

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Иеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зыньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Г. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева-И. Лаговскаго, Ф. Лиза (Швейцарія), М. Литвиакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лоть-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотевневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серезникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратанова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трувецкаго (†), кн. Г. Н. Трувецкаго (†), Н. Тургеневои, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четвериковъ, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цеврицова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубизака (Франція), Кн. С. Щербатова.

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

Цѣна отдѣльн. номера : 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35.— (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

**№ 50. ЯНВАРЬ — МАРТЬ — АПРѢЛЬ 1936 № 50.**

**ОГЛАВЛЕНИЕ :** СТР.

1. Н. Бердяевъ — Проблема челоѣка (къ построению христіанской антропологии) .....	3
2. В. Лосскій. — Открытое письмо Н. А. Бердяеву протоіер. С. Четвериковъ. — Открытое письмо Н. А. Бердяеву .....	27 32
3. Н. Бердяевъ. — Объ авторитетѣ, свободѣ и челоѣчности (отвѣтъ В. Лосскому и о С. Четверикову) .....	37
4. Н. Бердяевъ. — Левъ Шестовъ .....	50
5. В. Зыньковскій. — Памяти проф. Г. И. Челпанова .....	53
Н. Бердяевъ. — Памяти Георгія Ивановича Челпанова .....	56
6. Новыя книги: Л. Шестовъ. — Леви-Брюль; Авторефератъ книги С. Булгакова «Утѣшитель» .....	58
Приложеніе. — о. С. Булгаковъ. О Софій Премудрости Божіей Отвѣтъ Карловацкимъ епископамъ.	



## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВѢКА

(Къ построению христіанской антропологіи)

«In die Mitte der Welt habe ich Dich gestellt, damit Du frei nach allen Seiten Umsehen zu halten vermoegest und erspoehest, wo es Dir behabe. Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht Sterblich und auch nicht unsterblich habe ich Dich geschaffen. Denn Du selbst nach Deinem Willen und Deiner Ehre dein eigener Werkmeister und Bildner sein und Dich aus dem Stoffe, der Dir zusagt, formen, so steht es Dir frei, auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken. Doch kannst Du dich auch erheben zu den hoechsten Sphaeren der Gottheit».

Pico della Mirandola.

«Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable».

Pascal

«Nun siehe, Mensch, wie Du bist irdisch und dann auch himmlisch in einer Person vermischt, und traegest das irdische, und dann auch das himmlische Bild in einer Person: und dann bist Du aus der grimmigen Quaal und traegest das hoellische Bild an Dir, welches gruenet in Gottes Zorn aus dem Quell der Ewigkeit».

Jacob Boehme

### I.

Безспорно проблема человекѣка является центральной для сознанія нашей эпохи (\*). Она обострена той страшной опасностью, которой подвергается человекѣкъ со всѣхъ сторонъ. Переживая агонію, человекѣкъ хочетъ знать, кто онъ, откуда онъ пришелъ, куда идетъ и къ чему предназначенъ. Во вторую половину XIX вѣка были замѣчательные мыслители, которые

\*) На этомъ особенно настаивалъ Максъ Шелеръ.

переживая агонию, внесли трагическое начало въ европейскую культуру и болѣе другихъ сдѣлали для постановки проблемы человѣка, — это прежде всего Достоевскій, Ницше, Кирхегардтъ. Есть два способа разсмотрѣнія человѣка — сверху и снизу, отъ Бога и духовнаго міра и отъ бессознательныхъ космическихъ и теллургическихъ силъ, заложенныхъ въ человѣкѣ. Изъ тѣхъ, которые смотрѣли на человѣка снизу, быть можетъ наибольшее значеніе имѣютъ Марксъ и Фрейдъ, изъ писателей послѣдней эпохи Прусть. Но цѣлостной антропологии не было создано, видѣли тѣ или инныя стороны человѣка, а не человѣка цѣлостнаго, въ его сложности и единствѣ. Я предполагаю разсматривать проблему человѣка, какъ философъ, а не какъ теологъ. Современная мысль стоитъ передъ задачей созданія философской антропологии, какъ основной философской дисциплины. Въ этомъ направленіи дѣйствовалъ М. Шелеръ и этому помогаетъ такъ называемая экзистенціальная философія. Интересно отмѣтить, что до сихъ поръ теологія была гораздо болѣе внимательна къ интегральной проблемѣ человѣка, чѣмъ философія. Въ любомъ курсѣ теологіи была антропологическая часть. Правда, теологія всегда вводила въ свою сферу очень сильный философскій элементъ, но какъ бы контрабанднымъ путемъ и не сознаваясь въ этомъ. Преимущество теологіи заключалось въ томъ, что она ставила проблему человѣка вообще, въ ея цѣлости, а не изслѣдовала частично человѣка, раздробляя его, какъ дѣлаетъ наука. Нѣмецкій идеализмъ начала XIX в., который нужно признать однимъ изъ величайшихъ явленій въ исторіи человѣческаго сознанія, не поставилъ отчетливо проблемы человѣка. Это объясняется его монизмомъ. Антропология совпадала съ гносеологіей и онтологіей, человѣкѣ былъ какъ бы функціей міроваго разума и духа, который и раскрывался въ человѣкѣ. Это было неблагоприятно для построенія ученія о человѣкѣ. Для специфической проблемы человѣка болѣе интересны Бл. Августинъ или Паскаль, чѣмъ Фихте или Гегель. Но проблема человѣка стала особенно неотложной и мучительной для насъ потому, что мы чувствуемъ и сознаемъ, въ опытѣ жизни и опытѣ мысли, недостаточность и неполноту антропологии патристической и схоластической, а также антропологии гуманистической, идущей отъ эпохи Ренессанса. Въ эпохѣ Ренессанса быть можетъ наиболѣе приближались къ истинѣ такіе люди какъ Парацельсъ и Пико делла Мирандола, которые знали о творческомъ призваніи человѣка. \*) Ре-

---

\*) См. блестяще написанную, хотя и очень неполную исторію антропологическихъ ученій: Bernhard Groethuyzen: «Philosophische Anthropologie».

нессансный христіанскій гуманизмъ преодолѣвалъ границы патристически-схоластической антропологіи, но былъ еще связанъ съ религіозными основами. Онъ во всякомъ случаѣ былъ ближе къ истинѣ, чѣмъ антропологія Лютера и Кальвина, унижавшая человѣка и отрицавшая истину о благо-человѣчства. Въ основѣ самосознанія человѣка всегда лежало два противоположныхъ чувства — чувство подавленности и угнетенности человѣка и возстаніе человѣка противъ этой подавленности, чувство возвышенія и силы, способности творить. И нужно сказать, что христіанство даетъ оправданіе и для того и для другого самочувствія человѣка. Съ одной стороны человѣкъ есть существо грѣховное и нуждающееся въ искупленіи своего грѣха, существо низко павшее, отъ котораго требуютъ смиренія, съ другой стороны человѣкъ есть существо, сотворенное Богомъ по Его образу и подобію, Богъ сталъ человѣкомъ и этимъ высоко поднялъ человѣческую природу, человѣкъ призванъ къ сотрудничеству съ Богомъ и вѣчной жизни въ Богѣ. Этому соотвѣтствуетъ двойственность человѣческаго самосознанія и возможность говорить о человѣкѣ въ терминахъ полярно противоположныхъ. Безспорно христіанство освободило человѣка отъ власти космическихъ силъ, отъ духовъ и демоновъ природы, подчинило его непосредственно Богу. Даже противники христіанства должны признать, что оно было духовной силой, утвердившей достоинство и независимость человѣка, какъ бы ни были велики грѣхи христіанъ въ исторіи.

Когда мы стоимъ передъ загадкой человѣка, то вотъ что прежде всего мы должны сказать: человѣкъ представляетъ собой разрывъ въ природномъ мірѣ и онъ необъяснимъ изъ природнаго міра. \*) Человѣкъ великое чудо, связь земли и неба, говоритъ Пико делла Мирандола (\*\*). Человѣкъ принадлежитъ и природному міру, въ немъ весь составъ природнаго міра, вплоть до процессовъ физико-химическихъ, онъ зависитъ отъ низшихъ ступеней природы. Но въ немъ есть элементъ превышающій природный міръ. Греческая философія увидѣла этотъ элементъ въ разумѣ. Аристотель предложилъ опредѣленіе человѣка, какъ разумнаго животнаго. Схоластика приняла опредѣленіе греческой философіи. Философія просвѣщенія сдѣлала изъ него свои выводы и вульгаризировала его. Но всякій разъ, когда человѣкъ совершалъ актъ самосознанія, онъ возвышалъ себя надъ природнымъ міромъ. Самосознаніе

---

\*) См. замѣчательный опытъ христіанской антропологіи Несмѣлова: «Наука о человѣкѣ».

\*\*) См. Pico della Mirandola: «Ausgewählte Schriften». 1905.

человѣка было уже преодоленіемъ натурализма въ пониманіи человѣка, оно всегда есть самосознаніе духа. Человѣкъ сознаетъ себя не только природнымъ существомъ, но и существомъ духовнымъ. Въ человѣкѣ есть прометеевское начало и оно есть знакъ его богоподобія, оно не демонично, какъ иногда думаютъ. Но самосознаніе человѣка двойственно, человѣкъ сознаетъ себя высокимъ и низкимъ, свободнымъ и рабомъ необходимости, принадлежащимъ вѣчности и находящимся во власти смертоноснаго потока времени. Паскаль съ наибольшей остротой выразилъ эту двойственность самосознанія и самочувствія человѣка, поэтому онъ болѣе діалектиченъ, чѣмъ К. Бартъ.

Человѣкъ можетъ быть познаваемъ, какъ объектъ, какъ одинъ изъ объектовъ въ мірѣ объектовъ. Тогда онъ изслѣдуется антропологическими науками — біологіей, соціологіей, психологіей. При такомъ подходѣ къ человѣку возможно изслѣдовать лишь тѣ или инныя стороны человѣка, но человѣкъ цѣлостный, въ его глубинѣ и въ его внутреннемъ существованіи неуловимъ. Есть другой подходъ къ человѣку. Человѣкъ сознаетъ себя также субъектомъ и прежде всего субъектомъ. Тайна о человѣкѣ раскрывается въ субъектѣ, во внутреннемъ человѣческомъ существованіи. Въ объективизаціи, въ выброшенности человѣка въ объективный міръ тайна о человѣкѣ закрывается, онъ узнаетъ о себѣ лишь то, что отчуждено отъ внутренняго человѣческаго существованія. Человѣкъ не принадлежитъ цѣликомъ объективному міру, онъ имѣетъ свой собственный міръ, свой внѣмірный міръ, свою несоизмѣримую съ объективной природой судьбу. Человѣкъ, какъ цѣлостное существо, не принадлежитъ природной іерархіи и не можетъ быть въ нее вмѣщенъ. Человѣкъ, какъ субъектъ есть актъ, есть усиліе. Въ субъектѣ раскрывается идущая изнутри творческая активность человѣка. Одинаково ошибочна антропология оптимистическая и антропология пессимистическая. Человѣкъ низокъ и высокъ, ничтоженъ и великъ. Человѣческая природа полярна. И если что нибудь утверждается въ человѣкѣ на одномъ полюсѣ, то это компенсируется утвержденіемъ противоположнаго на другомъ полюсѣ.

Загадка человѣка ставитъ не только проблему антропологической философіи, но и проблему антропологизма или антропоцентризма всякой философіи. Философія антропоцентрична, но самъ человѣкъ не антропоцентриченъ. Это есть основная истина экзистенціальной философіи въ моемъ пониманіи. Я опредѣляю экзистенціальную философію какъ противоположную философіи объективированной (\*). Въ экзистен-

\*) См. мою книгу: «Я и міръ объектовъ».

ціальномъ субъектѣ раскрывается тайна бытія. Лишь въ чело-  
вѣческомъ существованіи и черезъ челоуѣческое существование  
возможно познаніе бытія. Познаніе бытія невозможно черезъ  
объектъ, черезъ общія понятія, отнесенныя къ объектамъ.  
Это сознаніе есть величайшее завоеваніе философіи. Можно  
было бы парадоксально сказать, что только субъективное  
объективно, объективное же субъективно. Богъ сотворилъ  
лишь субъекты, объекты же созданы субъектомъ. Это по  
своему выражаетъ Кантъ въ своемъ различеніи между вещью  
въ себѣ и явленіемъ, но употребляетъ плохое выраженіе «вещь  
въ себѣ», которая оказывается закрытой для опыта и для по-  
знанія. Подлинно экзистенціально у Канта «царство свободы»  
въ противоположность «царству природы», т. е. объектива-  
ціи по моей терминологіи.

Греческая философія учила, что бытіе соотвѣтствуетъ  
законамъ разума. Разумъ можетъ познавать бытіе, потому  
что бытіе ему сообразно, заключаетъ въ себѣ разумъ. Но это  
лишь частичная истина, легко искажаемая. Есть истина бо-  
лѣе глубокая. Бытіе сообразно цѣлостной челоуѣчности, бы-  
тіе — челоуѣчно, Богъ — челоуѣченъ (\*). Потому только  
и возможно познаніе бытія, познаніе Бога. Безъ сообразно-  
сти съ челоуѣкомъ познаніе самой глубины бытія было бы не-  
возможно. Это есть обратная сторона той истины, что чело-  
уѣкъ сотворенъ по образу и подобию Божью. Въ антропо-  
морфическихъ представленіяхъ о Богѣ и бытіи эта истина  
утверждалась нерѣдко въ грубой и неочищенной формѣ. Эк-  
зистенціальная философія основана на гуманистической теоріи  
познанія, которая должна быть углублена до теоріи познанія  
теоандрической. Челоуѣкообразность бытія и Божества  
есть снизу увидѣнная истина, которая сверху открывает-  
ся, какъ созданіе Богомъ челоуѣка по своему образу и подо-  
бію. Челоуѣкъ — микрокосмъ и микротеосъ. Богъ есть микроан-  
тропосъ. Челоуѣчность Бога есть специфическое откровеніе  
христіанства, отличающее его отъ всѣхъ другихъ религій.  
Христіанство — религія Богочелоуѣчества. Большое значеніе  
для антропологии имѣетъ Л. Фейербахъ, который былъ вели-  
чайшимъ атеистическимъ философомъ Европы. Въ переходѣ  
Фейербаха отъ отвлеченнаго идеализма къ антропологизму  
была большая доля истины. Нужно было перейти отъ идеализ-  
ма Гегеля къ конкретной дѣйствительности. Фейербахъ былъ

---

\*) Эту истину предчувствовали И. Кирѣевскій и А. Хомя-  
новъ, когда основывали познаніе на цѣлостности и совокупности  
духовныхъ силъ челоуѣка. Къ этому приближается экзистенціаль-  
ная философія Гейдеггера и Ясперса, для которой бытіе познается  
въ челоуѣческомъ существованіи.

діалектичнимъ моментомъ въ развитіи конкретної екзистенціальної філософії. Онъ поставивъ проблему чело­вѣка въ центрѣ філософії и утверждалъ чело­вѣчность філософії. Онъ хотѣлъ поворота къ конкретному чело­вѣку. Онъ искалъ не объекта, а «ты» (\*). Онъ училъ, что чело­вѣкъ сотворилъ Бога по своему образу и подобію, по образу и подобію своей высшей природы. Это была вывернутая на изнанку хри­стіанская истина. Въ немъ до конца оставался хри­стіанскій теологъ, почти мистикъ. Европейская мысль должна была пройти че­резъ Фейербаха, чтобы раскрыть антропологическую філосо­фію, которую не въ состояніи былъ раскрыть нѣмецкій идеа­лизмъ, но она не могла оснатовиться на Фейербахѣ. Чело­вѣчность или чело­вѣкосообразность Бога есть обратная сто­рона божественности или богосообразности чело­вѣка. Это од­на и та же бого-чело­вѣческая истина. Ее отрицаетъ и антро­пология томистская и антропология бартіанская, какъ и мони­стическая антропология гуманистическая. Западной хри­стіанской мысли чужда идея Бого-чело­вѣчества (теоандризма), вы­нашенная русской хри­стіанской мыслью XIX и XX в. в. Тай­на Бого-чело­вѣчества одинаково противоположна монизму и дуализму и въ ней только и можетъ быть вкоренена хри­стіанская антропология (\*\*).

## II.

Проблема чело­вѣка можетъ быть цѣлостно поставлена и рѣшена лишь въ свѣтѣ идеи богочело­вѣчества. Даже въ хри­стіанствѣ съ трудомъ вмѣщалась полнота богочело­вѣческой истины. Естественное мышленіе легко склонялось или къ мо­низму, въ которомъ одна природа поглощала другую, или къ дуализму, при которомъ Богъ и чело­вѣкъ были совершенно разорваны и раздѣлены бездной. Подавленность чело­вѣка, сознающаго себя существомъ падшимъ и грѣховнымъ, одина­ково можетъ принять форму монизма и дуализма. Кальвина одинаково можно истолковать крайне дуалистически и крайне монистически. Гуманистическая антропология, признавая чело­вѣка существомъ самодостаточнымъ, была естественной реакціей противъ подавленности чело­вѣка въ традиціонномъ хри­стіанскомъ сознаніи. Чело­вѣкъ былъ униженъ, какъ суще­ство грѣховное. И это часто производило такое впечатлѣніе, что чело­вѣкъ есть вообще существо ничтожное. Не только изъ грѣховности чело­вѣка, но изъ самого факта его тварности вы­водили подавленное и унижительное самосознаніе чело­вѣка.

\*) См. L. Feuerbach: «Philosophie der Zukunft»

\*\*) См. о. С. Булгаковъ «Агнецъ Божій».

Изъ того, что человѣкъ сотворенъ Богомъ и не въ самомъ себѣ имѣетъ свою основу, дѣлали выводъ не о величїи твари, а о ея ничтожествѣ. Нерѣдко слушая христіанскихъ богослововъ и простыхъ благочестивыхъ христіанъ, можно сдѣлать заключеніе, что Богъ не любитъ человѣка и не хочетъ, чтобы чисто человѣческое было утверждено, хочеть униженїя человѣка. Такъ унижаетъ человѣкъ самъ себя, отражая свою падшесть, и періодически возстаетъ противъ этой подавленности и униженїя въ гордомъ самопревозношенїи. Въ обѣихъ случаяхъ онъ теряетъ равновѣсіе и не достигаетъ подлиннаго самосознанїя. Въ господствующихъ формахъ христіанскаго сознанїя человѣкъ былъ признанъ исключительно существомъ спасающимся, а не творческимъ. Но христіанская антропология всегда учила, что человѣкъ сотворенъ по образу и подобию Божьему. Изъ вѣстныхъ учителей церкви больше всего сдѣлалъ для антропологии Св. Григорій Нисскій, который понимаетъ человѣка прежде всего какъ образъ и подобіе Божье. Эта идея была гораздо менѣе развита на Западѣ. Антропология Бл. Августина, этого антрополога по преимуществу, одинаково опредѣлившаго и католическое и протестантское пониманіе человѣка, была почти исключительно антропология грѣха и спасающей благодати. Но въ сущности изъ ученїя объ образѣ Божьемъ въ человѣкѣ, никогда не были сдѣланы послѣдовательные выводы. Пытались открыть въ человѣкѣ черты образа и подобїя Божьяго. Открывали эти черты въ разумѣ и въ этомъ слѣдовали греческой философіи, открывали въ свободѣ, что было уже болѣе связано съ христіанствомъ, вообще открывали эти черты въ духовности человѣка. Но никогда не открывали образа Божьяго въ творческой природѣ человѣка, въ подобїи человѣка Творцу. Это означаетъ переходъ къ совершенно иному самосознанїю, преодоленїю подавленности и угнетенности. Въ схоластической антропологии, въ томизмѣ человѣкъ не является творцомъ, онъ есть интеллектъ второго сорта, незначительный (\*). Любопытно, что въ возрожденїи христіанской протестантской мысли XX вѣка, въ діалектической теологїи, у К. Барта человѣкъ оказывается униженнымъ, превращеннымъ въ ничто, между Богомъ и человѣкомъ развѣрзается бездна и самый фактъ богочеловѣченїя необъяснимъ. Богочеловѣчество Христа остается разорваннымъ и безрезультатнымъ. Но богочеловѣчество Христа приноситъ съ собой истину о богочеловѣчности человѣческой личности.

Человѣкъ есть существо способное возвыситься надъ со-

---

\*) Вражду къ пониманїю человѣка, какъ творца, можно встрѣтить въ новѣйшей католической книгѣ: Theodor H a e s k e r ' a «Was ist der Mensch?»

бой и это возвышеніе надъ собой, трансцендированіе себя, выходъ за замкнутыя предѣлы самого себя есть творческій актъ человѣка. Именно въ творествѣ человѣкъ преодолеваетъ самого себя, творчество есть не самоутвержденіе, а самопреодоленіе, оно экстаично. Я говорилъ уже, что человѣкъ какъ субъектъ есть актъ. М. Шеллеръ даже опредѣляетъ человѣческую личность, какъ конкретное единство актовъ (\*). Но ошибка М. Шеллера была въ томъ, что онъ считалъ духъ пассивнымъ, а жизнь активной. Въ дѣйствительности вѣрно обратное, духъ активенъ, а жизнь пассивна. Но активнымъ можетъ быть названъ лишь творческій актъ. Самый малый актъ человѣка есть творческій и въ немъ создается не бывшее въ мірѣ. Всякое живое, не охлажденное отношеніе человѣка къ человѣку есть творчество новой жизни. Именно въ творествѣ человѣкъ наиболѣе подобенъ Творцу. Всякій актъ любви есть актъ творческій. Нетворческая же активность есть въ сущности пассивность. Человѣкъ можетъ производить впечатлѣніе большой активности, дѣлать очень активныя жесты, распространять вокругъ себя шумное движеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ быть пассивнымъ, находится во власти овладѣвшихъ имъ силъ и страстей. Творческій актъ есть всегда господство духа надъ природой и надъ душой и предполагаетъ свободу. Творческій актъ не можетъ быть объясненъ изъ природы, онъ объяснимъ изъ свободы, въ него всегда приводить свобода, которая не детерминирована никакой природой, не детерминирована бытіемъ. Свобода до-бытійственна, имѣетъ источникъ не въ бытіи, а въ небытіи (\*\*). Творчество есть творчество изъ свободы, т. е. заключаетъ въ себѣ ничѣмъ не детерминированный элементъ, который и привноситъ новизну. Противъ возможности для человѣка быть творцомъ иногда возражаютъ на томъ основаніи, что человѣкъ есть существо больное, раздвоенное и ослабленное грѣхомъ. Этотъ аргументъ не имѣетъ никакой силы. Прежде всего можно было бы совершенно также сказать, что больное, грѣховное, раздвоенное существо не способно не только къ творчеству, но и къ спасенію. Возможность спасенія опредѣляется посылаемой человѣку благодатью. Но и для творчества посылаются человѣку благодать, даются ему дары, геній и талантъ и онъ слышитъ внутренней призывъ Божій. Можно еще сказать, что человѣкъ творитъ именно потому, что онъ существо больное, раздвоенное и недовольное собой. Творчество подобно Платоновскому

---

\*) См. его книгу *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

\*\*) См. мои книги «Философія свободнаго духа» и «О назначеніи человѣка».

Эросу, имѣеть свой источникъ не только въ богатствѣ и избыткѣ, но и въ бѣдности и недостаткѣ. Творчество есть одинъ изъ путей исцѣленія больного существа человѣка. Въ творчествѣ преодолевается раздвоенность. Въ творческомъ актѣ человѣкъ выходитъ изъ себя, перестаетъ быть поглощеннымъ собой и терзаетъ себя. Человѣкъ не можетъ опредѣлить себя лишь въ отношеніи къ міру и другимъ людямъ. Тогда онъ не нашелъ бы въ себѣ силы возвыситься надъ окружающимъ міромъ и былъ бы его рабомъ. Человѣкъ долженъ опредѣлять себя прежде всего въ отношеніи къ бытію его превышающему, въ отношеніи къ Богу. Лишь въ обращеніи къ Богу онъ находитъ свой образъ, возвышающій его надъ окружающимъ природнымъ міромъ. И тогда только находитъ онъ въ себѣ силу быть творцомъ въ мірѣ. Скажутъ, что человѣкъ былъ творцомъ и тогда, когда онъ Бога отрицалъ. Это вопросъ состоянія его сознанія, иногда очень поверхностнаго. Способность человѣка возвышаться надъ природнымъ міромъ и надъ самимъ собой, быть творцемъ, зависитъ отъ факта болѣе глубокаго, чѣмъ человѣческая вѣра въ Бога, чѣмъ человѣческое признаніе Бога, — зависитъ отъ существованія Бога. Это всегда слѣдуетъ помнить. Основная проблема антропологии есть проблема личности, къ которой я и перехожу.

### III .

Если бы человѣкъ былъ только индивидуумомъ, то онъ не возвышался бы надъ природнымъ міромъ\*). Индивидуумъ есть натуралистическая, прежде всего біологическая категория. Индивидуумъ есть недѣлимое, атомъ. Всѣ относительно устойчивыя образованія, отличающіяся отъ окружающаго міра, какъ карандашъ, стулъ, часы, драгоценный камень и т. п. могутъ быть названы индивидуумами. Индивидуумъ есть часть рода и подчиненъ роду. Біологически онъ происходитъ изъ лона природной жизни. Индивидуумъ есть также социологическая категория и въ этомъ качествѣ онъ подчиненъ обществу, есть часть общества, атомъ общественнаго цѣлаго. Съ социологической точки зрѣнія человѣческая личность, понятая какъ индивидуумъ, представляется частью общества и очень малой частью. Индивидуумъ отстаиваетъ свою относительно самостоятельность, но онъ все же пребываетъ въ лонѣ рода и общества, онъ принужденъ разсматривать себя какъ часть, которая можетъ возставать противъ цѣлаго,

---

\*) Многія мои мысли о личности и индивидуумѣ были сказаны въ статьѣ «Персонализмъ и марксизмъ», а также въ книгахъ «Я и міръ объектовъ» и «О назначеніи человѣка».

но не можетъ притивопоставить себя ему, какъ цѣлое въ себѣ. Совершенно другое означаетъ личность. Личность категория духа, а не природы и не подчинена природѣ и обществу. Личность совсѣмъ не есть часть природы и общества и не можетъ быть мыслима, какъ часть въ отношеніи къ какому-либо цѣлому. Съ точки зрѣнія экзистенціальной философіи, съ точки зрѣнія человѣка, какъ экзистенціального центра, личность совсѣмъ не есть часть общества. Наоборотъ общество есть часть личности, лишь социальная ея сторона. Личность не есть также часть міра, космоса, наоборотъ, космосъ есть часть личности. Человѣческая личность есть существо социальное и космическое, т. е. имѣетъ социальную и космическую сторону, социальный и космическій составъ, но именно потому человѣческую личность нельзя мыслить, какъ часть въ отношеніи къ общественному и космическому цѣлому. Человѣкъ есть микрокосмъ. Личность есть цѣлое, она не можетъ быть частью. Это основное опредѣленіе личности, хотя одного опредѣленія личности дать нельзя, можно дать цѣлый рядъ опредѣленій личности съ разныхъ сторонъ. Личность какъ цѣлое не подчинена никакому другому цѣлому, находится внѣ отношенія рода и индивидуума. Личность должна мыслиться не въ подчиненіи роду, а въ соотношеніи и общеніи съ другими личностями, съ міромъ и съ Богомъ. Личность совсѣмъ не есть природа и къ ней непримѣнимы никакія категоріи, относящіяся къ природѣ. Личность совсѣмъ не можетъ быть опредѣлена какъ субстанція. Пониманіе личности, какъ субстанции есть натурализація личности. Личность вкоренена въ духовномъ мірѣ, она не принадлежитъ природной іерархіи и не можетъ быть въ нее вмѣщена. Духовный міръ совсѣмъ нельзя мыслить, какъ часть іерархической космической системы. Ученіе Эомы Аквината есть яркій примѣръ пониманія человѣческой личности, какъ ступени въ іерархической космической системѣ. Человѣческая личность занимаетъ среднюю ступень между животнымъ и ангеломъ. Но это есть пониманіе натуралистическое. Нужно впрочемъ сказать, что томизмъ дѣлаетъ различіе между личностью и индивидуумомъ (\*). Для экзистенціальной философіи человѣческая личность имѣетъ свое особое внѣприродное существованіе, хотя въ ней есть природный составъ. Личность противоположна вещи (\*\*), противоположна міру объектовъ, она есть активный субъектъ, экзистенціальный центръ. Только потому человѣческая личность независи-

---

\*) На этомъ особенно настаиваетъ Ж. Маритенъ.

\*\*) Это есть основная мысль Штерна, создавшаго философскую систему персонализма, не свободную впрочемъ отъ натурализма.

ма отъ царства кесаря. Она имѣетъ аксіологической, оцѣночный характеръ. Стать личностью есть задача человѣка. Определить кого либо какъ личность, есть положительная оцѣнка человѣка. Личность не рождается отъ родителей, какъ индивидуумъ, она творится Богомъ и самотворится и она есть Божья идея о всякомъ человѣкѣ.

Личность можетъ быть характеризована по цѣлому ряду признаковъ, которые между собой связаны. Личность есть неизмѣнность въ измѣненіи. Субъектъ измѣненія остается однимъ и тѣмъ же лицомъ. Для личности разрушительно, если она застываетъ, останавливается въ своемъ развитіи, не возрастаетъ, не обогащается, не творитъ новой жизни. И также разрушительно для нея, если измѣненіе въ ней есть измѣна, если она перестаетъ быть самой собой, если лица человѣческаго больше нельзя узнать. Это тема Ибсеновскаго «Перъ Гинта». Личность есть единство судьбы. Это основное ея опредѣленіе. вмѣстѣ съ тѣмъ личность есть единство во множествѣ. Она не составляется изъ частей. Она имѣетъ сложный многообразный составъ. Но цѣлое въ ней предшествуетъ частямъ. Весь сложный духовно-душевно-тѣлесный составъ человѣка представляетъ единый субъектъ. Существенно для личности, что она предполагаетъ существованіе сверхличнаго, того, что ее превосходитъ и къ чему она подыметъ въ своей реализаціи. Личности нѣтъ, если нѣтъ бытія выше ея стоящаго. Тогда есть лишь индивидуумъ, подчиненный роду и обществу, тогда природа стоитъ выше человѣка и онъ есть лишь ея часть. Личность можетъ вмѣщать въ себѣ универсальное содержаніе и только личность обладаетъ этой способностью. Ничто объективное не вмѣщаетъ универсальнаго содержанія, оно всегда частично. Нужно дѣлать коренное различіе между универсальнымъ и общимъ. Общее есть абстракція и не имѣетъ существованія. Универсальное же конкретно и имѣетъ существованіе. Личность вмѣщаетъ въ себѣ не общее, а универсальное, сверхличное. Общее, отвлеченная идея, всегда обозначаетъ образованіе идола и кумира, дѣлающаго личность своимъ орудіемъ и средствомъ. Таковы этатизмъ, націонализмъ, сентиментализмъ, коммунизмъ и пр., и пр., всегда превращающіе личность въ средство и орудіе. Но этого никогда не дѣлаетъ Богъ. Для Бога человѣческая личность есть цѣль, а не средство. Общее есть обѣдненіе, универсальное же есть обогащеніе жизни личности. Опредѣленіе человѣка, какъ разумнаго существа, дѣлаетъ его орудіемъ безличнаго разума, оно неблагоприятно для личности и не улавливаетъ ея экзистенціального центра. Личность имѣетъ чувствилище къ страданію и къ радости.

Личность можетъ быть понята лишь какъ актъ, она про-

тивоположна пассивности, она всегда означает творческое сопротивление. Актъ всегда есть творческій актъ, не творческій актъ, какъ было уже сказано, есть пассивность. Актъ не можетъ быть повтореніемъ, онъ всегда несетъ съ собой новизну. Въ актъ всегда превращается свобода, которая и несетъ эту новизну. Творческій актъ всегда связанъ съ глубиной личности. Личность есть творчество. Какъ было уже сказано, на поверхности человѣкъ можетъ производить впечатлѣніе большой активности, можетъ дѣлать очень активные жесты, очень шумныя движенія и внутри, въ глубинѣ быть пассивнымъ, можетъ совсѣмъ потерять свою личность. Мы это часто наблюдаемъ въ массовыхъ движеніяхъ, революціонныхъ и контръ-революціонныхъ, въ погромахъ, въ проявленіяхъ фанатизма и изуверства. Настоящая активность, опредѣляющая личность, есть активность духа. Безъ внутренней свободы активность оказывается пассивностью духа, детерминированностью извнѣ. Одержимость, медиумичность можетъ производить впечатлѣніе активности, но въ ней нѣтъ подлиннаго акта и нѣтъ личности. Личность есть сопротивление, сопротивление детерминаціи обществомъ и природой, героическая борьба за самоопредѣленіе изнутри. Личность имѣетъ волевое ядро, въ которомъ всякое движеніе опредѣляется изнутри, а не извнѣ. Личность противоположна детерминизму (\*). Личность есть боль. Героическая борьба за реализацію личности болѣзненна. Можно избѣжать боли, отказавшись отъ личности. И человѣкъ слишкомъ часто это дѣлаетъ. Быть личностью, быть свободнымъ есть не легкость, а трудность, бремя, которое человѣкъ долженъ нести. Отъ человѣка сплошь и рядомъ требуютъ отказа отъ личности, отказа отъ свободы и за это сулятъ ему облегченіе его жизни. Отъ него требуютъ, чтобы онъ подчинился детерминаціи общества и природы. Съ этимъ связанъ трагизмъ жизни. Ни одинъ человѣкъ не можетъ считать себя законченной личностью. Личность не закончена, она должна себя реализовать, это великая задача поставленная человѣку, задача осуществить образъ и подобіе Божіе, вмѣстить въ себѣ въ индивидуальной формѣ универсальное, полноту. Личность творить себя на протяженіи всей человѣческой жизни.

Личность не самодостаточна, она не можетъ довольствоваться собой. Она всегда предполагаетъ существованіе другихъ личностей, выходъ изъ себя въ другого. Отношеніе личности къ другимъ личностямъ есть качественное содержаніе человѣческой жизни. Поэтому существуетъ противоположность между личностью и эгоцентризмомъ. Эгоцентризмъ, по-

---

\*) Л е - Сеннъ въ замѣчательной книгѣ «Obstacle et Valeur» противопоставляетъ существованіе детерминизму.

глошенность своимъ «я» и разсмотрѣніе всего исключительно съ точки зрѣнія этого «я», отнесеніе всего къ нему разрушаѣтъ личности. Реализація личности предполагаетъ видѣніе другихъ личностей. Эгоцентризмъ же нарушаетъ функцію реальности въ человѣкѣ. Личность предполагаетъ различіе, установку разности личностей, т. е. видѣніе реальностей въ ихъ истинномъ свѣтѣ. Солипсизмъ, утверждающій, что ничего кромѣ «я» не существуетъ и все есть лишь мое «я», есть отрицаніе личности. Личность предполагаетъ жертву, но нельзя пожертвовать личностью. Можно пожертвовать своей жизнью и человѣкъ иногда долженъ пожертвовать своей жизнью, но никто не имѣетъ права отказаться отъ своей личности, всякій долженъ въ жертвѣ и черезъ жертву оставаться до конца личностью. Отказаться отъ личности нельзя, ибо это значило бы отказаться отъ Божьей идеи о человѣкѣ, не осуществить Божьяго замысла. Не отъ личности нужно отказаться, какъ думаетъ имперсонализмъ, считающій личность ограниченностью, (\*), а отъ затвердѣлой самости, мѣшающей личности развернуться. Въ творческомъ актѣ человѣка, который есть реализація личности, должно произойти жертвенное расплываніе самости, отдѣляющей человѣка отъ другихъ людей, отъ міра и отъ Бога. Человѣкъ есть существо собой недовольное, неудовлетворенное и себя преодолюющее въ наиболѣе значительныхъ актахъ своей жизни. Личность выковывается въ этомъ творческомъ самоопредѣленіи. Она всегда предполагаетъ призваніе, единственное и неповторимое призваніе каждаго. Она слѣдуетъ внутреннему голосу, призывающему ее осуществить свою жизненную задачу. Человѣкъ тогда только личность, когда онъ слѣдуетъ этому внутреннему голосу, а не внѣшнимъ влияніямъ. Призваніе всегда носить индивидуальный характеръ. И никто другой не можетъ рѣшить вопроса о призваніи даннаго человѣка. Личность имѣетъ призваніе, потому что она призвана къ творчеству. Творчество же всегда индивидуально. Реализація личности предполагаетъ аскезу. Но аскезу нельзя понимать какъ цѣль, какъ вражду къ міру и жизни. Аскеза есть лишь средство, упражненіе, концентрація внутренней силы. Личность предполагаетъ аскезу уже потому, что она есть усиліе и сопротивленіе, несогласіе опредѣляется извнѣ природой и обществомъ. Достиженіе внутренняго самоопредѣленія требуетъ аскезы. Но аскеза легко вырождается, превращается въ самоцѣль, ожесточаетъ сердце человѣка, дѣлаетъ его неблагожелательнымъ къ жизни. Тогда она враждебна человѣку и личности. Аскеза нужна не для того, что-

---

\*) Такъ думаетъ Л. Толстой, такъ думаетъ индусская религіозная философія, Э. Гартманъ и мн. др.

бы отрицать творчество человека, а для того, чтобы осуществлять это творчество. Личность различна, единична, неповторима, оригинальна, не походить на других. Личность есть исключение, а не правило. Мы стоим перед парадоксальным совмещением противоположностей: личного и сверхличного, конечного и бесконечного, неизменного и меняющегося, свободы и судьбы. Наконец, есть еще основная антиномия, связанная с личностью. Личность должна еще себя реализовать и никто не может о себе сказать, что он уже вполне личность. Но для того, чтобы личность могла себя творчески реализовать, она должна уже быть, должен быть тот активный субъект, который себя осуществляет. Этот парадокс впрочем связан с творческим актом вообще. Творческий акт реализует новое, не бывшее в мире. Но он предполагает творческого субъекта, в котором дана возможность самопреодоления и самовозвышения в творчестве бывшего. Это есть величайшая тайна человеческого существования. Быть личностью трудно, быть свободным значить взять на себя бремя. Легче всего отказаться от личности и от свободы, жить под детерминацией, под авторитетом.

#### IV.

В человеке есть бессознательная стихийная основа, связанная с жизнью космической и с землей, стихия космотеллургическая. Самые страсти, связанные с природно-стихийной основой, являются материалом, из которого создаются и величайшие добродетели личности. Разсудочно-моралистическое и рациональное отрицание природно-стихийного в человеке ведет к изсушению и изсяканию источников жизни. Когда сознание подавляет и вытесняет бессознательно-стихийное, то происходит раздвоение человеческой природы и ее затверждение и окостенение. Путь реализации человеческой личности лежит от бессознательного через сознание к сверхсознательному. Для личности одинаково неблагоприятна и власть низшего бессознательного, когда человек целиком определяется природой, и затвердость сознания, замкнутость сознания, закрывающего для человека целые миры, ограничивающего его кругозор. Сознание нужно понимать динамически, а не статически, оно может суживаться и расширяться, закрываться для целых миров и открываться для них. Нет абсолютной, непреходимой границы, отделяющей сознание от подсознательного и сверхсознательного. То, что представляется средне-нормальным сознанием, с которым связывается общеобязательность и закономерность, есть

лишь известная ступень затвердлости сознания, соответствующая известным формам социальной жизни и общности людей. Но выход из этого средне-нормального сознания возможен и с ним связаны все высшие достижения человека, с ним связаны святость и гениальность, созерцательность и творчество. Потому только человек может быть назван существом себя преодолевающим. И в этом выход за пределы средне-нормального сознания, притягивающего к социальной обыденности, образуется и реализуется личность, перед которой всегда должна быть открыта перспектива бесконечности и вечности. Значительность и интересность человека связаны с этой открытостью в ней путей к бесконечному и вечному, с возможностью прорывов. Очень ошибочно связывать личность главным образом с границей, с конечностью, с определением, закрывающим беспредельность. Личность есть различие, она не допускает смешения и растворения в безличном, но она также есть движение в беспредельность и бесконечность. Потому только личность и есть парадоксальное сочетание конечного и бесконечного. Личность есть выход из себя, за свои пределы, но при недопущении смешения и растворения. Она открыта, она впускает в себя целые миры и выходит в них, оставаясь собой. Личность не есть монада с закрытыми дверями и окнами, как у Лейбница. Но открытые двери и окна никогда не означают смешения личности с окружающим миром, разрушения онтологического ядра личности. Поэтому в личности есть бессознательная основа, есть сознание и есть выход к сверхсознательному.

Огромное значение для антропологии имеет вопрос об отношении в человеке духа к душе и телу. Можно говорить о тройственном составе человека. Представлять себе человека состоящим из души и тела и лишенным духа есть натурализация человека. Такая натурализация несомненно была в теологической мысли, она например свойственна томизму. Духовный элемент был как бы отчужден от человеческой природы и перенесен исключительно в трансцендентную сферу. Человек, состоящий исключительно из души и тела есть существо природное. Основанием для такой натурализации христианской антропологии является то, что духовный элемент в человеке совсем нельзя сопоставлять и сравнивать с элементом душевным и телесным. Дух совсем нельзя противопоставлять душе и телу, он есть реальность другого порядка, он в другом смысле реальность. Душа и тело человека принадлежат к природе, они являются реальностями природного мира. Но дух не есть природа. Противоположение духа и природы — основное противополо-

женіе именно духа и природы, а не духа и матеріи, или духа и тѣла. Духовный элементъ въ человѣкѣ означаетъ, что человѣкъ не только природное существо, что въ немъ есть сверхприродный элементъ. Человѣкъ соединяется съ Богомъ черезъ духовный элементъ, черезъ духовную жизнь. Духъ не противопоставляется душѣ и тѣлу и торжество духа совсѣмъ не означаетъ уничтоженія или умаленія души и тѣла. Душа и тѣло человѣка, т. е. его природное существо, могутъ быть въ духѣ, введены въ духовный порядокъ, спиритуализованы. Достиженія цѣлостности человѣческаго существованія и означаетъ, что духъ овладѣваетъ душой и тѣломъ. Именно черезъ побѣду духовнаго элемента, черезъ спиритуализацію реализуется личность въ человѣкѣ, осуществляется его цѣлостный образъ. По первоначальному древнему своему смыслу духъ (pneuma, ruach) означалъ дыханіе, дуновеніе, т. е. имѣлъ почти физическій смыслъ, и лишь позже духъ спиритуализовался (\*). Но пониманіе духа какъ дуновенія и означаетъ, что онъ есть энергія, какъ бы входящая въ человѣка изъ болѣе высокаго плана, а не естество человѣка.

Совершенно ложень отвлеченный спиритуализмъ, который отрицаетъ подлинную реальность человѣческаго тѣла и принадлежность его къ цѣлостному образу человѣка. Невозможно защищать тотъ дуализмъ души и тѣла, или духа и тѣла, какъ иногда выражаются, который идетъ отъ Декарта. Эта точка зрѣнія оставлена современной психологіей и противорѣчить тенденціи современной философіи. Человѣкъ представляетъ собой цѣлостной организмъ, въ который входитъ душа и тѣло. Самое тѣло человѣка не есть механизмъ и не можетъ быть понято матеріалистически. Сейчасъ происходитъ частичный возвратъ къ Аристотелевскому ученію объ энтелехії. Тѣло неотъемлемо принадлежитъ личности, образу Божьему въ человѣкѣ. Духовное начало одухотворяетъ и душу и тѣло человѣка. Тѣло человѣка можетъ спиритуализоваться, можетъ стать духовнымъ тѣломъ, не переставая быть тѣломъ. Вѣчнымъ началомъ въ тѣлѣ является не его матеріальный физико-химическій составъ, а его форма. Безъ этой формы нѣтъ цѣлостнаго образа личности. Плоть и кровъ не наследуютъ вѣчной жизни, т. е. не наследуютъ матеріальность нашего падшаго міра, но наследуютъ одухотворенная тѣлесная форма. Тѣло человѣка въ этомъ смыслѣ не есть только одинъ изъ объектовъ природнаго міра, оно имѣетъ и экзистенціальный смыслъ, оно принадлежитъ внутреннему, не объективированному существованію, принадлежитъ цѣлостному субъекту. Реализація формы тѣла приводитъ въ реализацію личности. Это какъ

---

\*) См. Hans Leisegang: «Der Heilige Geist» 1919.

разъ означаетъ освобожденіе отъ власти тѣла, подчиненіе его духу. Мы живемъ въ эпоху, когда человѣкъ и прежде всего его тѣло оказываются неприспособленными къ новой технической средѣ, созданной самимъ человѣкомъ (\*). Человѣкъ раздробленъ. Но личность есть цѣлостное духовное-душевно-тѣлесное существо, въ которомъ душа и тѣло подчинены духу, одухотворены и этимъ соединены съ высшимъ, сверхличнымъ и сверхчеловѣческимъ бытіемъ. Такова внутренняя іерархичность человѣческаго существа. Нарушеніе или опрокидываніе этой іерархичности есть нарушеніе цѣлостности личности и въ концѣ концовъ разрушеніе ея. Духъ есть не природа въ человѣкѣ, отличная отъ природы душевной и тѣлесной, а иманентно дѣйствующая въ немъ благодатная мощь (дуновение, дыханіе), высшая качественность человѣка. Подлинно активнымъ и творческимъ въ человѣкѣ является духъ.

Человѣкъ не можетъ опредѣлить себя только передъ жизнью, онъ долженъ опредѣлить себя и передъ смертью, долженъ жить, зная, что умереть. Смерть есть самый важный фактъ человѣческой жизни и человѣкъ не можетъ достойно жить, не опредѣливъ свое отношеніе къ смерти. Кто строитъ свою жизнь закрывъ глаза на смерть, тотъ проигрываетъ дѣло жизни, хотя бы жизнь его была удачной. Достиженіе полноты жизни связано съ побѣдой надъ смертью. Современные люди склонны видѣть признакъ мужества и силы въ забвеніи о смерти, имъ это кажется безстрашіемъ. Въ дѣйствительности забвеніе о смерти есть не мужество и безстрашіе, а низость и поверхностность. Человѣкъ долженъ преодолѣть животный страхъ смерти, этого требуетъ достоинство человѣка. Но глубокое отношеніе къ жизни не можетъ не быть связано съ трансцендентнымъ ужасомъ передъ тайной смерти, ничего общаго не имѣющаго съ животнымъ страхомъ. Низкимъ является забвеніе о смерти другихъ людей, не только о смерти близкихъ, но о смерти всякаго живого существа. Въ этомъ забвеніи есть предательство, ибо всѣ за всѣхъ отвѣтственны и всѣ имѣютъ общую участь. «Участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ — участь одна: какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти», говоритъ Екклезіастъ. Долгъ по отношеніи къ умершимъ острѣе всѣхъ сознавалъ Н. Феодоровъ, который видѣлъ въ «общемъ дѣлѣ» борьбы противъ смерти сущность христіанства (\*\*). Безъ рѣшенія вопроса о смерти, безъ побѣды надъ смертью личность не можетъ себя реализовать. И отношеніе къ смерти не можетъ не быть двойственнымъ. Смерть есть ве-

\*) См. мою статью «Человѣкъ и мистика» и книгу Соггеге-  
I'а «L'Homme et l'inconnu».

\*\*) См. книгу Н. Феодорова «Философія общаго дѣла».

личайшее и предѣльное зло, источникъ всѣхъ золъ, результатъ грѣхопаденія, ибо всякое существо сотворено для вѣчной жизни. Христось пришелъ прежде всего побѣдить смерть, вырвать жало смерти. Но смерть въ падшемъ мірѣ имѣетъ и положительный смыслъ, ибо свидѣтельствуемъ отрицательнымъ путемъ о существованіи высшаго смысла. Безконечная жизнь въ этомъ мірѣ была бы лишена смысла. Положительный смыслъ смерти въ томъ, что полнота жизни не можетъ быть реализована во времени, не только въ конечномъ времени, но и во времени безконечномъ. Полнота жизни можетъ быть реализована лишь въ вѣчности, лишь за предѣлами времени, во времени жизнь остается бессмысленной, если она не получила смысла отъ вѣчности. Но выходъ изъ времени въ вѣчность есть скачекъ черезъ бездну. Въ мірѣ падшемъ этотъ скачекъ черезъ бездну именуется смертью. Есть другой выходъ изъ времени въ вѣчность — черезъ глубину мгновения, не составляющаго дробной части времени и не подчиненнаго категоріи числа. Но этотъ выходъ не бываетъ окончательнымъ и цѣлостнымъ, онъ постоянно опять выпадаетъ во время. Реализація полноты жизни личности предполагаетъ существованіе смерти. Къ смерти возможно лишь діалектическое отношеніе. Христось смертью смерть попралъ, поэтому смерть имѣетъ и положительный смыслъ. Смерть есть не только разложеніе и уничтоженіе человѣка, но и облагораживаніе его, вырваніе изъ власти обыденности. Метафизическое ученіе объ естественномъ безсмертіи души, основанное на ученіи о субстанціональности души, не рѣшаетъ вопроса о смерти. Это ученіе проходить мимо трагизма смерти, раздробленія и распавшенія цѣлостнаго человѣческаго существа. Человѣкъ не есть бессмертное существо вслѣдствіе своего естественнаго состоянія. Безсмертіе достигается въ силу духовнаго начала въ человѣкѣ и его связи съ Богомъ. Безсмертіе есть задача, осуществленіе которой предполагаетъ духовную борьбу. Это есть реализація полноты жизни личности. Безсмертна именно личность, а не душа, какъ естественная субстанція. Христіанство учитъ не о безсмертіи души, а о воскресеніи цѣлостнаго человѣческаго существа, личности, воскресеніи и тѣла человѣка, принадлежащаго личности. Безсмертіе частично, оно оставляетъ человѣка раздробленнымъ, воскресеніе же интегрально. Отвлеченный спиритуализмъ утверждаетъ лишь частичное безсмертіе, безсмертіе души. Отвлеченный идеализмъ утверждаетъ лишь безсмертіе идеальныхъ начала въ человѣкѣ, лишь идеальныхъ цѣнностей, а не личности. Только христіанское ученіе о воскресеніи утверждаетъ безсмертіе, вѣчность цѣлостнаго человѣка, личности. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что безсмертіе есть завоеваніе духовнаго творчества, побѣда духов-

ной личности, овладѣвшей душой и тѣломъ, надъ природнымъ индивидуумомъ. Греки считали человѣка смертнымъ, бога же безсмертнымъ. Безсмертіе сначала утверждалось для героя, полу-бога, сверхчеловѣка. Но безсмертіе всегда означало, что божественное начало проникло въ человѣка и овладѣвало имъ. Безсмертіе — богочеловѣчно. Безсмертіе нельзя объективировать и натурализовать, оно экзистенціально. Мы должны стать совершенно по ту сторону пессимизма и оптимизма и утверждать героическія усилія человѣка реализовать свою личность для вѣчности, независимо отъ успѣховъ и пораженій жизни. Реализація личности для вѣчной жизни имѣетъ еще связь съ проблемой пола и любви. Полъ есть половинчатость, раздробленность, неполнота человѣческаго существа, тоска по восполненіи. Цѣлостная личность бисексуальна, андрогинна. Метафизическій смыслъ любви въ достиженіи цѣлостности личности для вѣчной жизни. Въ этомъ есть духовная побѣда надъ безликимъ и смертоноснымъ родовымъ процессомъ \*)

## V.

Человѣческая личность можетъ себя реализовать только въ общеніи съ другими личностями, въ общинѣ (Communauté, Gemeinschaft). Личность не можетъ реализовать полноту своей жизни при замкнутости въ себѣ. Человѣкъ не только социальное существо и не можетъ цѣликомъ принадлежать обществу, но онъ и социальное существо. Личность должна отстаивать свое своеобразіе, независимость, духовную свободу, осуществлять свое призваніе именно въ обществѣ. Необходимо дѣлать различіе между общеніемъ (communauté) и обществомъ. Общеніе (община) всегда персоналистично, всегда есть встрѣча личности съ личностью, «я» съ «ты» въ «мы». \*) Въ подлинномъ общеніи нѣтъ объектовъ, личность для личности никогда не есть объектъ, всегда есть «ты». Общество абстрактно, оно есть объективация, въ немъ исчезаетъ личность. Общеніе же конкретно и экзистенціально, оно внѣ объективации. Въ обществѣ оформляющемъ себя въ государствѣ, человѣкъ вступаетъ въ сферу объективации, онъ абстрагируется отъ самого себя, происходитъ какъ бы отчужденіе отъ его собственной природы. Объ этомъ были очень интересныя мысли у юна-

---

\*) См. м о и книги «О назначеніи человѣка» и «Смыслъ творчества», а также статью В л . С о л о в ъ е в а «Смыслъ Любви».

\*\*) См. м о ю книгу «Н и м і р ъ объектовъ», а также M a r t i n В u b e r г : «Ich und Du».

го Маркса (\*). Марксъ открываетъ это отчужденіе человѣческой природы въ экономикѣ капиталистическаго строя. Но въ сущности это отчужденіе человѣческой природы происходитъ во всякомъ обществѣ и государствѣ. Экзистенціально и человѣчно лишь общеніе «я» съ «ты» въ «мы». Общество, достигающее крайней формы объективации въ государствѣ, есть отчужденіе, отпаденіе отъ экзистенціальной сферы. Человѣкъ превращается въ абстрактное существо, въ одинъ изъ объектовъ, поставленныхъ передъ другими объектами. Это ставитъ вопросъ о природѣ церкви въ экзистенціальномъ смыслѣ слова, т. е. какъ подлиннаго общенія, соборности между «я» и «ты» въ «мы», въ богочеловѣческомъ тѣлѣ, въ тѣлѣ Христовомъ. Церковь есть также социальный институтъ, дѣйствующій въ исторіи, въ этомъ смыслѣ она объективирована и есть общество. Церковь была превращена въ идолъ, какъ и все на свѣтѣ. Но церковь въ экзистенціальномъ, не объективированномъ смыслѣ есть общеніе (communauté), соборность. Соборность есть экзистенціальное «мы». Соборность рационально не выразима въ понятіи, не поддается объективации. Объективация соборности превращаетъ ее въ общество, уподобляетъ ее государству. Тогда личность превращается въ объектъ, обнаруживаютъ отношенія господства къ подчиненію, т. е. обратное евангельскимъ словамъ: «вы знаете, что князья народовъ господствуютъ надъ ними и вельможи властвуютъ ими; но между вами да не будетъ такъ.» Экзистенціальное общеніе есть коммуніонъ, истинный коммунизмъ, отличный отъ коммунизма материалистическаго, который основанъ на смѣшеніи экзистенціальнаго общенія съ объективированнымъ обществомъ, принудительно организованнымъ въ государство. Общество въ основу котораго будетъ положенъ персонализмъ, признаніе верховной цѣнности всякой личности и экзистенціальнаго отношенія личности къ личности, превратится въ общину, въ communauté, въ истинный коммунизмъ. Но общеніе недостижимо путемъ принудительной организациі общества, этимъ путемъ можетъ быть созданъ болѣе справедливый строй, но не братство людей. Общеніе, соборность есть общество духовное, которое скрыто за внѣшнимъ, объективированнымъ обществомъ. Въ общеніи «я» съ «ты» въ «мы» непримѣтно приходитъ царство Божье. Оно не тождественно съ церковью въ историческомъ, социальномъ смыслѣ слова. Въ сферѣ, къ которой принадлежитъ общество, наиболѣе соответствуетъ христіанскому антропологиче-

---

\*) См. К. Маркс. «Der historische Materialismus». Die Frühschriften. 2 тома. См. также «А. Сагнн. «Karl Marx» и Lukas «Geschichte und Klassen Bewusstsein».

ческому сознанию система, которую я называю персоналистическим социализмом. Эта система предполагает справедливую социализацию хозяйства, преодоление хозяйственного атомизма и индивидуализма, при признании верховной ценности человеческой личности и ее права на реализацию полноты жизни. Но персоналистический социализм сам по себе не создает еще общения, братства людей, это остается задачей духовной. Христианская антропология упирается в проблему христианской социологии. Но проблема человека принадлежит прежде над проблемой общества. Человек не есть создание общества и его образ и подобие, человек есть создание Бога и Его образ и подобие. Человек имеет в себе элемент независимый от общества, он реализует себя в обществе, но не зависит целиком от него. Социология должна быть основана на антропологии, а не наоборот.

Последняя, предельная проблема, в которую упирается философская и религиозная антропология есть проблема отношения человека, человеческой личности и истории. Это есть проблема эсхатологическая. История есть судьба человека. Трагическая судьба. Человек есть не только существо социальное, но существо историческое. Судьбы истории суть вместе с тем и мои человеческие судьбы. И я не могу сбросить с себя бремя истории. История есть создание человека, он согласился идти путем истории. И вместе с тем история равнодушна к человеку, она преследует как бы не человеческие цели, она интересуется не человеческим, а государством, нацией, цивилизацией, она вдохновляется силой и экспансией, она имеет дело прежде всего со средним человеком, с массой. И человеческая личность раздавлена историей. Существует глубочайший конфликт между историей и человеческой личностью, между путями истории и путями человеческими. Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и вместе с тем находится с ней в конфликте, противопоставляет истории ценность личности, ее внутренней жизни и индивидуальной судьбы. В предлах истории этот конфликт неразрешим. История по религиозному своему смыслу есть движение к царству Божьему. И этот религиозный смысл осуществляется лишь потому, что в историю прорывается метаистория. Но нельзя находить в истории сплошной богочеловеческий процесс, как находил, например, Вл. Соловьев в своих «Чтениях о Богочеловечестве». История не сакральна, сакрализация истории есть ложная символизация, сакральное в истории имеет условно-символический, а не реальный смысл. История в известном смысле есть неудача царства Божьего, она длится потому, что царство Божье не осуществляется, не приходит. Царство Божье приходит непременно, вне

шума и блеска исторіи. Преступность исторіи, истязующая конкретнаго человѣка, и значить, что царство Божье не реализуется и изживается имманентная кара за эту нереализованность. Христіанская исторія была лишь потому, что эсхатологическое ожиданіе первохристіанства не осуществилось. Первое и второе пришествіе Христа раздвинулось, между ними образовалось историческое время, которое можетъ быть неопредѣленно длительнымъ. Задача исторіи имманентна, внутренно неразрѣшима. Исторія не имѣетъ смысла въ себѣ, она имѣетъ смыслъ лишь за своими предѣлами, въ сверхъисторическомъ. И потому неизбеженъ конецъ исторіи и судъ надъ исторіей. Но этотъ конецъ и этотъ судъ происходятъ внутри самой исторіи. Конецъ всегда близокъ. Есть внутренній апокалипсисъ исторіи. Апокалипсисъ не есть только откровеніе конца исторіи, но также откровеніе конца и суда внутри исторіи. Революціи являются такимъ концомъ и судомъ. Христіанская исторія никогда не осуществляла истиннаго христіанскаго персонализма, она осуществляла противоположное. Христіане вдохновлялись не нагорной проповѣдью, а силой и славой государства и націй, воинствующей волей къ экспанси. Христіане оправдывали гнетъ и несправедливость, были невнимательны къ участи земнаго конкретнаго человѣка, не считали личность высшей цѣлью. И потому христіанская исторія должна была кончиться и начаться не христіанская и антихристіанская исторія. И въ этомъ была большая правда съ христіанской точки зрѣнія. Было много революцій въ исторіи, которыя были судомъ надъ прошлымъ, но всѣ революціи заражались зломъ прошлаго. Никогда не было революціи персоналистической, революціи во имя человѣческой личности, всякой человѣческой личности, во имя реализаціи для нея полноты жизни. И потому неизбеженъ конецъ исторіи, послѣдняя революція. Антропология есть также философія исторіи. Философія же исторіи есть неизбежно эсхатология. Философія исторіи есть не столько ученіе о смыслѣ исторіи черезъ прогрессъ, сколько ученіе о смыслѣ исторіи черезъ конецъ. Философія исторіи Гегеля для насъ совершенно неприемлема, она имперсоналистична, она игнорируетъ человѣка. И потому неизбежно возстаніе противъ Гегеля такихъ людей, какъ Кирхегардъ, неизбежно возстаніе противъ міроваго духа, превращающаго конкретнаго человѣка въ свое средство. Христіанская антропология должна быть построена не только въ перспективѣ прошлаго, т. е. въ обращеніи къ Христу Распятому, какъ было до сихъ поръ, но и въ перспективѣ будущаго, т. е. обращеніи къ Христу Грядущему, Воскресшему въ силѣ и славѣ. Но явленіе Христа Грядущаго зависитъ отъ творческаго дѣла человѣка, оно уготовляется человѣкомъ.

Недостаточность и дефективность гуманистической антропологии была совсѣмъ не въ томъ, что она слишкомъ утверждала человѣка, а въ томъ, что она недостаточно и не до конца его утверждала. Гуманизмъ имѣлъ христіанскіе истоки и въ началѣ новаго времени существовалъ христіанскій гуманизмъ. Но въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи гуманизмъ принялъ формы утвержденія самодостаточности человѣка. Какъ только провозглашаютъ, что нѣтъ ничего выше человѣка, что ему некуда подыматься и что онъ довлѣетъ себѣ, человѣкъ начинаетъ понижаться и подчиняться низшей природѣ. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, въ XVIII и XIX в. в. гуманизмъ принужденъ былъ признать человѣка продуктомъ природной и соціальной среды. Какъ существо исключительно природное и соціальное, какъ созданіе общества, человѣкъ лишень внутренней свободы и независимости, онъ опредѣляется исключительно извнѣ, въ немъ нѣтъ духовнаго начала, которое было бы источникомъ творчества. Признаніе самодавленія и самодостаточности человѣка есть источникъ униженія человѣка и ведетъ неотвратимо къ внутренней пассивности человѣка. Возвышаетъ человѣка лишь сознаніе, что человѣкъ есть образъ и подобіе Божіе, т. е. духовное существо, возвышающееся надъ природнымъ и соціальнымъ міромъ и призванное его преобразовать и надъ нимъ господствовать. Самоутвержденіе человѣка приводитъ къ самоистребленію человѣка. Такова роковая діалектика гуманизма. Но мы должны не отрицать всякую правду гуманизма, какъ дѣлаютъ многіе реакціонныя теологическія направленія, а утверждать творческій христіанскій гуманизмъ, гуманизмъ теоандрическій, связанный съ откровеніемъ о Богочеловѣчествѣ.

Въ чемъ религиозный смыслъ человѣческаго творчества? Смыслъ этотъ гораздо глубже обыкновеннаго оправданія культурнаго и соціального творчества. Творческій актъ человѣка въ сущности не требуетъ оправданія, это внѣшняя постановка вопроса, онъ оправдываетъ, а не оправдывается (\*). Творческій актъ человѣка, предполагающій внѣбытійственную свободу, есть отвѣтъ на Божій призывъ къ человѣку и онъ нуженъ для самой божественной жизни, онъ имѣетъ не только антропологическое, но и теогоническое значеніе. Послѣдняя тайна о человѣкѣ, которую онъ съ трудомъ способенъ понять, связана съ тѣмъ, что человѣкъ и его творческое дѣло имѣютъ значеніе для самой божественной жизни, являются восполненіемъ божественной жизни. Тайна человѣческаго творчества остается сокровенной, не откровенной въ Священномъ Писаніи.

\*) См. мою книгу — «Смыслъ творчества. Опытъ оправданія человѣка».

Во имя человѣческой свободы Богъ предоставляетъ самому человѣку раскрыть смыслъ его творчества. Идея самодостаточности, самодовольства (*Aseitas*) божественной жизни есть экзотерическая и въ концѣ концовъ ложная идея и она существенно противоположна идеѣ Богочеловѣка и Богочеловѣчества. Черезъ Бого-человѣка Христа человѣческая природа причастна Св. Троицѣ и глубинѣ божественной жизни. Существуетъ извѣчная человѣчность въ Божествѣ и значить и божественность въ человѣкѣ. Поэтому творческій актъ человѣка есть самообнаруженіе въ полнотѣ божественной жизни. Не всякій творческій актъ человѣка таковъ, можетъ быть и злое діавольское творчество, но оно всегда есть лжетворчество, всегда обращено къ небытію. Подлинное творчество человѣка христологично, хотя бы въ сознаниі этого совершенно не было видно. Гуманизмъ не понимаетъ этой глубины проблемы творчества, онъ остается во вторичномъ. Христіанское же сознание, связанное съ соціальной обыденностью, оставалось закрытымъ для творческой тайны о человѣкѣ, оно было исключительно обращено къ борьбѣ съ грѣхомъ. Такъ было до времени. Но возможно возникновеніе новаго человѣческаго самосознанія въ христіанствѣ. Антропологическія изслѣдованія должны готовить его съ разныхъ сторонъ. Традиціонныя христіанскія антропологіи, какъ и традиціонныя философскія антропологіи, идеалистическія и натуралистическія, должны быть преодолены. Ученіе о человѣкѣ, какъ творцѣ, есть творческая задача современной мысли.

*Николай Бердяевъ*

## ПИСЬМО В. ЛОССКАГО Н. А. БЕРДЯЕВУ\*)

Глубокоуважаемый Николай Александровичъ, на Ваше письмо мнѣ трудно отвѣчать, такъ какъ расхожденіе наше слишкомъ глубокое. Однако, я вполне понимаю Вашу установку, Вы же, считая себя защитникомъ свободы мысли, нашихъ высказываній не хотите ни понять, ни допустить, какъ возможныхъ.

Отрицая начало власти, Вы властью Редактора «Пути», отказываетесь помѣстить на его страницахъ разъясненіе людей, мыслящихъ иначе чѣмъ Вы. Признавая начало власти, мы не настаиваемъ. Однако, не могу не отвѣтить по пунктамъ на Ваши обвиненія.

1) Если стать на Вашу точку зрѣнія, то конечно выраженіе своего критическаго мнѣнія лицу, облеченному властью, есть доносъ. Отсюда слѣдуетъ, что отвѣчая на запросъ іерарха, мы должны были бы, — чтобы не стать «доносчиками», — уклониться отъ всякаго отвѣта, т. е. признать, что вопросами ученія въ Церкви могутъ заниматься всѣ, кромѣ іерарховъ церкви.

2) Вы говорите, что «харизмы власти вообще не существуютъ». Не знаю, на чемъ Вы основываете это столь рѣшительное утвержденіе. Апостоль Павелъ, несомнѣнно обладавшій даромъ «различенія духовъ», держится иного мнѣнія. Перечисляя харизмы, онъ упоминаетъ и «управленія» (I Кор. 12, 28), обращаясь же къ надѣленнымъ Дарами благодати въ Церкви назидаетъ и «начальствующихъ», которые должны начальствовать «съ усердіемъ» — (Рим. 12, 6-8). Я могъ бы

---

\*) Письмо В. Лоссаго ко мнѣ, которое печатаетъ «Путь», есть уже отвѣтъ на мое частное письмо къ нему написанное по поводу моего отказа напечатать в «Пути» документъ фотіевскаго братства еще разъ осуждающій о. С. Булгакова. *Николай Бердяевъ*

привести еще множество свидѣтельствъ, но боюсь, что Вы упрекнете меня въ текстопоклонствѣ и слѣпомъ подчиненіи авторитету, хотя бы и Священнаго Писанія.

Власть, какъ начало порядка, несомнѣнно есть благо. Недаромъ и Устроитель мірового порядка называется Господомъ, откуда именуется всякое господство на небесахъ и на землѣ. Она становится насиліемъ только вслѣдствіе человѣческаго несовершенства и грѣха, черты же «грѣха властвованія» приобрѣтаетъ только если низшее господствуетъ надъ высшимъ, напр., когда государство подчиняетъ себѣ Церковь или іерархи Церкви, забывая о превосходствѣ своей духовной власти, обращаются къ свѣтскимъ насильственнымъ мѣрамъ господствованія («дымное надменіе свѣтской власти», по канонамъ). Порядокъ въ церковной жизни, осуществляемый носителями «харизмы власти», іерархіей, распространяется на всѣ свободныя проявленія Духа, — даже на пророчествованія (I Кор., 14), для которыхъ Апостоль учреждаетъ особыя правила. И здѣсь нѣтъ «угашенія Духа», поскольку самая власть въ Церкви также является харизмой, отъ того же Духа Святаго, которымъ, строясь изъ различныхъ дарованій и служеній «все зданіе слагаясь стройно, возрастаетъ въ свѣтлый храмъ въ Господи» (Еф., 2, 21). Внѣ этого богоустановленнаго порядка никогда не проявлялись дѣйствія Святого Духа — если не считать Его проявленіями беспорядочную духовную жизнь нѣкоторыхъ мистическихъ сектъ, вродѣ средневѣковыхъ «братевъ свободнаго духа», или нашихъ хлыстовъ.

3) Отрицать свободу человѣческой мысли или утверждать, что она должна протекать «черезъ административные указы», я думаю не приходило въ голову и Аракчееву; тѣмъ менѣе сознательнымъ членамъ Церкви. Но защита свободы мысли въ Церкви не можетъ принимать формы защиты свободы моей мысли отъ Истины, данной въ полнотѣ Церкви Духомъ Святымъ. Мое богословствованіе свободно, но чтобы вполнѣ явилась въ немъ Истина, я долженъ свободно покориться Истинѣ, свободно признать себя несвободнымъ отъ грѣха, тварной ограниченности, самостной замкнутости, испорченности ума. Только перестраивая все свое существо, «совлекаясь себя», обновляя свой умъ, мысля иными законами, ему не свойственными, постоянно превышая себя, можно достигнуть полноты богопостиженія, къ которой призваны всѣ члены Церкви, ибо всѣмъ данъ Духъ Истины. Догматы Церкви имѣютъ прежде всего апофатическій характеръ, воспитывая умъ къ отрѣшенію отъ его обычныхъ законовъ мышленія, свидѣтельствуя о его ограниченности и несовершенствѣ. Это не значитъ, что догматы являются откуда то извнѣ, какъ *Deus ex machina*; это значитъ, что Духъ Святой не только усваиваетъ

Церкви Истину, но также и пути къ ея совершенному, сознательному, творческому постиженію. Но діалектика этого постиженія иная, чѣмъ во всякомъ другомъ творествѣ. Начало ея послушаніе, т. е. признаніе, что Истина не зависитъ отъ моихъ творческихъ усилій, я ничего отъ себя къ ней прибавить не могу; путь — освобожденіе отъ своей ограниченности; достиженіе — тождество моего сознанія и Истины, «умъ Христовъ», т. е. совершенная свобода ума, творящаго или налагающаго догматы силою Святаго Духа, которая становится нашей силой. Здѣсь отсутствуетъ противоположность субъекта и объекта въ постиженіи Истины: «познайте Истину и Истина сдѣлаетъ васъ свободными». Въ этомъ сокровенный «Ватиканскій догматъ» Православія. Я беру на себя смѣлость утверждать, что Ваша «профетическая философія (не касаясь здѣсь ея содержанія) можетъ быть развиваема Вами именно потому, что Вы, какъ сынъ Церкви внутренне ощущаете необходимость этой высочайшей свободы. Однако, путь къ этой свободѣ черезъ свободное послушаніе Истинѣ, черезъ «совлеченіе своего», Вы отрицаете, а потому остаетесь субъектомъ передъ лицомъ внѣшняго объекта (Истины), или же самъ объектъ превращаете въ продуктъ творчества субъекта. Отцы никогда не отстаивали *своего* творчества въ Церкви, но съ великимъ дерзновеніемъ защищали самоочевидную въ Церкви Истину. Не держась «своего», они лично отказывались отъ своихъ ошибокъ, будучи максимально свободными, не защищали *своей* свободы. Защита своей свободы передъ лицомъ высшей свободы въ Церкви была бы защитой своей ограниченности, т. е. своего рабства. Самый вопросъ о защитѣ нашихъ правъ въ Церкви — ложень, такъ какъ эти права неограниченны.

Противопоставлять себя — Церкви, свою мысль — Истинѣ, значитъ утверждать свое право на заблужденіе. Церковь не отнимаетъ и этого права: безъ *возможности* заблужденія не было бы *свободнаго* послушанія Истинѣ, пути къ высшей свободѣ сыновъ Церкви. Но Она ограждаетъ Истину, отдѣляя ее отъ лжи, осуждаетъ ученія ограничивающія Истину, нарушающія ея апофатическій характеръ, являющійся въ этомъ смыслѣ «соблазномъ», т. е. препятствіемъ къ отрѣшенному постиженію Истины членами Церкви. Къ защитѣ Истины призваны всѣ въ Церкви, но Истина не внѣшній объектъ, сообразно которому каждый долженъ «урѣзывать» свою мысль, а лично данная каждому самоочевидности: не одинъ общій, но множество раздѣльныхъ языковъ пламени сошли въ Пятидесятницу и почтили на каждомъ. Потому каждый членъ Церкви можетъ свидѣтельствовать объ Истинѣ, когда она искажается кѣмъ либо изъ братьевъ. Потому же эта защита самооче-

видной въ Церкви Истины не зависитъ отъ количества («все» или «многіе»), отъ «соборности» въ ложномъ, демократическомъ пониманіи этого слова, но отъ свободнаго согласія *хотя бы нѣкоторыхъ*, гдѣ свидѣтельствомъ непогрѣшимости является единый въ нихъ Духъ Божій, Источникъ самоочевидности Истины *и во вѣкъ*. Отсюда неизбежность постепеннаго торжества Истины надъ ложнымъ ученіемъ во всей Церкви.

Защита Истины въ Церкви принадлежитъ всѣмъ, но обязанность этой защиты лежитъ *прежде всего* на епископахъ, харизматическихъ охранителяхъ порядка церковной жизни. Харизма не всегда достаточно культивируется, а потому отдѣльный епископъ можетъ ошибаться и въ сужденіяхъ и въ дѣйствіяхъ. Однако, его права (вѣрнѣе обязанности) судить о дѣлахъ ученія и принимать тѣ или иныя мѣры къ огражденію паствы, никто не можетъ отрицать, хотя всякій (и прежде всего тотъ, кого коснулось осужденіе) можетъ спорить, доказывая несправедливость осужденія, обращаясь, если надо, къ суду всей Церкви. «Репрессія» (если Вы хотите называть это репрессіей) состоитъ въ томъ, что человѣку предлагается свободно рѣшить, по совѣсти убѣдиться, защищаетъ ли онъ только *свою* мысль и *свой* опытъ, или же Истину, опытъ Церкви. Тѣ, кто хотятъ защищать свою мысль, какъ только «свою», и не могутъ отъ нея отказаться, справедливо несутъ отлученіе: Церковь для нихъ не нужна, они предпочли Ей свое достоиніе (еретики). Тѣ, кто имѣютъ внутреннее самосвидѣтельство Истины и возражая на осужденіе отстаиваютъ свои высказыванія, какъ выражающія ученіе Церкви, борятся за нихъ, противостоя іерархамъ и соборамъ и, въ концѣ концовъ, неизбежно побѣждаютъ. (Св. Максимъ Исповѣдникъ, Св. Фотій, Св. Григорій Палама и многіе другіе Отцы). Тѣ, кто будучи обличаемы не увѣрены въ истинности своихъ высказываній по тѣмъ или инымъ пунктамъ, — если они подлинно внутренне свободны, легко признаютъ свои ошибки и отъ нихъ отказываются (Св. Дмитрій Ростовскій, по вопросу объ епиклесистѣ).

Все сказанное столь нормально и очевидно, что становится совершенно непонятнымъ волненія и возмущенія, по поводу осужденія ученія о. С. Булгакова М. Сергіемъ Московскимъ. Могу объяснить это только массовымъ помраченіемъ церковнаго сознанія, утратой внутренней свободы сужденія, «мракобѣсіемъ свободы».

4) Вы считаете, что Ваши взгляды могутъ быть въ большей степени признаны «еретическими», чѣмъ ученіе о. С. Булгакова, что Вы менѣе православны и церковны, чѣмъ онъ. Въ послѣднемъ Вы, можетъ быть, правы. Но именно поэтому Церковь призываетъ къ отвѣту о. С. Булгакова, ибо его богословіе для Нея не безразлично, и можетъ пройти спокойно

мимо Вашихъ, хотя бы и самыхъ крайнихъ высказываній, которыя останутся для Нея не болѣе какъ частнымъ мнѣніемъ. «Кому много дано, съ того много и спросится».

5) Васъ удивило, что въ своемъ письмѣ я высказалъ сочувствіе Вамъ. Напомню, что это сочувствіе и даже почитаніе было отнесено мною лишь къ нѣкоторымъ, точно обозначеннымъ мною сторонамъ Вашего творчества (обличеніе «церковной буржуазности», господства націонализма въ Церкви, отстаиваніе значенія аристократическаго начала, пониманіе К. Леонтьева). Выражая сочувствіе этимъ взглядамъ, я хотѣлъ яснѣе показать Вамъ, что мы (вопреки Вашему убѣжденію) не слѣпые «мракобѣсы», отвергающіе огульно все, что высказываютъ инакомыслящіе, но обладаемъ свободнымъ и непредвзятымъ умомъ. Иной смыслъ въ моемъ выраженіи сочувствія Вамъ трудно найти, хотя Вы, кажется, нашли возможнымъ использовать эти слова, а также и основную интенцію моего письма къ Вамъ, въ крайне неблагоприятномъ для меня смыслѣ. Предвзятость не даетъ мѣста не только христіанскому, но просто справедливому отношенію къ ближнему, тѣмъ болѣе къ противнику. Кто же послѣ этого «еретикъ противъ любви»?

6) Вы пишете, что о. С. Булгаковъ очень больной человекъ и что на него можетъ очень плохо подействовать, «если будетъ продолжаться травля (?) противъ него». Какъ я узналъ на дняхъ, этотъ же аргументъ былъ приведенъ къмъ то М. Сергію. Онъ отвѣтилъ на это, что тѣмъ болѣе надо дать человеку возможность скорѣе отказаться отъ заблужденій. Конечно, такая точка зрѣнія естественная для христіанина, глубоко чужда обывательски-безбожнымъ представленіямъ о любви.

---

Вотъ что могу сказать въ заключеніе: если ужъ говорить о «травлѣ», то травля ведется противъ насъ, притомъ посредствомъ самаго уродливаго вида «властвованія», демагогии, инсинуаций, клеветы и другихъ оружій «общественнаго мнѣнія». Пресса для насъ закрыта. Мы не имѣемъ возможности печатно высказать своихъ убѣжденій, а безъ этого условія всякая борьба противъ насъ будетъ чистымъ насиліемъ, позорнымъ для тѣхъ, кто его употребляетъ. Если Вы отказываетесь напечатать наше «Разъясненіе» въ «Пути», чтобы тѣмъ не содѣйствовать распространенію осужденія о. С. Булгакову, то опубликуйте, по крайней мѣрѣ, нашу переписку: Вашъ отвѣтъ на «разъясненіе» и настоящее мое письмо, въ которомъ вопросъ объ о. С. Булгаковѣ, по существу, не затраги-

вается. Этого требует не только христіанская совѣсть, но просто джентельменское отношеніе къ противнику.

Искренно уважающій Васъ

Владиміръ Лосскій, Б. Ф.

23-го ноября 1935 г.

---

## ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО Н. А. ВЕРДЯЕВУ

---

Глубокоуважаемый Николай Александровичъ,

Въ третій разъ я берусь за перо, чтобы на этотъ разъ высказаться по поводу Вашей послѣдней статьи «Духъ Великаго Инквизитора» въ № 49-мъ «Пути». Кому-нибудь со стороны можетъ показаться даже смѣшнымъ, что я считаю какъ бы своимъ долгомъ откликаться печатно на каждую Вашу статью

Но сейчасъ, я дѣйствительно не могу молчать. Если я промолчу, то, мнѣ кажется, я своимъ молчаніемъ солидаризуюсь съ Вами въ Вашемъ отзывѣ о Русской іерархіи, о Русской Церкви, о Православіи. А съ этимъ не мирится моя совѣсть. Если съ другими Вашими статьями я могъ не соглашаться, то послѣдняя Ваша статья меня глубоко оскорбила и возмутила не только своимъ тономъ, отдѣльными выраженіями, но, главнымъ образомъ, Вашимъ отношеніемъ къ Церкви. Я былъ бы очень радъ увидѣть, что я ошибаюсь, что я не понялъ Васъ. Вотъ почему я и пишу Вамъ, въ надеждѣ, что Вы сможете разубѣдить меня. Если я понялъ Васъ не вѣрно, простите меня, но я долженъ сказать Вамъ то, что я думаю и что тяготитъ мою душу.

Вся Ваша статья дышетъ *высокомѣрнымъ пренебреженіемъ* къ Русской Церкви и ея іерархіи, и въ этомъ заключается ея глубоко обидный смыслъ. Если бы Вы сгоряча выбрали того или иного іерарха, или то или иное явленіе въ русской церковной жизни, это не было бы обидно — праведный гнѣвъ, какъ бы онъ ни былъ суровъ, всегда понятенъ и всегда простителенъ. Но въ Вашей статьѣ звучитъ не праведный гнѣвъ, а *презрѣніе, осужденіе всей* русской іерархіи, *всей* русской Церкви. Вы какъ бы отдѣляете себя отъ Русской Церкви и противопоставляете себя ей въ своей праведности и высотѣ. И у меня невольно возникаетъ вопросъ — съ Церковью ли Вы, или противъ нея? Я былъ бы счастливъ получить отъ Васъ на

этотъ вопросъ ясный и успокоивающій отвѣтъ. Говорятъ, что Вы въ своей статьѣ выступаете поборникомъ праваго дѣла. Но развѣ можно защищать правое дѣло, возводя на другихъ неправду?

Я вспоминаю близкаго Вамъ Ф. М. Достоевскаго. И онъ иногда очень рѣзко говорилъ о Русской Церкви и объ отдѣльныхъ представителяхъ ея клира. Но у него сквозь рѣзкія слова всегда чувствовалась искренняя любовь къ Церкви, *врага въ нее*. Онъ видѣлъ въ ней сердце, весну духовной жизни русскаго народа и признавалъ, что Церковь сохранила въ русскомъ народѣ чистый Ликъ Христовъ во всей его неповрежденности.

Такого отношенія къ Русской Церкви нѣтъ въ Вашей статьѣ.

Я, какъ и Вы, осуждаю указъ м. Сергія, но по другимъ соображеніямъ. Я не раздѣляю Вашего мнѣнія, что *свобода* есть высшая цѣнность.

Высшею цѣнностью жизни является не свобода, а *истина*, ибо только истина обезпечиваетъ подлинную свободу (Іоан. VIII. 32). Кромѣ того, я не нахожу, что церковная іерархія совершаетъ посягательство на свободу, когда указываетъ неправду того или другого богословскаго мнѣнія и предостерегаетъ паству отъ принятія этого мнѣнія. Іерархія не только имѣетъ право, но и обязана охранять чистоту церковнаго ученія и бороться съ его засореніемъ неправильными мнѣніями.

Въ этомъ заключается одна изъ ея основныхъ обязанностей, и эта обязанность неоднократно указана ей и самимъ Іисусомъ Христомъ, и Апостолами. И если бы іерархія перестала говорить, то оказалось бы, что въ Церкви имѣетъ право говорить каждый, только не іерархія.

Неправда м. Сергія не въ томъ заключается, что онъ поднялъ голосъ въ защиту истины, а въ томъ, что онъ заговорилъ о предметѣ, съ которымъ не ознакомился предварительно. Это первое. А вторая его неправда, какъ и неправда Карловацкаго Собора, заключается въ томъ, что они поторопились со своимъ заключеніемъ. Они произнесли судебный приговоръ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ необходимо было произвести предварительно всестороннее и благожелательное разсмотрѣніе оспариваемаго вопроса. Вѣдь и самъ авторъ оспариваемыхъ богословскихъ мнѣній не упорствуетъ въ ихъ непогрѣшимости и готовъ выслушать ихъ критику. Какая же была необходимость ставить его въ положеніе подсудимаго и требовать отъ него сознанія своей вины и покаянія?!

Однако неправда отдѣльныхъ іерарховъ и есть только ихъ личная неправда, а не неправда всей Русской Церкви, или всего Православія. Между тѣмъ Вы ставите вопросъ о

«возможности мысли въ Православіи», Вы спрашиваете: «Есть ли Православіе религія свободы духа, или инквизиціонный застѣнокъ?» Вы обвиняете всю русскую іерархію въ приписываніи себѣ «непогрѣшимости, превышающей папскую непогрѣшимость». Вы иронизируете, что «нужно быть лавочникомъ или консисторскимъ чиновникомъ», (т. е. человѣкомъ невѣжественнымъ или формалистомъ) для того, чтобы усваивать «тайны Православія», и забываете, что именно «лавочники» не разъ спасали Православіе въ тяжкія эпохи русской церковной исторіи. Вы называете православіе русской іерархіи «рабьей и темной религіей», и противопоставляете ему русскую религіозную мысль конца XIX и начала XX вѣка, безъ которой все русское церковное прошлое представляется Вамъ «пустыней»... Но такъ ли это? Никто, знающій, любящій и цѣнящій Русскую Церковь не назоветъ «пустыней» то прошлое русскаго народа, гдѣ сияютъ труды и подвиги Киево-Печерскихъ иноковъ, государственная дѣятельность такихъ князей, какъ св. Александръ Невскій, миссіонерскіе труды Леонтія Ростовскаго, Стефана Пермскаго, или Иннокентія, митрополита Московскаго, дѣятельность Западно-русскихъ братствъ, подвиги Сергіевъ Радонежскихъ, Серафимовъ Саровскихъ, русское старчество XIX вѣка и т. д. Правда, у насъ не было *книжной* религіозной философіи, но мы не были лишены *жизненной* религіозной философіи, *жизненной* религіозной мудрости и своеобразной духовной православной культуры, свѣтившей русскому народу изъ монастырскихъ келій.

Бога, какъ Вы и сами утверждаете въ книгѣ «Я и міръ объектовъ», можно познавать не только научно, объективно, внѣшнимъ образомъ, путемъ разсудочныхъ умозаключеній, но и субъективно, внутреннимъ непосредственнымъ воспріятіемъ, чистымъ сердцемъ и подвигомъ вѣры. Этимъ именно послѣднимъ путемъ преимущественно и познавался Богъ въ Русскомъ Православіи, хотя оно не чуждо было и внѣшняго богопознанія. Весь этотъ многовѣковый періодъ внутренняго познанія Бога и жизни въ Богѣ для Васъ какъ будто не существуетъ и подлинная религіозная жизнь начинается въ Россіи только съ конца XIX вѣка, съ появленія новой религіозной философіи. Такое Ваше утвержденіе равносильно отрицанію Русской Церкви. Вы упрекаете м. Сергія въ томъ, что онъ односторонне понимаетъ смыслъ Боговоплощенія, рассматривая его исключительно, какъ дѣло спасенія, а не какъ продолжающееся міротвореніе. Христіанская Церковь всегда признавала и признаетъ, что Сынъ Божій сошелъ съ неба на землю «насъ ради человѣкъ, и нашего ради спасенія». Самъ Иисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ, что Онъ пришелъ «вызскачь и спасти погибшихъ». Эту истину исповѣдуетъ каж-

дый христiанинъ, приступая къ Св. Чашѣ: «Вѣрую, Господи, и исповѣдую, яко Ты еси во-истину Христосъ, Сынъ Бога живаго, пришедый въ мiръ грѣшныя спасти, отъ нихъ же первый есмь азъ». Эту радостную для грѣшника истину спасенiя Вы называете «утилитарнымъ пониманiемъ христiанства», и утверждаете, что «сведенiе всего христiанскаго мiросозерцанiя къ сотериологiи даетъ возможность укрѣплять организацию власти». (?) По Вашимъ словамъ «за этимъ скрыты инстинкты господства и власти». Искажая смыслъ глубочайшаго и трогательнѣйшаго догмата Боговоплощенiя, Вы этимъ несомнѣнно содѣйствуете разложенiю правильнаго пониманiя христiанства въ русскомъ обществѣ и въ русской молодежи. Истину великой тайны нашего спасенiя черезъ боговоплощенiе Вы подмѣняете теорiей миротворческаго процесса.

Вы ставите въ укоръ м. Сергiю и упоминанiе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ, ученiе о которыхъ будто бы «всегда было опорой власти, господства и религiозной тиранiи». Но вѣдь Вы сами знаете, что ученiе объ адскихъ мукахъ не есть выдумка церковной iерархiи, а совершенно ясныя евангельскiя слова (Мф. XXV. 46).

Затѣмъ, Вы переходите къ «основному вопросу объ ортодоксiи и ереси», и говорите, что «эти понятiя носятъ социологическiй характеръ. Ортодоксiя есть религiозное сознание коллектива, и за ней скрыто властвованiе коллектива надъ своими членами. Это есть организованное господство рода надъ индивидуумомъ». Можетъ быть въ извѣстныхъ случаяхъ Вы и правы: ортодоксiя и ересь получаютъ классовый характеръ и выражаютъ традиционное мнѣнiе господствующаго большинства съ одной стороны, и самостоятельное, свободное сужденiе меньшинства съ другой стороны. «Еретиками» оказываются люди живые, не мирящiеся съ общепринятой бездушнoй рутинoй и подвергающiеся за это гоненiямъ. И въ этихъ случаяхъ названiе «еретика» прiобрѣтаетъ даже лестный характеръ, свидѣтельствуя объ оригинальности, независимости и смѣлости челоуѣка, выступающаго противъ установившейся традиции.

Однако этотъ смыслъ понятiя ортодоксiи и ереси не имѣетъ никакого отношенiя къ Православию. Въ Православной Церкви подъ именемъ Православія (которое въ этомъ случаѣ надо отличать отъ термина «ортодоксiя») разумѣтся вѣрность чистому, непримѣнному ученiю Церкви; подъ именемъ же ереси разумѣтся отступленiе отъ чистоты церковнаго ученiя и его искаженiе. И то и другое, т. е. и Православiе и ересь опредѣляются въ Церкви по признаку истины, а не по признаку большинства или меньшинства голосовъ, а также и не по классовому признаку. Поэтому въ исторiи Церкви бывали слу-

чай, когда Православіе представлялось однимъ человѣкомъ (Василіемъ Великимъ, Максимомъ Исповѣдникомъ и др.), а на сторонѣ ереси было подавляющее большинство и сама императорская власть. И все таки Православіе оставалось Православіемъ, т. е. истиной, а ересь оставалась ересью, т. е. ложью.

\* \* \*

Я не могъ не высказать Вамъ всѣхъ этихъ моихъ недоумѣній и вопросовъ, вызванныхъ Вашей послѣдней статьёй, и я буду Вамъ очень благодаренъ, если Вы отвѣтите мнѣ на нихъ также охотно и обстоятельно, какъ Вы и раньше мнѣ отвѣчали, и, главное, отвѣтите на самый мучительный для меня вопросъ — съ Русской ли Вы Церковью, или противъ нея?

Глубокоуважающій Васъ Протоіерей

*Сергій Четвериковъ.*

1936. 2. III.

## ОБЪ АВТОРИТЕТЪ, СВОБОДЪ И ЧЕЛОВЪЧНОСТИ

---

### I. *Отвѣтъ В. Лосскому.*

«Духъ дышетъ, гдѣ хочеть, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ».

отъ Іоанна, гл. 3, 8.

Мы, очевидно, принадлежимъ съ В. Лосскимъ къ совершенно разнымъ духовнымъ мірамъ, боюсь, что даже къ разнымъ религіямъ. Напрасно только онъ думаетъ, что онъ вполне понимаетъ мою установку, я же не хочу понять высказыванія Фотіевскаго братства. Не такъ трудно понять высказыванія очень распространенныя и почитающія себя традиціонными по преимуществу. Непониманіе же моей точки зрѣнія уже видно изъ письма В. Лосскаго. Неужели въ самомъ дѣлѣ онъ понялъ мое отрицаніе харизмы власти въ томъ смыслѣ, что я отрицаю всякое проявленіе власти, въ томъ числѣ и редактора журнала, хотя власть эта очень невелика? Журналъ обыкновенно имѣетъ то или иное идейное направленіе и редакторъ естественно долженъ проявлять власть въ сообразованіи съ этимъ направленіемъ. Но моя редакторская власть приблизительно такая же, какъ моя власть не приглашать къ себѣ въ домъ лицъ почему-либо мнѣ неприятныхъ. Такого рода власть лишена всякаго рода репрессивности. Впрочемъ я думаю, что для защиты свободы иногда нужно примѣнять принужденіе, напр., для предупрежденія побѣды фашизма. Письма къ высшей церковной іерархіи объ еретичности чьихъ либо взглядовъ въ томъ лишь случаѣ не будутъ доносомъ, если іерархи не будутъ уподоблять себя «князьямъ народовъ» и «вельможамъ», т. е. не будутъ имѣть воли къ господству и властвованію, не будутъ начальствомъ, способнымъ примѣнять репрессіи. Но

іерархи церкви очень охотно уподобляютъ себя военному начальству, такъ иногда и говорятъ: «мы генералы» или «мы полковники». Вопросъ о власти основной. В. Лосскій принадлежитъ къ поколѣнію, которое полюбило власть превыше всего. Мірѣ сейчасъ обожаетъ власть и ненавидитъ свободу. Я отношусь съ презрѣніемъ и гадливостью къ этому рабѣму міру и мнѣ нисколько не импонируетъ, если бы большая часть человѣчества стала такой. Да она и всегда была такой. Свобода аристократична и лишь немногіе всегда ее любили и защищали. Я достаточно хорошо знаю, что нашъ падшій міръ не можетъ обойтись безъ власти, совершенное безвластіе возможно лишь въ царствѣ Божьемъ. Но власть совсѣмъ не связаннына, она земного происхожденія и относится къ сферѣ социологии, а не теологии, она принадлежитъ къ низшей, а не высшей ступени бытія. Совершенно невозможно стало пользоваться цитатами изъ Апостола Павла, въ которыхъ онъ признаетъ божественное происхожденіе власти и требуетъ, чтобы рабы повиновались господамъ, и придавать имъ характеръ божественнаго откровенія. Слова Ап. Павла не вѣчныя истины и совершенно очевидно вызваны историческимъ положеніемъ первохристіанъ въ римской имперіи. Что рабъ долженъ повиноваться господамъ, это «истина» того же рода, какъ «истина» катехизиса митрополита Филарета о священности крѣпостнаго права, которая была выброшена изъ катехизиса послѣ освобожденія крестьянъ. И рѣшительно все сказанное о власти принадлежитъ къ такого рода «истинамъ», слишкомъ человѣческимъ, не божественнымъ. В. Лосскій и его единомышленники, повидимому, совсѣмъ не хотятъ видѣть, что тварная ограниченность и испорченность, на которыхъ они такъ настаиваютъ, поражаетъ и власть и ея носителей. И даже болѣе нужно сказать, къ общей грѣховности человѣческой природы у носителей власти присоединяется еще «грѣхъ власти», «похоть власти». И это происходитъ и въ церкви и въ государствѣ. Представители власти какъ разъ самые подозрительные люди, у которыхъ послѣдствія первороднаго грѣха самоутвержденія, гордыни и воли къ господству удваиваются по ихъ положенію. Этому научаетъ вся всемірная исторія. Власть есть господство человѣка надъ человѣкомъ, неизбѣжно переходящее въ насиліе и принужденіе. Но духъ не знаетъ господства, духъ есть свобода. Представленіе себѣ Бога устроителемъ мірового порядка, монархомъ, властью есть искаженное человѣческое представленіе о Богѣ, явно взятое изъ социальныхъ отношеній людей. Къ Богу не примѣнима категорія власти, потому что она слишкомъ низкая для Бога категорія, взятая изъ низшихъ сферъ социальной жизни. Богъ не имѣетъ никакой власти, онъ имѣетъ меньше власти, чѣмъ городской.

Богъ обладаетъ силой, а не властью. Сила не есть власть. Власть есть безсиліе. Власть существуетъ потому лишь, что нѣтъ силы овладѣвать душами людей, ихъ преобразать и просвѣтлять. Повидимому, единомышленники и единачувственники В. Лосскаго смѣшиваютъ гармонію, ладъ съ властью. Но наиболѣе непонятно у нихъ связываніе познанія истины съ властью. Что общаго можетъ имѣть познаніе истины съ властью? Вся исторія учитъ тому, что власть лишь насилывала познаніе и лишь искажала истину. Власть руководствовалась соціально-утилитарными мотивами, интересами поддержанія властвованія, а не познаніемъ истины, которая всегда опасна для порядковъ установленныхъ властью.

В. Лосскій требуетъ покорности, послушанія истинѣ въ противоположность настаиванію на своемъ, на своемъ мнѣніи, на своей лишь истинѣ. При этомъ онъ, повидимому, обвиняетъ о. С. Булгакова въ томъ, что тотъ упорствуетъ въ защитѣ своей истины. Это самое слабое мѣсто въ письмѣ. Всякій настоящій философъ, ученый, всякій человѣкъ познанія отстаиваетъ свое пониманіе истины совсѣмъ не потому, что это пониманіе его, а потому, что онъ убѣжденъ въ истинности этого пониманія. Докажите ему ложность этого пониманія и онъ отъ него откажется. Послушаніе истинѣ для меня абсолютное требованіе познанія, но послушаніе истинѣ, а не начальству, не указамъ и не приказамъ, послушаніе Богу, а не человѣкамъ, не человѣческимъ властямъ. Человѣкъ, который отстаивалъ бы свое пониманіе истины исключительно потому, что оно его, заслуживалъ бы отлученія не только отъ церкви, но и отъ философіи, отъ науки, отъ права познавать. Борются противъ ложнаго пониманія и примѣненія авторитета въ церкви можно во имя истины, во имя Бога. И весь вопросъ, кто рѣшаетъ, на чьей сторонѣ истина. В. Лосскій и всѣ поклонники авторитета увѣрены, что существуетъ такой непогрѣшимый трибуналъ, который рѣшаетъ, въ чемъ истина и на чьей сторонѣ. Но такого трибунала не существуетъ, объ этомъ свидѣлствуетъ вся исторія, такого непогрѣшимаго трибунала православіе не признаетъ, даже въ католичествѣ признаніе такого трибунала есть порочный кругъ. Гарантій нѣтъ. Въ этомъ тайна христіанской свободы. Патріархи, папы, митрополиты, епископы, синоды, и соборы тысячу разъ ошибались и ихъ сужденія потомъ опорачивались. Сказать же, что непогрѣшимый авторитетъ почіетъ на церкви, какъ цѣломъ, на церковной соборности, и значить сказать, что непогрѣшимаго трибунала не существуетъ и что такова природа духа и духовной жизни въ отличіе отъ жизни государствъ, отъ законническаго царства кесаря. Въ письмѣ В. Лосскаго проскальзываетъ непонятное притязаніе на непогрѣшимость отдѣльныхъ

членовъ церкви. Очевидно онъ имѣетъ ввиду членовъ Фотіевскаго братства. Но такого рода притязаніе не заслуживаетъ даже опроверженія. Впрочемъ защитники авторитета всегда были такими, они всегда защищали собственную непогрѣшимость. Православная церковь не знаетъ такого ученія, которое давало бы возможность признать непогрѣшимость митрополита Сергія или какого либо митрополита. Истина, именно сущая истина, а не то или иное субъективное мнѣніе, требуетъ свободы для своего раскрытія и внѣ свободы она не открывается людямъ. Внѣ свободы существуетъ лишь полезная ложь, полезная для укрѣпленія той или иной власти ложь. Истинно или ошибочно ученіе о. С. Булгакова о Софіи и кенозисѣ не могутъ рѣшить ни указы митрополита Сергія, въ которые онъ облакаетъ свои спорныя личныя богословскія мнѣнія, ни тѣмъ менѣе письма и заявленія Фотіевскаго братства. И о. С. Булгаковъ не только можетъ, но онъ долженъ бороться за свое пониманіе христіанской истины, онъ имѣетъ право отказаться отъ него лишь въ томъ случаѣ, если онъ самъ, свободно убѣдиться въ ошибочности этого пониманія. Никто не знаетъ, что церковное сознаніе признаетъ черезъ нѣкоторое время истиннымъ или ложнымъ, можетъ быть мнѣнія современныхъ митрополитовъ или членовъ Фотіевскаго братства будутъ признаны не только ложными, но и еретическими. Для этого было не мало примѣровъ въ исторіи. Нерѣдко церковныя осужденія были потомъ признаны совершенно ошибочными.

Необходимо, наконецъ, возстать противъ того отвратительнаго искаженія идеи свободы, которое позволяютъ себѣ враги свободы. Современный міръ повидимому совсѣмъ потерялъ способность понимать, что такое свобода. Свобода не есть притязаніе и требованіе человѣка, свобода не есть легкость и распушенность жизни. Свобода есть не требованіе предъявленное человѣкомъ Богу, а требованіе предъявленное Богомъ человѣку. Свобода не права, а обязанность. Это Богъ требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ былъ свободенъ духомъ, и Ему ничто не нужно, что не отъ свободы произошло. Человѣкъ же самъ очень легко отказывается отъ свободы и боится свободы, онъ предпочитаетъ рабство, считаетъ его болѣе легкимъ. Свобода не легка, она страшно трудна, она есть бремя, она сурова. Въ современномъ мірѣ люди отказываются отъ свободы и идутъ за авторитетомъ, за диктаторомъ, потому что боятся суровости, тяжести, бремени свободы. Свобода порождаетъ страданіе. И боящіеся страданія отрекаются отъ свободы и отдаютъ себя авторитету и какой угодно тирани. Именно авторитетъ хочетъ создать для людей легкую жизнь, снять бремя, подкупая этимъ людей. И люди совершаютъ пре-



есть отношенія властвованія. Когда въ мірѣ нигдѣ больше не будетъ монархій, то потеряетъ всякій реальный смыслъ мышленіе о Богѣ, какъ о монархѣ. Только въ божественной любви и жертвѣ пріоткрывается правда о Богѣ, превышающая все, что было перенесено на Него изъ низкой соціальной и государственной дѣйствительности. Раскрывается *человѣчность* Бога, т. е. самое божественное, наиболѣе непохожее на *безчеловѣчность* человѣческаго міра. Именно Богъ человѣченъ, человѣкъ же до ужаса безчеловѣченъ и хочетъ сообщать Богу свою безчеловѣчность. Я очень благодаренъ В. Лосскому за его разрѣшеніе мнѣ, какъ лицу не духовному, высказывать какія угодно еретическія мнѣнія. Но я не предполагаю воспользоваться этимъ разрѣшеніемъ. Я предполагаю воспользоваться своей свободой для того, чтобы искать и защищать Истину, хотя въ этомъ великомъ дѣлѣ отнюдь не считаю себя непогрѣшимымъ. Не могу удержаться отъ того, чтобы не сказать, какое возмущеніе вызвали во мнѣ приводимыя слова М. Сергія по поводу болѣзни о. С. Булгакова. Въ этихъ словахъ есть что-то безчеловѣчное, инквизиторское, не христіанское, не евангельское, полное отсутствіе любви и милосердія. Митр. Сергій, если онъ дѣйствительно сказалъ приводимыя слова, ставитъ субботу выше человѣка, т. е. защищаетъ законническую религію фарисеевъ. Но ставить субботу выше человѣка есть измѣна завѣтамъ Христа. Христіане часто бывали такими измѣнниками. Всякій для кого ортодоксальное ученіе выше человѣка и его человѣческой судьбы измѣняетъ евангельскимъ завѣтамъ. Законничество внутри христіанства есть извращеніе христіанства, побѣда нехристіанскихъ началъ. Нѣтъ ничего выше человѣчности, она то и божественна, она есть заповѣдь Бога любви и жертвы.

## II. ОТВѢТЪ ПРОТОІЕРЕЮ СЕРГІЮ ЧЕТВЕРИКОВУ

Я очень цѣню критическія письма ко мнѣ о. С. Четверикова, какъ голосъ церковной духовности, который имѣетъ болѣе экзистенціальное значеніе, чѣмъ голосъ официальнаго богословствованія. Но нынѣшнее письмо оставило во мнѣ тяжелое впечатлѣніе, потому что въ формѣ вопросовъ, которые врядъ ли можно задавать въ литературной полемикѣ, меня въ сущности отлучаютъ отъ церкви при невѣрномъ пониманіи многихъ мѣстъ инкриминируемой мнѣ статьи. О. С. Четвериковъ, повидимому, совсѣмъ не понимаетъ иронической формы, къ которой я прибѣгаю во многихъ мѣстахъ моей статьи. Когда я, напр., говорю, что «лавочникамъ» и «консисторскимъ

чиновникамъ» открываются тайны православія, закрытыя для интеллигенціи, то я хочу сказать: вотъ до чего унижаютъ православіе. Это иронія. Что касается «горделиваго презрѣнья», то м. Сергій и очень многіе люди церковнаго сознанія, почитающіе себя православными по преимуществу, говорятъ съ горделивымъ презрѣніемъ объ интеллигенціи и употребляютъ слово «интеллигентъ» въ уничижительномъ смыслѣ. Это меня возмущаетъ и вызываетъ во мнѣ естественную реакцію. \*) Почему о лавочникахъ нельзя говорить съ презрѣніемъ, а объ интеллигентахъ можно? Я вижу очень большую гордыню и высокомерное пренебреженіе именно въ почитающихъ себя смиренными носителями абсолютной и ортодоксальной церковной истины. Гордость смиренныхъ есть одинъ изъ соблазновъ духовной жизни. Это совсѣмъ не относится къ самому о. С. Четверикову. Но многіе мальчишки нашей эпохи усвоили себѣ это притязаніе быть носителями и провозгласителями абсолютной истины. И на этомъ основаніи употребляютъ слово «интеллигенція» въ ругательномъ смыслѣ. Ученые, ищущіе истины болѣе скромны и смиренны, менѣе самоутверждаются, чѣмъ эти «смиренные» носители ортодоксальной истины. Я не считаю себя носителемъ абсолютной ортодоксальной истины, ревнители же ортодоксіи считаютъ себя такими. Болѣе скромно сказать — «это я говорю, это моя мысль, съ помощью которой я пытаюсь раскрывать и защищать истину», чѣмъ сказать — «это не я говорю, это черезъ меня говоритъ церковь, Св. Духъ, Богъ». Богословскія мнѣнія іерарховъ Церкви не есть Сушная Истина. Гордость іерарховъ, мнящихъ себя носителями законченной Истины, есть также человѣческая, чисто человѣческая гордость. Въ мірѣ не бывало болѣе гордыхъ людей, чѣмъ люди власти. Склоняться нужно передъ сущей Истиной, т. е. въ концѣ концовъ передъ Богомъ, но не передъ людьми, отождествляющими себя съ Истиной. Нельзя называть гордостью возмущеніе противъ неправды. О. С. Четвериковъ упрекаетъ меня, что я говорю недопустимо рѣзко о русской церкви и ея іерархахъ. Онъ противопоставляетъ мнѣ Достоевскаго. Но Достоевскій сказалъ, что «русская церковь въ параличѣ», Достоевскій написалъ «Легенду о Великомъ Инквизиторѣ», въ которой сказано самое рѣзкое и самое страшное о принципѣ авторитета въ религиозной жизни, который онъ считалъ соблазномъ антихриста. И это было совсѣмъ не только о католичествѣ, это о всякомъ авторитетѣ. О низкомъ уровнѣ русскихъ епископовъ, которые преврати-

---

\*) Напомню, что въ прошломъ я много критиковалъ традиціонный типъ интеллигенціи и ее мирозозерцаніе, см. мою книгу «Духовный кризисъ интеллигенціи».

лись въ государственныхъ чиновниковъ, украшенныхъ лентами и звѣздами, о паденіи христіанской духовной жизни въ официальномъ православіи, о нехристіанскомъ характерѣ всего нашего церковнаго строя, о полномъ отрицаніи соборности и мн. др. писали у насъ наиболѣе рѣзко именно вѣрующіе православные. Достаточно привести И. Аксакова, статьи котораго по церковному вопросу на церковныхъ консерваторовъ могли произвести впечатлѣніе отрицанія русскаго православія. Какъ епископы относились къ старчеству, это о. С. Четвериковъ, какъ специалистъ въ этомъ вопросѣ, знаетъ лучше меня. Высшая іерархія обыкновенно пыталась удушать духовную жизнь, и въ православіи и въ католичествѣ. Когда я писалъ, что послѣ осужденія всей русской религіозной мысли XIX и начала XX вѣка, остается «пустыня», я вкладывалъ въ это ограничительный смыслъ. Совершенно ясно, что я говорю о «пустынѣ» въ отношеніи къ богословской и религіозно-философской мысли, а не въ отношеніи религіозной жизни вообще, которая совсѣмъ вѣдь не исчерпывается мыслью и знаніемъ. Духовная жизнь возможна и безъ значительной и творческой мысли. Но въ указѣ м. Сергія рѣчь идетъ именно о богословской мысли. Наше официальное епископское богословіе дѣйствительно отличалось крайнимъ убожествомъ, въ немъ отсутствовала всякая творческая мысль, не было даже ничего специфически православнаго, это обыкновенная семинарская схоластика. Убожество этого официального богословствованія блестяще иллюстрируется критикой ученія о Софій м. Сергіемъ и карловацкими епископами. Вопросъ о пониманіи тайны боговоплощенія и искупленія и о сотеріологій о. С. Четвериковъ немного упрощаетъ. Онъ говоритъ о духовномъ опытѣ, связанномъ съ грѣхомъ и спасеніемъ, съ таинствомъ евхаристіи, но это не заключаетъ въ себѣ еще никакого богословскаго ученія и никакія богословскія ученія не покрываютъ этихъ религіозныхъ переживаній. О. С. Четверикову, конечно, извѣстно, что нѣкоторыя сотеріологическія ученія, пытавшіяся осмыслить тайну искупленія, заключаютъ въ себѣ оскорбительный для Бога элементъ. Такова, напр., юридическая теорія выкупа, въ которой не безъ основанія митр. Антоній видитъ переживаніе римскихъ и феодальныхъ понятій о чести. О. С. Четвериковъ ориентированъ главнымъ образомъ на аскетической святоотеческой литературѣ, на «Добролюбіи». Но греческая патристика мыслила тайну боговоплощенія иначе, чѣмъ мыслить М. Сергій и исключительно сотеріологическія ученія. Св. Аѳанасій Вел. понимаетъ тайну боговоплощенія въ томъ смыслѣ, что Богъ сталъ человѣкомъ для того, чтобы человекъ обожился. Вотъ это и есть не сотеріологическое пониманіе. Св. Аѳанасій вкладываетъ физи-

ческий (въ античномъ пониманіи) смыслъ, т. е. онтологическій, а не моралестическій или юридическій смыслъ, т. е. видить въ боговоплощеніи новую стадію міротворенія. Новый Адамъ и есть новое твореніе. Можно было бы привести еще Св. Григорія Нисскаго и мн. др. Чисто сотериологическое ученіе смотритъ на явленіе Христа-Богочеловѣка инструментально и этимъ принижаетъ тайну боговоплощенія. Но официальное русское богословіе всегда было чуждо патристикѣ.

Теперь перехожу къ самому главному и самому тревожному вопросу. Я не увѣренъ, что такой вопросъ можно ставить человѣку. Вопросъ обыкновенно уже заключаетъ въ себѣ отвѣтъ вопрошающаго. Православный ли я, въ русской церкви ли я? Я иногда самъ себѣ задаю этотъ вопросъ, не потому, чтобы я внутренно сомнѣвался въ томъ, кто я и гдѣ я,—моей натурѣ чуждъ скептицизмъ, а потому, что считаю очень сомнительнымъ и спорнымъ словоупотребленіе «православный» и «русская церковь». Это совсѣмъ не такъ ясно и просто и отвѣтъ не можетъ быть односложнымъ. Если стать на формальную точку зрѣнія, то именно я въ русской церкви, а о. С. Четвериковъ не въ русской, а въ греческой церкви. Но не думаю, чтобы его интересовала эта формальная сторона вопроса, которую я считаю второстепенной. Буду говорить очень откровенно, хотя бы это было для меня очень неблагоприятнымъ. Долженъ сознаться, что я всегда гораздо болѣе дорожилъ званіемъ христіанина, чѣмъ званіемъ православнаго. Имя христіанинъ болѣе связано съ первоисточникомъ и предметомъ нашей вѣры, чѣмъ имя православный, которое носитъ формальный характеръ, вполнѣ соответствуетъ иностранному слову ортодоксальный и можетъ быть примѣнимо и къ не христіанамъ. Можно быть ортодоксальнымъ магометаниномъ, ортодоксальнымъ евреемъ и даже ортодоксальнымъ марксистомъ, это означаетъ исповѣданіе правового вѣроученія и ничего не говоритъ о содержаніи этого вѣроученія. О. С. Четвериковъ, какъ и многіе русскіе православные люди скорѣе консервативнаго направленія, очень дорожатъ національно-исторической традиціей и органически связываетъ съ ней свою вѣру. Православіемъ оказывается сращенность христіанства съ этой національно-исторической традиціей. Въ этомъ смыслѣ православіе есть историческая индивидуализація христіанства, какъ существуютъ другія историческія индивидуализаціи христіанства. Такая индивидуализація сама по себѣ законна и можетъ быть обогащеніемъ духовной жизни человѣчества, но она часто бывала и искаженіемъ чистоты и универсальности христіанства. Индивидуальное и частное выдавалось за универсальное и всеобщее, христіанская истина нерѣдко сращалась съ языческими суевѣрїями. Такъ въ Православіи Московской

Руси было много языческих элементов. Я никогда не чувствовал никакой близости къ этому типу Московскаго бытового православія съ государственной церковью, съ обрядовѣріемъ, съ «благочестивымъ» Іоанномъ Грознымъ, съ Домостроемъ, съ враждой къ мысли и знанію, съ душностью и полнымъ отсутствіемъ свободы, простора и дали. Этотъ міръ въ истокахъ своихъ связанъ съ жестокой и по моему роковой фигурой Іосифа Волоцкаго. Церковный націонализмъ былъ соблазномъ русскаго православія. Русское христіанство было выше въ Кіевскій періодъ, въ періодъ татарскаго ига и въ XIX вѣкѣ на его духовныхъ вершинахъ. Отвѣтъ на вопросъ о С. Четверикова мнѣ труденъ потому, что я всѣмъ своимъ существомъ убѣжденъ, что христіанство постоянно искажалось въ исторіи, постоянно человѣческая традиція, связанная съ человѣческой ограниченностью и рабской приниженностью, съ человѣческими социальными интересами, часто классовыми, выдавалось за традицію священную, человѣческое выдавалось за Божье.

Я всегда чувствовалъ и сознавалъ себя во Вселенской Церкви, а не специально въ русской или византийской, и всегда уповалъ, что Вселенская Церковь будетъ наконецъ, болѣе выявлена, чѣмъ то было до сихъ поръ въ исторіи. Всегда, отъ первыхъ дней моего сознанія себя христіаниномъ и до сегодняшняго дня, я хотѣлъ творческой реформы въ Церкви, всегда вѣрилъ, что въ христіанствѣ наступитъ новая эпоха. Поэтому я никогда не былъ консервативнымъ православнымъ и никогда не обращался въ ту вѣру, которую считаютъ традиционнымъ «православіемъ». Занятіе исторіей христіанства убѣдило меня, что неизмѣнное, разъ навсегда данное, чистое «православное» церковное ученіе есть миеъ и что оно какъ разъ наименѣе чисто, т. е. наиблѣе зависитъ отъ социальныхъ вліяній, отъ историческихъ эпохъ, отъ культурнаго уровня, отъ состоянія человѣческаго сознанія. Есть вѣчная метаисторическая евангельская основа откровенія, есть вѣчный образъ Христа, есть прорывъ изъ иного міра въ этотъ міръ, благая вѣсть о царствѣ Божьемъ, есть вѣчная заповѣдь любви къ Богу и ближнему, есть таинства. Но преломленіе откровенія въ человѣческой стихіи несетъ въ себѣ печать исторической относительности, обусловлено человѣческимъ субъектомъ. Богословскія доктрины и нравоученія зависятъ отъ философскихъ теченій той или иной эпохи, отъ нравственнаго уровня людей. Христіанство въ исторіи есть динамическій процессъ, развитіе, мѣняется тотъ человѣческій элементъ, который воспринимаетъ откровеніе. Въ христіанствѣ существуетъ разныя эпохи и ставятся разныя проблемы. Въ русской религіозной мысли XIX и начала XX вѣка были даны возможности творческой реформы въ Церкви, т. е. приведенія христіанства въ соотвѣтствіе съ созна-

ніем чловѣка XIX и XX вѣка. Христіанство совсѣмъ не обязательно связано съ архаическимъ чловѣкомъ, это приняло бы христіанство. Въ русской религіозной мысли было сдѣлано усиліе религіозно, христіански осмыслить великій опытъ гуманизма. Въ западномъ христіанствѣ эта задача не была столь насущной, потому что тамъ изначально христіанское откровеніе пало на гуманистическую почву, въ Россіи же оно пало на почву исконнаго русскаго язычества. Католики томисты нашего времени говорятъ объ интегральномъ гуманизмѣ и это считается вполне ортодоксальнымъ. У насъ же слово гуманизмъ употребляется въ отрицательномъ, почти ругательномъ смыслѣ. Не я одинъ, но и многіе изъ насъ, русскихъ христіанъ, участвовавшихъ въ духовномъ ренессансѣ начала вѣка, дорожили цѣлостной чловѣчностью и вѣрили, что она заложена въ христіанствѣ и отъ христіанства происходитъ. Ревнителі ортодоксіи всегда старались насъ въ этомъ разубѣдить и доказывали, что дорогая намъ цѣлостная чловѣчность связана не съ христіанствомъ, а съ нечестивымъ и безбожнымъ гуманизмомъ. Насъ старались убѣдить, что православіе совсѣмъ не утверждаетъ высшаго достоинства чловѣка и ссылались при этомъ на аскетическую литературу. Епископъ Теофанъ Затворникъ считался самымъ авторитетнымъ духовнымъ носителемъ XIX в. и его всегда приводили, какъ примѣръ настоящаго традиціоннаго православія. Въ свое время я внимательно его читалъ и былъ пораженъ низкимъ уровнемъ его нравственнаго сознанія, поскольку оно обращено не къ Богу, а къ людямъ, особенно его социальной морали (имѣю въ виду главнымъ образомъ не «Путь къ спасенію», а «Начертаніе христіанскаго нравоученія»). Св. Тихонъ Задонскій, котораго я очень чту, стоитъ несоизмѣримо выше еп. Теофана Затворника въ этомъ отношеніи, но онъ несомнѣнно былъ подъ влияніемъ западнаго христіанскаго гуманизма. Я былъ духовно воспитанъ на великой русской литературѣ, на ея необычной чловѣчности, христіанской чловѣчности, главнымъ образомъ на Л. Толстомъ и Достоевскомъ. Въ Евангеліи я вычиталъ и воспринялъ чловѣчность. Гуманизация личной и социальной жизни, гуманизация природы, гуманизация самихъ представленій о Богѣ есть основной процессъ жизни и его то и требуетъ отъ чловѣка Богъ. Недопустимо, конечно, отождествленіе христіанства съ гуманизмомъ; есть ложный гуманизмъ, утверждающій самодостаточность чловѣка, нужно чловѣчность выводить изъ христіанскаго ученія о богочловѣчествѣ. Но нравственное сознаніе гуманизма въ отношеніи чловѣческой жизни гораздо выше нравственнаго сознанія Теофана Затворника, болѣе чловѣчно и въ этомъ ближе къ Евангелію, къ первоисточкамъ христіанства. Люди

консервативнаго ортодоксальнаго настроенія, считавшіе себя носителями православной истины, защищали крѣпостное право, деспотическое государство, войну и военщину, смертную казнь и розгу, націонализмъ, полный ненависти къ другимъ народамъ и антисемитизмъ, защищали безправіе человѣка, отрицали свободу совѣсти и мысли, отлучали отъ Церкви все человѣческое творчество, были жестоки и беспощадны къ человѣку на томъ основаніи, что онъ грѣшникъ. Естественно было предпочесть Хомякова и Вл. Соловьева, впитавшихъ въ себя человѣчность, такимъ учителямъ православія. Даже въ старчевѣ, которое я очень цѣню, были элементы не стоящие на высотѣ христіанской человѣчности. Такъ, напр., тревожно одобреніе старцемъ Амвросіемъ произведеній К. Леонтьева, котораго я люблю за трагизмъ его судьбы, за остроту мысли и о которомъ написалъ книгу, но взгляды котораго не могутъ быть признаны христіанскими. Я убѣжденъ, что христіанство революціонно, а не консервативно. Съ вопросомъ о человѣчности связанъ и вопросъ о вѣчныхъ адскихъ мукахъ. Объ этомъ вопросѣ я написалъ цѣлую главу въ книгѣ «О назначеніи человѣка», гдѣ пытался раскрыть сложную діалектику проблемы ада. Не такъ просто рѣшать вопросъ ссылкой на евангельскій текстъ. Евангеліе говоритъ образнымъ и символическимъ языкомъ и въ немъ божественная истина нисходитъ къ человѣческому уровню, къ языку эпохи. Въ Евангеліи употребляется выраженіе зонъ, что скорѣе означаетъ вѣкъ, чѣмъ вѣчность, можно истолковать какъ муки, продолжающіяся вѣкъ вѣковъ, т. е. длительное время. Догмата о вѣчныхъ адскихъ мукахъ не существуетъ. Меня возмущаетъ, что люди церкви, богословы съ такимъ удовлетвореніемъ приняли ученіе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ и такъ использовали его. И это потому, что безчеловѣчность они признали неотъемлемой частью официальнаго ученія Церкви. Это и есть величайшій соблазнъ, мѣшающій людямъ вернуться въ Церковь. Еще о свободѣ и истинѣ. Я тоже думаю, что выше всего стоитъ истина, и бороться хотѣлъ бы именно за истину. Но существуетъ христіанская Истина о свободѣ. Познаніе Истины даетъ намъ свободу, такая одна сторона вопроса, но есть и другая сторона — познаніе истины требуетъ свободы, безъ свободы истина намъ не дается и не имѣетъ цѣны. Богу, именно Богу, а не человѣку, ничто не интересно и не нужно безъ свободы. Истина и свобода неразрывны и невозможно отрицать свободу во имя истины. Нѣмецкій католическій патеръ Липпертъ пишетъ о церкви: «Церковь есть гораздо болѣе, чѣмъ какая-либо видимая организациія, она есть дѣйствительность, которая впервые начинается за видимымъ проявленіемъ; за видимостью папъ, епископовъ, монастырей, вѣрующихъ и храмовъ начи-

нается впервые истинная действительность. Тамъ начинается впервые церковь, гдѣ органы чувствъ прекращаются. И тогда начинается потустороннее». Такъ думалъ о Церкви и Хомяковъ. Эти слова я хотѣлъ бы повторить. И именно въ этомъ смыслѣ я считаю себя православнымъ и членомъ церкви.

*Николай Бердяевъ*

## ЛЕВЪ ШЕСТОВЪ

(по случаю его семидесятилѣтія)

---

Мы старые друзья съ Л. Шестовымъ и вотъ уже 35 лѣтъ ведемъ съ нимъ діалогъ о Богѣ, о добрѣ и злѣ, о знаніи. Діалогъ этотъ бывалъ нерѣдко жестокимъ, хотя и дружескимъ споромъ. Діалогъ съ Л. Шестовымъ труденъ, потому что онъ не діалогическій человѣкъ, онъ человѣкъ монологическій. Л. Шестовъ — моноидеистъ, человѣкъ одной темы, одной всепоглащающей идеи, онъ съ трудомъ можетъ стать на чуждую ему почву, проникнуться проблематикой другого, уступить ему, чтобы діалогическая борьба произошла въ одной и той же плоскости. Но это свойство, затруднительное для спора и суживающее сознание, составляетъ и своеобразную силу Л. Шестова, дѣлаетъ мысль его напряженной и сосредоточенной. Л. Шестовъ прежде всего мыслитель, имѣющій свою тему, имъ не только продуманную, но и глубоко пережитую. Онъ одинъ изъ наиболѣе вѣрныхъ себѣ мыслителей. Онъ стоитъ внѣ всѣхъ теченій, направленій, внѣ книжныхъ вліяній. Мысль его связана съ цѣлымъ рядомъ великихъ писателей и мыслителей — Ницше, Достоевскій, Л. Толстой, Паскаль, Лютеръ, Кирхегардтъ, съ которыми онъ встрѣтился лишь въ самые послѣдніе годы, но она опредѣлялась не столько книгами и мыслями этихъ шестовскихъ героевъ, сколько ихъ внутреннимъ жизненнымъ опытомъ и ихъ трагической судьбой. Л. Шестовъ одиночка, онъ совсѣмъ не социаленъ, онъ хочетъ рѣшать свою жизненную тему самъ предъ Богомъ и передъ тайной существованія. Переходъ Л. Шестова въ социальную сферу дѣлаетъ мысль его неинтересной. Онъ совсѣмъ также не психологъ, какъ иногда про него думаютъ, онъ занимается не психологіей своихъ героевъ, онъ на нихъ, на ихъ примѣрѣ рѣшаетъ все ту же свою тему, которой посвящена вся его жизнь. Поэтому онъ часто невѣрно и неполно истолковываетъ другихъ. На другихъ онъ хочетъ выразить себя, таковъ его

методъ. Л. Шестовъ глубоко задумался надъ тѣмъ, какъ сдѣлать однажды бывшее небывшимъ.

Тема Л. Шестова религиозная, библейская. Его обращеніе къ Библии особенно ясно видно въ послѣдній періодъ творчества. Л. Шестовъ ищетъ Бога, въ Богѣ хочетъ найти свободную жизнь, освободиться отъ оковъ необходимости, отъ законовъ логики и морали, которые дѣлаютъ ответственными за трагическую судьбу человѣка. Болѣе всего его мучитъ проблема грѣхопаденія, о которомъ рассказано въ книгѣ Бытія. Человѣкъ сорвалъ плодъ съ древа познанія добра и зла. Л. Шестовъ истолковываетъ это въ томъ смыслѣ, что знаніе и есть источникъ грѣхопаденія. Разумъ есть продуктъ грѣха. Человѣкъ утерялъ свободу, подчинился необходимости и законмѣрности, связавшихъ не только его, но и самого Бога. И человѣкъ пересталъ питаться отъ плодовъ древа жизни, онъ изгоняется изъ рая. Л. Шестовъ хочетъ вернуться въ рай, къ подлинной жизни, которая находится по ту сторону познаннаго добра и зла. Вліяніе Ницше было быть можетъ самымъ сильнымъ въ жизни Л. Шестова, оно опредѣлило отчасти самую его манеру писать, хотя онъ совсѣмъ не нищанецъ въ обычномъ, банальномъ смыслѣ слова. И мнѣ думается, что тема библейская слишкомъ соединилась у Л. Шестова съ темой Ницше, слишкомъ выражена на языкѣ Ницше. Величайшая трудность для Л. Шестова въ томъ, что чисто религиозную тему онъ выражаетъ и трактуетъ на территоріи философіи. Это какъ разъ и заставляеть его вести борьбу противъ философіи, какъ препятствія для прорыва къ Богу. Онъ всегда противопоставляетъ эллинскую философію и Библию, Аѳины и Іерусалимъ, но вращается онъ главнымъ образомъ въ сферѣ эллинской философіи, въ Аѳинахъ, его библейскія мысли и слова сравнительно очень коротки. Иногда кажется, что онъ предъявляетъ философіи требованія, которыя могутъ быть предъявлены лишь религиозной жизни. Но этимъ обнаруживаются внутреннія боренія духа въ самомъ Л. Шестовѣ. Это и дѣлаетъ интересными и значительными его писанія. Онъ прекрасный писатель. Это качество можетъ иногда быть препятствіемъ для обнаруженія жизненнаго опыта. Но у Л. Шестова всегда виденъ жизненный характеръ его философствованія. Его философія принадлежитъ къ типу философіи экзистенціальной, хотя самъ я немного иначе понимаю экзистенціальную философію.

Нельзя отрицать значительности шестовской темы. Л. Шестовъ принадлежитъ къ людямъ, которыхъ мучитъ Богъ, которые съ величайшимъ напряженіемъ духа ищутъ Бога. Онъ никогда не обнаруживаетъ своей положительной вѣры, хотя вѣра для него главное, даже все. Но ищущіе Бога иногда стоятъ выше нашедшихъ Бога. Положительная вѣра людей бы-

вала такъ раціоналізована, такъ придавлена понятіями, такъ подчинена общему, что шестовскій протестъ противъ такой вѣры можетъ имѣть освобождающее значеніе. Не разъ указывали, что отрицаніе философіи само есть философія, что отрицаніе разума само пользуется разумомъ. Но аргументъ этотъ имѣетъ лишь относительное значеніе. Прорывъ за предѣлы разума возможенъ и въ томъ случаѣ, если человѣкъ еще пользуется разумомъ. Л. Шестова плохо понимаютъ, многіе ошибочно считаютъ его скептикомъ. Но Л. Шестовъ заслуживаетъ гораздо большаго вниманія, чѣмъ до сихъ поръ ему удѣляли. Онъ много сдѣлалъ для приобщенія къ философіи опыта, раскрывавшагося не у философовъ-спеціалистовъ и которому философы не придавали достаточнаго значенія. Философія есть опытное знаніе и трагическій опытъ жизни имѣетъ огромное значеніе для этого знанія. Я больше всего расхожусь съ Л. Шестовымъ въ оцѣнкѣ познанія. Онъ тоже служить дѣлу познанія. Познаніе имѣетъ и освобождающее значеніе. Иногда кажется, что тутъ въ спорѣ съ Шестовымъ слишкомъ большую роль играетъ вопросъ терминологіи. Больше всего плѣняетъ въ Л. Шестовѣ, что на протяженіи всей своей литературой дѣятельности онъ никогда ни къ чему и не къ кому не приспособлялся, никогда не вульгаризировалъ своей мысли, не старался ее социализировать. Въ этомъ его благородство. Не принадлежа ни къ какому направленію отъ все-таки принадлежитъ русскому духовному ренессансу начала XX в. и является однимъ изъ самыхъ своеобразныхъ мыслителей этой эпохи. Онъ насыщенъ темами великой русской литературы, которую онъ страстно любитъ и глубоко понимаетъ.

*Николай Бердяевъ*

## ПАМЯТИ ПРОФ. Г. И. ЧЕЛПАНОВА

---

Скончавшійся въ Москвѣ 14 февраля с. г. проф. Георгій Ивановичъ Челпановъ былъ хорошо извѣстенъ русскому обществу, какъ выдающійся преподаватель философскихъ дисциплинъ, какъ авторъ популярныхъ книгъ («Мозгъ и душа», «Введение въ философію и т. д.), наконецъ, какъ признанный глава русской психологической школы, создатель единственнаго въ Россіи Психологическаго Института при Московскомъ университетѣ. Но не только въ широкихъ кругахъ русскаго общества, но даже и въ тѣсномъ кругу русскихъ ученыхъ и философовъ Г. И. Челпанова цѣнили преимущественно, какъ педагога, какъ руководителя образцовыхъ философскихъ семинаровъ — и мало знали философское творчество Г. И. Отчасти въ этомъ былъ виновать и самъ Г. И., который такъ и не опубликовалъ многоаго изъ того, что сложилось у него въ теченіе его продолжительной дѣятельности. У покойнаго Г. И. была особая скромность въ области философіи — онъ любилъ вынашивать свои идеи и всегда относился отрицательно къ тѣмъ, кто торопливо и поспѣшно опубликовывалъ свои философскіе взгляды, не давъ имъ созрѣть. Такъ, по одному поводу въ частной бесѣдѣ Г. И. сталъ развивать мнѣ нѣкоторыя метафизическія идеи (въ духѣ лейбниціанства), но самъ же скоро оборвалъ эту бесѣду... Въ Г. И. жилъ *изслѣдователь* въ области философіи. Это особенно знали въ немъ участники его замѣчательныхъ философскихъ семинаровъ. Мы всѣ, ученики Г. И., всегда поражались тому, съ какимъ вниманіемъ, съ какой добросовѣстностью изучалъ онъ произведенія даже чуждыхъ ему мыслителей (напр., Авенариуса). Пожалуй, философское творчество Г. И. было отчасти придавлено типичнымъ для его эпохи *гносеологизмомъ*, — недаромъ онъ такъ много и тщательно занимался вопросами гносеологіи и опубликовалъ (кромѣ 2-го тома книги «Проблема воспріятія пространства») столько превосходныхъ этюдовъ, посвященныхъ обзорѣнью и анализу различныхъ

течений въ гносеологіи. Его собственная гносеологическая позиція (телеологическій критицизмъ въ духѣ Виндельбанда и Зигварта) была лишь частично выражена Г. И. въ его книгѣ и этюдахъ. Я всегда ощущалъ у Г. И. превосходныя данныя для широкаго и всеобъемлющаго синтеза не только въ гносеологіи, но и въ метафизикѣ, но бремя гносеологизма тяжело давило на его творчество и сдерживало его. И вмѣстѣ съ тѣмъ у Г. И. всегда жилъ глубокой интересъ къ метафизикѣ — онъ постоянно читалъ новыя книги по метафизикѣ. Черезъ психологию, которой Г. И. отдалъ свои лучшія силы, онъ постоянно *приближался* къ темамъ метафизики; пожалуй его болѣе всего привлекала идея «индуктивной метафизики», какъ ее строилъ Эд. Гартманнъ.

Г. И. Челпановъ былъ, конечно, прежде всего философъ, а потомъ уже психологъ. Именно это ставило его головой выше тѣхъ изслѣдователей въ сферѣ психологіи, которые шумно и торопливо дѣйствовали тогда (вся школа А. П. Нечаева въ Петербургѣ, проф. Россолимо въ Москвѣ, школа такъ наз. «объективной психологіи» акад. Бехтерева). Г. И. боролся съ научнымъ легкомысліемъ и поверхностностью этихъ течений — съ исключительной энергіей. Онъ защищалъ здѣсь интересы не только болѣе углубленнаго подхода къ вопросамъ психологіи, но и *интересы философіи*. Кстати сказать, будучи самъ первокласснымъ психологомъ, Г. И. всегда и во всемъ былъ противникомъ психологизма, который вообще есть «дѣтя дурной психологіи». Съ «дурной» психологіей Г. И. боролся во имя той *Tiefenpsychologie*, которая уже послѣ войны стала торжествовать въ наукѣ, — но онъ боролся съ «дурной» психологіей, и какъ съ проявленіемъ философскаго невѣжества. Въ этой борьбѣ, которой Г. И. отдавался со всѣмъ пыломъ, онъ одержалъ, безусловно, побѣду — и когда ему удалось, благодаря щедрому пожертвованію И. И. Щукина, создать Психологическій Институтъ, онъ былъ уже признаннымъ главой русской психологической школы.

Будучи ученымъ строгимъ и крайне осторожнымъ, Г. И. всегда былъ чуждъ позитивизму и даже такъ наз. полупозитивизму. Это особенно ясно сказывалось въ трактовкѣ имъ проблемъ этики. Въ частныхъ бесѣдахъ и отчасти въ работахъ философскаго семинара изрѣдка прорывалась у Г. И. твердая безоговорочная склонность къ идеализму въ сферѣ этики. Однако и здѣсь прививка гносеологизма давала себя чувствовать очень сильно у Г. И., — его занимали въ первую очередь вопросы о природѣ этического акта, о соотношеніи этическихъ и познавательныхъ сужденій. Въ духовномъ складѣ Г. И. была вообще поразительная *честность* (что и опредѣляло его большую осторожность и сдержанность при формулированіи

тѣхъ или иныхъ философскихъ положеній). Эта честность, эта духовная правдивость съ самимъ собой, не мѣшая его широтѣ, его педагогической заботливости и вниманія, опредѣляли его моральные взгляды на конкретныя проблемы жизни. — Что сказать объ отношеніи Г. И. къ религиозной проблемѣ? Въ этихъ вопросахъ, насколько я могу судить, Г. И. былъ особенно сдержанъ, я бы сказалъ цѣломудренъ, но зная личное мое отношеніе къ религиознымъ вопросамъ, онъ много разъ выражалъ мнѣ чрезвычайное духовное удовлетвореніе моимъ поворотомъ къ религіи. Это не было только вѣжливостью. Со стороны Г. И., не было только его дружескимъ вниманіемъ (которое, кстати сказать, Г. И. умѣлъ проявлять съ исключительной теплотой — думаю, ко всѣмъ своимъ ученикамъ). Но послѣ смерти жены Г. И. мнѣ пришлось выслушать отъ него нѣсколько мыслей на тему о безсмертіи души, дышавшихъ такой глубокой убѣжденностью.

Философія есть «любовь къ мудрости», она движется эросомъ — исканіемъ вѣчнаго и безусловнаго. Этого эроса, этой крѣпкой и творческой любви къ истинѣ — жертвенной и настойчивой — была всегда исполнена душа Г. И.; въ немъ былъ настоящій философскій пафосъ — и здѣсь надо искать разгадки того, почему Г. И. былъ такимъ замѣчательнымъ педагогомъ въ философіи — т. е. въ той области, въ которой такъ мало мѣста для всякаго педагогизма. Конечно, Г. И. обладалъ исключительнымъ педагогическимъ чутьемъ, умѣніемъ привлекать молодежь и помогать каждому найти свой путь.

Но къ педагогическому дарованію Г. И. присоединялась и другая сила, которая глубоко дѣйствовала на всѣхъ его учениковъ — его собственная неутолимая жажда истины. Работая съ учениками и для нихъ, Г. И. всегда искалъ отвѣтовъ на поставленные вопросы — и для себя — и отъ этого исходили тѣ излученія, которыя загорались отвѣтнымъ огнемъ въ его ученикахъ.

Последніе годы жизни Г. И. были отравлены тѣмъ, что его отстранили отъ Психологическаго Института — и главное тѣмъ, что одинъ изъ его ближайшихъ учениковъ (Корниловъ) сталъ проводникомъ вульгарнѣйшаго изъ современныхъ теченій въ психологіи такъ называемаго бихевиоризма. У меня имѣется на рукахъ нѣсколько брошюръ, выпущенныхъ уже въ 20-е годы Г. И.-чемъ, гдѣ онъ борется съ вульгаризаціей въ психологіи, которая какъ бы хоронила все то, что съ такимъ трудомъ завоевывалось Г. И.-чемъ. Горько было сознавать и то, что лучшіе ученики Г. И. были отстранены отъ работы, разсѣялись по провинціи, что одинъ изъ его бывшихъ учениковъ, несомнѣнно талантливый, но не удержавшійся на уровнѣ серьезной философіи (П. П. Блонскій) сталъ, въ первое время

совѣтскаго режима, организаторомъ педагогическаго дѣла и вдохновителемъ совѣтской педагогики... Нынѣ онъ ушелъ въ другой міръ, такой же чистый и незапятнанный, какимъ былъ всегда.

Когда для Россіи вновь вернется возможность свободнаго философскаго творчества, вновь возстанетъ философская культура, имя Г. И. Челпанова, какъ неутомимаго борца и дѣятеля философской культуры, будетъ всегда поминаться съ любовью и благодарностью.

*В. В. Зѣньковскій*

---

## **ПАМЯТИ ГЕОРГІЯ ИВАНОВИЧА ЧЕЛПАНОВА**

---

Печальная вѣсть о смерти Георгія Ивановича Челпанова, съ которымъ меня связывали старыя дружественныя отношенія, вызываютъ во мнѣ воспоминанія моей юности. Г. И. былъ первымъ философомъ, котораго я въ жизни встрѣтилъ и съ которымъ много бесѣдовалъ на философскія темы. Онъ былъ молодымъ приватъ-доцентомъ Кіевскаго университета, читалъ необязательный курсъ, посвященный критикѣ матеріализма, при переполненной аудиторіи. Потомъ изъ этого курса вышла его книга «Мозгъ и душа». Я былъ юнымъ студентомъ, марксистомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ сторонникомъ идеалистической философіи. Я почти никакихъ курсовъ въ Университетѣ не слушалъ, но часто ходилъ на курсъ Г. И. Челпанова о матеріализмѣ. Онъ былъ прекрасный лекторъ. Я очень сочувствовалъ критикѣ матеріализма. Научно-философская критика матеріализма въ то время была большой заслугой Г. И. Она была бы не меньшей заслугой и въ настоящее время въ Россіи. Я скоро познакомился съ Г. И. и сталъ часто бывать въ домѣ Челпановыхъ. У нихъ были журфиксы по субботамъ. Домъ ихъ въ Кіевѣ былъ интеллектуальнымъ центромъ. Жена Г. И. была очень талантливая женщина. Тамъ многіе бывали — Л. Шестовъ, В. В. Водовозовъ, А. М. Лазаревъ, немного позже С. Н. Булгаковъ, ставшій профессоромъ Кіевскаго политехническаго института. Мнѣ много давали философскія бесѣды съ Г. И. Челпановымъ. Мы принадлежали съ Г. И. къ разнымъ типамъ, онъ былъ «пастухомъ» въ философіи, я былъ «разбойникомъ» въ философіи (противоположеніе этихъ типовъ принадлежитъ Ницше). Но у Г. И. была широта и разнообразіе

умственныхъ интересовъ, умъ его былъ открытый и съ нимъ можно было обо всемъ говорить. Не смотря на то, что онъ былъ прежде всего профессоръ, учитель и что философія его была очень академической по своему типу, въ немъ не было нѣрѣдко встрѣчающейся въ профессорской средѣ затхлости. Онъ всегда исключительно хорошо и тепло ко мнѣ относился, хотя многое во мнѣ должно было его беспокоить. У меня осталось самое отрадное воспоминаніе о посѣщеніяхъ челпановскаго дома. Кіевскій періодъ былъ періодомъ наибольшаго расцвѣта и наибольшей популярности Г. И. Послѣ его избранія профессоромъ Московскаго университета мы продолжали часто встрѣчаться, самыя лучшія отношенія у насъ сохранились до самой моей высылки изъ Москвы. Въ Москвѣ Г. И. былъ главнымъ образомъ занятъ созданіемъ Психологическаго института. Совѣтскій періодъ принесъ ему много разочарованій, хотя онъ былъ совершенно чуждъ политикѣ. Разочарованіе его были главнымъ образомъ связаны съ положеніемъ науки и философіи въ Россіи. Философія всегда имѣла у насъ печальную судьбу, она была заподозрѣваема справа и слѣва, она была утѣсняема въ старой Россіи и одно время даже было запрещено преподаваніе философіи. Въ совѣтской, коммунистической Россіи философія еще менѣе свободна, чѣмъ въ эпоху имп. Николая I, въ ней допускается лишь официальная государственная философія діалектическаго матеріализма. Г. И. былъ защитникомъ свободы философскаго знанія, свободы науки и могъ жить лишь въ атмосферѣ этой свободы. Особенно боролся онъ за развитіе психологической науки въ Россіи, которую онъ связывалъ съ философіей. Онъ былъ настоящимъ ученымъ, вѣрилъ въ науку. Въ книгахъ своихъ Г. И. не развилъ своей метафизики, книги его были посвящены главнымъ образомъ теоріи познанія и психологіи, но у него всегда была метафизическая тенденція, когда метафизика была еще въ загонѣ. Съ большой грустью узналъ я о печальныхъ послѣднихъ годахъ его жизни и о его смерти. Я храню самую дружескую память о Г. И. Съ нимъ связанъ долгій періодъ жизни.

*Николай Бердяевъ*

## НОВЫЯ КНИГИ

### МИФЪ И ИСТИНА (Къ метафизикѣ познанія).

Вышедшая недавно книга Л. Леви-Брюль — «примитивная мифология» (\*) является как бы итогомъ цѣлаго ряда работъ о жизни первобытныхъ народовъ, выпущенныхъ тѣмъ же авторомъ и печатавшихся въ теченіе многихъ лѣтъ въ алкановской серіи «библиотека современной философіи». Не стану называть ихъ: всякій ихъ знаетъ. И не только во Франціи, но и въ другихъ странахъ Европы и Америки, такъ какъ они переведены на разные языки (между прочимъ и на русскій), разошлись во многихъ изданіяхъ и вездѣ были очень высоко оцѣнены. Кой кого, правда, удивляло, что эти книги попали въ «философскую бібліотеку». Казалось бы, что имъ мѣсто въ бібліотекѣ современной социологіи и что авторъ ихъ только вѣрный хотя и вполне самостоятельный и очень одаренный ученикъ знаменитаго Дюркгейма. Последній томъ это недоразумѣніе окончательно разсвѣиваетъ. Леви Брюль ставитъ себѣ чисто философскія задачи и при томъ самыя широкія, не страшась даже подойти къ проблемѣ, которую философія, послѣ Канта, особенно тщательно обходила — къ метафизикѣ познанія. Если угодно — весь смыслъ большого новаго тома сводится къ метафизикѣ познанія. Больше того — теперь видно, что всѣ шесть огромныхъ томовъ, написанныхъ Леви Брюлемъ на тему о душевной жизни первобытныхъ народовъ — главнымъ, если не исключительнымъ образомъ подготовляли читателя къ той постановкѣ проблематики познанія, выраженіемъ которой является послѣдній томъ.

Скажу еще разъ и подчеркну: современная философія не только избѣгаетъ и чуждается, она не признаетъ, не выноситъ проблематики, а, стало-быть, и метафизики познанія. Познаніе всѣмъ представляется какъ бы стоящимъ внѣ всякихъ проблемъ. Когда Кантъ «доказалъ», что метафизика не можетъ быть наукой, онъ этимъ самымъ погасилъ въ себѣ всѣ метафизическіе интелесы. Не случайно, конечно, его ближайшіе преемники — Фихте, Шеллингъ и Гегель, такъ рѣшительно отмежевались, въ этомъ отношеніи, отъ Канта и такъ настойчиво стремились вернуть метафизику отнятыя у нея Кантомъ права. Метафизика, которая не была

\*) La mythologie primitive. Par Lucien Levy-Brühl. Librairie Alcan.

бы наукой, не была бы прочным знаніемъ и имѣла бы своимъ источникомъ мораль и основанные на морали постулаты не только никого не соблазняла, но всѣмъ представлялась заслуживающей презрѣнія. Да и самъ Кантъ, въ глубинѣ души г е оченъ в ее цѣнилъ и хранилъ ее только для «практическихъ» надобностей, хотя и сдѣлалъ все, отъ него зависящее, чтобы придать ей наукообразную форму. Менѣе всего ему приходило на умъ, что его метафизикъ или какой бы то ни было метафизикъ вообще дано посягнуть на верховныя права знанія, обезпеченныя въ нашемъ мѣрѣ синтетическими сужденіями а priori.

И вотъ Леви Брюль въ послѣдней книгѣ своей рѣшается, вопреки всѣмъ философскимъ традиціямъ, на которыхъ онъ и самъ выросъ и воспитался, противопоставить познанію мѣое, какъ источникъ истины. И, прѣ томъ, мѣое не культуру ныхъ народовъ, привычный намъ всѣмъ, приспособившійся къ намъ или приспособившій насъ къ себѣ и потому въ какомъ то смыслѣ пріемлемый, а мѣое наиболѣе первобытныхъ людей — народовъ Австраліи и Новой Гвиней. И не только потому, что онъ, благодаря изобилію и доступности имѣющихся въ нашемъ распоряженіи, благодаря новѣйшимъ обширнымъ изслѣдованіямъ документовъ и данныхъ, собранныхъ людьми, жившими много лѣтъ среди племенъ названныхъ странъ, прѣсвободно освоившимся съ языкомъ и нравами туземцевъ и передающихъ въ своихъ книгахъ то, что они видѣли своими глазами и слышали своими ушами, лучше поддается изученію, но еще потому, что чѣмъ первобытнѣе народы, чѣмъ дальше отъ нашихъ навыковъ мышленій, тѣмъ больше возможность провѣрять на его мышленіи законность притязаній, сдѣланныхъ на основаніи нашего опыта обобщеній объ основныхъ принципахъ и источникахъ истины.

Первобытные народы, говорятъ Леви-Брюль, мало заботятся о координированіи мѣоевъ съ требованіями логики. Такъ въ Австраліи, тоже мы видимъ у эскимосовъ. Леви Брюль приводитъ слова одного шамана: «вы хотите, чтобы сверхъестественное было понятнымъ. Но мы мало этимъ озабочены. Мы не понимаемъ, но вполне удовлетворены». Вспоминая, по этому поводу знаменитое *sed eo quia absurdum* Леви Брюль пишетъ: «равнодушіе къ явнымъ, даже вопиющимъ противорѣчіямъ есть одна изъ главныхъ чертъ, которыми отличается мышленіе дикарей отъ нашего. Конечно, основная структура человеческого духа вездѣ одна и та же. И дикари, когда усматриваютъ противорѣчіе, очень къ этому чувствительны и отвергають его. Но, часто *тамъ, гдѣ мы видимъ противорѣчіе, они его не находятъ* и остаются къ нему равнодушными, примѣняются къ нему и въ этомъ смыслѣ оказываются какъ бы дологическими существами. Это связано съ мистической ориентаціей ихъ духа, съ одной стороны — *они не придаютъ значенія логическимъ или физическимъ условіямъ возможности вещей* — и съ отсутствіемъ интереса къ общимъ понятіямъ» (X). — Въ этихъ словахъ основная мысль Леви-Брюля. Онъ предпущаетъ не разъ, что единственный способъ проникнуть въ духовный мѣръ первобытнаго человѣка для насъ, людей европейскаго образованія, въ томъ, чтобы не навязывать ему собственныхъ идей о признакахъ, отличающихъ истину отъ лжи. «Логическія обобщенія до извѣстной степени дополняютъ у первобытныхъ людей общій имъ всѣмъ элементъ эмоциональный (XV), Леви Брюль энергично возражаетъ Вирцу, которій, слѣдуя Тайлору и его школь, объяснявшимъ непоследовательность и противорѣчіе въ представленіяхъ первобытныхъ людей слабостью ихъ умственныхъ

способностей, считает, что только поэтому въ ихъ душѣ находятъ себѣ мѣсто наряду съ дѣйствительнымъ и естественнымъ міромъ и «міръ воображаемый» — сверхъестественный, и, что ихъ убѣжденіе въ существованіи сверхъестественнаго міра являются результатомъ плохо продуманныхъ и не обоснованныхъ разсужденій, которыя, въ свой чередъ порождаются желаніемъ объяснить какую либо особенность или какое нибудь событіе обыкновеннаго опыта. Гипотеза Тайлора, по мнѣнію Леви-Брюля, произвольна и держится только увѣренностью, что мы въ правѣ приписать ориентацію нашего мышленія папуасамъ или австралійцамъ. Если отъ нея отказаться, то вся запутанность и всѣ противорѣчія первобытныхъ людей предстанутъ предъ нами совсѣмъ въ иномъ свѣтѣ. «Ихъ воображаемый міръ намъ не будетъ казаться заключеніемъ, вытекающимъ изъ цѣпи разсужденій. Этотъ міръ окажется воображаемымъ только для насъ. Въ ихъ же глазахъ онъ реаленъ, даже болѣе реаленъ, чѣмъ міръ повседнежнаго и обыкновеннаго опыта. *Онъ тоже является объектомъ опыта.* Но этотъ опытъ есть опытъ сверхъестественный, и потому имѣть высшее значеніе. Короче, по мнѣнію Вирца и Тайлора, къ существованію этой сверхъестественной реальности и примитивный человѣкъ приходитъ путемъ заключенія. Мнѣ же представляется наоборотъ, что она *ему непосредственно дана.* Тамъ, гдѣ усматривается операція разумѣнія, я констатирую чувство, иными словами опытъ, очень отчетливо характеризуемый дѣйствіемъ *эфективной категоріи сверхъестественнаго*» (XLIV — курсивъ вездѣ мой). То, что Леви Брюль называетъ «аффективной категоріей сверхъестественнаго» (\*) тоже родственно связано съ мистической ориентаціей первобытныхъ людей и принципиально отличаетъ ихъ мышленіе отъ нашего, опредѣляющагося категоріями интеллектуальными: не уму, а волѣ дано рѣшать, что есть, чего нѣтъ, что истина, что ложь. «Первобытные люди не добиваются, какъ мы причины того, что ихъ удивляетъ или поражаетъ, какъ нарушающее привычный опытъ. Эта причина — она имъ дана впередъ, у нихъ нѣтъ надобности ни спрашивать, въ чемъ она, ни спекулировать, ни философствовать о ней. *Они метафизики, конечно, но не потому, что они жаждутъ знанія.* Они метафизики въ силу чисто спонтаннаго движенія, у нихъ есть частный и, можно сказать, нецѣльный опытъ реальности, которая превосходить и господствуетъ надъ обычными явленіями природы и постоянно въ нихъ вмѣшивается» (XLV). Въ этомъ «опытѣ» или, какъ въ другихъ мѣстахъ выражается Леви Брюль, въ этихъ «непосредственныхъ данныхъ сознанія» (\*) примитивныхъ людей приходится, какъ это ни претитъ въ умъ нашимъ умственнымъ навыкамъ, искать источникъ и рожденіе міа, заполняющаго собой духовную жизнь первобытныхъ людей. То, что намъ кажется предѣломъ безумія, величайшей нелѣпостью — въ томъ первобытные люди видятъ истинную реальность, реальность *par excellence.* У туземцевъ голландской Южной Гвинеи, *Marind-anim*, которымъ посвящено вышедшее нѣсколько лѣтъ тому назадъ общирное изслѣдованіе *Wigza*, вся міеология имѣетъ своимъ центромъ представленіе о *Дета*. *Дета* на языкѣ туземцевъ одновременно имѣетъ два значенія. Съ одной стороны подъ этимъ словомъ разумѣютъ отдаленныхъ предковъ (ихъ называютъ «вѣчно-несотворенными»), которые

\*) Ср. объ «аффективной категоріи сверхъестественнаго» введеніе въ книгу Леви Брюля-же «*le surnaturel et la nature dans la mentalite primitive*».

все создали — всё живыя существа, растенія, острова, моря, материкъ, человѣческія общества. Въмѣстѣ съ тѣмъ Дета употребляетъ и какъ имя прилагательное и обозначаетъ тогда все «странное, необычное и необъяснимое». И это странное и необъяснимое, какъ и вѣчно несотворенныя предки, участіе или причастіе къ жизни которъихъ даетъ смыслъ и значеніе существованію туземцевъ, оно то болѣе всего, почти исключительно привлекаетъ къ себѣ вниманіе первобытной мысли. То, что всегда повторяется, что происходитъ по общедѣленнымъ правиламъ и законамъ, ихъ не занимаетъ: это само собой понятно. Непонятно лишь то, что необычно. Необычное съ неотразимой силой влечетъ ихъ къ себѣ — и влечетъ именно, какъ свежественное, которое не подлечитъ объясненію, не должно быть объя мимо т. е. сведено къ естественному, — какъ къ тому стремятъся человѣкъ нашей культуры. По этому поводу Леви-Брюль снова и съ еще большей энергіей возражаетъ противъ Тайлора и его теории анимизма. «Факты (изъ жизни первобытныхъ обществъ), говоритъ онъ, показали, что эта теорія ни на чемъ необоснована. Прimitивная мысль ориентирована совсѣмъ иначе, чѣмъ наша и прежде всего она нацѣленно мистична» (80). Можетъ быть, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ у примитивныхъ людей и является желаніе «объяснить» позавившіе ихъ факты. «Но объясненія этого имъ не приходится искать. Оно у нихъ заранѣе готово, если не въ подробностяхъ, то въ принципѣ. Въ тотъ моментъ, когда аффективная категорія свежъ естественнаго проявляетъ свое дѣйствіе, объясненіе уже подсказано. *Тайны и загадки природы не принуждаютъ ихъ и не вызываютъ на интеллектуальныя усилія* Въ своей мистической ориентированности они всегда готовы признать за видимыми предметами и фактами нашего міра силы невидимыя. Вторженіе этихъ силъ они чувствуютъ каждый разъ, когда что-либо необычайное или странное ихъ поражаетъ. Въ ихъ глазахъ сверхъприродное облекаетъ, проникаетъ и поддерживаетъ природное. Отсюда текучесть природы. Мѣлы не объясняютъ ее, они ее только отражаютъ. Она, эта сверхъприрода и даетъ содежаніе міамамъ, столь смущающимъ нашъ умъ» (20). То, что Леви Брюль оцѣстилъ именемъ «текучести природы» есть одна изъ характеристикъ особенностей міа овосціятія примитивныхъ народовъ. «Въ этомъ больше всего выдѣляется контрастъ между сверхъприродной и нашей дѣйствительной природой, въ которой наблюдается правильная смѣна, явленія, даже если, какъ это знаютъ и туземцы, детерминизмъ здѣсь не всегда строго неизмѣненъ. Но міру міаовъ чужда даже эта относительная фиксированность. *Его текучесть въ томъ именно и состоитъ, что специфическія формы растеній и животныхъ въ немъ такъ-же мало устойчивы, какъ и законы явленій. Въ каждый моментъ можетъ произойти что угодно. Въ каждое мгновеніе любое живое существо можетъ облечься въ какую угодно новую форму, собственной ли властью или дѣйствіемъ Дета.* Все зависитъ отъ замѣшанныхъ въ эту игру мистическихъ силъ и зависитъ только отъ нихъ» (37). Леви Брюль особенно настаиваетъ на этой характеристикѣ нѣйшей чертѣ мышленія первобытнаго человѣка. Въ міаѣ, какъ и въ фольклорѣ, которому посвящена значительная часть второй половины книги Леви-Брюля и которъй, какъ онъ правильно замѣчаетъ, совершенно невозможно отдѣлить отъ міаѣа, его порождающаго, безконечно много разсказано о такихъ превращеніяхъ. «Мы находимъ ихъ сказочными и совершенно невѣроятными. Но это лишь потому, что у насъ нѣтъ, какъ у туземцевъ, опыта, непосредственнаго чувства реальности мистиче-

каго міра и того, что этот міръ содержитъ» (36). Въ этихъ словахъ сразу выясняется то положеніе, которое Леви-Брюль занялъ по отношенію къ идеямъ первобытныхъ людей. Онъ не только не позволяетъ себѣ судить о нихъ по выработаннымъ нами критеріямъ истины, которыя мы всегда высокоомѣнно считали «совершенными», онъ поднимаетъ вопросъ о томъ, достаточно-ли нашъ «опытъ», то, что мы называли опытомъ вообще, для того, чтобы проникнуть въ духовный міръ первобытнаго человѣка и оцѣнить открывающуюся ему дѣйствительность. Въ другомъ мѣстѣ (99-100), приводя рассказы туземцевъ, о томъ, что кокосовыя деревья или луки ихъ, подводныя скалы или вѣтеръ могутъ принять образъ человѣка и т.п. - все такое, что намъ представляется совершенно немыслимымъ и еще разъ подчеркнувъ, что «въ этомъ сказываются навыки мышления, общіе первобытнымъ народамъ, связанныя съ ихъ мистической оріентаціей» онъ пишетъ: «какъ все-таки они пришли къ этому? Не видятъ что-ли, что скала есть погруженная въ воду масса неподвижной матеріи? Что вѣтеръ, который гоняетъ волны, не имѣетъ ни головы, ни какихъ другихъ членовъ? Видятъ, конечно. Всѣ эти внѣшнія черты такъ же мало ускользаютъ отъ ихъ вниманія, какъ и отъ нашего. Но для нихъ ни живыя существа, ни предметы не являются мономорфными. Они не укладываются, не varietur, въ отдѣленные кадры разумно организованной природы. Мимы, наоборотъ, приучили ихъ разсматривать природу, какъ нѣчто текучее, а живыя существа и предметы, какъ нѣчто безразлично облекающееся то въ одну, то въ другую форму или, что имѣетъ тотъ же смыслъ, какъ облекающіяся въ двѣ формы, изъ которыхъ одна человѣческая. Мѣняютъ-ли они форму, обладаютъ-ли они нѣсколькими формами — это совершенно безразлично мистическая сущность ихъ остается неизмѣнной... Намъ неимоვნю трудно схватить смыслъ такого пониманія міра и еще труднѣе удержаться на той точкѣ зрѣнія долѣе, чѣмъ на мгновеніе».

Все той же «мистической оріентаціей» объясняетъ Леви Брюль явленія такъ называемаго тотемизма, о которомъ въ свое время такъ обстоятельно говорили Дюркгеймъ, и который въ нѣдавнее время явился предметомъ разработки Спенсера и Жиллета, съ одной стороны и Стюарта — съ другой. Одинъ изъ позднѣйшихъ изслѣдователей жизни австралійскихъ народовъ, Radcliff-Brown, считаетъ, что «проблема тотемизма есть только часть болѣе обширной проблемы отношенія человѣка къ природѣ, выражающагося въ ритуалѣ и мифахъ». Соглашаясь съ Radcliff'омъ, Леви Брюль поясняетъ, что тотемическія обрядности становятся болѣе понятными, когда мы, чтобы проникнуть въ ихъ смыслъ, вспоминаемъ о мистической оріентаціи первобытныхъ людей. «Нигдѣ не проявляется она съ болѣе отчетливостью, чѣмъ въ мифахъ и обрядностяхъ» (83). Мѣсто, къ сожалѣнію, не позволяетъ мнѣ болѣе подробно остановиться на томъ, что рассказываетъ Леви Брюль о тотемизмѣ — хотя все это такъ-же важно и значительно, какъ и то, что мы слышали до сихъ поръ о мифахъ. По той же причинѣ я не могу задерживаться на тѣхъ главахъ его книги, которыя посвящены фольклору первобытныхъ народовъ. Повсюду Леви Брюль усматриваетъ и съ предѣльной убѣдительною показываетъ намъ, какое огромное, исключительное значеніе имѣетъ мифъ въ существованіи первобытныхъ людей. Вся жизнь ихъ во власти мифа. «Въ этомъ сказывается и наиболѣе всего чувствуется разница оріентаціи первобытной и нашей мысли. Первобытная мысль вращается въ мірѣ несравненно болѣе теку-

чемъ въ которомъ невидимыя силы постоянно вмѣшиваются въ слѣдованіе явленій, гдѣ, потому, *нѣтъ ничего невозможнаго* съ точки зрѣнія физической» (289). То, что мы считаемъ чудеснымъ и невѣроятнымъ, для туземцевъ происходитъ въ томъ же планѣ дѣйствительности, въ которомъ наблюдаются и повседневныя явленія. «Не то, что они ихъ не считаютъ необычными. Но *необычное является частью того, что происходитъ нормально*. Мистическая оріентація и навыки мышленія, которые съ ней связаны дѣлаютъ то, что *непосредственныя данныя опыта у нихъ болѣе широки, чѣмъ у насъ*» (295). На слѣдующей страницѣ онъ снова повторяетъ: «такимъ образомъ *ихъ опытъ*, въ значительной степени отъ нашего опыта не отличающійся, *заключаетъ въ себѣ данныя, которыя ускользаютъ отъ блага* и которыя только туземецъ можетъ различить и воспринять. Ничто не пробуждаетъ его недоумѣнія по отношенію къ той части опыта, которую мы считаемъ химерической. Когда въ мифѣ или сказкѣ передается, что волкъ снялъ съ себя шкуру и сталъ человѣкомъ, туземецъ знаетъ, что такія превращенія происходили много разъ и это частное явленіе не задерживаетъ ни на минутку его вниманія. Вопросъ: правда ли это? не возникаетъ передъ нимъ: въ его опытѣ такія вещи обычны. Если бы кто поставилъ ему такой вопросъ и онъ бы его понималъ, онъ былъ бы имъ такъ же пораженъ, какъ мы его легко вѣримъ.» И это не «антропоморфизмъ», въ третій разъ повторяетъ и настаиваетъ Леви Брюль, которымъ до сихъ поръ «объясняли» всѣ явленія жизни примитивныхъ людей. «У нихъ, пишетъ онъ, нѣтъ ни ботанической идеи растенія, ни зоологической — животнаго. Только тогда, когда человѣкъ привыкаетъ эти идеи отличать одну отъ другой и даже противопоставлять ихъ, только тогда можетъ получить антропоморфизмъ свое выраженіе. Тогда можно будетъ приписывать болѣе или менѣе серьезно животному качества и недостатки человѣка. И это будетъ тѣмъ болѣе занимательно, чѣмъ прочнѣе мы убѣждены, что это — только игра и что разстояніе между человѣкомъ и животнымъ непреодолимо... Но мифы и сказки первобытныхъ людей, въ которыхъ идетъ рѣчь о людяхъ-животныхъ и животныхъ-людяхъ, вовсе не притворяются, не дѣлаютъ только видъ, что они не знаютъ, какое разстояніе отдѣляетъ человѣка отъ животнаго. Они въ самомъ дѣлѣ этого не знаютъ. Стало быть, они ничѣмъ антропоморфизму не обязаны. Они возникли до него и задолго до него (311).

Такова роль мифа въ примитивныхъ обществахъ и таковъ, по Леви Брюлю, его смыслъ. Я сказалъ раньше, что Леви Брюль пѣзко осуждаетъ попытки прежнихъ школъ подвергнуть критикѣ мистическую оріентацію первобытнаго человѣка на основаніи выработанныхъ нами критеріевъ истины. Но онъ идетъ еще дальше. Изученіе духовнаго міра первобытнаго человѣка подвинуло его на еще болѣе трудный и серьезный вопросъ: не должно ли намъ поступать наоборотъ? Не обязаны ли мы провѣрить свои собственныя идеи о томъ, что есть истина, тѣмъ, что мы узнаемъ отъ «отсталыхъ» и даже наиболѣе отсталыхъ представителей чуждого народа? Мы помнимъ, что говорилъ онъ о совершенно чуждой нашему мышленію, «аффективной категоріи сверхчувственнаго», о томъ, что «опытъ» и «непосредственныя данныя сознанія у дикарей выходятъ далеко за предѣлы того, что мы называемъ непосредственными данными и опытомъ, такъ сказать передѣлавъ за нихъ; мы помнимъ, что онъ съ напряженнѣйшимъ вниманіемъ приглядывается къ совершенно для насъ фантастическому предствленію о «текучести» тѣхъ кадровъ, въ которыхъ мы уложи-

ли всё явления природы. Онъ неустанно повторяетъ: «намъ эта текущсть кажется совершенно несомвѣстимой съ условіями реального существованія, и логическими и физическими. Всё мы, ученые и невѣжественные, чувствуемъ, что живемъ въ интеллектуализированной природѣ, стѣеніе которой опредѣляется необходимыми законами и неизмѣнными формами, получающими свое выраженіе въ понятіяхъ» (324). И все же «рѣдно и кто межъ нами остается равнодушнымъ къ чарамъ этихъ сказаній. Откуда это впечатлѣніе, столь живое и столь общее? Несомнѣнно, лишь оттого, что они даютъ намъ возможность соприкоснуться съ текучимъ міромъ первобытнаго мироощущенія и вводить насъ въ міръ необыкновенныхъ существъ, возможныхъ только въ этомъ мірѣ» (315). Въ заключительныхъ страницахъ онъ вспоминаетъ уже нашъ фольклоръ — фольклоръ цивилизованныхъ народовъ — всѣмъ извѣстныя сказки: «красная шапочка», «котъ въ сапогахъ», «золушка». Въ этихъ сказкахъ, пишетъ онъ, мы попадаемъ въ міръ столь же текучій, какъ и міръ мифовъ Австраліи и Новой Гвинеи, столь же несомвѣстимый съ законами природы и логическими требованіями нашего мышленія. Но мы не отворачиваемся отъ этихъ сказокъ, какъ отъ ребяческихъ выдумокъ. Наоборотъ, мы продолжаемъ проявлять къ нимъ все возождающійся интересъ. Отчего?» (316). На этотъ вопросъ онъ такъ отвѣчаетъ: «требуетъ объясненія — не то, что во многихъ обществахъ, болѣе или менѣе примитивныхъ, люди въ остотѣ души вѣрятъ въ авности этихъ сказокъ, но наоборотъ, почему въ нашемъ обществѣ имъ давно перестали вѣрить?» Вполнѣ, конечно, сознавая огромную отвѣтственность, которую онъ принимаетъ на себя, Леви Брюль предлагаетъ «объясненіе», котораго не остаются ему, надо полагать, даже самые преданные и искренніе друзья его писаній. Приведу его рѣзюмъ — оно того заслуживаетъ, тѣмъ болѣе, что въ немъ получила, очевидно, выраженіе его самая задушевная, самая завѣтная мысль, которая привела его въ міръ первобытныхъ людей, такъ мало до сихъ поръ занимавшихъ собой философски настроенныхъ людей. «Причина тому, безъ сомнѣнія, по крайней мѣрѣ отчасти, въ рациональномъ характерѣ цивилизаціи, которой создала и завѣршила намъ классическая древность. Изъ опыта, признаваемого действительнымъ, мало по малу были исключены всѣ недопускающія контроля и проверки данныя, т. е. всѣ данныя мистическаго опыта, черезъ которыя открывається дѣйствіе невидимыхъ и свежихъ естественныхъ силъ. Выражаясь иначе, область реального стѣемлась все болѣе и болѣе совпастъ съ областію, гдѣ царствуютъ законы природы и мысли. Все, что находится за этими стѣдами было отбрасовано, какъ совершенно невозможное... Иначе говоря для людей, такъ опредѣлированныхъ, міръ мифовъ и міръ фольклора, которыи, въ сущности отъ міра мифовъ ничѣмъ не отличается, должны были перестать быть частью дѣйствительности»... И все же, такое состояніе наблюдается не повсюду. Оно присуще только нѣкоторымъ обществамъ. И, чтобы оно установилось, потребовались условія вѣковъ. Но я здѣсь оно далеко не всеобщее и не непоколебимо. Оно требуетъ строгой самодисциплины и человѣческаго духа, которыи повнужается живущимъ въ немъ непосредственнымъ закосамъ, далеко не безразличенъ къ невозможностямъ мистическаго міра и отнюдь не соглашается исключить изъ области реальности данныя мистическаго опыта. Такого рода исключеніе, хотя оно и рационально, или, вѣрнѣе, потому именно, что оно рационально склывастъ въ себя — даже тамъ, гдѣ къ нему привыкли — при-

*мужденіе. Если бы наши природные запросы были предоставлены самимъ себѣ, они бы повели духъ совсѣмъ по иному пути. Чтобы неослабно готовить ихъ, надо постоянно слѣдить и наблюдать за ними во всѣхъ, даже самыхъ незначительныхъ проявленіяхъ и постоянно подвергать себя какъ бы нѣкоему *насилію*... «Въ этомъ глубокая причина очарованія, такъ влекущаго насъ къ сказкамъ фольклора, отсюда и ихъ соблазнъ. Когда мы къ нимъ прислушиваемся, — *кончается принужденіе мы освобождаемся отъ насилія*... Когда мы ихъ слышимъ, мы радостно покидаемъ всѣ рациональные навыки мысли, мы больше уже не въ ихъ власти. Мы чувствуемъ, что мы сравнялись съ тѣми, которые когда-то (да и теперь еще во многихъ странахъ) видѣли въ мистической части ихъ опыта такую же, даже еще большую реальность, чѣмъ въ части позитивной. Это не простой отдыхъ, это выпряменеіе души (une detente) (\*).*

Я изложилъ, на сколько это возможно было въ краткой запискѣ, содержаніе замѣчательной книги Леви Брюля. Познаніе, раскрывшееся передъ нами какъ принужденіе, какъ насиліе надъ духомъ, мѣло, какъ атмосфера, въ которой освобождается, выпрямляется подавленный духъ — и въ связи съ этимъ новый «опытъ», новые «непосредственные данныя сознанія», новая «реальность» и новые возможности, открывающіяся для того, въ комъ «аффективная категория» провалилась сквозь привитыя вѣками категоріи интеллектуальныя, вотъ результаты, къ которымъ пришелъ знаменитый французскій ученый послѣ долголѣтняго изученія духовной жизни первобытныхъ народовъ. Нѣтъ надобности говорить о глубинѣ, смѣлости, оригинальности, точнѣ совершенной необычности идей Леви Брюля: всякій, даже мало знакомый съ современными философскими теченіямъ, и самъ легко замѣтитъ это. Въ его книгѣ подается начало не «теоріи» познанія, къ которой насъ приучили, а къ метафизикѣ познанія, которой у насъ до сихъ поръ не было и въ которой мы съ суевѣрнымъ страхомъ видѣли угрозу основнымъ положеніямъ нашего міропониманія. И, когда вѣковой туманъ «теоріи» и «познанія» рассеивается, реальность предстаетъ предъ нами совсѣмъ иной, чѣмъ мы ее знали раньше. Можн о сказать больше: мы впервые открываемъ реальность и ту реальность, которая намъ всего нужнѣе — не скованную неизмѣнными законами, даже закономъ противорѣчій, а «текущую». Книга Леви Брюля, выявляя зависимость (для насъ, конечно) бытія отъ познанія «которой мы не умѣли и не хотѣли видѣть, вмѣстѣ съ тѣмъ радикальнымъ образомъ измѣнять и нашъ подходъ къ вопросамъ онтологическимъ. Безъ метафизики познанія или точнѣ пока вмѣсто метафизики познанія «мы будемъ довольствоваться теоріей познанія», контролирующей и проверяющей данныя опыта, — книга бытія будетъ для насъ книгой за семью печатями.

## Л. Шестовъ

\*) Подчеркнуто вездѣ мной.

Прот. Сергій Булгаковъ. Утѣшитель.  
О Богочеловѣчествѣ. часть II, Парижъ 1936. YMCA-  
Press. стр. (Ауторефератъ).

Настоящее сочиненіе представляетъ собою вторую часть трактата о Богочеловѣчествѣ, первая часть котораго посвящена была христологіи (\*), и содержитъ богословское ученіе о Духѣ Св. (пневматологію). Довольно значительная часть его, соотвѣтственно характеру предмета, посвящена изученію библейскаго и патристическаго ученія о Духѣ Св. (въ книгѣ она набрана мелкимъ шрифтомъ). Введеніе содержитъ изложеніе ученія о Духѣ Св. въ составѣ общей доктрины о Св. Троицѣ въ патристическую эпоху, начиная съ апостольскаго вѣка и апологетовъ и кончая св. Іоанномъ Дамаскинымъ. Въ частности изслѣдуются разные виды субординаціонизма (у Тертуліана въ связи съ стоической философійю, въ арианствѣ въ связи съ космологизмомъ, у Оригена въ связи съ неоплатонизмомъ); омоусіанство у св. Афанасія Ал., разсматривается тройство вѣпостасей у кашадонійцевъ, у которыхъ остается однако в нѣ проблематики ихъ общія связь въ тріединствѣ (въ этой же постановкѣ вопросъ остается и для II вселенскаго собора съ его символомъ). Напротивъ, западная система омоусіанства у бл. Августина исходитъ изъ первичнаго характера природы Божества, въ которой возникаютъ лишь вторичнымъ актомъ вѣпостаси, какъ внутри-троичныя отношенія. Въ общемъ итогѣ, въ патристическомъ богословіи само существованіе Третьей вѣпостаси, данное въ откровеніи и, слѣдов., заданное богословскою мысли, остается не вполне освоеннымъ, проблема троичности, какъ таковая, не разрѣшена, но завѣщана будущимъ вѣкамъ, и все же творчество этихъ вселенскихъ соборовъ отдано было христологіи, но не пневматологіи. Первая глава посвящена выясненію мѣста Третьей вѣпостаси во Св. Троицѣ и его необходимости въ Ея самооткровеніи, въ которомъ вѣпостась Отца есть открывающаяся, а Сына и Духа Св. — открывающія. Вѣпостаси связаны между собою не отношеніями происхожденія, какъ учить господствующая доктрина, но взаимоотношенія. Во взаимоотношеніи вѣпостасей также долженъ быть выдержанъ тройственный, а не двойственный его характеръ, ибо въ послѣднемъ случаѣ Троица разсѣклась бы на двѣ двоицы. Въ этомъ смыслѣ разъясняется и «таксисъ» или порядокъ вѣпостасей во Св. Троицѣ. Глава вторая посвящена доктринѣ исхожденія Св. Духа въ ея исторіи на востокѣ и на западѣ. Въ ранній патристическій вѣкъ на востокѣ эта проблема въ строгомъ смыслѣ вообще не существовала, при большой пестротѣ высказываній у разныхъ отцовъ, общій же итогъ выразился въ ученіи св. І. Дамаскина объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца чрезъ Сына. Западный же теологумень объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына получилъ свое выраженіе въ филиоквистическомъ ученіи бл. Августина, раздѣлявшемся и всей западной церковью. Оба теологумена мирно сосуществовали до возникновенія латино-фотіевской распри, въ которой объ стороны заострили различіе въ доктринѣ исхожденія Св. Духа, понятаго какъ причинное происхожденіе Его, или отъ одного Отца (у п. Фотія) или Отца и Сына, какъ одной причины (у западныхъ), что было одинаковымъ новшествомъ въ столь законченномъ видѣ и для востока и запада. Эта полемика без-

\*) Агнецъ Божій. 1933. См. Путь, № 41. Ноябрь-Декабрь 1933 г.

плодно продолжалась и въ связи съ уніональными соборами (Лионскій II и Флорентійскій) и даже до нашихъ дней, питаемая еще и схизматическимъ духомъ, и привела въ догматическій тупикъ. Причина этой бесплодности состоитъ въ ложной проблематикѣ происхожденія, какъ причиннаго возникновенія одной впостаси отъ другой, и она же порождаетъ и многовѣковое догматическое недоразумѣніе. Вопросъ объ исхожденіи Духа Св., согласно заключенію В. В. Болотова, не былъ «раздѣляющимъ препятствіемъ» въ древней церкви и не долженъ быть имъ и теперь. Третья глава посвящена различенію «духа Божія и Духа Св.»; «если «духъ Божій» есть тріединство трехъ впостасей въ ихъ раздѣльноличности», то «Духъ Св. есть ихъ впостасное единеніе въ Третьемъ Лицѣ» (188), въ завершительной впостаси во Св. Троицѣ, и непосредственное откровеніе Бога творенію есть дѣйствіе Духа Св. («благодать»), причемъ однако отноудь не всегда это дѣйствіе духа Божія является впостаснымъ откровеніемъ Духа Св. Такоговъ вообще не было оно въ Ветхомъ Заветѣ, и далеко не во всѣхъ случаяхъ даже и въ Новомъ, уже знающемъ откровеніе о Третьей впостаси (это показывается въ спеціальномъ экзегетическомъ отдѣлѣ, который посвященъ этому различенію. Здѣсь разсматривается и прямое ученіе Христа объ Утѣшителѣ). Глава четвертая посвящена «Двоицѣ Слова и Духа», которая основывается на томъ, что объ впостаси «нераздѣльно и несліянно» открываютъ собою Отца какъ въ предвѣчной жизни, въ Софіи Божественной, такъ и въ твореніи, Софіи тварной. Богъ-Отець самооткрывается для Себя въ Софіи, которая едина, но софійныхъ впостасей двѣ: Слово всѣхъ словъ, какъ идеальное содержаніе, и Духъ, его въ Красотѣ являющій: въ Софіи «идеальность реальна, а реальность идеальна», причемъ адекватность взаимоотношенія обѣихъ открывающихъ впостасей не устраняетъ ихъ раздѣльноличности, при ихъ нераздѣльности. Поэтому неправильно соотносить Божественную Софію съ одной только впостасію, Логосомъ или Духомъ Св., нѣтъ, объ Онѣ лишь въ нераздѣльности Своей ее открываютъ. Это двойство выражается также и въ томъ, что полнота образа Божія въ чловѣкѣ осуществляется въ двухъ началахъ духа — мужскомъ и женскомъ, которыя лишь въ соединеніи своемъ, а вмѣстѣ и въ раздѣльноличности, являютъ образъ предвѣчнаго Человѣчества во Св. Софіи. Эта аналогія ведетъ насъ и къ уразумѣнію того факта, что въ Богочеловѣчествѣ воплотившійся Логосъ принимаетъ для себя естество мужское, Духъ же Св. избираетъ Духоносцей Дѣву Марію, такъ что полнота Богочеловѣчества выражается лишь этой двоицей: Иисусъ-Марія. Въ отношеніи же къ тварному міру, хотя міръ творится всей Св. Троицей при особомъ участіи каждой изъ впостасей соответственно Ея свойству, мы различаемъ однако въ этомъ трійственномъ актѣ дѣйствіе Отца, какъ Первоволи, Творца въ собственномъ смыслѣ, и Сына и Духа Св., которые обращены къ творенію не впостасно, но Божественной Софіей (конечно, при сохраненіи нераздѣльности впостаси и Софіи). Богъ-Отець творитъ міръ словами Слова, облакаемыми реальностью и красотой Духа Св., въ да будетъ и д о б р о з ѣ л о . И лишь при сотвореніи чловѣка мы имѣемъ актъ не только софійнаго творенія, но и впостасно-божественнаго, при участіи всей Св. Троицы (въ божественномъ Ея совѣтѣ). Слово Божіе, «имже вся быша», и Духъ, «носившійся надъ водами», проникаютъ міръ въ его бытіи какъ софійный его корень, двоицей софійнаго Своего самооткровенія. Посему Отець

и посылаетъ въ міръ Сына и Духа Св. въ Ихъ вѣпостасяхъ, Они суть посылаемые въ свершеніе Богочеловѣчества, въ воссоединеніе Софіи Божественной и Софіи тварной. Міръ въ бытіи своемъ опредѣляется идеями — сущностями Логоса и имѣетъ силу жизни и реальности отъ Духа Св., помимо, или прежде, или какъ бы независимо отъ Ихъ вѣпостаснаго откровенія, которое однако оказывается возможно лишь въ силу этого соотношенія. Духъ Св. дѣйствуетъ какъ вдохновляющая, животворящая сила, какъ радость творенія и вдохновенія въ человѣкѣ, силою котораго онъ осуществляетъ вложенное въ него слово, призваніе, идеальную заданность, творчество жизни. Глава V посвящена откровенію Духа Св. въ Его кенозисѣ. Возможность этого откровенія основана на общемъ принципѣ Богочеловѣчества, способности человѣческаго духа въ обоженію чрезъ пріятіе духа Божественнаго. Однако послѣднее имѣетъ для себя мѣру и ею опредѣляется. Безмѣрность Духа Св. пріемлетъ для себя эту человѣческую мѣру и сообразуется съ ней, это и есть кенозисъ Духа Св., аналогичный кенозису Сына, но вмѣстѣ отъ него отличный. Духъ Св. въ сошествіи въ міръ не умаляетъ себя въ Божествѣ Своемъ, какъ Сынъ, но долготерпитъ и самоограничивается въ дѣйствіи Своемъ, въ соотвѣтствіи мѣрѣ вмѣстимости твари. Боговдохновеніе существуетъ и въ В. З., въ дарахъ его, притомъ не только въ предѣлахъ избраннаго народа, но и внѣ его, хотя, конечно, иначе. Во Христѣ мы имѣемъ полноту этого Боговдохновенія, поскольку Духъ Св., сошедшій на Него при крещеніи, вѣпостасно почивалъ на Немъ, въ діадическомъ соединеніи, въ нераздѣльности и несліянности съ Нимъ. Вѣпостасное сошествіе Духа Св. совершилось и въ Благовѣщеніи на Дѣву Марію, истинную Духоносицу. Въ силу этого совершившагося сошествія Св. Духа на Христа и Его почиванія на Немъ Духъ Св. въ Пятидесятницѣ посылается въ міръ уже Сыномъ, хотя и «отъ Отца», или, можно сказать, Отецъ посылаетъ Его чрезъ Сына. Пятидесятница есть вѣпостасное схождение Духа Св. въ міръ, хотя оно и проявляется доселѣ не въ вѣпостасномъ откровеніи, но въ сообщеніи лишь Его даровъ. Пятидесятницей завершается Богочеловѣчество, которое не ограничивается однимъ боговоплощеніемъ Логоса, но необходимо включаетъ и сошествіе св. Духа для обоженія духа человѣческаго чрезъ соединеніе съ нимъ въ «облагодатствованіи». Духъ Св., «другой Утѣшитель», являетъ Христа, жизнь во Христѣ, какъ бы снова Собою возвращаетъ присутствіе Христа на землѣ. Онъ не имѣетъ Своего собственного откровенія, кромѣ того, что Онъ являетъ Христа, — «отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ». Рождество Христово, какъ боговоплощеніе, и Пятидесятница, какъ сошествіе въ міръ Св. Духа, въ своемъ двуединствѣ раскрываютъ въ мірѣ діадическій характеръ обѣихъ открывающихъ Отца вѣпостасей, въ ихъ нераздѣльности и несліянности. Дѣло Христово совершается Духомъ Св., который Собой открываетъ не Себя, но Христа, во Христѣ же и Отца. Пятидесятница продолжается въ мірѣ, преобразая міръ, благодатствуя человѣчеству, доколѣ не наступитъ полнота времени и сроковъ, — для Второго пришествія Христова, которое будетъ соединено и съ вѣпостаснымъ откровеніемъ Св. Духа. Конечно, послѣднее не можетъ быть боговоплощеніемъ, какъ для Логоса, но человѣческая Личность, — именно прославленной Дѣвы Маріи, становится прозрачной для этого откровенія. Дары Пятидесятницы, какъ можно ихъ опредѣлить по даннымъ Слова Божія и по опыту жизни церковной,

суть прежде всего, новая любовь, какъ живое единство церковное, к о й н о н і я , вмѣстѣ съ водительствою Духа Св. въ важнѣйшихъ опредѣленныхъ случаяхъ (по книгѣ Д. А.); далѣе даръ пророчества и служеніе пророчества; духовная жизнь, въ ея своеобразномъ христіанскомъ пути, — аскетизма, въ соединеніи съ любовію къ міру, смиренія, соединеннаго съ дерзновеніемъ; далѣе дары любви въ ея разныхъ образахъ агапическомъ, филическомъ и эротическомъ, въ бракѣ, дружбѣ, семьѣ, въ любви личной и неличной. Пятидесятница не имѣетъ для себя предѣла въ своихъ дарахъ, она простирается въ вѣчную жизнь, отъ славы въ славу. — Заключительная глава, эпилогъ-прологъ къ о б ѣ и м ѣ частямъ трактата о Богочеловѣчествѣ, носитъ заглавіе О т е ц ѣ , и посвящена Первой вѣпостаси, какъ Открывающей, Началу. Отчая вѣпостась, какъ трансцендентная въ самой Св. Троицѣ, а потому и въ твореніи, однако имманентно открывается въ открывающихъ вѣпостасяхъ. И эта идея трансцендентно-имманентнаго Начала даетъ единственно возможный выходъ изъ философской апоріи, — соотношенія трансцендентнаго и имманентнаго. Отецъ, открываясь чрезъ діяду Сына и Духа, тѣмъ самымъ являетъ Себя въ Софіи и въ этомъ смыслѣ самооткровеніе Отца и Онъ самъ есть Софія (хотя и не наоборотъ). Отецъ сущій въ Софіи предвѣчной, является Отцомъ и въ Софіи тварной, для человѣка, усыновленнаго Богу чрезъ боговоплощеніе Логоса отъ Духа усыновленія. Образъ Отца начертанъ на небесахъ и на землѣ, въ вѣчности и въ твореніи. При этомъ обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что Отецъ въ Словѣ Божіемъ преимущественно и даже почти исключительно именуется Богомъ и есть въ этомъ смыслѣ Богъ (Lo theos, auto theos) по преимуществу. Таковъ Онъ и во Св. Троицѣ, въ предвѣчномъ Человѣчествѣ, — Божественной Софіи, таковъ Онъ и въ земномъ человѣчествѣ, Софіи тварной, — Богочеловѣчествѣ. Отецъ открывается въ Богочеловѣчествѣ Сына и Духа Св., Онъ есть въ этомъ смыслѣ и самъ — Богочеловѣчество. И Ему, небесному Богу и Отцу, молится небо и земля: Отче нашъ, иже еси на небеси! Авва Отче!



