

# ПУТЬ

## ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

Въ девяти книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:  
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова,  
Е. Э. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вы-  
шеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В. Зѣньковского, Л. А. Зандера, отца А. Ел-  
чанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. Э. Карпова, Л. П. Карсавина, А.  
Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Г. Г. Кульмана, Т. Ц.  
Ку (Китай), Н. О. Лосского, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Ол-  
ларда (Англія), А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперанскаго, И. Стратонова,  
П. Тиллиха (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкого, Г. П. Федотова, Г. В. Флоров-  
скаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Гер-  
манія), діакона Г. Цебрикова, кн. Д. А. Шаховскаго.

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

Цѣна 7-го номера: долл. 0,70.

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

№ 9.

Я Н В А Р Ъ 1928

№ 9.

### ОГЛАВЛЕНІЕ:

	СТР.		СТР.
1. Н. Лосскій — Техническая куль- тура и христіанскій идеаль . . . . .	3	7. Л. Зандеръ. — Съѣздъ о Россіи . . .	75
2. Б. Вышеславцевъ — Трагическая теодицея . . . . .	14	8. В. Ильинъ. — Проектъ энциклопе- дии православія . . . . .	81
3. А. Карташевъ — Вліяніе Церкви на русскую культуру . . . . .	33	9. Новыя книги: Г. Флоровскій Молодость Владиміра Соловьева. С. Франкъ. — Новая русская фи- лософская система. С. Франкъ. — Древнія сказанія о судьбѣ человѣ- ка. В. Ильинъ — Валеріанъ Му- равьевъ: «Овладѣніе временемъ». Л. П. Карсавинъ — «Церковь, лич- ность и государство». Н. Лосскій — Fr. W. Foerster. Religion und Cha- racterbildung . . . . .	83
4. Н. Бердяевъ — Метафизическая проблема свободы . . . . .	41		
5. Т. Ц. Ку. — Столкновение рели- гиозно-культурныхъ теченій въ Ки- таѣ . . . . .	54		
6. И. Стратоновъ. — Документы Все- россійской Патріаршей Церкви по- слѣдняго времени . . . . .	61		



## ТЕХНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ХРИСТИАНСКИЙ ИДЕАЛЬ.

Въ медвѣжьихъ углахъ Россіи нерѣдко случается наблюдать, какъ простолюдинъ, впервые увидавъ мчащійся поѣздъ, автомобиль или аэропланъ, осѣняетъ себя крестнымъ знаменіемъ и бормочетъ «Съ нами крестная сила!» Онъ боится, не довелось ли ему подпасть дьявольскому наважденію.

Такого суевѣрнаго страха нѣтъ у образованнаго православнаго человѣка, однако и онъ, если только онъ проникнуть православіемъ до глубины души, считаетъ чрезмѣрное увлеченіе свѣтскою культурою, въ частности культурою технической, — зломъ, соблазномъ отъ дьявола.

Для просвѣщеннаго европейца такіе взгляды — одно изъ доказательствъ отсталости этихъ людей и «реакціоннаго» характера православной и вообще церковной религіозности. Однако намъ хорошо уже извѣстно, до какой степени поверхностно было «просвѣщеніе» XVIII вѣка, и потому не удивительно, если въ нашъ умъ закрадывается подозрѣніе, не поверхностно-ли также и «просвѣщеніе» XX вѣка. Посмотримъ, нѣтъ-ли у простодушнаго православнаго человѣка глубокихъ, правильныхъ,

хотя и неопознанныхъ основанийъ съ недовѣріемъ относиться къ технической культурѣ.

На чемъ сосредоточены помыслы подлиннаго христіанина, что составляетъ послѣдній предѣлъ его упованій? — Конечно, единство съ Богомъ и всѣми тварями Его на основѣ любви, созиданіе Царства Божія, гдѣ Богъ есть «всяческая во всѣхъ». Въ этомъ Царствѣ множество живыхъ существъ образуютъ «Едино Тѣло и Единъ Духъ». Въ этомъ Царствѣ не утрачивается индивидуальность человѣческой души, въ немъ не угашается личность, христіанинъ ожидаетъ воскресенія во плоти, слѣдовательно, надѣется на сохраненіе индивидуальнаго духовно-тѣлеснаго бытія и тѣмъ не менѣе признаетъ, что множество духовно-тѣлесныхъ индивидуальностей образуетъ въ Царствѣ Божіемъ «Едино Тѣло и Единъ Духъ». Какъ возможно такое единство? — Оно осуществимо лишь въ томъ случаѣ, если множество личностей проникнуты другъ къ другу и къ Богу такою совершенною любовью, что живутъ вполнѣ, какъ Единъ Духъ: 1) мысль cadaго непосредственно есть достояніе всѣхъ; 2) хотѣніе cadaго непосредствен-

но подхватывается и соборно осуществляется всѣми. Такое цѣлостное единство многихъ лицъ есть *конкретное единосу- щіе ихъ*.\*) во всѣхъ существахъ этого царства осуществляется Единъ Духъ Христовъ въ тысячахъ индивидуаль- ныхъ обнаруженій; каждое индивидуаль- ное тѣло есть органъ Единаго Тѣла Христова, духоноснаго, преображен- наго, въ которомъ нѣтъ раздѣленія, нѣтъ непроницаемости, осуществлена совершенная взаимопроникнутость тѣлъ. Та- кое бесконечно сложное и тѣмъ не менѣе цѣлостное царство бытія обезпечиваетъ каждому своему члену-индивидууму без- конечную полноту бытія и бесконечную силу творчества, такъ какъ здѣсь нѣтъ взаимостѣсненій и есть, наоборотъ, со- вершенное взаимосочетаніе силъ.

Ведеть-ли въ направленіи къ достиже- нію этого идеала современная техниче- ская культура? Преодолѣваетъ-ли она раздѣленіе существъ въ простран- ствѣ и времени? — На этотъ вопросъ многіе, не задумываясь, отвѣтятъ: Да, конечно. Скорые поѣзда, автомобили, аэропланы чрезвычайно сократили раз- стояніе между различными точками земли. Поверхность земли какъ бы сок- ратилась въ нѣсколько десятковъ разъ, нисколько не утративъ своего богатства и разнообразія. Еще въ большей степе- ни это объединеніе достигнуто посред- ствомъ телеграфа, телефона, радіо. Свою проповѣдь папа Римскій могъ-бы сдѣ-

---

\*) О различіи конкретнаго и отвлечен- наго единосу щія см. мою книгу «Миръ какъ органическое цѣлое», также книгу «Свобода воли».

лать слышною почти въ моментъ ее произнесенія во всѣхъ католическихъ ко- стелахъ всей земли. Недалеко то время, когда радіо-аппараты будутъ давать не только слышаніе, но и видѣніе предметовъ на разстояніи: тогда политическій ми- тингъ, происходящій въ Лондонѣ, или похороны великаго человѣка въ Пари- жѣ будутъ видимы во всѣхъ уголкахъ земли; тогда будетъ достигнута *multi- praesentia* дѣйствительности, какъ бы наличествованіе предмета сразу во множествѣ мѣстъ. Это ли не побѣда надъ пространствомъ и временемъ, надъ разъ- единеніемъ существъ въ нихъ и дости- гается она естественными средствами, безъ Бога и Царства Божія.

Есть однако еще одна черта въ соста- вѣ христіанскаго идеала Царства Бо- жія: надежда на достиженіе полноты бытія и творческой дѣятельности. Защи- тникъ современной культуры и тутъ отвѣтитъ намъ, — быть можетъ, впро- чемъ, нѣсколько поколебавшись: не- сомнѣнно, что современная культура сопутствуется наростаніемъ сложности, содержательности и, слѣдовательно, полноты бытія. Въ наши дни крупный общественный дѣятель можетъ въ одинъ день совершить огромное количество дѣлъ, вступить въ сношенія съ множе- ствомъ лицъ, получить массу впечатлѣ- ній и, наконецъ, испытать рядъ удоволь- ствій: политическіе переговоры, бир- жевыя дѣла, огромная корреспонден- ція, визиты въ разныхъ частяхъ города, прогулка въ автомобилѣ въ загородный паркъ, спектакль вечеромъ — все это можетъ быть вмѣщено въ составъ од-

ного дня въ такомъ количествѣ, что осуществленіе этихъ дѣятедьностей должно было бы потребовать цѣлого мѣсяца жизни въ XVIII вѣкѣ. И не только видные люди, самые скромные труженники испытываютъ въ такой же пропорціи усложненіе жизни: сравните дѣятельность кондуктора дилижанса, ѣздившаго между двумя англійскими городами въ началѣ XIX в. и кондуктора современнаго трамвая въ Лондонѣ. Какая разница въ количествѣ служебныхъ дѣйствій, въ количествѣ встрѣчъ съ людьми и сравнительно сложными комбинаціями, требующихъ немедленнаго отвѣта и поступка!

Однако, если отъ количественныхъ усложненій жизни обратиться къ вопросу о *качественномъ* цѣнностномъ поднятій ея уровня, особенно къ вопросу о томъ, наблюдается-ли въ современной культурѣ повышение качества *творчества*, всякій скажетъ, что врядь-ли такое совершенствованіе жизни осуществляется, врядь-ли качество поспѣваетъ за количествомъ. И тогда въ нашей душѣ зародится сомнѣніе; передъ нами встанетъ тревожный вопросъ, все-ли правильно на томъ пути, которымъ мы идемъ. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, подвергнемъ анализу тѣ способы, которыми современная культура достигаетъ усложненія жизни, отдадимъ себѣ отчетъ въ томъ, какія силы она используетъ, совершенствуя технику.

Разсмотримъ для этой цѣли прежде всего средства передвиженія въ пространствѣ: паровозы, пароходы, автомобили, аэропланы и т. п. Всѣ эти машины осно-

ваны на использованіи силъ *отталкиванія*, т. е. именно тѣхъ силъ, которыя по самому понятію своему выражаютъ *разъединеніе* и если могутъ привести къ объединенію, то лишь внѣшнему, сводящемуся только къ пространственной близости. Если мнѣ напомнятъ о трамваѣ и другихъ случаяхъ использованія электрической силы притяженія, то это ничуть не измѣнитъ моего тезиса: не только трамвай, всякая машина предполагаетъ силу притяженія, напр. всѣхъ твердыхъ частей ея, поскольку есть сцѣпленіе ея молекулъ, однако во всѣхъ этихъ случаяхъ техническая цѣль достигается лишь постольку, поскольку сила притяженія необходимо комбинируется съ силою отталкиванія, и использованіе этихъ силъ приводитъ къ сближенію съ какимъ либо А не иначе, какъ путемъ удаленія отъ какого либо В: приблизившись къ Парижу, я утрачиваю Москву или Петроградъ. Но этого мало, какъ сказано, и самое сближеніе мое есть только *внѣшнее* отношеніе, пространственно-временная смежность, при которой можетъ остаться или даже возрасти внутренняя чуждость, отсутствіе взаимопроникновенія между тѣмъ, что внѣшне стало близкимъ или даже смежнымъ.

Почти всѣ отрасли нашей технической культуры имѣютъ цѣлью создавать внѣшнія сближенія или разъединенія. Жилища и одежды защищаютъ отъ непосредственныхъ воздѣйствій природы. Добываніе, храненіе и переработка пищевыхъ веществъ и т. п. — все это дѣятельности осуществляющія пространственныя разъединенія и внѣшнія пространственныя

объединенія. Даже въ областяхъ, болѣе высокыхъ, стоящихъ на верхней границѣ технической культуры, напр., въ медицинѣ, въ значительной мѣрѣ происходитъ то-же самое: наиболѣе развитые, точные, усовершенствованные способы врачеванія даетъ хирургія и даже лѣкарства современной медицины въ большинствѣ случаевъ суть яды, дѣйствіе которыхъ на организмъ имѣетъ характеръ насилія.

Отдавъ себѣ отчетъ въ описанныхъ свойствахъ нашей технической культуры, мы перестанемъ чрезмѣрно гордиться расширеніемъ жизни, достигнутымъ въ XX вѣкѣ. Объединеніе міра, осуществляемое нами, и наше единеніе съ міромъ оказывается не подлиннымъ: это объединеніе, сочетающееся съ разъединеніемъ, накопленіе разъединенныхъ внутренне *агрегатовъ*, — это грандіозная фальсификація, *поддѣлка единства*.

Не удивительно, что и расширение нашего сознанія, получающееся вслѣдствіе усовершенствованія средствъ внѣшняго сношенія съ міромъ, оказывается неорганическимъ: множество впечатлѣній и дѣятельностей, возникая на основѣ внѣшнихъ отношеній къ міру, образуютъ въ нашей душѣ не гармоническое единство, не цѣлость, въ которой элементы требуютъ и подкрѣпляютъ другъ друга, такъ что, чѣмъ ихъ больше, тѣмъ прочнѣе система, а, наоборотъ, — нагромождаются въ видѣ хаотическаго скопленія, въ которомъ многіе элементы противоборствуютъ другъ другу, ослабляютъ другъ друга и ведутъ къ ослабленію всего строя души. Отсюда

объясняется разрастаніе душевныхъ болѣзней въ современномъ обществѣ: нервно-истерія, психостенія, неудовлетворенность жизнью, самоубійство распространяются въ угрожающихъ размѣрахъ.

«Чего-же вы хотите?» — зададутъ мнѣ вопросъ. «Для устраненія пространственнаго и временнаго разъединенія, для преодоленія разъединенія вообще нѣтъ иного пути, кромѣ того, которымъ идетъ человѣческая культура». — Нѣтъ, есть иной путь, отвѣчу я. Конечный предѣлъ этого подлиннаго пути намѣченъ въ христіанскомъ идеалѣ «Едино Тѣло и Единъ Духъ». Сущность этого пути — осуществленіе полнаго конкретнаго единосушія на основѣ совершенной любви. Къ сожалѣнію, однако, мы столь далеки отъ осуществленія этого идеала, что ссылка на него рискуетъ остаться пустымъ словомъ. Чтобы полнѣе осознать путь къ идеалу и выразить различныя стороны его въ отвлеченныхъ понятіяхъ, зададимся вопросомъ, нѣтъ ли въ повседневной жизни хотя бы предварительныхъ ступеней движенія къ совершенному единству, нѣтъ-ли примѣровъ конкретнаго единосушія, хотя бы ограниченнаго, дающаго не космическое цѣлое, а цѣлое хотя бы нѣсколько дѣятелей, объединенныхъ въ формѣ *частичнаго взаимопроникновенія*. Такой примѣръ мы найдемъ въ единствѣ нашего собственнаго организма. Тѣло наше содержитъ въ себѣ множество клѣтокъ, изъ которыхъ каждая есть относительно самостоятельный организмъ, живое существо; мало того, каждый атомъ, даже элек-

тронъ есть самостоятельная единица, самостоятельный центр дѣйствій; и тѣмъ не менѣе это множество дѣятелей есть относительно цѣлостное единство, совершающее координированные акты подъ руководствомъ высшаго дѣятеля, моего я. Несмотря на пространственную сложность моего тѣла, я присутствую во всѣхъ частяхъ его своимъ сознаниемъ, чувствомъ и волею. Въ самомъ дѣлѣ, имѣя въ виду такіе факты, какъ сознание боли отъ порѣза пальца, сознание голода, жажды, бодрой тѣлесной активности и т. п., можно говорить о вседѣприсутствіи (*omnipraesentia*) моего я въ тѣлѣ, путемъ сознания и знанія; наблюдая такіе факты, какъ произвольное сокращеніе мышцъ, вліяніе моихъ эмоцій на всѣ отправленія тѣла, можно говорить о вседѣприсутствіи моего я въ тѣлѣ волею и чувствомъ.

Вседѣприсутствіе я въ тѣлѣ не есть быстрое перемѣшеніе я внутри тѣла отъ одной клѣточки къ другой, а также не перемѣшеніе клѣтокъ къ я. Правда, для объединенія я съ клѣтками требуется единство и цѣлость нервной системы, т. е. нѣчто напоминающее телеграфную сѣть, однако центростремительные нервные токи въ этой системѣ явнымъ образомъ суть только поводы, только стимулы, подстрекающіе мое я къ тому, чтобы я сосредоточилъ свое вниманіе непосредственно на жизнедѣятельности того или другого участка своего тѣла: въ самомъ дѣлѣ, боль при порѣзѣ пальца есть само болѣзненное въ состояніи клѣтокъ пальца, а не символъ, не копирующее боль представленіе въ моемъ

умѣ; мое знаніе объ этой боли есть непосредственная *интуиція* и непосредственное *соучастіе* моего я въ бѣдственномъ состояніи моего члена.

Такъ какъ весь міръ построенъ по однимъ и тѣмъ же принципамъ, то и телеграфное извѣстіе, сообщающее, напр., что «заболѣлъ японскій микадо», есть не что иное, какъ *поводъ* для того, чтобы мое я осуществило актъ *интуиціи*, направленный на событіе, — «заболѣлъ микадо», — совершающееся въ далекой отъ меня Японіи. Однако, какъ велика разница между интуиціею, направленною на болѣзненное состояніе моего пальца и интуиціею, имѣющею въ виду чуждого мнѣ микадо! Въ первомъ случаѣ въ сознаниіи имѣется конкретная полнота событія и переживаніе интимной близости, а во второмъ — холодное отвлеченное имѣніе въ виду. Точно такое же различіе найдемъ мы и въ волевой сферѣ, напр. между произвольнымъ сокращеніемъ мышцъ моей руки и исполненіемъ моего приказа по телеграфу управляющему «пришлите деньги». Интимная близость моя къ органамъ тѣла такъ велика, что можно сказать: «я дѣйствую въ своихъ мышцахъ», но нельзя сказать «я дѣйствую въ управляющемъ». Дѣятельные элементы организма въ ихъ отношеніи другъ къ другу — не чужіе: здѣсь, по крайней мѣрѣ, частично снято противоборство, чужое стало своимъ, я люблю свое тѣло и тѣло мое любитъ меня; такъ, напр., самоотверженная борьба фагоцитовъ противъ болѣзнетворныхъ началъ имѣетъ характеръ служенія цѣлому, а не заботы о себѣ.

Такимъ образомъ въ организмѣ осуществляется конкретное единосушіе на основѣ любви; *συμπάθεια* стоиковъ здѣсь развита въ высшей степени.\*) это обнаруживается, во-первыхъ, въ полнотѣ интуиціи, и во-вторыхъ, въ согласіи стремленій различныхъ частей здороваго организма другъ съ другомъ и особенно со стремленіями того я, которое стоитъ во главѣ организма. Въ жизни моего организма ежеминутно осуществляется слѣдующій типъ интимнѣйшей корпораціи двухъ или болѣе дѣятелей: моя воля какъ бы непосредственно дѣйствуетъ въ другомъ существѣ, именно въ какомъ-либо органѣ моего тѣла, напр. въ мышцахъ, — сила принадлежитъ этому другому существу, а оформление этой силы, именно направленіе ея, указаніе ей цѣли исходитъ отъ моего я. Такое вліяніе моего я на органы моего тѣла имѣетъ сходство съ тѣмъ, что можно было бы назвать магіей, магическимъ воздѣйствіемъ. Нужно однако тотчасъ-же сдѣлать оговорку: такое тѣсное сліяніе двухъ дѣятелей, при которомъ одинъ отказывается въ какомъ-либо отношеніи отъ своей самостоятельности и превращается въ орудіе другого, достигается двумя путями, глубоко отличными другъ отъ друга: путемъ насилія, т. е. вслѣдствіе страха или соблазна, и путемъ сочувственной симпатіи, любовнаго согласія; только первый случай внѣдренія одной воли въ

---

\*) Согласно ученію *стоиковъ* всѣ элементы міра находятся другъ съ другомъ въ тѣсной связи, такъ что всякая часть міра сочувствуетъ всемъ остальнымъ (*συμπάθεια τῶν ὄλων*).

сферу другой слѣдуетъ обозначить словомъ *magia*, а второй мы будемъ обозначать словомъ — *единодушіе* или конкретное единосушіе. Наиболѣе высокая степень этого единодушія достигается въ организмѣ между тѣми его частями, которыя для объединенія своихъ дѣятельностей не нуждаются даже и въ нервныхъ проводникахъ.\*\*)

Итакъ, въ организмѣ осуществляется въ значительной мѣрѣ подлинное, внутреннее единство, а техника создаетъ лишь призрачное, внѣшнее сближеніе, неорганическую смежность въ пространствѣ и времени. Бергсонъ обозначаетъ это различіе терминами — *организация и фабрикація*. Техника и ея процессы фабрикаціи создаютъ общеніе съ міромъ и воздѣйствіе на міръ внѣшнее, посредствомъ *орудій*; организация создаетъ общеніе внутреннее, посредствомъ *органовъ*, онтологически преобразовывая среду, ассимилируя ее, превращая ее изъ чуждаго мнѣ бытія въ органъ моего тѣла или превращая меня самого въ органъ существа, высшаго, чѣмъ чловѣкъ. Таковъ отвѣтъ на вопросъ, какой иной путь, кромѣ техники, можно избрать для правильнаго усовершенствованія жизни: этотъ путь есть расширеніе организаціи.

Раньше, чѣмъ говорить, какъ можно представить себѣ расширеніе нашего организма, скажу нѣсколько словъ объ упроченіи и совершенствованіи уже достигнутаго. Нашъ собственный организмъ не вполне ограниченъ: идеалъ

---

\*) Метальниковъ.



единодушія и гармоническаго сотрудничества не вполне осуществлены нами даже и въ предѣлахъ нашего тѣла, что особенно обнаруживается въ случаѣ заболѣванія. Тогда мы прибѣгаемъ къ оглушающимъ средствамъ, къ брому, къ опию и т. п. лѣкарствамъ, между тѣмъ какъ въ первую очередь слѣдовало бы попытаться пробудить разумныя гармонизирующія силы самого организма. Къ этой цѣли могли бы вести различные виды психотерапіи. Прежде всего я указалъ бы на тотъ видъ психотерапіи, который можетъ быть построенъ на ученіи объ организмѣ, какъ сообществѣ живыхъ дѣятелей, между которыми нормально существуетъ доброе согласіе. Такое ученіе могло бы быть положено въ основу метода самовнушенія, предложеннаго Куз. Сущность этого метода состоитъ въ слѣдующемъ: больной, напр. тикомъ, старается достигнуть самовнушенія и преодолѣть нелѣпыя сокращенія мышцъ, прибѣгая не къ волѣ, а къ воображенію: онъ не отдаетъ приказаній органамъ своего тѣла, онъ не пытается путемъ волевого насилія покорить ихъ себѣ, а создаетъ лишь въ своемъ умѣ, путемъ воображенія, живое представленіе о себѣ, какъ человѣкѣ, живущемъ нормальною гармоническою жизнью, дающею полное удовлетвореніе. Такое самовнушеніе есть какъ бы попытка вызвать добровольное увлеченіе низшихъ центровъ идеаломъ нормально здоровой жизни. Такой приѣмъ подобенъ поведенію полководца, который не приказываетъ, не угрожаетъ, а увлекаетъ за собой полки

тѣмъ, что, схвативъ знамя, самъ бросается впередъ.

Другой видъ психотерапіи, гармонизирующей душу и тѣло, есть психо-анализъ *Фрейда*, примѣняемый для излѣченія психо-неврозовъ. Задача психо-анализа найти приведшую къ болѣзни психическую травму (психическое поврежденіе, которое вовсе не всегда сводится къ неудовлетворенію сексуальныхъ стремленій, какъ думаютъ нѣкоторые крайніе фрейдіанцы), которая, будучи оттѣснена въ подсознательныя нѣдра души, играетъ роль какъ бы занозы, какъ бы посторонняго тѣла, вызывающаго рядъ явленій, нарушающихъ цѣлость и гармонію душевной и телѣсной жизни. Осознавъ элементъ, нарушающій цѣлость душевной жизни, психо-терапевтъ устраняетъ ея вредное вліяніе, напр. путемъ гармонизирующей сублимаціи (путемъ сообщенія неудовлетворенной страсти возвышеннаго характера): такъ, въ супружеской жизни муки неудовлетворенной любви, ведущія къ тяжелымъ неврозамъ, могутъ быть излечены гармоническимъ сосредоточеніемъ всѣхъ силъ на материнской любви къ воспитываемому ребенку.

Органическіе методы лѣченія души и тѣла, до которыхъ медицина начинаетъ медленно добираться, давно уже найдены христіанскою религіею: у православныхъ и католиковъ таинство покаянія, связанное съ исповѣдью, есть могущественное средство исцѣленія душевныхъ ранъ и возстановленія цѣлости души. Зависть, неудовлетворенное честолюбіе, вражда осознаются кающимся

на исповѣди; благодаря наводящимъ соображеніямъ прозорливаго и сочувствующаго человѣческой душѣ священника, источники этихъ нарушеній гармоніи выясняются; все это происходитъ въ обстановкѣ, пробуждающей высшія силы, духа, ищущаго примиренія и высокаго духовнаго покоя въ условіяхъ , благоприятныхъ для сублимации; силы вѣрующаго человѣка сочетаются съ благодатною силою Церкви и ее главы Христа, и въ душѣ ічеловѣка происходятъ глубокія измѣненія, благодаря которымъ возстанавливается гармоническое отношеніе къ внѣшнему міру, а вмѣстѣ съ тѣмъ и внутренняя гармонія души; наряду съ этимъ оздоровленіемъ духа происходитъ, обыкновенно, и гармонизація тѣлесной жизни. Такое оздоровляющее вліяніе религіи есть фактъ, подтверждаемый научными изслѣдованіями. Такъ, проф. *Масарикъ* въ своей книгѣ «*Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung*», основываясь на анализѣ множества статистическихъ данныхъ, приходитъ къ выводу, что количество психозовъ и самоубійствъ возрастаетъ параллельно съ утратою религіи и параллельно уменьшенію глубины религиознаго чувства.

До сихъ поръ я говорю объ усовершенствованіи жизни методами организаціи, а не техники въ примѣненіи къ нашему человѣческому организму. Теперь пойдемъ дальше. Сравнивая организмъ одноклѣточного съ нашимъ гораздо болѣе сложнымъ многоклѣточнымъ организмомъ, мы найдемъ, что здѣсь эволюція имѣетъ характеръ рас-

ширенія сферы органическаго единства, включенія все новыхъ и новыхъ существъ (клѣтокъ) въ дружескую ассоціацію дѣятелей, прекратившихъ въ значительной мѣрѣ борьбу другъ противъ друга и живущихъ болѣе или менѣе общеою жизнью. То, что осуществлялось на пути развитія отъ низшихъ организмовъ вплоть до человѣка, почему бы не могло осуществляться и дальше въ формѣ созданія органическихъ единствъ, болѣе высокихъ, чѣмъ человѣческое тѣло, именно въ видѣ созданія такихъ организмовъ, въ которые человѣкъ входилъ бы, какъ элементъ, подобно тому какъ клѣтка, напр. красный кровяной шарикъ есть элементъ человѣческаго тѣла. Стоитъ задать этотъ вопросъ, какъ самъ собою напрашивается и отвѣтъ: такіе ступени жизни, такіе сверхбиологическіе организмы существуютъ. Въ самомъ дѣлѣ, общество пчелъ въ каждомъ ульѣ, общество муравьевъ въ муравейникѣ образуетъ единое цѣлое, въ которомъ каждая особь пчелы, муравья служитъ цѣлому такъ, какъ клѣтка въ нашемъ организмѣ, и цѣлое улья или муравейника подлинно есть существо высшаго порядка, чѣмъ отдѣльныя пчелы или муравьи, существо, совершающее цѣлостные цѣлесообразные акты, недоступные отдѣльнымъ особамъ, входящимъ въ его составъ. Точно также государство, нація, народъ есть живое существо высшаго порядка, чѣмъ отдѣльные люди, входящіе въ его составъ.\*)

\*) См. мою статью объ этомъ: «Органическое строеніе общества и демократія». Современные Записки, вып. 25 и 27.

Насколько разнообразны эти единицы жизни высшего порядка, видно из того, что напр. лѣсъ, торфяное болото, озеро и т. п. могутъ быть разсматриваемы, какъ цѣлостныя живыя существа. Современное естествознаніе все болѣе заинтересовывается такими единствами и открываетъ въ нихъ процессы, указывающіе на органическую координированность другъ съ другомъ элементовъ ихъ, дающую право считать ихъ организмами высшего порядка. Философія давно уже развиваетъ такія ученія о строеніи міра, согласно которымъ всякій отдѣльный организмъ есть элементъ какого-либо болѣе сложнаго органическаго цѣлого, которое въ свою очередь входитъ въ составъ еще болѣе высокой живой единицы и т. д. вплоть до мірового цѣлого, которое есть всеобъемлющее живое существо. Таковы, напр., въ древности системы Аристотеля, Платона, въ новой философіи — система Дж. Бруно, Лейбница, въ новѣйшемъ философіи — ученіе Фехнера, Вундта, Эд. Гартмана, В. Штерна («Person und Sache») Лосскаго («Миръ, какъ органическое цѣлое») и мн. др.

Если согласиться съ такими ученіями о строеніи міра, то нужно будетъ признать, что передъ каждымъ человѣческимъ я стоятъ двѣ задачи: во-первыхъ, воспитывать себя къ тому, чтобы быть совершеннымъ органомъ болѣе высокаго цѣлого, именно тѣхъ социальныхъ единствъ (семьи, государства, націи и т. п.), къ которымъ человѣкъ принадлежитъ и, далѣе, того всеобщаго цѣлого, Царства Божія, къ которому ведетъ насъ Цер-

ковь; во-вторыхъ, готовить себя къ тому, чтобы занять въ іерархіи органическихъ единицъ жизни ступень, болѣе высокую, чѣмъ человѣческое существованіе.

Сущность первой задачи осознана всякимъ культурнымъ человѣкомъ, она состоитъ въ томъ, чтобы быть хорошимъ семьяниномъ, добрымъ патриотомъ, вѣрнымъ сыномъ Церкви и т. п., — поэтому не буду говорить о ней больше. Вторая же задача представляетъ собою нѣчто весьма своеобразное, понятное только тому, кто вдумался въ перечисленные выше философскія ученія, напр. въ ученіи Фехнера. Для большей ясности я изображу наглядно, о чемъ идетъ рѣчь.

Согласно такимъ ученіямъ напр., вся наша планета, Земля, есть живое существо, обладающее единымъ сознаниемъ. Всѣ воспріятія отдѣльныхъ существъ, живущихъ на землѣ, людей, животныхъ, растений и также всѣ чувства и стремленія ихъ сочетаются въ единомъ сознаниіи Земли въ одно цѣлое воспріятіе и знанія, а также чувства и воли, осложняясь на этой основѣ безконечно болѣе богатымъ и значительнымъ содержаніемъ, чѣмъ все, что можно найти въ нашемъ индивидуальномъ сознаниіи.

Единая жизнь въ грандіозномъ масштабѣ присущая Землѣ, въ менѣе сложной формѣ присуща каждому болѣе или менѣе единому участку Земли, напр. Йеллоустонскому парку въ Соединенныхъ Штатахъ Америки или Гарцу въ Германіи. Развивая въ себѣ органическія силы, человѣкъ можетъ расширить свое

бытіе; онъ можетъ достигнуть того, что тѣломъ его будетъ цѣлый такой участокъ Земли, и органами его дѣятельности будутъ не двѣ руки, двѣ ноги, а цѣлыя живыя существа, а также ручки, пласты земли и т. п., входящія въ составъ этого участка Земли. Чтобы подняться на такую болѣе высокую ступень бытія, необходимо развивать въ себѣ способность непосредственнаго видѣнія, живого чуянія чужой жизни съ такою же конкретною полнотою и съ такимъ же живымъ участіемъ, какъ это мы осуществляемъ въ отношеніи къ своему тѣлу; на основѣ такого живого чуянія можно развить въ себѣ далѣе умѣніе такъ сродниться съ чужою жизнью, чтобы дѣйствовать въ другомъ существѣ, сочетая съ нимъ свои силы такъ же, какъ мы дѣйствуемъ въ своихъ органахъ, мышцахъ руки, ноги и т. п. Современный англійскій философъ *Карпентеръ*, при держивавующійся взглядовъ, близкихъ къ ученію Фехнера, въ своей книгѣ «Любовь и смерть» (гдѣ онъ задается вопросомъ, какъ развить въ себѣ умѣніе правильно любить и умѣніе достойно умирать) утверждаетъ, что человѣкъ, подготовившій себя къ такому расширенію сознанія и усложненію тѣла, можетъ перейти въ новую форму бытія безъ рѣзкого разрыва, безъ мимолетной даже утраты сознанія.

Сопоставимъ теперь два пути жизни — технической и органической. Техника создаетъ не внутреннее, а внѣшнее объединеніе человѣка съ міромъ. Она составляетъ общеніе съ міромъ, но это общеніе не поднимаетъ человѣка онтологиче-

ски на болѣе высокую ступень: силы усвоенія остаются прежними, а количество усваиваемаго матеріала чрезвычайно возрастаетъ. Отсюда возникаютъ нарушенія гармоніи душевной и тѣлѣсной жизни, особенно въ формѣ психо-неврозовъ. Хуже всего то, что чрезмѣрное увлеченіе техникою можетъ повести человѣка на такой путь, на которомъ высшія способности не только перестанутъ развиваться, но и заглохнуть: можетъ исчезнуть интересъ къ нимъ и потребность развитія ихъ подъ вліяніемъ суррогата ихъ, даваемого радіо, автомобилями и т. п.

Конечно, указывая на этотъ недостатокъ технической культуры, я вовсе не рекомендую отказаться отъ современной техники. Поскольку мы стоимъ на низшей ступени духовнаго развитія, намъ необходимо, не только созиданіе высшихъ органовъ, но еще и вспомогательныя пособія въ формѣ пользованія орудіями. Я предлагаю только осознать неполноту жизни, основанной на технической культурѣ, и необходимость углубить ее путемъ развитія высшихъ способностей и органовъ. Это та задача, о которой говорятъ оккультисты, іоги, маги и т. п. Однако не въ составѣ ихъ ученій излагаю я этотъ вопросъ, потому что пути развитія, предлагаемыя ими, медитация, воспитаніе мощной воли, магически воздѣйствующей на міръ и т. п., сомнительны: сила, приобретаемая этими искусственными, тепличными средствами, не застрахована отъ дьявольскихъ соблазновъ, она легко можетъ вступить

на путь хищничества, эгоцентрического покоренія себѣ міра.

Есть другой путь, вытекающій прямо изъ христіанскаго идеала, имѣющій въ виду не временныя земныя блага, а конечную цѣль: царство свободнаго любовнаго единенія всѣхъ существъ, въ которомъ «Богъ есть всяческая во всѣхъ», въ которомъ всѣ существа свободно сочетаются въ «Едино Тѣло и Единъ Духъ».

Вселенскій организмъ, о которомъ говоритъ христіанская религія, уже существуетъ даже и здѣсь на непреображенной еще землѣ, правда, въ зачаточномъ видѣ; намъ не нужно впервые создавать его, нужно только съ помощью Божіей содѣйствовать возрастанію его. Задача

эта аналогична той, о которой я говорилъ, разсуждая о совершенствованіи нашего человѣческаго тѣла путемъ очищенія души, гармонирующаго нашу душевную и тѣлесную жизнь. Точно такъ-же и раскрытіе новыхъ способностей и созданіе новыхъ органовъ, поднимающее насъ на болѣе высокую ступень во вселенскомъ организмѣ, и приближающее его и насъ къ идеалу, надежно достигается все тѣми же средствами: очищеніемъ чувства и воли, гармоническимъ отношеніемъ къ міру, возрастаніемъ въ насъ любви ко всѣмъ тварямъ и къ Богу.

Н. ЛОССКІЙ.

## ТРАГИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ.

---

Человѣкъ не имѣетъ права становиться на точку зрѣнія Провидѣнія въ своей этической дѣятельности и въ своихъ этическихъ сужденіяхъ. Онъ не имѣетъ права судить *sub specie aeternitatis*, присваивая себѣ точку зрѣнія Божества, какъ-бы садясь на престолѣ рядомъ съ Божествомъ.

Иначе онъ можетъ вообразить себя солнцемъ, которое свѣтитъ одинаково на добрыхъ и злыхъ. Иначе онъ можетъ начать попускать и терпѣть зло, являющееся выраженіемъ свободной воли, — какъ это дѣлаетъ Богъ по отношенію къ человѣку. Онъ можетъ даже начать утверждать необходимость зла въ развитіи міровой трагедіи, его разумность на путяхъ Провидѣнія. Наконецъ человѣкъ можетъ взять на себя роль злодѣя и предателя на томъ основаніи, что она необходима въ міровой трагедіи и предусмотрѣна и предназначена Творцемъ и его Провидѣніемъ. И чѣмъ ужаснѣе эта роль, тѣмъ больше какъ бы смиреніе и самоуничженіе и самопожертвованіе того актера, который ее на себя беретъ для торжества правды и справедливости, для торжества Провидѣнія. Такова роль Иуды. «*Beata culpa*» есть какъ-бы вовсе не вина, а скорѣе заслуга, если только

Иуда могъ предусмотрѣть пути Провидѣнія и имѣлъ право стать на точку зрѣнія исторической необходимости, т. е. на точку зрѣнія самого Провидѣнія.

Апостолъ Павелъ всѣ эти діалектическія трудности сознавалъ и проблему поставилъ: какъ можно карать грѣшниковъ, если черезъ ихъ неправду лучше всего раскрывается правда и справедливость Божія? И «не творить-ли намъ зло, чтобы вышло добро?» (Рим. 3).

Если соблазны должны войти въ міръ, то кто-либо долженъ взять на себя эту вину — ввести ихъ въ міръ, хотя-бы сознавалъ, что было-бы лучше (субъективно лучше, а не объективно) и не родиться для этой роли. Пожалуй нѣтъ болѣе возмутительной двусмысленности, болѣе возмутительнаго *quaternionis terminorum*, чѣмъ въ этомъ «должны» и «долженъ». Въ одномъ случаѣ это сужденіе Божественнаго Провидѣнія о судьбахъ исторіи («соблазны должны войти въ міръ»); въ другомъ — сужденіе человѣка о моральномъ долженствovanіи, о его конечной задачѣ во времени и мѣстѣ: долженъ взять вину на себя.

Но это не логическая ошибка и не

софизмъ: вся проблема поставлена съ полной отчетливостью въ этихъ двухъ значеніяхъ долженствованія: 1) Божественной необходимости Провидѣнія и 2) человѣческой необходимости нравственнаго дѣянія. Въ своемъ нравственномъ долженствованіи и человѣкъ не имѣеть права становиться на точку зрѣнія «должнаго» въ порядкѣ Провидѣнія, на точку зрѣнія «исторической необходимости» или необходимыхъ ступеней развитія Абсолютнаго Духа. Человѣкъ не имѣеть права становиться на точку зрѣнія исторіософіи Гегеля (на точку зрѣнія «Абсолютнаго Духа»), или на точку зрѣнія Теодицеи Лейбница. Для человѣка сказать «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ» есть такая же величайшая пошлость и безнравственность, какъ сказать «исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы». Ибо это значить оправдать преступленія исторіи (напр. злодѣянія революціи), какъ необходимыя ступени въ развитіи свободы. Если «все къ лучшему» — значить «все позволено».

Къ этой мысли можно еще подойти и съ другой стороны: человѣкъ не можетъ становиться на точку зрѣнія Провидѣнія и на точку зрѣнія абсолютнаго суда даже и тогда, когда этотъ послѣдній какъ бы соотвѣтствуетъ его человѣческимъ сужденіямъ о добрѣ, злѣ и справедливости. Напримѣръ, его жажда отмщенія, жажда истребленія злодѣя не можетъ быть истолкована, какъ требованіе божественнаго отмщенія. Въ противовѣсъ тому звучить: «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ». И Богъ воздаетъ иначе, и не

тогда, и не тамъ, гдѣ мы думаемъ и гдѣ хотимъ. И нельзя оправдывать палача, отождествляя его дѣяніе съ волей Провидѣнія и съ божественнымъ гнѣвомъ, какъ это дѣлаетъ Жозефъ де Местръ. Скорѣе потому-то именно всякій палачъ отвратительнѣе всякаго злодѣя, что онъ присваиваетъ себѣ санкцію непогрѣшимости, санкцію Провидѣнія и «объективнаго духа», тогда какъ злодѣй несетъ на себѣ явную печать грѣха и преступленія, и это смиреннѣе и правдивѣе.

Человѣкъ не имѣеть права ни выполнять страшнаго суда, ни предвосхищать страшнаго суда. Объ этомъ свидѣтельствуеетъ притча о плевелахъ: то, что «объективно» кажется ему соромъ и ничтожествомъ — не можетъ быть уничтожено для выполненія абсолютной справедливости (напр. убійство злой старушенки, и вся проблема великихъ личностей, выполняющихъ волю Провидѣнія, у Раскольникова). Абсолютная Справедливость дѣйствуетъ какъ страшный судъ не черезъ насъ, а черезъ своихъ абсолютныхъ служителей, черезъ ангеловъ. Такъ раскрывается въ притчѣ.

Такимъ образомъ какъ бы напрашивается слѣдующее заключеніе:

Проникновеніе въ божественный планъ Провидѣнія ничего не оправдываетъ и не осуждаетъ въ дѣяніяхъ людей, не содержитъ въ себѣ никакой антроподицеи, ибо зло остается зломъ и его нельзя «оправдать», т. е. превратить въ право — никакимъ благимъ и необходимымъ планомъ Провидѣнія. Болѣе того, зло, ведущее къ «лучшему въ этомъ

лучшемъ изъ міровъ», становится сугубымъ зломъ; зло, ведущее къ «прогрессу», справедливому строю — есть н а и х у д ш е е з л о, зло, имѣющее дерзость оправдывать себя, вообразившее себя добромъ. Не зло оправдывается здѣсь, а добро, изъ него извлеченное, компрометируется. Не цѣль о п р а в д ы в а е т ь средства, а средства о с у ж д а ю т ь цѣль. Всякая т е л е о л о г и ч е с к а я р а ц і о н а л и з а ц і я исторического процесса есть предприятие immoralное.

Рационалистическая теодицея этически непригодна для человѣка. Пригодна-ли она для Бога? Даетъ ли она въ концѣ концовъ «оправданіе Божества?».

Послѣднему вопросу посвящена замѣчательная статья Н.А. Бердяева о теодицеѣ въ № 7 настоящаго журнала. Она содержитъ въ себѣ двѣ основныхъ мысли:

1. О т р и ц а н і е ложной Теодицеи, отвлеченнаго монотеизма, идеи неподвижнаго, блаженнаго, элеатскаго, безтрагичнаго Бога, творящаго міръ и всю трагедію въ немъ, оставаясь отрѣшеннымъ и безстрастнымъ. Такого Бога оправдать нельзя — это злой Деміургъ и по отношенію къ нему атеизмъ правъ (стр. 56-57).

2. У т в е р ж д е н і е возможной Теодицеи, какъ трагедіи самого Бога, жертвы Божіей, страданія Бога, «страстей Господнихъ». Богъ есть любовь и свобода, а любовь и свобода есть жертва и страданіе. Такая концепція конечно предполагаетъ Бого-Человѣчество Христа и идею богоподобія человѣка.

Въ какомъ смыслѣ тутъ дана положительная Теодицея? Собственно только

въ одномъ: Богъ защищенъ отъ упрека въ томъ, что «себѣ онъ оставляетъ блаженство, а творенію страданіе» (стр. 55). Здѣсь Богъ любитъ человѣка и страдаетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ.

Можно-ли признать такое рѣшеніе исчерпывающимъ?

Въ негативной части какъ-бы намѣчена сильная мысль: невозможность отрѣшеннаго отъ міра совершенства. Совершенство — рядомъ съ «міромъ во злѣ лежащимъ», да еще въ качествѣ первоисточника и Творца этого міра — есть конечно несовершенство. Если оно (это совершенство) блаженствуетъ въ своей самодостаточности — то тѣмъ хуже для него, тѣмъ оно несовершеннѣе. Конечно «совершенство» есть завершенность и полнота (телось и плѣрома), и оно ничего не можетъ оставить «за предѣлами» себя, все должно взять на себя и принять въ себя. Приходится «совершенству» принять въ свое сердце, вобрать въ себя все зло и страданіе и трагизмъ міра.

Но тутъ-то и встаетъ трудность: совершенство, полное несовершенства! Полнота, наполненная изъянами! Богъ, принявшій въ себя зло! Наконецъ, Богъ — страдающій, умирающій, переживающій трагедію! Всѣ эти негативныя цѣнности (зла, страданія, смерти) — лежатъ, оказывается, внутри позитивной цѣнности Абсолютнаго Блага, Бога какъ совершенства! Не есть ли вообще трагически-страдающій Богъ — абсолютное противорѣчіе? Примѣнима-ли къ Богу категория трагизма?

Несомнѣнно одно: въ христіанствѣ есть идея «страдающаго Бога» и идея



Бого-человѣческаго трагизма. Замѣчательно при этомъ, что всякій трагизмъ есть Бого-человѣческой трагизмъ, и иного трагизма собственно нѣтъ. Трагично то, что человѣкъ вѣчно соединенъ съ Божествомъ и вѣчно отдѣленъ отъ Него (Боже мой, Боже мой, вскую еси мя оставил!); вѣчно несетъ въ себѣ святое и божественное, и вѣчно отпадаетъ и теряетъ. Такова природа идеальнаго міра, природа «идеи» (Sie ist nur da, inwiefern man Sie nicht hat und sie entflieht, inwiefern man sie fassen will. Fichte). Эросъ Платона не есть ни только богъ, ни только человѣкъ: онъ «богочеловѣкъ» и поэтому трагиченъ и судьба его есть трагическая судьба Психеи. Соединиться съ человѣческой природой трагично для Бога и соединиться съ Богомъ трагично для человѣка. Совершеннымъ отсутствіемъ трагизма было бы отдѣленіе человѣка отъ Бога, абсолютная самодостаточность человѣка, не подозрѣвающаго о Богѣ и абсолютная самодостаточность Бога, не взирающаго на человѣка. Въ смѣшеніи и соединеніи несовмѣстимаго лежитъ трагизмъ. Вотъ почему у гностика Василида трагедія мірового процесса кончается абсолютнымъ раздѣленіемъ, изоляціей сферъ: отъединенное отъ Бога бытіе не будетъ страдать, ибо его окутаетъ «пелена великаго невѣдѣнія». (Карсавинъ. «Святые Отцы и Учители Церкви», стр. 31).

Страданіе и трагизмъ имѣютъ своимъ источникомъ в с е п р о н и ц а ю щ е е в с е е д и н с т в о . Если-бы оставить противоположности въ покоѣ, не «связа-

вать ихъ концами» (Платонъ), не стягивать ихъ воедино, то не было-бы и феномена несовмѣстимости, противорѣчія, трагизма. Разно можно формулировать трагическое противорѣчіе: «влюбленные враги» (Ромео и Джульетта), безгрѣшная вина (Эдипъ), гибель того, что достойно жизни и счастья. Но главный трагизмъ: обвиненіе и казнь безгрѣшнаго и невиннаго. Этотъ трагизмъ такъ сказать нестерпимъ, и встаетъ вопросъ: какъ Богъ его терпитъ?

Здѣсь по новому встаетъ вопросъ Теодицеи: зачѣмъ превращать міръ въ трагедію?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо прежде всего усмотрѣть, что міръ дѣйствительно есть трагедія, надо это пережить и надо интуитивно проникнуть въ сущность трагическаго. Нужно-ли доказывать, что міръ есть трагедія, что жизнь есть трагедія? Нравственный опытъ убѣждаетъ насъ, что «міръ весь во злѣ лежитъ», — и однако міровая жизнь есть величайшая цѣнность, космосъ есть красота, и все сотворенное, все подлинно-существующее — «добро зѣло». Вотъ трагическое противорѣчіе, переживаемое всѣми сторонами человѣческаго духа: логическимъ, этическимъ, и эстетическимъ сознаниемъ. «Лучше-бы міру не быть!» и вмѣстѣ съ тѣмъ: «Нѣтъ, лучше бы ему быть! быть — лучше всего! бытіе прекрасно!».

Жизнь животнаго и даже растительнаго міра полна жестокости, страданія, самоотверженія, героизма; она трагична въ своей сущности, ибо отвратительна и вмѣстѣ съ тѣмъ прекрасна. Въ «равно-

душі» лежитъ трагизмъ природы, и онъ не былъ-бы трагизмомъ, если-бы въ немъ не было страннаго сіянія «вѣчной красоты» и если-бы онъ не вызывалъ въ душѣ невольнаго признанія («да будетъ такъ!» — «И пусть»...)

Но если мы поднимемся къ высшей намъ извѣстной ступени бытія, къ нашей собственной жизни, къ судьбѣ свободнаго человѣка, къ с у д ь б а м ь и с т о р і и то здѣсь всего ярче предстанетъ предъ нами сущность жизни, какъ трагедія. Ее усмотрѣлъ Будда, ее пережилъ Сократъ, ее вознесъ на предѣльную Богочеловѣческую высоту Христосъ. И каждый человѣкъ въ чемъ-то повторяетъ въ своей судьбѣ судьбу Сына Человѣческаго: въ непризнаніи его лучшаго, въ «законныхъ» обвиненіяхъ, во враждѣ фарисеевъ, въ предательствѣ ученика, въ Крестномъ Пути жизни. Исторія трагична — и въ индивидуальной біографіи и въ біографіи народовъ.

Если существуютъ другія высшія сверхчеловѣческія ступени бытія, какъ это предчувствуютъ всѣ религіи, міры ангеловъ, полу-боговъ, титановъ и «героевъ», то и тамъ высшей категоріей для постиженія ихъ жизни остается трагизмъ, какъ это ясно изъ трагической судьбы прекраснѣйшаго изъ ангеловъ.

Т р а г и з м ь есть основная категорія исторіи и вмѣстѣ съ тѣмъ высшая категорія жизни вообще въ ея наибольшей полнотѣ и наибольшемъ богатствѣ. Вѣдь исторія должна быть исторіей всей жизни, со всѣхъ ея сторонъ и во всей ея полнотѣ. Если жизнь всякаго «я», всякаго духовнаго существа есть странное

сочетаніе необходимости и свободы, какъ это мы знаемъ изъ собственнаго опыта, то трагедія исторіи есть непременно с у д ь б а с в о б о д ы, или свобода подъ властью судьбы. Подъ властью судьбы можетъ стоять лишь с в о б о д - н о е существо, лишь трагическій герой имѣетъ «судьбу» въ полномъ смыслѣ этого слова. Біологическая, причинная необходимость не есть «судьба».

Итакъ, какъ будто-бы не нужно доказывать, что жизнь есть трагедія — это всякій знаетъ изъ опыта. Даже о п ы т о с ч а с т ь я не устраняетъ трагизма, ибъ счастье является моментомъ трагедіи (напр. «Ромео и Джульета»). Гибель вышаго и прекраснѣйшаго счастья трагична; а непогибающаго счастья не знаетъ исторія, не знаетъ человѣческая судьба. Намъ возразятъ, быть можетъ, что ежедневная жизнь скорѣе комична, чѣмъ трагична, и сама исторія народовъ на каждомъ шагу обнаруживаетъ «иронію судьбы». Это такъ; но дѣло въ томъ, что «комизмъ» есть тоже возможный моментъ трагедіи. Онъ находитъ себѣ мѣсто во всякой трагедіи, охватывающей всю полноту жизни; и притомъ — сущность трагического и комического, какъ на это намекнулъ еще Платонъ въ своемъ «Пирѣ», — въ концѣ концовъ одна и та-же. «Иронія судьбы» часто трагична и исторія народовъ есть трагикомедія...

И однако-же необходимо доказывать это положеніе, необходимо взвѣсить всю его глубину и серьезность, ибо человѣчество, въ значительной своей части, было воодушевлено желаніемъ всячески

избѣжать трагизма, всячески доказать себѣ, что все идетъ къ лучшему въ природѣ и исторіи, что все совершенствуется, прогрессируетъ, эволюционируетъ, безошибочно достигаетъ окончательнаго земнаго рая. Безтрагическая философія исторіи очень распространена и очень разнообразна. И прежде всего сюда относятся атеистическія теоріи непрерывной эволюціи и прогресса человѣчества. Контъ, Фейербахъ и Марксъ всецѣло лежатъ въ этой линіи, намѣченной еще эпикурейскимъ матеріализмомъ и Титомъ Лукреціемъ Каромъ. Эпикуръ и Лукрецій Каръ очень откровенно высказали, что движущимъ нервомъ эпикурейства является желаніе уничтожить всякій трагизмъ жизни, и прежде всего трагизмъ встрѣчи съ потустороннимъ міромъ и его силами. На этой основѣ строится наивный оптимизмъ самодостаточнаго человѣчества, вообразившаго, что все идетъ къ лучшему и все дѣлается само собой въ силу имманентныхъ законовъ развитія.

Формула Гегеля «исторія есть прогрессъ въ сознании свободы» тоже представляетъ собою опытъ безтрагической философіи исторіи; на путяхъ рационалистическаго и пантеистическаго монизма, считающаго человѣчество съ его наукой и государствомъ — высшей ступенью абсолютнаго духа, такая философія съ неизбежностью приходитъ къ атеистической «религіи человѣчества», къ Фейербаху и Марксу. Съ тѣмъ же рациональнымъ оптимизмомъ увѣряетъ она насъ, что злодѣянія исторіи суть «жертвы на алтарѣ свободы». А подѣ

«свободой» здѣсь разумѣется торжество рациональнаго урегулированія всей жизни, и такую «свободу» разумѣетъ Марксъ. Все идетъ къ лучшему, къ «сознательному» и социальнo-благоустроенному человечеству. Насколько глубже и серьезнѣе и ближе къ трагической реальности — современная форма безрелигіознаго пониманія исторіи, какую мы видимъ у Шпенглера: все растетъ, цвѣтетъ и увядаетъ, все клонится къ «закату»!

Но существуютъ не только атеистическія построенія безтрагической философіи исторіи, которыя можно назвать безтрагическими антроподицеями; существуютъ также и безтрагическія теодицеи, которыя исходятъ изъ понятія Божества, и все же по существу поразительно близки къ первымъ въ своемъ наивномъ оптимизмѣ и рационализмѣ. Телеологически дѣйствующая природа, телеологически развивающееся человѣчество, телеологически прогрессирующее хозяйство, весь этотъ Промыселъ безъ Божества, — или, лучше сказать, Промыселъ, выполняемый ложными божествами, — все это замѣняется здѣсь телеологически дѣйствующимъ въ мірѣ и въ исторіи Промысломъ Божества. Философское совпаденіе состоитъ именно въ наивномъ рационалистическомъ телеологизмѣ: *causa finalis* есть вмѣстѣ съ тѣмъ *causa efficiens*. При такихъ условіяхъ, конечно, принципиально не можетъ быть ничего особенно трагическаго и въ концѣ концовъ «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ».

Рационалистическая теодицея Стоиковъ была принципиально принята Лейбницемъ. Промыселъ въ принципѣ рационаленъ, всякая апорія, всякій трагизмъ разрѣшается до конца. Это только на первый взглядъ въ природѣ и въ исторіи намъ многое представляется нецѣлесообразнымъ; на самомъ дѣлѣ Промыселъ все предусмотрѣлъ и всякое зло сдѣлалъ средствомъ къ достиженію наибольшаго блага. Мелочно-наивный рационализмъ стоиковъ, утверждавшихъ, что клопы существуютъ для того, чтобы люди не спали слишкомъ долго, а мыши — для того, чтобы они не разбрасывали свои вещи въ беспорядкѣ, — ничѣмъ въ принципѣ не отличается отъ грандіознаго универсальнаго рационализма Лейбница, принужденнаго въ принципѣ признать, что вина Іуды есть «блаженная вина», «*beata culpa, qui talem redemptorem exigit*».

На самомъ дѣлѣ вмѣсто «Теодицеи» мы получаемъ самое страшное нравственное обвиненіе Божества, дѣйствующаго по принципу: «цѣль оправдываетъ средства», строящаго Царствіе Божіе на грѣхахъ, слезахъ и страданіяхъ. Если такъ обстоитъ дѣло въ этомъ «лучшемъ изъ міровъ», то остается только вмѣстѣ съ Иваномъ Карамазовымъ не принимать никакихъ міровъ, ни худшихъ, ни лучшихъ.

Шопенгауэръ правъ: попытка обойтись безъ трагизма приводитъ Теодицею къ самому пошлому оптимизму: «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ!». Исторія превращается въ нравоучительный водевиль съ веселымъ концомъ.

Католическій рационализмъ строитъ свое ученіе о Провиденціи на основахъ аристотелевскаго телеологизма и стоическаго ученія о Промыслѣ. Къ этому присоединяется юридическая теорія искупленія, превращающая величайшую трагедію Голгофы въ рационально-протекающую и благополучно-заканчивающуюся процессъ челоуѣчества съ Богомъ. Всякій трагизмъ здѣсь радикально устраненъ: Божество получаетъ справедливое удовлетвореніе, челоуѣчество выкупается и спасается.

Уничтоженіе трагизма здѣсь достигается прежде всего примѣненіемъ юридическихъ категорій. Трагизмъ вообще ускользаетъ отъ всякихъ юридическихъ категорій: попробуйте юридически мыслить дѣянія Отелло, или Макбета, и вы получите рядъ плоскихъ банальностей. Это показываетъ, что категорія трагизма безконечно выше, сложнѣе и, слѣдовательно, иррациональнѣе категорій права. Быть можетъ вообще трагизмъ есть настоящее выраженіе предѣльной иррациональности бытія, концентрація и конденсація великихъ и послѣднихъ а п о р і й, ибо если нѣтъ этой непонятной «безвыходности» (апорійности), то нѣтъ собственно и настоящаго трагизма положенія.

Въ этомъ смыслѣ трагична наука въ своихъ апоріяхъ и философія въ своихъ послѣднихъ антиноміяхъ (напр. восклицаніе Ришэ въ его *Metapsychique*: «oui, c'est absurde, mais peu importe cela existe!» такъ онъ говоритъ о мѣдiumическихъ чудесахъ), трагична этика — въ безвыходныхъ столкновеніяхъ цѣнно-

стей, въ своемъ «pereat mundus, fiat iustitia»; трагично искусство, хотя бы потому, что вершина искусства есть трагедія, трагична религія въ своемъ mysterium tremendum («страшно впасть въ руки Бога живаго»), въ постоянной близости къ Божеству и въ безконечной оторванности отъ Него, въ Богооставленности. Трагизмъ всей жизни и всей исторіи міра, универсальный, религиозный, божественный и Бого-Человѣчскій — содержитъ въ себѣ, какъ въ фокусъ, концентрацію всѣхъ «безвыходностей», непонятностей и противорѣчій міра. Здѣсь проблема проблемъ, здѣсь пунктъ столкновения и непонятнаго единства, точка совмѣщенія всѣхъ несовмѣстимыхъ противоположностей. Богъ «Вседержитель» держитъ въ своей рукѣ то, что неудержимо отталкивается. Это совмѣщеніе несовмѣстимаго переживается, какъ изумленіе, какъ ужасъ, какъ трагизмъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ сильнѣе всего чувствуется «рука Божія». Вотъ почему «страшно впасть въ руки Бога живаго» и въ этомъ страхѣ древнѣйшій опытъ трагизма.

Только здѣсь находитъ свое объясненіе тотъ странный духовный опытъ, что въ страданіи, безвыходности и Богооставленности — всего сильнѣе чувствуется присутствіе Божества; здѣсь, въ предѣльномъ трагизмѣ — заключается настоящая «Теодицея», ибо здѣсь обнаруженіе Божества — въ непонятности его «Промысла».

«Изъ глубины (de profundis) воззвахъ къ Тебѣ, Господи!»

«Wer nie sein Brod mit Tränen as,  
Wer nie die kummervollen Nächte  
Auf seinem Bette weinend sas,  
Der kennt euch nicht, ihr himmlische  
Mächte!».

Судьба Іова ясно показываетъ, что въ переживаніи наибольшаго трагизма именно и совершается встрѣча человѣка съ «Провидѣніемъ», что здѣсь, въ этомъ послѣднемъ «за что?» человѣкъ становится лицомъ къ лицу съ Богомъ, но видѣть Его лица не можетъ. Можно сказать: гдѣ Богъ дѣйствуетъ — тамъ все непонятно для человѣка, а гдѣ все понятно — тамъ нѣтъ встрѣчи съ Богомъ, тамъ имманентный міръ человѣческихъ расчетовъ и человѣческаго предвидѣнія («провидѣнія» своего рода). Вполнѣ разгаданный, рационализированный «Промыселъ» пересталъ бы быть божественнымъ Промысломъ; его рациональная цѣлесообразность всего вѣрнѣе обнаруживаетъ, что здѣсь мы имѣемъ человѣчскій домыселъ. Друзья Іова въ своихъ мнимыхъ утѣшеніяхъ являются какъ разъ представителями рациональной Теодицеи: они стремятся «оправдать» Божество, прикрыть зіяющую бездну трагической несправедливости рациональными соображеніями, найти по своему разуму справедливость и цѣлесообразность въ судьбѣ Іова; но больше правды оказывается въ обвиненіяхъ Іова, обращенныхъ къ Богу, чѣмъ въ «оправданіяхъ» рациональной Теодицеи, изобрѣтаемыхъ его друзьями. «Кто этотъ, помрачающій Промыселъ рѣчами безъ смысла?» — такъ говоритъ Богъ обо всѣхъ этихъ «Теодицеяхъ».

Въ своемъ трагическомъ опытѣ Іовъ прекрасно чувствуетъ неправду этихъ Теодицей, и Богъ подтверждаетъ Самъ абсолютную правоту этого чувства. Что говоритъ Богъ Іову, послѣ рѣшительнаго осужденія человѣческихъ «Теодицей», помрачающихъ Промысль? Онъ развѣртываетъ предъ нимъ вереницу проблемъ и тайнъ неба и земли; Онъ обнаруживаетъ себя, или, вѣрнѣе, скрываетъ себя, какъ проблему въ сѣхъ проблемъ; и тогда трагическая апорія Іова оказывается однимъ изъ моментовъ въ великомъ вѣнцѣ божественныхъ тайнъ. Исторію Іова нельзя понять и «оправдать» посредствомъ имманентнаго логоса этого міра, по методу Гегеля или Лейбница: она имѣетъ прологъ и эпилогъ на небѣ, въ потустороннемъ мірѣ. И то, что тамъ происходитъ (порученіе, данное Богомъ Сатанайлу), — непонятно для человѣка и неприемлемо для человѣческой этики. Это не рѣшеніе, какъ можетъ показаться, а углубленіе трагизма и проблематизма, ибо Богъ опредѣляется здѣсь не человѣческими понятіями о добрѣ и злѣ. Впрочемъ, для Іова вся эта потусторонняя Теодицея остается абсолютно неизвѣстной; Богъ ему о ней не говоритъ.

Трагедія Іова дѣйствительно является прообразомъ Голгоѳы, какъ учитъ наша Церковь, и это потому, что Голгоѳа есть предѣльное выраженіе трагизма, который можетъ постигнуть Сына Человѣческаго и сыновъ человѣческихъ. Усматривать здѣсь рациональную цѣлесообразность, да еще юридическую справедли-

вость — значитъ поистинѣ «помрачить Промысль рѣчами безъ смысла», даже хуже того — это значитъ помрачить сужденіе о добрѣ и злѣ (*beata culpa*). Рациональная цѣлесообразность и справедливость есть то, чего можетъ желать всякая разумная и святая воля. Но это было то, чего не могла желать самая разумная и самая святая воля — воля Богочеловѣка. Объ этомъ высшая человѣческая мудрость и святость, наперекоръ всѣмъ «Теодицеямъ», могла только сказать: «да минетъ мя чаша сія!». Значитъ-ли это, что Христосъ не сумѣлъ усмотрѣть что «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ»? Или эти слова означаютъ человѣческую слабость? Последнее предположеніе есть самое неглубокое и неумѣстное; и оно опровергается словами: «а впрочемъ да будетъ воля Твоя». Принятіе воли Божіей, принятіе Промысла здѣсь совершается не въ силу усмотрѣнія его рациональной цѣлесообразности человѣческимъ разумомъ. Въ моленіи о чашѣ заключается не слабость воли и не ограниченность человѣческаго знанія, а напротивъ, абсолютно-истинное для человѣка сужденіе святой воли: нельзя желать, чтобы Богочеловѣкъ распинался, нельзя помириться съ тѣмъ, что Правда распинается на крестѣ, нельзя желать этого преступленія, даже при полной готовности къ страданію и самопожертвованію. Іовъ все время молилъ: да минетъ мя чаша сія! также какъ и Христосъ; и не въ силу слабости, а въ силу сознанія своей абсолютной пра-

воты. Нельзя желать страдающей и униженной правды.

Трагедія Голгоѣ уничтожается и снимается, если признать е д и н у ю в о л ю у Христа (монофелитская ересь) — только человѣческую, или только божественную. Трагизмъ раскрывается во всей глубинѣ только при утверженіи дв у х ъ в о л ѣ : человѣческой и божественной, утверженіи, ради котораго принялъ мученичество одинъ изъ величайшихъ Отцовъ Церкви — Максимъ Исповѣдникъ. И если въ словахъ «да минетъ мя чаша сія» выражается воля и притомъ с в я т а я воля Сына Человѣческаго, то въ словахъ: «да будетъ воля Твоя, а не моя» — присутствуетъ божественная воля Отца (Азъ и Отецъ едино суть). Настоящая апорія трагизма состоитъ въ томъ, что человѣческая воля можетъ быть абсолютно цѣнной и святой даже тогда, когда она противорѣчитъ волѣ Отца, когда она противорѣчитъ Промыслу, когда она не будетъ исполнена. Вотъ чего не могли понять друзья Іова.

Обычная Теодицея (Лейбница, или Гегеля, или Фомы Аквината) представляетъ собою м о н о ф е л и т с к у ю е р е с ь , т. е. утверженіе, что человѣчески-желанное и разумное совпадаетъ съ божественно-желаннымъ и разумнымъ; «да будетъ воля Твоя» означаетъ для Гегеля въ концѣ концовъ «да будетъ воля моя», поскольку мое истинное Я (субъектъ) тождественно съ міровымъ разумомъ. При совпаденіи и при тождествѣ воли человѣческой и божественной — нѣтъ никакого трагизма (человѣкъ

видитъ, что «все къ лучшему»); равнымъ образомъ нѣтъ трагизма, если человѣческая воля должна уступить мѣсто божественной въ силу недостойности, грѣховности, или даже преступности (на этой точкѣ зрѣнія стояли друзья Іова): нѣтъ настоящаго трагизма въ томъ, если воръ или преступникъ хочетъ украсть, или убить, а «Промысль» хочетъ обратнаго и дѣлаетъ такъ, что преступленіе не удастся. Досада преступника при этомъ не «трагична». Трагизмъ въ томъ, что герой правъ и хочетъ добра, а Промысль хочетъ совсѣмъ иного въ своей «неисповѣдимой» волѣ.

Трагизма нѣтъ, если всюду чувствуетъ благая рука Провидѣнія; настоящій трагизмъ лишь тамъ, гдѣ есть п о л н а я б о г о о с т а в л е н н о с т ь . Когда «небеса молчатъ» въ отвѣтъ на наши мольбы и жалобы, когда кажется, что наше человѣческое «за что?» безнадежно падаетъ въ темную бездну небытія — вотъ тогда настоящій трагизмъ.

«О, если-бы я зналъ, гдѣ найти Его, и могъ бы подойти къ престолу Его! Я изложилъ-бы предъ Нимъ дѣло мое, и уста мои наполнилъ-бы оправданіями. Узналъ бы слова, какими Онъ отвѣтитъ мнѣ, и понялъ-бы, что Онъ скажетъ мнѣ».

«Но вотъ я иду впередъ, и нѣтъ Его. Назадъ — и не нахожу Его; дѣлаетъ-ли Онъ что на лѣвой сторонѣ — я не вижу, скрывается ли на правой — не усматриваю». Іо. 23-3. 4. 8. 9.

И при этомъ трагическій герой можетъ сознавать себя п р а в ы м ъ предъ судьбою, абсолютно цѣннымъ и достойнымъ. безсмертія, можетъ имѣть абсолютное

«аксіологическое» сознание, сознавать «свое достоинство», несмотря на все смирение передъ «неумолимымъ рокомъ», передъ «волею Провидѣнія».

Богооставленность чувствуется не отъ недостатка мудрости и святости, какъ должны бы были утверждать Лейбницъ и Гегель (сторонники рациональной Теодицеи) и какъ увѣряли друзья Іова. Такая точка зрѣнія опровергается не только богооставленностью Іова, но, что еще сильнѣе, богооставленностью распинаемаго Христа. «Или, Или, лама савахани». «Боже мой, Боже мой, вскую еси мя оставилъ!» — есть высочайшее выраженіе бого-человѣческаго трагизма, предъ которымъ блѣднѣютъ всѣ наши драматическія ситуации, и которое рѣшительно изобличаетъ неправду всякой безтрагичной Теодицеи. Трагично то, что «небеса молчатъ» именно тогда, когда они болѣе всего должны были-бы говорить!

Существуютъ народы, существуютъ периоды исторіи, какъ-бы оставленные Богомъ, забытые Богомъ:

«Отнимаетъ умъ у главъ народа земли, и оставляетъ ихъ блуждать въ пустынѣ! гдѣ нѣтъ пути. Ощупью ходятъ они во тьмѣ, безъ свѣта; и шатаются, какъ пьяные» (Іо. 12: 24, 25).

Трагическая «неисповѣдимость» Промысла, апорія «Провидѣнія» есть идея восточнаго христіанства, по существу глубоко чуждая католическому рационализму, который не выноситъ никакихъ нерѣшенныхъ антиномій и апорій. Эту мысль глубоко постигъ Достоевскій, основнымъ прозрѣніемъ котораго было

переживаніе Божества въ трагизмѣ. Непріятіе міра у Ивана Карамазова есть принципиальное отрицаніе всякой безтрагической Теодицеи, отрицаніе прогресса морально оправданнаго, отрицаніе лейбницевскаго оптимизма, отрицаніе всей той благополучной и успокоенной философіи исторіи, на которой покоится западно-европейская культура. Не даромъ Достоевскій такъ любилъ Книгу Іова и старообрядческое сказаніе о «Хожденіи Богородицы по мукамъ». Въ концѣ этого сказанія, напоминающаго дантово странствіе, Богородица видитъ послѣднія и самыя страшныя мученія грѣшниковъ. И что-же она говоритъ? Наслаждается-ли она ими по совѣту Св. Ѳомы Аквината? О нѣтъ! Она сама хочетъ съ ними мучиться. Усматриваетъ-ли она въ нихъ справедливость божественнаго разума? Видитъ ли она рациональную Теодицею? О нѣтъ! Она говоритъ: «лучше - бы человѣку не родиться!» или, какъ передаетъ эту легенду А. Ремизовъ (Звѣзда Надзвѣздная): «лучше бы міру не быть!».

Вотъ исконное русское отрицаніе Теодицеи.

Пусть слова эти, какъ и слова Ивана Карамазова, не кажутся кошунственными: они трагически неизбѣжны для человѣка, даже святого, даже обоженнаго вполне; и въ нихъ отзвукъ словъ Бого-человѣка: «да минетъ мя чаша сія», ибо эта чаша содержитъ въ себѣ всю исторію человѣчества, центромъ которой является Голгоа, со всѣми ея грѣхами, со всѣми несправедливостя-



ми и мученіями. Что-же мы получаемъ въ концѣ концовъ: трагическое крушеніе всякой Теодицеи или трагизмъ, какъ Теодицею своего рода?

Если «категорія» трагизма есть настоящая категорія исторіи, категорія жизненной судьбы индивидуальностей и народовъ и человѣчества (а можетъ быть и космоса), то только въ трагизмѣ можетъ лежать обнаруженіе Божества и слѣд. истинная Теодицея. Объ этомъ свидѣлствуетъ то странное вѣяніе Божества, которое чувствуется и переживается во всякомъ истинномъ трагизмѣ, и которое Аристотель назвалъ «катарсисомъ». Трагизмъ никогда не есть мертвый и бессмысленный конецъ, въ немъ всегда пріоткрывается нѣкоторая безконечность, какъ-бы потусторонняя правда. Больше того, трагизмъ въ своей безутѣшности умѣетъ находить странное утѣшеніе. Онъ какъ-бы предчувствуетъ то обѣтованіе, какое дается въ наивысшемъ трагизмѣ: обѣтованіе послать Утѣшителя, Параклета. Трагизмъ никогда не соглашается признать своимъ концомъ полную смерть и ничто, ибо ничто — безтрагично, какъ на это указалъ еще Эпикуръ («гдѣ есть смерть — тамъ насъ нѣтъ»). Трагизмъ утверждаетъ вѣчное значеніе, «аксіологическую» абсолютность героя и трагической ситуаціи, голосъ Божества какъ-бы произносить «аксіосъ»! Всякій трагизмъ предвосхищаетъ постулатъ «воскресенія», ибо герой и праведникъ достоинъ жить, а не умереть, и если умираетъ, то долженъ въскрестись. Абсолютныя цѣнно-

сти не индифферентны къ бытію, онѣ содержатъ въ своей сущности требованіе воплощенія, преображенія и воскрешенія. Это законъ ихъ сущности.

Трагизмъ ближе всего подводитъ насъ къ потустороннему міру, ибо самъ, какъ-бы представляетъ столкновеніе двухъ міровъ, прорывъ въ потустороннее, который здѣсь переживается какъ *mysterium tremendum*, какъ апорія, какъ изумленіе, какъ «за что и почему»; — и однако такое изумленіе, въ которомъ что-то предчувствуется и что-то усматривается, «какъ-бы въ зеркалѣ, какъ-бы въ гаданіи», однако-же не лицомъ къ лицу. Вполнѣ имманентный трагизмъ невозможенъ (для мониста, натуралиста, матеріалиста — нѣтъ никакого трагизма и комизма: онъ «не оплакиваетъ и не осмѣиваетъ». Спиноза) и потому невозможна имманентная философія исторіи, имманентная Теодицея: судьбы исторіи начинаются и заканчиваются въ потустороннемъ мірѣ, и въ трагическіе моменты прикасаются къ потустороннему міру. Въ книгѣ Іова это показано совершенно ясно. Но безуміемъ было бы думать (какъ это думаетъ весь католическій рационализмъ), что мы свободно можемъ проникнуть въ тотъ міръ, или въ тѣ міры и тамъ читать божественныя предначертанія, написанныя тѣми-же буквами, которыя намъ знакомы. Бессмысленно было-бы утверждать, что въ томъ мірѣ примѣнимы тѣ же самыя категоріи рациональной цѣлесообразности, при помощи которыхъ мы дѣйст-

уемъ въ этомъ: напротивъ, самый фактъ трагическаго опыта заставляетъ насъ предположить, что здѣсь столкновение какъ-бы двухъ порядковъ бытія, даже столкновение двухъ принциповъ оцѣнки добра и зла: ибо «Промысль», если онъ «дѣйствуетъ», — дѣйствуетъ не такъ, какъ можетъ дѣйствовать мудрый и святой человѣкъ. «Промысль» заставляетъ страдать невиннаго и торжествовать злодѣя, заставляетъ солнце одинаково свѣтить на добрыхъ и злыхъ, допускаетъ и терпитъ зло, дабы изъ него вышло добро. Допустимо-ли это? Не бессмысленно-ли это? Если есть въ этомъ с м ы с л ь, то только трагической смыслъ, а трагической «смысль» всегда будетъ представляться противорѣчіемъ и «бессмыслицей» для многихъ, всегда будетъ казаться «безуміемъ» и «скандаломъ» (Ап. Павелъ).

Если допустимо такъ дѣйствовать, какъ дѣйствуетъ «Промысль», то только для автора трагедіи, а не для дѣйствующаго лица. Авторъ трагедіи «попускаетъ» злодѣянія и даетъ гибнуть герою и никто его за это не осуждаетъ; а если осуждаетъ, то за нѣчто иное: за отсутствіе истиннаго трагизма или комизма.

Конечно, всякій трагизмъ имѣетъ с м ы с л ь. Трагедія не бессмысленна; однако этотъ смыслъ не можетъ быть выраженъ въ какой-либо р а ц і о н а л ь н о й с е н т е н ц і и. Можно сказать, что сущность трагизма состоитъ въ томъ, что его с м ы с л ь утверждается и предчувствуется и однако не выражается въ сужденіи и не познается. Суще-

ствуетъ *tragica ignorantia*, похожая на то, что Николай Кузанскій называлъ *docta ignorantia*; она выражается въ чувствѣ: «Боже, за что и для чего?». Именно она вызываетъ къ потустороннему смыслу, но не можетъ его сдѣлать постороннимъ. Вотъ почему трагизмъ близокъ къ Богу: въ немъ «уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ», въ немъ «гипостазирование надеждъ» (*ἐπιζωμένων ὑπόστασις*). Трагизмъ лежитъ на грани двухъ міровъ и свидѣтельствуетъ о недостаточности и оторванности этого міра; и если-бы «все было къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ», то и не было-бы никакого трагизма, ибо этотъ міръ былъ бы самодостаточенъ и вполне доволенъ собой. Рациональный «Промысль» Теодицеи уничтожаетъ трагическое незнаніе (*tragica ignorantia*), уничтожаетъ апорію и слѣдовательно уничтожаетъ трагизмъ, въ которомъ только и совершается встрѣча человѣка съ «Промысломъ». Рациональная Теодицея дѣлаетъ для насъ сознательную встрѣчу съ реальнымъ «Промысломъ» радикально невозможной: мы остаемся въ своихъ измышленіяхъ и «омрачаемъ Промысль рѣчами безъ смысла». Рациональная Теодицея хочетъ и обѣщаетъ дать слишкомъ много и потому не даетъ ничего: она тоже хочетъ «утѣшить», но утѣшаетъ совсѣмъ особенно: она увѣряетъ, что и несчастія-то въ сущности нѣтъ, а все въ концѣ концовъ обстоитъ благополучно. Такія утѣшенія пошлы и ничтожны: человѣка, у котораго умерла мать, нельзя утѣшать тѣмъ, что старики умираютъ, дабы не

болѣть и не обременять близкихъ... Утѣшеніе должно быть адекватно пережитому трагизму и базироваться на немъ. «Утѣшитель» можетъ быть посланъ только тому, кто принявъ въ свое сердце и переживъ трагедію Голговы; равно какъ воскреснуть можетъ только тотъ, кто прошелъ черезъ реальность смерти.

Стоическій рационализмъ можетъ сколько угодно увѣрять насъ, что смерти «въ сущности» нѣтъ, и что трагизма «въ сущности» нѣтъ, а существуетъ рациональный порядокъ (o r d o) Провидѣнія; а мы попрежнему будемъ встрѣчать смерть и страданія въ трагическомъ опытѣ, для котораго такія сентенціи кажутся бѣдными и пошлыми, ибо трагическій опытъ глубже и мощнѣе, чѣмъ телеологическія утѣшенія стоиковъ, томистовъ, или Лейбница. Хаотическая трагедія исторіи глубже и мощнѣе, чѣмъ это предполагаютъ Лейбницъ, Гегель и даже Августинъ.

Впрочемъ, заслугою Августина, а еще болѣе — Плотина является то, что они впервые сравнили историческій процессъ съ трагедіей, а «Промысль» съ драматургомъ. Такимъ образомъ они хотѣли дать своеобразную эстетическую теодицею. Августинъ сравниваетъ исторію міра съ поэмой, или съ картиной, которая вся цѣликомъ задумана и выполнена Творцомъ, въ которой изображено много темнаго и дурнаго и злого, но это дѣлаетъ художественное цѣлое еще болѣе прекраснымъ и эстетически необходимо, какъ свѣтъ и тѣни въ картинѣ. Плотинъ

прямо говорить о «трагедіи» и даже называетъ насъ всѣхъ, участвующихъ въ историческомъ процессѣ, актерами этой трагедіи, дѣйствующими лицами и притомъ свободно выбирающими свои роли. Можно было бы сказать и м п р о в и з и р у ю щ и м и свои роли.

То, что здѣсь цѣнно и вѣрно — это примѣненіе категоріи т р а г и з м а, но и здѣсь есть излишній рационализмъ и интеллектуализмъ, не дающій возможности понять сущность трагизма во всей его глубинѣ. И тотъ и другой авторъ слишкомъ обезпокоенъ задачей оправдать «разумность» творенія и Творца, тогда какъ безпокоиться объ этомъ совсѣмъ не стоитъ: человѣкъ не долженъ становиться адвокатомъ Божества — въ этой роли онъ смѣшенъ и въ такомъ «защитникѣ» Богъ не нуждается.

Оправданіе разумности достигается сравненіемъ міра (въ процессѣ исторіи во времени) съ художественнымъ произведеніемъ, съ поэмой, съ трагедіей. Эта своеобразная эстетическая телеологія, дѣлающая «Промысль» поэтомъ, поставившимъ себѣ цѣлью создать единую и законченную и прекрасную космическую драму — раздѣляетъ недостатки всякой телеологіи: она представляетъ собою наивный оптимизмъ, скрывающій отъ себя трагическую серьезность положенія.

«Блаженъ, кто посѣтилъ сей міръ  
Въ его минуты роковыя:  
Его призвали всеблагіе,  
Какъ собесѣдника на пирѣ».

Въ этихъ словахъ очень ярко выражена эстетическая и героическая Тео-

дицея; но въ минуты настоящаго трагизма жизни они звучатъ, какъ злая иронія, или непростительная наивность: «пиръ» боговъ оказывается для людей голодной смертью; на этомъ пиру «боги» пьютъ нашу кровь (*Les dieux ont soif*) и не бесѣдуютъ съ нами, а безмолвствуютъ, какъ каменные истуканы. Зачѣмъ все это? Для трагической красоты положенія? Но въ настоящемъ трагизмѣ человекъ не можетъ любоваться «красотою положенія»; и никто не имѣетъ права любоваться нашими страданіями, паденіями и подвигами, какъ театромъ. Можно восхищаться Христомъ на Голгоѣ, но нельзя создать Голгоѣу, инсценировать подлинную Голгоѣу ради этого восхищенія.

Эстетическая теодицея такъ-же несостоятельна и пожалуй даже еще болѣе, чѣмъ этико-телеологическая. Эстетическая необходимость («тѣнь», «диссонансъ») никогда не можетъ оправдывать реальнаго зла, ибо этическія цѣнности не могутъ быть принесены въ жертву эстетическимъ; первыя — іерархически выше. Существо, которое создало-бы и предопредѣлило реальнаго (а не театральнаго) Іуду и его предательство, для красоты цѣлаго, было-бы для насъ существомъ этически неприемлемымъ. Если Богъ «сочиняетъ» трагедію міра просто для того, чтобы «созерцать» трагедію міра, то Онъ не есть любящее, мудрое и моральное существо. Здѣсь видно, въ чемъ хромаетъ сравненіе съ авторомъ трагедіи: драматургъ не рождаетъ реальныхъ злодѣевъ и не совер-

шаетъ и не попускаетъ реальныхъ преступленій; то, что онъ творитъ, есть «игра». Но сравненіе хромаетъ еще и въ другомъ смыслѣ: жизнь, исторія не есть единая цѣлесообразно-законченная пьеса, трагедія, выявляющая единый смыслъ; напротивъ, самый трагизмъ нашего положенія состоитъ въ томъ, что мы цѣльной трагедіи не видимъ и смысла цѣлаго рационально не усматриваемъ. Гипотеза прекрасной поэмы, или трагедіи — противорѣчить прежде всего трагическому опыту. Въ ней есть рационалистическій оптимизмъ. Правдивѣе и мудрѣе слова Гераклита:

«Какъ дитя играетъ пескомъ,  
Такъ вѣчность играетъ міромъ»...

Въ нихъ по крайней мѣрѣ выражена вся трагическая иррациональность (*tragica ignorantia*) мірового процесса.

А представимъ себѣ на мгновеніе, что Богъ, въ силу какихъ-то соображеній, хочетъ намъ показать трагическій хаосъ этого разрозненнаго и распавшагося міра, отпущеннаго на свободу и впаваго въ своеволіе. Судьбы народовъ и индивидуумовъ сталкиваются въ трагическомъ противорѣчьи; а мы начнемъ увѣрять себя, а главное, увѣрять Его, что мы видимъ стройный космосъ, единую поэму, построенную такъ, какъ дѣлаютъ наши поэты на землѣ... Нѣтъ, Богу надо говорить правду, нельзя льстить Богу, быть «лицепріятнымъ» къ Богу (слова Іова) нужно говорить то, что видишь, и возражать то, что можешь возразить.

Если мы отбросимъ въ ученіи о «Про-

мысль» Плотина и Августина все, что относится къ поэтическому творчеству Провидѣнія, къ его цѣлесообразной дѣятельности, какъ поэта — то останется одно: категорія трагизма. Только эта мысль есть цѣнное и глубокое прозрѣніе: Промысль говоритъ въ трагизмѣ. Но «трагизмъ» не то-же, что «трагедія». И трагизмъ жизни — куда трагичнѣе, чѣмъ трагизмъ всѣхъ сочиненныхъ «трагедій»: онъ трагичнѣе своимъ трагическимъ незнаніемъ (*tragica ignorantia*), тѣмъ, что мы не знаемъ пьесы, въ которой мы играемъ; и онъ трагичнѣе еще тѣмъ, что это не «игра», не эстетическое созерцаніе, не эстетическая абстракція, а трагизмъ, захватывающій всю полноту жизни и всю полноту реальности.

Въ заключеніе еще разъ мы можемъ спросить себя: почему настоящій трагизмъ, трагизмъ жизни такъ приближаетъ къ Богу, такъ приближаетъ къ предчувствію потусторонняго смысла міра, которой называется «Промысломъ»?

Это потому такъ, что трагизмъ есть единство, есть совмѣщеніе несовмѣстимыхъ противоположностей, а Богъ, по слову Николая Кузанскаго, живетъ за стѣною единства противоположностей (*intra murum coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus*).

Трагизмъ есть именно эта стѣна, на грани двухъ міровъ, она ближе всего подводитъ насъ къ Богу и даетъ намъ предчувствіе, что за стѣною лежитъ разрѣшеніе всѣхъ несовмѣстимостей и трагическихъ противорѣчій, стянутыхъ

воедино рукою «Вседержителя». Но эту стѣну охраняетъ ангель съ мечемъ, это онъ не позволяетъ намъ заглянуть туда, гдѣ лежитъ разрѣшеніе всѣхъ трагическихъ противорѣчій бытія, ибо заглянуть туда — значитъ войти въ рай.

Во всякомъ трагизмѣ предчувствуется и предвосхищается послѣдняя, все-разрѣшающая гармонія, во всякомъ трагизмѣ есть «гипостазирование надеждъ» (*ἐπιζομένων ὑπόστασις*). Никакая воля, никакой духъ не можетъ успокоиться на предѣльномъ противорѣчій, на гибели взаимнаго пожирания противоположностей. Всякая воля утверждаетъ въ трагизмѣ: этого не можетъ быть, этого не должно быть!

И этого дѣйствительно не можетъ быть, ибо страннымъ и непонятнымъ образомъ несовмѣстимое все же совмѣщено, противоположности все же стянуты воедино рукою «Вседержителя», иначе, если-бы этого не было, міръ давно распался-бы во взаимномъ отталкиваніи моментовъ, погрузился бы въ ничто черезъ взаимное уничтоженіе противоположностей. Во всякомъ врагѣ есть потенциальный другъ, во всякой ненависти есть потенція любви. За всякимъ эмпирическимъ бытіемъ, всегда представляющимъ совмѣщеніе несовмѣстимаго, и потому всегда трагическимъ, лежитъ скрытая гармонія. И чѣмъ болѣе эта гармонія скрыта и недоступна, тѣмъ она мощнѣе; по слову Гераклита: «скрытая гармонія сильнѣе явной».

Ея мощь, ея сила состоитъ въ преодолѣніи того, что для насъ непреодолимо, но что не можетъ и не смѣетъ оставить-

ся непреодолимымъ. Утвержденіе скрытой всеразрѣшающей гармоніи выражено въ словахъ: «да придетъ Царствіе Твое, да будетъ воля Твоя, якоже на небеси и на земли». Такъ молиться не можетъ тотъ, кто обладаетъ рациональной Теодицеей: для того Царство Божіе уже пришло, тотъ уже вошелъ въ рай и увидѣлъ «лицемъ къ лицу». Но въ этомъ-то и состоитъ неправда всякой теодицеи: «Промысль» существуетъ, но онъ есть скрытая гармонія, а не явная. И, страннымъ образомъ, онъ скрывается для насъ въ дисгармоніи трагизма.

Богъ и иначе соединяетъ и связываетъ противоположности (т. е. иначе хочетъ и иначе творитъ), чѣмъ человѣкъ. Въ этомъ «иначе», «совсѣмъ иначе» (*das ganz Andere*) лежитъ для человѣка весь трагизмъ и все утѣшеніе, все страданіе и вся надежда. Ибо человѣкъ, съ одной стороны, хочетъ, чтобы осуществлялась его воля, а, съ другой стороны, хочетъ и молить, чтобы осуществлялась Воля иная, высшая, таинственная и скрытая. Еще скептической Ксенофанъ говорилъ: не нужно ни о чемъ молить боговъ, ибо то, что мы считаемъ величайшимъ счастьемъ, можетъ оказаться для насъ величайшимъ несчастьемъ. Мудрыя слова. Но христіанство рѣшаетъ проблему мудре: можно молить и нужно молить, но добавляя: а впрочемъ да будетъ воля Твоя, а не моя. И это потому, что воля Божья можетъ спастъ даже тогда, когда въ земной жизни несетъ намъ трагическую гибель.

Сущность трагизма состоитъ именно въ

столкновеніи двухъ міровъ, столкновеніи человѣка съ Богомъ, въ пересѣченіи двухъ волей: человеческой и божеской; оно и есть пересѣченіе Креста. Нѣтъ трагизма, если существуетъ одна воля, если въ мірѣ осуществляется только одно Провидѣніе — человеческое или божеское. Но существуетъ и человеческое предвидѣніе и предопредѣленіе и «промысль», иначе не существовало-бы человеческого творчества, человеческой свободы, человеческой заслуги. И въ этомъ отношеніи человѣкъ есть «образъ и подобіе».

Трагизмъ есть столкновеніе двухъ свободъ и двухъ «Предопредѣлений» — человеческого и божеского. Іовъ «предопредѣлялъ» свою жизнь и иначе, чѣмъ Богъ ее предопредѣлилъ. И это «иначе» не значитъ — дурнымъ или грѣшнымъ образомъ. И Сынъ Человѣческой молилъ не о томъ, что послалъ ему Отецъ («да минетъ мя чаша сія»). Эта неисполненная молитва абсолютно святой человеческой воли есть центръ и предѣлъ мірового трагизма, и нѣкоторый парадоксъ для дохристіанскаго сознанія. Оно утверждало, что молитва праведника исполняется богами.

Но въ Бого-Человѣкъ есть поднятіе надъ человеческой волей, даже праведной и святой, — къ воли Божественной: «Да будетъ воля Твоя, а не Моя». Въ этихъ словахъ самое глубокое выраженіе трагизма въ его сущности, какъ столкновенія и сочетанія двухъ волей и двухъ свободъ. Здѣсь человеческая мольба предѣльной силы и обо-

снованности, здѣсь трагическая неисполненность, и наконецъ — здѣсь предчувствіе и принятіе скрытой и высшей гармоніи, закоженной во всякой трагедіи: «да будетъ!».

Признаніе и принятіе божественнаго Провидѣнія («да будетъ воля Твоя») не означаетъ нисколько отказа отъ своей человѣческой воли, поскольку она можетъ быть святой и праведной (иначе была-бы невозможна молитва). Въ этомъ особенность христіанства: оно не требуетъ резиняціи въ смыслѣ полного уничтоженія человѣческой воли и свободы, какъ это дѣлаетъ магометанство; оно лишь утверждаетъ высшую и скрытую волю Отца, предъ которой однако наша сыновняя воля должна устоять. Человѣкъ долженъ утверждать свою правоту и цѣнность творческаго замысла своей жизни, какъ это сдѣлалъ Іовъ; человѣкъ можетъ и долженъ молить вмѣстѣ съ Богочеловѣкомъ: «да минетъ мя чаша сія!».

Такъ поставивъ эту проблему мы можемъ рѣшить вопросъ Н. А. Бердяева: участвуетъ-ли Божество въ трагизмѣ міра и трагизмѣ исторіи, переживаетъ-ли само этотъ трагизмъ или нѣтъ? Этотъ вопросъ касается основной религіозной антиноміи, согласно которой Богъ существуетъ вездѣ и нигдѣ, имманентенъ всему и трансцендентенъ всему, существуетъ во всѣхъ противоположностяхъ и за предѣлами ихъ единства («за стѣною»). Эта антиномія фундаментальна и признана всею «негативной» и мистической теологіей.

Исходя изъ нея можно сказать а priori, что Богъ участвуетъ въ трагизмѣ бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ за предѣленъ («абсолютенъ», «отрѣшенъ») по отношенію къ трагизму бытія, не участвуетъ въ немъ. Только такая апорія адекватна предѣльной глубинѣ и таинственности вопроса. Одностороннее, недіалектическое рѣшеніе было-бы бѣднымъ: только страдающее, или только блаженное божество неполно.

Эта антиномія рационально неразрѣшима, но она не есть бессмысленное противорѣчіе. Ея смыслъ предвосхищается отчасти въ образѣ, въ символѣ.

Уже Плотинъ, и за нимъ всѣ христіанскіе мистики показываютъ при помощи образа солнца (запредѣльнаго всему) и свѣта (присутствующаго вездѣ), какъ можно мыслить трансцендентность и имманентность Божества («вездѣ» и «нигдѣ»). Образъ поэта и поэмы, автора и произведенія, Творца и творенія — даетъ возможность мыслить участіе и не-участіе въ трагизмѣ. Авторъ любитъ своихъ героевъ и непремѣнно въ извѣстномъ смыслѣ «переживаетъ» ихъ трагедію; и все-же онъ стоитъ надъ этой трагедіей и въ ней не участвуетъ, ибо онъ есть авторъ, а не «дѣйствующее лицо». Но это еще грубый образъ, и притомъ вызывающій, какъ было указано, невѣрныя представленія телеологическаго рационализма.

Идея Троичности даетъ возможность мыслить единство этихъ противоположностей «блаженнаго» и «страдающаго» Божества — глубже. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ-Отецъ есть таинственный перво-

источникъ, изъ котораго все исходитъ, изъ котораго рождается всякій трагизмъ, и который поэтому лежитъ по ту сторону всякаго трагизма, за стѣною единства противоположностей, составляющаго сущность трагизма. Богъ-Сынъ — есть по преимуществу страдающій Богъ («страсти Господни») Богъ, принявшій въ свое сердце весь трагизмъ «Сына Человѣческаго», Богъ, ставшій дѣйствующимъ лицомъ міровой трагедіи, дѣйствующемъ лицомъ исторіи, добровольно вступившій въ конфликтъ противоположностей, чтобы его преодолѣть. Наконецъ, Богъ-Духъ Святой—есть по преимуществу «Утѣшитель», Параклетъ, который исходитъ отъ Отца, Онъ всего яснѣе показываетъ, что «трагизмъ» не есть послѣднее, не есть т е л о с ь, что за нимъ слѣдуетъ «утѣшеніе», воскресеніе («жизни податель») и блаженство (заповѣди блаженства).

Нельзя просто остановиться и успокоиться на томъ, что Богъ страдаетъ вмѣстѣ съ нами и участвуетъ въ міро-

вомъ трагизмѣ, потому-что трагизмъ не есть послѣднее, не есть все. Божество не можетъ быть только страдающимъ Божествомъ, какъ и человекъ не можетъ быть только страдающимъ человекомъ. Въ этомъ направленіи лежатъ всѣ обѣтованія Царства Божія («да придетъ Царствіе Твое»).

Но вмѣстѣ съ тѣмъ отношеніе лицъ Св. Троицы къ трагизму и блаженству нельзя мыслить и такъ, что трагизмъ всецѣло принадлежитъ Сыну, а Отецъ и Духъ Святой не причастны трагизму ни въ какой мѣрѣ. Если «Отецъ любитъ Сына» — то онъ не можетъ не принять въ свое сердце трагизма Сына, не можетъ не услышать «вскую еси мя оставилъ!». Если Духъ-Святой «утѣшаетъ» и «отираетъ всякую слезу», то онъ не можетъ не принять въ свое сердце трагизма, заслуживающаго «утѣшенія». Однако Они участвуютъ въ трагизмѣ иначе, чѣмъ Сынъ, именно не въ качествѣ дѣйствующаго лица исторіи.

Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВЪ.



## ВЛІЯНІЕ ЦЕРКВИ НА РУССКУЮ КУЛЬТУРУ\*).

Сопоставленіе идей религіи и культуры есть сопоставленіе самое естественное. Это понятія соотносительныя, какъ и понятія культуры и національности. Культуры «индивидуальны», т. е. національны и даже конфессіональны. Оно и понятно: творецъ культуры — душа человѣка, а душа формируется подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ сложившейся религіи. Культура Тибета — буддійская, культура Новой Персіи — мусульманская, культура сѣверо-американскихъ Соед. Штатовъ — протестантская. Культура русская — культура православная. Недаромъ въ талантливомъ произведеніи молодыхъ лѣтъ профессуры П. Н. Милюкова, въ его «Очеркахъ по исторіи русской культуры» добрая половина II тома посвящена Церкви.

Слагаясь подъ воздѣйствіемъ и многихъ другихъ факторовъ — географическихъ, климатическихъ, этнографическихъ и т. д., подъ угломъ зрѣнія религіи, русская культура, какъ одна

изъ культуръ восточно-европейскихъ, родилась въ тотъ моментъ, когда Владимиръ Святой, послѣ долгихъ размышленій и борьбы конкурирующихъ вліяній, сознательно избралъ византійскую крещальную купель и въ нее онъ рѣшительно привелъ и весь русскій народъ. Это былъ моментъ опредѣляющій, провиденціальный для всей нашей исторіи. И по мистическому ученію церкви крещеніе есть «неизгладимая печать», и «фактически душа русскаго народа какъ будто случайно, какъ будто сверху и по государственному принужденію крещена, но стала исторически «запечатлѣнной» православіемъ. Князь «Красное Солнышко» такимъ образомъ сформулировалъ коллективную историческую душу народа и сталъ истиннымъ отцомъ — родителемъ нашей культуры. Подавляемые культурными успѣхами Запада, нѣкоторые изъ нашихъ отцовъ и дѣдовъ сомнѣвались въ положительномъ значеніи дѣла св. Владимира и даже, какъ парадоксально смѣлый Чаадаевъ считали, его нашимъ несчастнымъ рокомъ. Въ противоположность имъ, не смущаясь никакими внутренними трагедіями нашей культуры и, наоборотъ, видя въ нихъ знаменіе великаго призванія —

\*) Рѣчь, произнесенная 9 іюня въ Большомъ Амфитеатрѣ Сорбонны на праздникѣ «Дня Русской Культуры», устроенномъ Академической Группой и Академическимъ Союзомъ. Этимъ объясняется сжатый характеръ изложенія проекта, ибо авторъ былъ стѣсненъ 15-ти минутнымъ срокомъ.

per aspera ad astra — мы признаемъ восточную купель св. Владимира не проклятіемъ, а благословеніемъ нашей исторіи. И въ томъ, что, въ отличіе отъ другихъ національно-настроенныхъ народовъ, мы ни культурно, ни даже церковно не имѣемъ особаго національнаго почитанія нашего крестителя, мы видимъ признакъ незрѣлости нашего національнаго самосознанія.

Не оторвалась Русь отъ восточнаго типа христіанства подъ ударомъ монгольскаго нашествія, какъ ни заигрывали галицко-волинскіе князья съ Западомъ.

Не пошла она и за своей Водительницей Византіей въ XV вѣкѣ на унію съ Римомъ, когда вел. кн. Московскій Василій Васильевичъ въ 1441 г., предвосхищая и выражая общественное мнѣніе своей страны, арестовалъ и изгналъ принесшаго унію митрополита — Грека Исидора. Это отверженіе московской Русью флорентійской уніи, по вѣрной характеристикѣ нашего историка Соловьева, «есть одно изъ тѣхъ великихъ рѣшеній, которыя на многіе вѣка впередъ опредѣляютъ судьбу народовъ... Вѣрность древнему благочестію, провозглашенная вел. кн. Василиемъ Васильевичемъ, поддержала самостоятельность сѣверо-восточной Руси въ 1612 г., сдѣлала невозможнымъ вступленіе на московскій престолъ польскаго королевича, повела къ борьбѣ за вѣру въ польскихъ владѣніяхъ, произвела соединеніе Малой Россіи съ Великой, условила паденіе Польши, могущество Россіи и связь послѣдней съ единовѣрными

народами Балканскаго полуострова». Мысль историка бѣжитъ по чисто политической линіи. Но параллельно и по линіи культурнаго интереса мы должны отмѣтить моментъ отказа отъ уніи, какъ моментъ ведущій за собой цѣлую эпоху. Послѣ этого внутреннее отъединеніе русскаго міра отъ Запада, подъ воздѣйствіемъ вспыхнувшей мечты о Москвѣ — Третьемъ Римѣ, уже твердо закрѣпило особый восточно-европейскій характеръ русской культуры, котораго не стерла ни внѣшне, ни тѣмъ болѣе внутренне, великая западническая реформа Петра Великаго.

Такъ проведена была церковью и вѣроисповѣданіемъ грань, черта, иногда углублявшаяся какъ ровъ, иногда возвышавшаяся какъ стѣна, вокругъ русскаго міра, въ младенческой и отроческой періодъ роста національной души народа, когда успѣли въ ней крѣпко залечь и воспитаться отличительныя свойства ея «коллективной индивидуальности» и ея производнаго — русской культуры. Таково, такъ сказать, онтологическое вліяніе Церкви на русскую культуру.

Другое, всѣмъ извѣстное воздѣйствіе<sup>е</sup> русской церкви, касается еще не самой сердцевины культуры, но ея важной составной части—во-первыхъ, и ея мощнаго условія — во-вторыхъ. Разумѣемъ воспитаніе Церковью, на основѣ восточно-каноническаго и, въ частности, византійскаго ученія о православномъ царствѣ, русской государственной власти въ духѣ теократическаго самодержавія, глубоко измѣненнаго затѣмъ Петромъ В. и перешедшаго съ той поры въ значи-

тельной мѣрѣ въ свѣтскій абсолютизмъ. Процессъ этого церковнаго воспитанія власти прекрасно изображенъ въ трудѣ покойнаго академика Дьяконова: «Власть московскихъ государей».

И надо правду сказать, что наша верховная власть была мощнымъ культуртрегеромъ для своихъ подданныхъ. Въ странѣ первобытно земледѣльческой и только церковно-грамотной наши цари и императоры, по побужденіямъ государственной обороны и государственнаго престижа, насаждали при помощи иностранныхъ мастеровъ и высокую технику, и высокое искусство, и потребную науку. Культура была насажденіемъ сверху. Но только благодаря этому, такъ сказать, аристократическому методу культуры, Россія и была, по слову поэта «вздернута на дыбы» и дала эффектъ догона старшихъ европейскихъ собратьевъ, эффектъ Ломоносова, Пушкина, Достоевскаго, Толстого, т. е. эффектъ не только европейски равной, но и міровой культуры. Разъ достигнутый міровой уровень культуры теперь сталъ уже надежной опорой для дальнѣйшихъ стремленій. Теперь есть по чему равняться поднимающимся широкимъ демократическимъ силамъ. Въ культурѣ вѣдь главное — не въ экстенсивности, а въ интенсивности.

Рядъ частныхъ сторонъ государственнаго, правового и соціальнаго строя древней Россіи открылъ на себѣ вліяніе образцовъ и идей византійской церковности. Блестящій анализъ этой матеріи въ примѣненіи къ домонгольскому періоду далъ Ключевскій, показавшій, какъ преобразовывалось по Номоканону

наше право — уголовное, гражданское, имущественное, обязательственное, семейное, брачное, какъ возвышалась женщина, какъ таяла холопская неволя, обуздывалась кабала ростовщичества и т. п. Анализъ Ключевского примѣнимъ въ извѣстной мѣрѣ и ко всей старорусской эпохѣ: и къ Судебнику Ивановъ III и IV-го и даже къ Уложенію Алексѣя Михайловича. Правда, въ этой полосѣ византійскихъ вліяній есть и обратная сторона: — напр., внесеніе къ намъ карательной жестокости, вмѣсто прежняго битья по карману. Всѣ знаютъ, какъ епископы убѣждали «ласковаго князя» Владимира ввести смертную казнь для уголовныхъ.

Роль церкви огромна и въ области матеріальной культуры, въ сферѣ народно-хозяйственной и государственно-колониальной. Церкви и особенно монастыри, обеспеченные въ древней Руси почти единственной тогда натуральной валютой — земельными угодьями, приняли гигантское участіе въ хозяйственномъ строеніи русской земли наряду со всѣми служилыми и тяглыми классами населенія. Они колонизовали лѣсныя дебри и болота, подымали земельную новь, насаждали промыслы и торговлю. Къ XVI в. церквамъ и монастырямъ принадлежала одна треть всей государственной территоріи съ правами судить и рядить сидѣвшее на ней населеніе, хозяйствовать, собирать подати и поставлять рекрутовъ. Это было раздѣленіе съ центральной властью труда государство-ванія, это былъ какъ бы особый громадный удѣлъ или штатъ въ общемъ тѣлѣ

государства. То специфическое, что въ связи съ этимъ дѣлали церковныя силы, заключалось не въ хозяйствованіи и государствованіи, а въ христіанизациі и черезъ то руссификаціи инородцевъ, стоявшихъ на низшей ступени культуры въ сравненіи съ христіанской Россіей.

Но самое специфическое, самое прямое и въ то же время универсальное вліяніе Церкви, конечно, относится къ области просвѣщенія и воспитанія народнаго міровоззрѣнія, т. е. къ самой душѣ культуры. Это для Россіи фактъ общій не только со всѣмъ средневѣковымъ Западомъ, но и съ многими странами Востока. Вѣра и культъ требовали минимальной грамотности, книжности и искусства и при томъ въ широкихъ общенародныхъ масштабахъ. Школа, книга и наука были столѣтіями почти исключительно церковными. И все литературное и умственное творчество или было прямо церковнымъ или проникнуто церковнымъ духомъ. Міръ другихъ искусствъ, доступныхъ древней Руси, также естественно былъ почти всецѣло міромъ религиознымъ. На алтарь церковнаго культа принесены были всѣ усилія меценатовъ и творцовъ. Архитектура, живопись и музыка воплотились въ памятникахъ чисто церковныхъ. Здѣсь исторія русскаго національнаго искусства почти совпадаетъ съ церковной археологіей. Міровой вершиной достижений въ этой сферѣ является наша древне-русская икона — шедевръ мистически чарующей неземной красоты.

Къ просвѣщенію церковному привившему народу элементъ общей культуры,

присоединялось и все разнообразіе чисто духовныхъ, въ собственномъ смыслѣ религиозныхъ вліяній церкви на совѣсть и душу націи. Воспитательный результатъ этихъ просвѣтительныхъ и духовническихъ вліяній церкви отложился въ православномъ интимномъ ликѣ русской народной души. Она пропиталась главными стихіями православія: аскетизмомъ, смиреніемъ, сострадательнымъ братолюбіемъ и эсхатологической мечтой о праведномъ, сіяющемъ умной красотой градѣ Божіемъ.

Эта робкая душа, напуганная злобщей западно-русской уніей 1591 г. въ Брестъ-Литовскѣ (роковой городъ въ исторіи Россіи!), угрозой латинства въ смутное время и надвигающейся волной латино-польской культуры при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ, метнулась въ расколъ старообрядчества, убѣжала въ лѣса и подполье и закрѣпилась тамъ подъ впечатлѣніями совершенно чуждой и жуткой для нея стихіи Петровской реформы и новаго европейскаго просвѣщенія. Дѣтски искреннее чутье этой души не обмануло ее. Съ Петромъ пришло на Русь и воцарилось на ней совершенно иное просвѣщеніе, идущее отъ иного корня, имѣющее иное основаніе. Тамъ... цѣлью было небо, здѣсь земля. Тамъ законодателемъ былъ Богъ, здѣсь автономный человѣкъ съ его мощью научнаго разума. Тамъ критеріемъ поведенія было мистическое начало грѣха, здѣсь — хотя и утонченная, но въ концѣ концовъ утилитарная мораль общежитія. Петръ сдѣлалъ Россіи прививку великихъ переживаній Возрожденія и

Гуманизма и она блестяще удалась. Черезъ 50 лѣтъ мы имѣли русскую Академію Наукъ въ лицѣ Ломоносова, а черезъ 100 лѣтъ — Пушкина. Пушкинъ какъ зачарованный близнецъ, какъ двойникъ-солнце, всѣмъ существомъ былъ устремленъ къ Петру. Онъ выявилъ этимъ свое мистическое сродство съ Прометеевскимъ, человѣческимъ, только человѣческимъ гениемъ Петра. Пушкинъ былъ величайшимъ изъ птенцовъ гнѣзда Петрова, адекватнымъ порожденіемъ его неосознанной гуманистической религіи. Петръ мечталъ дать Россіи европейскую интеллигенцію, и онъ далъ ее въ лицѣ Пушкина. Въ Пушкинѣ свершились всѣ пріобрѣтенія Возрожденія и вѣка Просвѣщенія. Онъ сталъ непрекаемымъ и неотмѣняемымъ доказательствомъ европейской природы и европейскаго призванія русскаго гениа. Ни мелкіе и завистливые враги послѣдняго на Западѣ, ни свои услужливые медвѣди послѣ Пушкина не въ силахъ увести насъ изъ Европы. Кто то большій могъ бы это сдѣлать (если бы это было для чего-то нужно), но говорить объ этомъ смѣшно.

Въ Пушкинѣ для русской культуры зафиксированъ не только русскій языкъ какъ орудіе культуры мірового калибра.

Въ немъ зафиксировался самый духъ европейской секуляризаціи. Пушкинъ это свѣтскій, въ классической чистотѣ лаическій гениа. Съ этой стороны европейцы его не чувствуютъ и не примѣчаютъ, какъ не примѣтенъ и прозраченъ воздухъ, который насъ объемлетъ, такъ Пушкинъ конгеніаленъ европейскому лаицизму. Съ этой стороны Пушкинъ сталъ

навсегда закрѣпленіемъ и свѣтскости русской культуры, олимпійски совершеннымъ носителемъ паеоса Возрожденія, неповторимымъ, какъ и вообще неповторимъ паеосъ возрожденія въ XX вѣкѣ. Въ этомъ отношеніи Пушкинъ есть какъ знаменательное начало нашего европеизма, такъ и нѣкоторый конецъ этого неповторимаго стиля.

Уже у современниковъ Пушкина — Лермонтова и Гоголя — слышны инья, саднящія ноты въ творчествѣ. Чѣмъ дальше, тѣмъ этихъ диссонансовъ больше во всѣхъ духовно-культурныхъ переживаніяхъ русскаго интеллектуальнаго слоя. Есть, конечно, въ литературѣ и пушкинская линия. Ее можно различно пролагать черезъ Фета, Тургенева, Чехова до Куприна и Бунина. Но конфликтъ Гоголя и Бѣлинскаго открылъ серію моральныхъ драмъ и страстной борьбы въ душѣ русской интеллигенціи и ея корифеевъ-творцовъ. Въ разныхъ измѣреніяхъ, въ разной постановкѣ — все зремя, русскую культуру, ея духовную глубину будоражатъ трагическіе, прозванные «проклятыми», вопросы. Изъ области чистой мысли, гдѣ ихъ воплощаютъ Толстой и Достоевскій, они бурями проносятся надъ областями общественности и политическаго идеализма. Трагизмъ, кричащій трагизмъ, охватываетъ русскую интеллигентную душу. О классической безоблачности Пушкина нѣтъ и помину. Съ ней прямо враждуетъ, какъ съ чѣмъ то чужимъ, сначала гимназически-раціоналистическая писаревщина, а затѣмъ сектантски моралистическое народничество, да по пути и толстовство.

Царственное спокойствие Пушкинского культурноносительства и вместе с ним косномедлительное государственное культурноносительство вызывают фанатическую вражду воцѣлыхъ поколѣніяхъ душъ, алчущихъ безмѣрной правды социальной, жаждущихъ освѣщающихъ катастрофъ и революцій и вѣрующихъ во апокалипсисъ совершенно новой жизни на землѣ съ утѣшеніемъ всѣхъ униженныхъ и оскорбленныхъ. Стремятся къ этому героически, аскетствуя внутренно и даже по внѣшности, истаявая отъ альтруизма, жертвуя личнымъ благополучіемъ за счастье меньшей братіи.

Что все это, какъ не знакомыя намъ существенныя черты воспитанной древнерусскимъ Православіемъ русской національной души. Это ея — аскетизмъ, смиреніе, сострадательная любовь и исканіе града нездѣшняго во своеобразномъ преломленіи сквозь новое внѣрелигиозное, свѣтское европейское міровоззрѣніе. Она вырвалась изъ подъ спуда эта тысячелѣтняя оправославленная русская душа и запечатлѣла своимъ трагически мистическимъ, почти апокалиптическимъ тономъ всю новую русскую культуру, чѣмъ и привлекаетъ къ себѣ подсознательно вниманіе всего міра, какъ что-то необычайное, какъ нѣкая музыка будущаго (Шпенглеръ, Графъ Кейзерлингъ).

Отдавъ свои огненные, пыдкіе элементы предъ реформой Петра старообрядческимъ захолюстямъ и тайникамъ нѣсколько обезсиленная русская православная душа раздавлена была превосходящей системой Новаго просвѣщенія. Она даже не могла не эволюционировать

внѣшне подъ воздѣйствіемъ Просвѣщенія. Православіе новой латино-схоластической школы, новыхъ храмовъ и живописи во стилѣ барокко и ренессанса, новой оперной музыки, свѣтское, государственное православіе, встревоженное научно-протестантскими проблемами, модернизированное задачами внутренней миссіи. Вотъ результатъ этой эволюціи.

Одновременно съ этимъ православіе на своей не захватываемой историческимъ и культурнымъ движеніемъ глубинѣ, оставалось, конечно, кристально законченнымъ и неподвижнымъ и не принимало во себя новаго стиля. Типы русскихъ святыхъ, этихъ точныхъ зеркалъ максимальнаго православія и во XVIII и во XIX вѣкѣ, ничѣмъ по существу не отличались отъ героевъ киевпечерскаго подвижничества XI вѣка. Преподобный Серафимъ и Пушкинъ современники, но другъ друга не знавшіе и другъ во другъ не нуждавшіеся. Какъ бы жители двухъ разныхъ планетъ. Это ли не доказательство внѣправославности Пушкина?!

Но отмѣченныя судьбы русской православной души во послѣднія вѣка русскаго европеизма относятся къ сферѣ спеціально церковной. Мірская православная душа, какъ бы проживъ во молчаніи и недоумѣніи XVIII вѣкѣ, вѣкѣ своей учёбы, получивъ внѣшній аттестатъ зрѣлости, начала давать себя чувствовать и на поверхности культурнаго творчества. Чужестранный мистицизмъ конца XVIII и начала XIX в. былъ только подготовительной школой. Во 40-е годы уже начинается прорывъ свѣтско-православна-

го творчества. Геніально богословствуетъ Хомяковъ и сторааетъ отъ изверженія аскетическаго вулкана изъ его православной души Гоголь. Язычески чарующій Пушкинъ магіей своего совершенства какъ бы закупорившій всѣ возможности для православной мистики, словно напугалъ православныя души послѣднимъ удушеніемъ. И онѣ взбунтовались и вырвались изъ своей глубины, завопіяли de profundis. Достоевскій смолоду возненавидѣвшій живого Бѣлинскаго, за его антиправославіе, преклонился однако предъ Пушкинымъ. Почему? Да потому, что Достоевскій былъ не просто стильнымъ православнымъ, а православнымъ новаго стиля, «розовымъ христіаниномъ» по злой характеристикѣ К. Леонтьева, пророчески дерзновенно соединившимъ въ своей совѣсти человѣческую правду культуры и божественную правду христіанства. Онъ призналъ Пушкина, ибо Пушкинъ внѣправославенъ, но не антиправославенъ. И у Достоевскаго, подымавшаго русскій творческій синтезъ на необычайную высоту, сочетавшаго православныя основы своей души съ высшими и подлинными цѣнностями европейской культуры, нашлись силы восторженно возрадоваться и поклониться Пушкину, ибо Пушкинъ далъ намъ живое слагаемое для искомаго синтеза. Безъ него не къ чему было бы приложить то православное содержаніе, которое Достоевскій носилъ въ душѣ для міровыхъ, а не узко конфессіональныхъ цѣлей. Толстой уже не вынесъ этой задачи синтеза. Онъ пожертвовалъ культурой, а съ ней и Пушкинымъ. Его

разъѣла уксусная кислота аскетизма и состраданія, безъ надлежащаго въ православномъ смыслѣ смиренія и мистики апокалипсиса. Творчество Толстого сложилось также на внутреннемъ землетрясеніи православной стихіи его души, только осложненной свойственнымъ русскому типу раціонализмомъ. Вл. Соловьевъ, синтетикъ и модернизированный христіанинъ уже не гармонировалъ душой съ Пушкинымъ, потому что возглавлялъ современное намъ поколѣніе культурныхъ работниковъ, параллельно съ лаическими культурниками, сознательно и планомерно взявшихся за синтезъ православія и современности. Богословскому уму Соловьева слишкомъ уже ясны языческіе корни драмы Пушкина, возвратъ къ которому совершенно закрытъ для эпигоновъ соловьевства.

Не просто православные резонансы, а уже специальное православное теченіе въ русской культурѣ, въ ряду другихъ теченій, настолько сильно и талантливо сложилось до революціи, и сейчасъ имѣетъ свое продолженіе и своихъ послѣдователей, что умѣстенъ вопросъ о его судьбѣ въ новой освобожденной Россіи.

Будетъ ли русская культура религіозной въ смыслѣ Гоголя, Толстого, Достоевскаго, Вл. Соловьева, С. и Е. Трубецкихъ, Леонтьева, Розанова, Мережковскаго, Бердяева, Новгородцева? Какое же можетъ быть въ томъ сомнѣніе? Развѣ мы Иваны Непомнящіе? Но это не значитъ, что русская земля превратится въ принудительный, охраняемый полиціей, православный монастырь. Нѣкоторые наши молодые націоналисты, не

зная науки и опыта прошлаго, грезять о конфессиональной государственности. Это кошмаръ, къ счастью просто невозможный въ атмосферѣ современности и прямо кошунственный съ христіанской точки зрѣнія.

Будеть просто свободное соревнованіе на поприщѣ культурнаго творчества, талантовъ и группъ православныхъ, инако вѣрующихъ и невѣрующихъ.

И позвольте мнѣ лично, какъ православному, высказать въ заключеніе на-

дежду, что мы въ этомъ конкурсѣ побѣдимъ. Доказательство? Оно уже есть. Когда нить аскетическаго православнаго идеализма, какъ нѣкое отрицательное электричество проведена была отъ XVII в. подъ спудомъ XVIII къ полозинѣ и концу XIX-го и соединилась съ нитью положительнаго электричества, идущей изъ Европы черезъ Петра и Пушкина, — вы сами знаете, какой это взрывъ свѣта и блеска!

А. КАРТАШЕВЪ.



## МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ\*).

1. Къ проблемѣ свободы можно подходить съ разныхъ сторонъ и она связана со всѣми философскими дисциплинами.\*\*) Я принужденъ ограничить свою тему разсмотрѣніемъ основныхъ метафизическихъ апорій, къ которымъ приводитъ постановка проблемы свободы. Прежде всего нужно установить отношеніе моей темы къ традиціонно-школьному вопросу о свободѣ воли. Когда трактуется вопросъ о свободѣ воли, по преимуществу психологической и этической, то вопросъ о свободѣ не ставится во всей глубинѣ и сама постановка его предполагаетъ рѣшеннымъ, что свобода есть избирающая воля. Ученія о свободѣ воли, теологическія и философскія, были искажены утилитарнымъ отношеніемъ къ проблемѣ, практическимъ желаніемъ доказать нравственную вѣняемость и наказуемость человѣка. Свобода воли очень нужна для уголовна-

го права, какъ нужна была для обоснованія загробнаго возмездія. Замѣчательно, что крайніе сторонники свободы воли были нерѣдко врагами свободы духа, свободы совѣсти. Наиболѣе авторитарныя формы религіознаго сознанія базировались на свободѣ воли. Лютеръ же обосновывалъ религіозную свободу на радикальномъ отрицаніи свободы воли. Меня будетъ интересовать проблема свободы внѣ этихъ утилитарныхъ безпокойствъ, — проблема свободы духа, какъ начала, лежащаго въ первоосновѣ бытія. Мы увидимъ, что свободу нельзя изъ бытія вывести и на бытіи обосновать. Менѣе всего моя тема будетъ темой психологической. Проблему свободы нельзя трактовать статически, — ее можно трактовать лишь динамически, изслѣдуя разныя состоянія и стадіи свободы. Такъ дѣлалъ Бл. Августинъ, который говорить о *libertas minor* и *libertas major* и учить о трехъ состояніяхъ Адама въ отношеніи свободы — *posse non peccare*, *non posse non peccare* и *non posse peccare*. Отъ Бл. Августина идетъ то ученіе о свободѣ человѣка, которое признаетъ за человѣкомъ свободу для зла, но отрицаетъ за нимъ свободу для добра. Свобода имѣетъ свою внутреннюю діа-

\*) Докладъ, проиганный по французски на философскомъ конгрессѣ въ Варшавѣ, который былъ въ сентябрѣ 1927 г.

\*\*\*) Проблему свободы я трактовалъ въ своихъ книгахъ: «Философія свободы», «Смыслъ творчества», «Міросозерцаніе Достоевскаго», «Смыслъ Исторіи», и въ толькочто вышедшей книгѣ «Философія Свободнаго Духа».

лектику, свою судьбу, которую и нужно изслѣдовать.

Свобода понимается въ двухъ разныхъ смыслахъ и въ обыденной рѣчи и въ философскомъ познаніи. И въ обыденной рѣчи это различіе даже болѣе явственно, чѣмъ въ философіи. Есть двѣ свободы. Есть свобода первая, ирраціональная, свобода выбора добра и зла, свобода, какъ путь, свобода, которая завоевывается, а не которую завоевываютъ, свобода, которой принимаютъ Истину и Бога, а не та, которую получаютъ отъ Истины и Бога. Это и есть свобода, какъ индетерминизмъ, какъ безосновность. Есть вторая свобода, свобода разумная, свобода въ истинѣ и добрѣ, свобода, какъ цѣль и высшее достиженіе, свобода въ Богѣ и отъ Бога полученная. Когда мы говоримъ, что такой-то человѣкъ достигъ свободы, потому что высшая природа побѣдила въ немъ низшую природу, потому что разумъ овладѣлъ въ немъ страстями, духовное начало подчинило себѣ душевную стихію, то мы говоримъ о второй свободѣ. И о второй свободѣ говорятъ евангельскія слова: «познаете Истину и Истина сдѣлаетъ васъ свободными». Тутъ свобода дается Истиной, она не изначальна. Это не та свобода, черезъ которую человѣкъ приходитъ къ Истинѣ. А когда мы говоримъ, что человѣкъ свободно избралъ себѣ путь жизни и свободно идетъ по этому пути, мы говоримъ о первой свободѣ.

Греки не знали первой свободы, свободы лежащей въ первоосновѣ жизненнаго пути, свободы предшествующей разуму и познанію истины, они знали лишь

вторую свободу, свободу разумную, свободу, которую даетъ познаніе истины. Такъ понималъ свободу Сократъ. Пониманіе свободы, какъ индетерминизма, было чуждо греческому сознанию. Все міросозерцаніе древняго грека влечетъ его къ пониманію свободы, какъ разума, какъ побѣды надъ хаосомъ. Діонистическое начало не есть начало свободы. Грекъ боялся безконечности, въ свободѣ же, какъ бездонномъ, ирраціональномъ, индетерминированномъ началѣ, есть страшная безконечность, возможность торжества хаоса. Для грека такая свобода была матеріей. Истинная свобода есть торжество формы. Міросозерцаніе грека было статическимъ, оно было эстетическимъ созерцаніемъ міровой гармоніи. Динамики, связанной съ свободой, греки не понимали. Это была граница ихъ сознанія. Интересно, что только Эпикуръ признавалъ свободу, какъ индетерминизмъ, и связывалъ ее со случаемъ. Греческій идеализмъ былъ неблагоприятенъ свободѣ. Греческое сознаніе было поражено зависимостью человѣка отъ Бога или боговъ, отъ судьбы, которой и боги подвластны. Лишь въ христіанскую эпоху міровой исторіи раскрылась настоящимъ образомъ и первая свобода, свобода ирраціональная, связанная не съ формой, а съ первичной матеріей жизни. И съ этимъ пониманіемъ свободы связана идея грѣхопаденія. Принятіе идеи грѣхопаденія есть принятіе той истины, что въ основѣ мірового процесса лежитъ первая ирраціональная свобода.

Трудность для философскаго познанія, основаннаго на категоріяхъ греческой

мысли, понять первую иррациональную свободу, совершенный индетерминизм, заключается в томъ, что о ней невозможно выработать рационального понятия. Всякое рациональное понятие о свободѣ есть ея рационализация, а рационализация есть ея умерщвление, какъ вѣрно говоритъ Бергсонъ. Изначальная тайна свободы есть граница для рационального познания. Но установка такого рода границъ не есть отказъ отъ познания, не есть агностицизмъ, — это есть достижение познания. То, что Кардиналъ Николай Кузанскій, одинъ изъ величайшихъ мыслителей Европы, называетъ *docta ignorantia*, ученое незнание, есть завоевание познания. Возможно и знание объ иррациональномъ, но знание объ иррациональномъ имѣетъ иную структуру, чѣмъ знание о рациональномъ. То новое, что внесла германская философская мысль по сравненію съ греческой философской мыслью, и была постановка проблемы познания иррационального, какъ первоосновы бытія. И это коренилось въ германской мистикѣ, въ которой зачалась германская философія. Свобода не можетъ быть познана черезъ статическія понятія. Свобода есть динамика и можетъ быть познана лишь динамически. И приближаетъ насъ къ тайнѣ свободы лишь изслѣдование динамики свободы, ея внутренней діалектики.

2. Динамика свободы ведетъ къ трагедіи ея самоистребленія. Первая иррациональная свобода порождаетъ изъ своихъ нѣдръ зло. Въ ней нѣтъ никакихъ гарантій, что она сотворитъ добро, что она придетъ къ Богу, что она сохранитъ

себя. Первая, иррациональная свобода обладаетъ роковымъ свойствомъ истреблять себя, переходить въ свою противоположность, порождать необходимость. Когда свобода вступаетъ на путь зла, она теряетъ себя, попадаетъ во власть созданной ей необходимости. Человѣкъ дѣлается рабомъ природы, низшихъ страстей. Первая, иррациональная свобода таитъ въ себѣ возможность анархіи и въ жизни отдѣльной души и въ жизни обществъ. Свобода формальная, безпредметная, ничего себѣ не избирающая, равнодушная къ истинѣ и добру, ведетъ къ распаденію человѣка и міра, къ рабству стихіямъ и страстямъ. Природная необходимость есть уже вторичное образование, въ основѣ котораго лежитъ первичная свобода. Необходимость есть дитя свободы, но свободы ложно направленной, въ которой самоутверждение частей міра ведетъ къ ихъ взаимному порабощенію. Первая свобода, взятая сама по себѣ, бессильна сохранить и утвердить свободу, она всегда подвергаетъ ее опасности гибели. Это и привело къ отрицанію ея Бл. Августиномъ, къ утѣсненію ея Св. Ѡомой Аквинатомъ, для котораго свобода, не подчиненная истинѣ, не детерминированная къ добру, есть несовершенство, дефектъ. Вторая свобода, свобода разумная, свобода въ истинѣ и добрѣ, ведетъ къ отождествленію свободы съ истиной и добромъ, съ разумомъ, къ принудительной добродѣтели, къ детерминизму добра и порождаетъ религіозную или социальную организацію, въ которой свобода оказывается дитятью необходимости. Если первая

свобода ведетъ къ анархіи, то вторая свобода ведетъ къ теократической или коммунистической деспотіи. Вторая свобода есть свобода содержательная, предметная, подчиненная истинѣ и добру. Но сама по себѣ взятая, она отрицаетъ свободу выбора, отрицаетъ свободу совѣсти, ведетъ къ принудительной организаціи жизни. Такимъ образомъ свобода отождествляется или съ божественной необходимостью (въ теократіяхъ) или съ соціальной необходимостью (въ коммунизмѣ). Если свобода въ первомъ смыслѣ несетъ въ себѣ опасность истребленія свободы самимъ человѣкомъ, его произволомъ, то свобода во второмъ смыслѣ несетъ въ себѣ опасность вообще отрицанія свободы человѣка. Вторая свобода въ сущности есть свобода Бога, мірового духа, мірового разума, свобода организованнаго общества, но не свобода человѣка. Истина (или то, что почитаютъ за истину) организуетъ свободу, но нѣтъ свободы въ припятіи Истины. Вторая свобода не знаетъ того, что гениально выразилъ Достоевскій въ словахъ Великаго Инквизитора Христу: «Ты возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы онъ свободно пошелъ за Тобой, прельщенный и плѣненный Тобой». Высшую, окончательную свободу я могу получить только отъ Истины, но Истина не можетъ быть насиліемъ и принужденіемъ меня, — принятіе Истины предполагаетъ мою свободу, мое свободное къ ней движеніе. Свобода есть не только цѣль, но и путь. Нѣмецкій идеализмъ начала XIX вѣка (Фихте, Гегель), монистическій по своему типу, вдохновился паеосомъ свободы,

но въ сущности не зналъ свободы человѣка, зналъ лишь свободу Божества, мірового я, мірового Духа. Первая свобода сама по себѣ ведетъ къ самоистребленію свободы. Вторая же свобода сама по себѣ есть изначальное отрицаніе свободы человѣка. Въ этомъ трагедія свободы, изъ которой какъ будто не видно никакого выхода. Свобода побъждается или анархіей стихій и страстей, или необходимостью, или благодатью.

Философы обыкновенно ставятъ въ центрѣ проблемы сеободы отношенія между свободой и необходимостью и въ этомъ видятъ главную трудность проблемы. Но въ дѣйствительности самой большой трудностью въ проблемѣ свободы является отношеніе между свободой и благодатью, между свободой человѣка и всемогуществомъ Бога, свободой Бога. Исторія религиозной и богословской мысли Запада полна спорами, связанными съ проблемой отношеній между свободой и благодатью. Вопросъ часто ставится такъ: если есть Богъ, если Богъ всемогущъ и свободенъ, если на міръ и человѣка дѣйствуетъ Божья благодать, то какое мѣсто остается для человѣческой свободы? Человѣкъ можетъ еще укрыться отъ необходимости природы, но куда укрыться отъ мощи Божества, отъ дѣйствія энергіи Божества на человѣка? Эта проблема, мучившая Бл. Августина, достигаетъ предѣльной остроты въ сочиненіи Лютера «De servo arbitrio», направленномъ противъ Эразма. Лютеръ не только отрицаетъ свободу человѣка, но считаетъ нечестивой самую мысль о такой свободѣ. Существуетъ ли свобода

человѣка не только въ смыслѣ свободы отъ окружающей его природы и отъ его собственной природы, но и въ смыслѣ свободы отъ Бога? Если первая свобода поглощается расковавшейся стихійной и страстной природой, то вторая свобода поглощается благодатью, мощью Божества. Свободы человѣка нѣтъ ни въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ всемогущей природы, ни въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ всемогущаго Божества. Мы увидимъ, что нѣтъ свободы человѣка и въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ самого себя, отъ своей собственной природы, ибо природа человѣка есть часть природы міра. Человѣческая свобода какъ бы раздавливается высшей, средней и низшей природой. Теологи говорятъ, что человѣкъ дѣлается свободнымъ, пріобрѣтаетъ свободу отъ дѣйствія благодати. Лишь облагодатовствованная человѣческая природа можетъ быть названа свободной. И въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ о второмъ пониманіи свободы. Это есть свобода, которую даетъ Истина. Истина и есть энергія, дѣйствующая на человѣка и освобождающая его. Но свободенъ ли человѣкъ въ отношеніи къ Истинѣ, въ отношеніи къ благодати, есть ли свобода предшествующая дѣйствию благодати, есть ли свобода принимающая Истину и благодать? Есть ли духовная жизнь, определяющая судьбу человѣка, — взаимодействие свободы и благодати? Христіанская теологія въ преобладающихъ своихъ формахъ учитъ о воздѣйствіи свободы и благодати. Но свобода утверждается тутъ, чтобы установить отвѣт-

ственность человѣка и заслугу человѣка. Свобода не является тутъ творческой силой, она есть лишь рецепція благодати. Если же поставить эту проблему объективно и не со стороны человѣка, то непонятно какимъ образомъ можетъ быть оправдана свобода человѣка. Свобода человѣка имѣетъ свой источникъ въ Богѣ и рѣшеніе проблемы отодвигается. Если Богъ самъ полагаетъ свободу человѣка и человѣкъ долженъ сознавать зависимость своей свободы отъ Бога, то въ сущности есть лишь свобода Бога и нѣтъ свободы человѣка. Также нѣтъ въ подлинномъ смыслѣ слова свободы человѣка, если она зависитъ отъ соціальной и природной среды, если она полагается организаціей извнѣ. И мы стоимъ передъ вопросомъ: можно ли обосновать свободу человѣка на самомъ человѣкѣ, на его человѣческой природѣ, на внутреннемъ источникѣ, который остается человѣческимъ? Если глубина человѣка уходитъ въ Божество и тамъ нужно искать свободы, то свобода будетъ божественной, а не человѣческой. Но есть ли глубина человѣческой природы, которая могла бы обосновать человѣческую, именно человѣческую свободу?

3. Пытались обосновать свободу человѣка на субстанціальности человѣческой души. Человѣческая душа есть субстанція и свобода есть то, что определяется изнутри субстанціи, изъ творческой субстанціальной мощи, а не извнѣ. Такого рода обоснованіе свободы свойственно спиритуализму. И наиболѣе замѣчательное ученіе о свободѣ, обоснованное спиритуалистически, на идеѣ

субстанции, принадлежит русскому философу Л. М. Лопатину и развито имъ во II томѣ его «Положительныхъ задачъ философіи». Къ этому типу философскаго рѣшенія проблемы принадлежитъ Менъ де Биранъ. Такого рода спиритуализмъ защищаетъ свободу человѣка, выводя ее изъ внутренней духовной энергіи человеческой природы, и въ этомъ какъ будто бы имѣетъ преимущество передъ идеалистическимъ монизмомъ, который всегда утверждаетъ свободу Божества или мірового духа, но не человѣка. Когда Гегель опредѣляетъ свободу въ словахъ: *Freiheit ist bei sich selbst zu sein*, то въ сущности у него въ такомъ состояніи (*bei sich selbst zu sein*) можетъ находиться лишь міровой духъ, но не человѣкъ. Для спиритуализма Лопатинскаго типа, который есть плюрализмъ, а не монизмъ, свобода есть особая форма внутренней причинности, причиненіе изъ субстанціальной мощи. Свобода въ концѣ концовъ есть детерминизмъ, но детерминизмъ изнутри, изъ самыхъ субстанцій, а не изъ ихъ соотношеній. Но плюралистическій спиритуализмъ также не рѣшаетъ проблемы свободы, какъ и моническій идеализмъ. Ученіе о субстанціяхъ совсѣмъ не благоприятно для свободы. Если свобода опредѣляется моей природой, моей субстанціей, то она детерминирована этой субстанціальной природой. Если я опредѣляюсь моей природой, то это такая же форма детерминизма, какъ если я опредѣляюсь внѣ меня находящейся природой. Быть рабомъ собственной природы есть не большая свобода, чѣмъ быть рабомъ какой-либо

чужой природы. Такимъ образомъ въ субстанціальной природѣ находятъ дно, основаніе свободы, въ то время какъ свобода бездонна и безосновна. Свобода, которая не имѣетъ дна и основанія, которая ни въ чемъ не вкоренена, не можетъ быть вкоренена и въ субстанціяхъ, въ субстанціальной природѣ человѣка. Это ученіе уничтожаетъ ирраціональную тайну свободы. Свобода не опредѣляется природой, свобода опредѣляется собой природу. Субстанція есть категорія натуралистическая, но она выработана не естественными науками, которыя не нуждаются въ субстанціи, а натуралистической метафизикой.

Ученіе Канта и Шопенгауера объ умопостигаемомъ характерѣ, о свободѣ лежащей внѣ міра явленій заключаетъ въ себѣ ту долю истины, что свобода въ немъ не зависитъ ни отъ какой природы. Но ученіе это страдаетъ дуализмомъ, при которомъ свобода отнесена къ вещамъ въ себѣ и не имѣетъ никакого мѣста въ нашемъ мірѣ явленій. Тутъ вѣрно основное противоположеніе порядка свободы и порядка природы. Свобода не есть природа, не связана съ природой и не вкоренена въ природѣ. Къ свободѣ не примѣнимы никакія опредѣленія, относящіяся къ природѣ, къ субстанціямъ. Свобода не имѣетъ никакихъ корней въ бытіи. Свобода человѣка не можетъ и исключительно опредѣляться Божественной благодатью. Свобода человѣка не можетъ имѣть источника и въ человеческой природѣ, въ человеческой субстанціи, и еще менчѣе въ природѣ міра. Но тогда возможна ли и

мыслима ли свобода? Проблема свободы дѣлается необычайно трудной и апоріи представляются непреодолимыми. Разумъ имѣетъ соблазнъ отрицать свободу человѣка. А когда онъ мыслить свободу Бога, то склоненъ отождествлять ее съ божественной необходимостью. Въ бытіи какъ будто бы нѣтъ мѣста для свободы. И наиболѣе послѣдовательными философскими онтологіями были системы детерминизма. Монизмъ всегда детерминистиченъ и не находитъ мѣста для свободы. Паеосъ свободы, предполагаетъ нѣкоторый дуализмъ, хотя и не онтологическаго характера дуализмъ. Осмысливаніе и обоснованіе свободы возможно лишь черезъ различеніе духа и природы, черезъ установленіе иной качественности міра духовнаго, чѣмъ качественность міра природнаго. Традиционная спиритуалистическая метафизика не можетъ быть признана ученіемъ о духѣ, духовномъ мірѣ и духовной жизни, она есть форма натурализма, понимающая духъ, какъ природу, какъ субстанцію. Но духъ не есть природа, не есть субстанція, не есть реальность въ томъ смыслѣ, въ какомъ есть реальность природной мірѣ. Проблема свободы есть проблема духа и она не разрѣшима ни въ какой натуралистической метафизикѣ бытія.

4. Если свобода не можетъ быть вкоренена ни въ какомъ бытіи, ни въ какой природѣ, ни въ какой субстанціи, то остается только одинъ путь утвержденія свободы — признаніе, что источникомъ свободы является ничто, изъ котораго Богъ сотворилъ міръ. Свобода предшествуетъ бытію и опредѣляетъ собой

путь бытія. Она есть иной порядокъ, иной планъ, чѣмъ порядокъ, чѣмъ планъ бытія. Свобода реальна совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ реаленъ міръ. Свобода раскрывается лишь въ опытѣ духовной жизни, она совсѣмъ не раскрывается въ опытѣ о мірѣ. Свободы нѣтъ не только въ опытѣ внѣшнемъ, но нѣтъ и въ опытѣ душевномъ, ея нѣтъ въ опытѣ о какой-либо природѣ. Природный міръ всегда детерминированъ, детерминированъ и душевный природный міръ. Лишь въ особомъ качествѣ духовнаго опыта пріоткрывается тайна свободы. Духовный міръ, отличный качественно отъ міра природнаго, въ который входятъ и наши тѣла и наши души, совсѣмъ не есть міръ кантовскихъ вещей въ себѣ. Совсѣмъ невѣрно было бы сказать, что жизнь тѣлесная и душевная есть явленіе, а жизни духовная есть вещь въ себѣ. Это есть бесплодный дуализмъ, который приводитъ къ отрицанію самой возможности духовнаго опыта, что мы и видимъ у Канта, который не допускалъ возможности духовнаго опыта. Между тѣмъ какъ свобода раскрывается лишь въ духовномъ опытѣ и не только вторая, высшая свобода въ Истинѣ, но и первая, ирраціональная, изначальная свобода. Только духовный опытъ раскрываетъ намъ то, что предшествуетъ бытію природнаго міра, приводитъ насъ въ соприкосновеніе съ бездоннымъ и безосновнымъ, не имѣющимъ основанія ни въ какомъ бытіи, ни въ насъ самихъ, ни въ мірѣ, ни въ Богѣ. Всѣ непреодолимая апоріи свободы связаны съ мышленіемъ, направленнымъ исключительно на при-

родный міръ, основнымъ признакомъ котораго является детерминированность. Но въ духовномъ міръ нѣтъ никакой природной детерминированности. Духовный міръ не есть высшая ступень природнаго міра, онъ не входитъ въ іерархію природнаго міра, онъ есть иное качественное состояніе, въ которомъ расплавляется природный міръ во всѣхъ своихъ ступеняхъ.

И вотъ въ духовномъ опытѣ раскрывается, что, если свобода въ чемъ либо вкоренена, то вкоренена она въ ничто, предшествующее всякому бытію, предшествующее міротворенію. Это и значитъ, что свобода есть бездонность и безосновность. Бездонность и безосновность уходятъ въ ничто. Это есть Ungrund Я. Беме. Это значитъ, что свобода связана съ потенціей, которая глубже всякаго оформленнаго и актуализованнаго бытія. Потенція бытія міра предшествуетъ самому бытію міра. Согласно ученію христіанской теологіи Богъ сотворилъ міръ изъ ничего. Это и значитъ, что Богъ сотворилъ міръ изъ свободы. Иначе это выражаютъ такъ, что Богъ сотворилъ міръ свободно и свободнымъ. Это не значитъ, что Богъ сотворилъ міръ изъ матеріи, какъ думали древніе греки, ибо ничто не есть матерія, но есть свобода. И если бы свобода была вкоренена въ бытіи, то свобода была бы только въ Богѣ и отъ Бога, т. е. свободы человѣка, свободы творенія не существовало бы. Но внѣ Бога есть ничто, изъ котораго Онъ творитъ міръ, и въ ничто источникъ. Свободное ничто — внѣ Бога Творца катафетической теологіи, но она внутри

неизрѣченнаго Божества апофатической теологіи. Изъ этой свободы ничто исходитъ согласіе на само міротвореніе, оно раздается изъ таинственныхъ нѣдръ потенціи. Первичная, ирраціональная свобода есть чистая потенція, въ ничто заложенная. И мы ощущаемъ въ себѣ это свободное ничто. Мы дѣти Божьи и дѣти свободного ничто. Вторая же свобода, свобода въ Истинѣ и отъ Истины полученная, иная. Вторая, высшая свобода есть преображеніе и просвѣтленіе этой темной свободы и этого ирраціональнаго ничто черезъ творческую Божью идею о человѣкѣ и космосѣ, черезъ соѣтъ Логоса, черезъ дѣйствіе Божьей благодати. Это преображеніе и просвѣтленіе достигается взаимодействіемъ Божьей творческой силы и Божьей благодати и самой изначальной свободы, оно есть результатъ дѣйствія благодати на свободу изнутри, безъ насилія и принужденія. Первая свобода есть свобода потенціальная, есть возможность противоположнаго. Вторая свобода есть свобода актуальная, есть осуществленіе Истины, просвѣтленіе тьмы. Второй свободы не существуетъ безъ первой свободы. Мы уже видѣли, вторая свобода, сама по себѣ взятая, вырождается въ тиранію и не преодолеваетъ трагедіи свободы. Высшая свобода человѣка есть не природа человѣка, не субстанція человѣка, а Божья идея о человѣкѣ, образъ и подобіе Божье въ человѣкѣ.\*) Личность есть не природная индивидуальность человѣка, а Божья идея.

\*) Объ этомъ очень хорошо говоритъ Н. Лосскій въ своей книгѣ «Свобода воли».



Но осуществление Божьей идеи о человеке предполагает действие свободы в ничто заложенной. И только христианство знает тайну примирения двух свобод и преодоления трагедии свободы. Это есть действие благодати на нашу свободу, ее просветление изнутри.

5. С свободой, как потенцией, предшествующей всякому бытию, как заложенной в безднѣ ничто, связана возможность новаго въ мѣрѣ, возможность творчества. Возможность измѣненія и развитія въ мѣрѣ восходитъ къ свободѣ. Лишь на поверхности, на плоскости природнаго мѣра мы видимъ развитіе. Но эволюціонная теорія совершенно бессильна понять источники развитія въ мѣрѣ. Понять это можно лишь перейдя отъ горизонтальнаго движенія къ движенію вертикальному. Въ измѣреніи глубины, по вертикалу происходитъ творчество изъ свободы, изъ бездонной потенціи и затѣмъ проэцируется оно на плоскости, какъ развитіе. За всякимъ развитіемъ въ мѣрѣ скрыты творческіе акты, творческіе же акты предполагаютъ свободу, свобода же предполагаетъ бездонность потенціи и упирается въ ничто. Безъ потенціи, безъ ничто въ мѣрѣ не бываетъ измѣненія, не бываетъ развитія, не бываетъ творчества. Ученіе Аристотеля о потенціи и актѣ заключаетъ въ себѣ великую истину, но легко искажаемую и истолковываемую ограниченно. Грекъ боялся безконечности (апейронъ) и потому часто незѣрно истолковывалъ значенія потенціи, что потомъ перешло и въ схоластику. Въ потенціи больше, чѣмъ въ актѣ, въ потенціи есть беско-

нечность, въ актѣ же всегда есть ограниченіе. Безконечность потенціи есть источникъ свободы и творческаго измѣненія, новизны въ мѣрѣ. Актуализированное бытіе мѣра есть конечная и ограниченная сфера по сравненію съ безграничностью и безконечностью потенціи, бездны, лежащей подъ бытіемъ, глубже его. Эволюція въ мѣрѣ представляется намъ детерминированной, опредѣленной взаимодействіемъ міровыхъ силъ и ихъ перераспределеніемъ. Но творчество не детерминировано, творчество въ извѣстномъ смыслѣ всегда есть творчество изъ ничего, т. е. изъ свободы. Творчество свободное и есть недетерминированное творчество, врѣзывающееся въ міровыя силы и ихъ измѣняющее, а не опредѣляемое ими. Только потому и можно сказать, что въ жизни человека и жизни мѣра есть великія возможности, возможности новой жизни и новаго мѣра. Детерминистическій эволюціонизмъ есть консервативное міросозерцаніе. Консервативенъ дарвинизмъ, консервативенъ марксизмъ, хотя и представляются революціонными ученіями, низвергающими традиціонное религіозное міровоззрѣніе. Только возможность творческой свободы пробиваетъ брешь въ замкнутой консервативной системѣ мѣра, въ которой возможно лишь перераспределеніе матеріи и энергіи. Натурализмъ и утверждаетъ такую консервативно-замкнутую систему мѣра и этотъ натурализмъ иногда принимаетъ формы натурализма теологическаго. Для того, чтобы мѣрѣ не представлялъ такой замкнутой консервативной системы, нуженъ без-

донный источникъ, безконечная потенція, т. е. свободное ничто, какъ предшествующее бытію и бытіе опредѣляющее.

Въ началѣ было Слово, Логосъ. Это есть вѣчная истина въ отношеніи ко всякому положительному бытію. Міръ не могъ быть сотворенъ, не могъ начаться безъ Логоса. Но въ началѣ было также ничто, потенція, свобода и эта свобода, это ничто лежать внѣ бытія и потому нѣтъ тутъ противорѣчія съ тѣмъ, что въ началѣ былъ Логосъ. Логосъ опустился въ ничто и отъ этого сотворился міръ, солнце вошло надъ бездной, которая глубже бытія. Божественный Логосъ взаимодействуетъ со свободой. Вотъ почему проблема свободы есть не психологическая и моральная проблема свобода воли, а метафизическая проблема о началѣ вещей. Произошла встрѣча двухъ безконечностей — безконечности потенціальной, безконечности ничто и безконечности актуальной, безконечности Божества. И отсюда и двѣ свободы — свобода отъ безконечной потенціи и свобода отъ безконечности Божьей благодати, отъ Божьяго свѣта.

6. Мы видѣли, что вторая свобода можетъ ложно пониматься и тогда она перерождается въ насилие и принужденіе. Но въ истинномъ своемъ пониманіи, не отрицающемъ первой свободы и неизбежно ее предполагающемъ, вторая свобода есть высшая, окончательная свобода, подлинное освобожденіе человѣка и міра. Подлинное освобожденіе дается познаніемъ и осуществленіемъ Истины, которая заключаетъ въ себѣ свободу. Достиженіе высшей свободы, какъ цѣли

жизни, есть достиженіе подлинной духовности. Духъ есть свобода и въ духовности, въ духовной жизни нѣтъ опредѣленія извнѣ, нѣтъ принужденія, нѣтъ внѣположности. Внѣположность съ насилиемъ одной части надъ другой есть свойство природнаго міра. Духовная жизнь есть свободная жизнь, въ этомъ ея конститутивный признакъ. Въ достиженіи духовности преодолевается трагедія свободы, снимаются ея противорѣчія, которыя представлялись непреодолимыми. Подлинная духовность есть просвѣтленіе ирраціональной, темной еще свободы, безъ ея уничтоженія, безъ насилія надъ ней. Проблема свободы неразрѣшима въ предѣлахъ рациональной философіи. Діалектика свободы не находитъ своего завершения, апоріи остаются. Но философское познаніе можетъ подойти къ своимъ предѣламъ и выйти за эти предѣлы, отдавъ окончательное разрѣшеніе уже другой области. Я даже склоненъ думать, что въ этомъ задача философіи во всѣхъ областяхъ познанія. Философское раскрытіе діалектики свободы приводитъ насъ къ христіанству, какъ положительному разрѣшенію трагедіи свободы, трагедіи свободы и необходимости. Проблема свободы человѣка, столь трудная для философскаго мышленія, разрѣшима лишь въ идеѣ Богочеловѣка и Богочеловѣчества, которая выходитъ уже за границы чистой философіи. Лишь въ Богочеловѣкѣ открывается выходъ за предѣлы злой свободы и доброй необходимости, свободы порождающей зло и необходимости принуждающей къ добру, и дости-

гается просвѣтленіе и преображеніе свободы, свобода наполненная любовью, не свобода перваго Адама, еще дорожащаго свободой зла, а свобода втораго Адама, уже свободной любовью побѣдившаго темное начало въ свободѣ. Это не значитъ, конечно, что въ христіанской философіи и христіанской теологіи, какъ и въ христіанской практикѣ, всегда вѣрно ставилась и вѣрно рѣшалась проблема свободы. Наоборотъ, тутъ бывали слишкомъ большіе срывы. Свобода и благодать нерѣдко противопоставались, благодать понималась какъ насиліе надъ свободой. Но христіанское сознание въ своей идеальной чистотѣ заключаетъ въ себѣ рѣшеніе проблемы свободы. Въ христіанствѣ въ сущности неизбеженъ детерминизмъ. Всякая натуралистическая философія детерминистична. И если спиритуалистическая философія пытается обосновать свободу, то она дѣлаетъ это слабо и противорѣчиво, отождествляя свободу съ субстанціей, т. е. съ категоріей натуралистической. Наболѣе труднымъ въ христіанской метафизикѣ является вопросъ о примиреніи свободы человека съ Божьимъ всемогуществомъ, съ Божьимъ всевѣденіемъ. На этой почвѣ родилось ученіе о предопредѣленіи, достигшее крайняго выраженія у Кальвина. Уже Бл. Августинъ испыталъ тутъ непреодолимые затрудненія. Наболѣе вѣренъ тутъ путь мысли, на которомъ будетъ признано, что свобода есть граница Божьяго предвидѣнія, что Богъ самъ полагаетъ границы своему предвидѣнію, такъ какъ онъ хочетъ свободы и въ свободѣ видитъ смыслъ творенія. Къ

этому склонялся Секретанъ въ своей «La Philosophie de la Liberte», одномъ изъ лучшихъ философскихъ изслѣдованій о свободѣ.

7. Свобода лежитъ въ основѣ замысла Божьяго о мірѣ и человекѣ. Свобода порождаетъ зло, но безъ свободы нѣтъ и добра. Принудительное добро не было бы добромъ. Въ этомъ основное противорѣчіе свободы. Свобода зла есть, по видимому, условіе свободы добра. Уничтожьте насильственно зло безъ остатка и ничего не останется для свободы добра. Вотъ почему Богъ терпитъ существованіе зла. Свобода порождаетъ трагедію жизни и страданіе жизни. Поэтому свобода трудна и сурова. Свобода менѣе всего есть легкая вещь и жизнь въ свободѣ менѣе всего есть легкая жизнь. Легче жить въ необходимости. Достоевскій, у котораго были очень глубокія мысли о свободѣ, полагалъ, что труднѣе всего человекѣ вынести свободу духа, свободу выбора. Человекъ легко отказывается отъ свободы во имя облегченія страданій жизни черезъ принудительную организацію добра (принудительныя теократическія и коммунистическія системы). Ошибочно думать, что человекъ особенно дорожитъ свободой. Наоборотъ, онъ сплошь и рядомъ считаетъ даръ свободы роковымъ и нисколько не защищаетъ свободы. Я сейчасъ совѣмъ не говорю о свободѣ въ политическомъ смыслѣ, а исключительно о свободѣ въ метафизическомъ смыслѣ. Но метафизическая свобода имѣетъ жизненныя, практическія послѣдствія, имѣетъ свои социальныя проэкціи. Не существуетъ никакого аде-

кватнаго выраженія метафизической свободы въ соціальной жизни. Тутъ соотношенія очень сложны и запутаны. Свобода въ политической проэкции обычно понимается, какъ право чловѣка, какъ притязаніе чловѣка. Но если брать свободу въ ея метафизической глубинѣ, то нужно признать, что свобода совсѣмъ не есть право и притязаніе чловѣка, а есть его обязанность. Чловѣкъ долженъ быть свободенъ духомъ, долженъ нести бремя свободы до конца, ибо въ свободѣ заключена Божья идея о немъ, его богоподобіе. Богъ требуетъ, чтобы чловѣкъ былъ свободенъ, ждетъ отъ чловѣка акта свободы. Богу нужна свобода чловѣка болѣе, чѣмъ самому чловѣку. Чловѣкъ легко отказывается отъ свободы во имя облегченія жизни, но Богъ не можетъ отказаться отъ свободы чловѣка, ибо съ этимъ связанъ его замыселъ о міротвореніи. Ученіе о свободѣ воли, которое традиціонно защищаетъ христіанская теологія, есть вульгаризація проблемы свободы и приспособленіе ея къ утилитарнымъ цѣлямъ. Ученіе о свободѣ должно быть связано съ ученіемъ о духѣ, къ которому я здѣсь имѣлъ возможность лишь подвести.\*)

Проблема свободы есть центральная философская проблема. Въ ней не только соприкасаются всѣ философскія дисциплины (метафизика, теорія познанія, этика, философія исторіи), но и философія соприкасается съ теологіей. Исторія ученій о свободѣ есть въ значительной

---

\*) Ученіе о духѣ развито въ моей только что вышедшей книги «Философія Свободнаго Духа».

степени исторія религиозныхъ и теологическихъ ученій о свободѣ. Бл. Августины и Лютеръ для проблематики свободы имѣютъ больше значенія, чѣмъ школьные философы. И я пользуюсь не только философией, но и теологіей, потому что иначе нельзя брать эту проблему въ ея глубинѣ. Проблема свободы есть центральная и предѣльная метафизическая проблема и на ней могутъ быть ориентированы всѣ основныя философскія направленія. Возможна классификація типовъ философскихъ міросозерцаній по тому или иному отношенію къ проблемѣ свободы. На проблемѣ свободы наиболее явственно различіе между философией античной, греческой и философией христіанскаго періода въ исторіи чловѣческаго самосознанія. Тутъ проблема свободы соприкасается съ проблемой конечнаго и безконечнаго. Греки считали совершенствомъ конечное. Конечное есть детерминированное. Безконечное было для нихъ несовершеннымъ и оно не детерминировано. Совершенство есть положеніе предѣла, опредѣленіе, т. е. детерминированіе. Такое пониманіе перешло въ средневѣковую схоластику, когда былъ рецепированъ Аристотель, т. е. главнымъ образомъ въ систему Св. Ѳомы Аквината. Но въ міръ христіанства раскрылась безконечность не только въ отрицательномъ, но и въ положительномъ своемъ значеніи. И съ безконечностью раскрылась свобода, какъ индетерминизмъ. У Оригена мы находимъ одно изъ первыхъ ученій о свободѣ. Германская философія тѣмъ отличается

отъ античной и средневѣковой, что она усматриваетъ ирраціональность въ основѣ бытія и этимъ способствуетъ изслѣдованію проблемы свободы. Но германскій идеализмъ склоняется къ идеалистическому монизму, въ которомъ проблема свободы опять затушевывается и свобода чловѣка исчезаетъ. Наиболѣе замѣчательнымъ остается Шеллинга «Philosophische Untersuchungen über das Wesen

der menschlichen Freiheit»<sup>\*)</sup>). Подлинная христіанская философія есть философія свободы и подлинное рѣшеніе проблемы свободы возможно построить лишь исходя изъ идеи Богочеловѣчества. Лучше всего понимаетъ проблему свободы, какъ индетерминизмъ и какъ безконечность русская религіозная философія.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

---

<sup>\*)</sup> Въ XIX вѣкѣ много сдѣлала для изслѣдованія проблемы свободы французская философія — Мень де Биранъ, Ренувье, Бутру, Фонсеживъ, Фулье, Бергсонъ и др.

## СТОЛКНОВЕНІЕ РЕЛИГІОЗНО-КУЛЬТУРНЫХЪ ТЕЧЕНІЙ ВЪ КИТАѢ\*)

Помимо всѣхъ политическихъ, социальныхъ и промышленныхъ переменъ, происходящихъ въ Китаѣ, тамъ происходитъ и другое, еще болѣе глубокое, столкновение различныхъ точекъ зрѣнія. Это столкновение разныхъ культурныхъ теченій.

Исторія Китайскаго народа зародилась 4000 лѣтъ тому назадъ. Его жизнь создавалась и направлялась силами и идеалами свойственными Востоку. До послѣдняго столѣтія Китай былъ совершенно защищенъ отъ всѣхъ внѣшнихъ вліяній и, такимъ образомъ, выработалъ въ Азіи совершенно обособленную чисто Китайскую культуру. Но приблизительно за послѣднее столѣтіе Китай вступилъ въ сношенія съ западомъ. Послѣдствіемъ этихъ сношеній разыгралась великая человѣческая драма, при которой мы присутствуемъ въ нашей странѣ — это столкновение двухъ культурныхъ теченій: Въ Китаѣ столкнулись молодой, энергичный, научно-образованный Западъ съ стариннымъ, склоннымъ къ эстетикѣ, глубоко-мыслящимъ Китаемъ.

Такое столкновение культуръ неизбежно должно было привести къ возникновению новой культуры на Дальнемъ Востоке. На что похожа будетъ эта новая культура — мы пока еще не знаемъ. Но намъ будетъ легче понять все значеніе этого столкновения культуръ, если мы сначала уяснимъ себѣ, въ чемъ состоитъ существующая китайская культура. Въ этой статьѣ я постараюсь кратко обрисовать тѣ идеи и идеалы, которые легли въ основу китайской культуры.

Китайская культура, дошедшая до насъ,

является, главнымъ образомъ, результатомъ четырехъ великихъ различныхъ учений. Эти четыре ученія: Ученіе Конфуція, ученіе Тао, ученіе Мо-Це и ученіе Фа. Всѣ эти ученія процвѣтали за 600-200 лѣтъ до Р. Хр. Уяснивъ себѣ главную идею каждаго изъ этихъ учений, намъ легче будетъ осознать, что лежитъ въ основаніи культуры Китая.

### «РУ» ИЛИ УЧЕНІЕ КОНФУЦІЯ

Основатель этого ученія, Конфуцій, жилъ за 552-479 лѣтъ до Р. Хр. Впослѣдствіе его ученіе было развито двумя его болѣе выдающимися учениками — Менгіусомъ и Гзингъ-Чингомъ. Основная идея всего этого ученія состоитъ въ особомъ подходѣ къ природѣ. Въ книгѣ ученія о «равновѣсіи» мы встрѣчаемъ слѣдующія слова:

«Когда въ природѣ достигается внутреннее равновѣсіе (Чунгъ) и внѣшняя гармонія (Хо), тогда небо и земля утверждаются и все въ мірѣ будетъ произрастать».

Сокровенная душа вселенной — это состояніе равновѣсія; внѣшнее проявленіе этой души — гармонія. Эта концепція души вселенной переносится и на душу человѣка. Для человѣка «внутреннее равновѣсіе» означаетъ уравновѣшанность всѣхъ его желаній и понятій, а «внѣш равновѣсіе» есть подобающее выраженіе этихъ желаній и понятій. Человѣческая дѣятельность, разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, является продолженіемъ космическихъ процессовъ. Другими словами, творческое началъ, которое дѣйствуетъ въ природѣ, дѣйствуетъ и въ человѣкѣ. Внутренняя сущность этого начала — равновѣсіе, внѣшнее проявленіе его — гармонія въ природѣ и въ человѣкѣ.

\*) Статья специально написана для «Пути»

Хотя послѣдователи Конфуція вполне признаютъ, что дѣятельность человѣка есть продолженіе космической дѣятельности, они, однако, считаютъ, что человѣческая дѣятельность должна быть, главнымъ образомъ, направлена на человѣка же. Поэтому ученіе Конфуція наставляетъ своихъ учениковъ не тратить напрасно драгоценнаго времени на изслѣдованіе таинъ космоса, а совѣтуетъ имъ обратить все свое вниманіе на самого человѣка и на его отношенія къ другимъ людямъ. Въ этой человѣческой области все ученіе Конфуція можетъ быть выражено однимъ словомъ: «Рен» или «Благожелательность». Китайское слово «Рен» состоитъ изъ двухъ корней, выражающихъ понятіе «человѣкъ» и понятіе «двое». «Два человѣка» вмѣстѣ образуютъ слово «Рен» или «благожелательность». Вытекающая изъ этого идея, чрезвычайно интересна. Человѣкъ начинаетъ сознавать свою собственную личность по мѣрѣ того, какъ онъ начинаетъ признавать личность другихъ. Когда одна личность начинаетъ оказывать вліяніе на другую, обѣ начинаютъ расти и развиваться. Это взаимное возрѣваніе отдѣльных личностей опредѣляется въ ученіи Конфуція словомъ «Рен» — благожелательность.

Конфуцій двояко поясняетъ эту благожелательность. Когда онъ говорилъ, что мы не должны дѣлать другимъ того, что мы не хотимъ, чтобы они дѣлали намъ, онъ выражаетъ понятіе отрицательной благожелательности. Но въ другомъ мѣстѣ онъ наставляетъ на положительной благожелательности. Въ книгахъ Менциуса сказано:

«Благожелательный человѣкъ начинаетъ, дѣлая то, что любить, и продолжаетъ, дѣлая то, что не любить».

«У каждаго существуетъ что-нибудь, что онъ не можетъ перенести; если онъ будетъ переносить»

Мудрецъ — это тотъ, кто постоянно развиваетъ свою благожелательность до тѣхъ поръ, пока она не включаетъ въ себя всѣхъ, кого естественное желаніе побуждало исключить; такъ что въ концѣ концовъ онъ будетъ въ состояніи любить тѣхъ, кого природное влеченіе убѣждало ненавидѣть. Въ этомъ мѣстѣ ученіе Конфуція очень близко подходитъ къ ученію Иисуса Христа: «Ибо если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда. Не тоже ли дѣлаютъ и мытари?» Или опять: «Любите враговъ вашихъ».

Для того, чтобы свести добродѣтель

благожелательности съ чисто мечтательной плоскости въ сферу практической обиденной человѣческой дѣятельности, надо найти точку примѣненія для нея. Практическое примѣненіе благожелательности опредѣляется Конфуціемъ, какъ «умѣніе судить другихъ по тому, что близко къ намъ самимъ». Конфуцій беретъ семью, какъ исходную точку. Семья то, что всего ближе къ человѣку. Если человѣкъ не способенъ выказывать благожелательность въ собственной семьѣ, то нечего надѣяться, чтобы онъ могъ проявить ее за предѣлами семьи. Исходя изъ своего ученія о внутреннемъ равновѣсіи и внѣшней гармоніи, Конфуцій продолжаетъ опредѣлять основную сущность человѣческихъ отношеній, исключаящихъ возможность безпорядка и борьбы. Эти отношенія проявляются въ понятіи управляющаго и управляемаго, родителя и ребенка, мужа и жены, старшаго и младшаго брата, друга къ другу. Каждая группа этихъ взаимоотношеній имѣетъ свои опредѣленные задачи и опредѣленное мѣсто въ жизни. Другими словами, всѣ эти взаимоотношенія получаютъ правильное назначеніе. Для Конфуція правильная постановка человѣческихъ взаимоотношеній представляется дѣломъ громадной важности.» Если названіе этихъ взаимныхъ отношеній не будетъ правильно установлено, нельзя будетъ о нихъ правильно говорить; а если мы не будемъ о нихъ правильно говорить, то невозможно будетъ дѣйствовать.

Черезъ такую правильную постановку вопроса равновѣсіе и гармонія космоса отражаются въ нравственной жизни человѣка. Это чрезвычайно важная точка зрѣнія, которую намъ нельзя забывать, когда мы пытаемся познать современное китайское мышленіе.

На Западѣ говорятъ: «Не нужно придавать значенія именамъ...» Китай отвѣчаетъ: «Въ имени сокрытъ смыслъ сущности. Если имена ложны, не можетъ быть правильныхъ дѣлъ». Конфуцій проявилъ великую мудрость когда онъ взялъ семью, а не личность, за единицу общественной жизни; когда онъ положилъ въ основу общественныхъ отношеній, не богатство, не общественное положеніе, не власть, а пять различныхъ человѣческихъ родственныхъ связей. Преимущество семьи и человѣческой связи состоитъ въ томъ, что они даны намъ самой природой, что они болѣе постоянны, чѣмъ какая быдуть другая общественная группировка. Богатые и бѣдные, знатные и незнатные, властвующие

щие и подчиненные, образованные и неграмотные, — никто из них не избѣгаетъ этихъ общественныхъ связей. Конфуцій спасъ китайскій народъ отъ чрезмѣрнаго индивидуализма и отъ той рѣзкой классовой борьбы, которая была проявлена на Западѣ за послѣднее время, тѣмъ что онъ съ самаго начала строго опредѣлилъ подобающія отношенія и дѣйствія каждой общественной группы на основаніи ихъ человѣческой связи.

Двѣ высшія добродѣтели этого ученія считаются вѣрность и почитаніе родителей. Вѣрность и со-чувствованіе обычно упоминаются совмѣстно, какъ на примѣръ въ слѣдующей цитатѣ:

«Все ученіе Учителя можно заключить въ одно понятіе: вѣрность и со-чувствованіе».

Вѣрность это есть абсолютная честность въ стремленіи осознать свое «я» и свои высшіе идеалы. Со-чувствованіе есть способность полноты соболѣзанованія и пониманія: готовность поступать съ другими какъ мы желали бы что-бы они поступали съ нами. Это понятіе вѣнецъ всего этического мышленія Китая. Выраженное обыкновенными словами оно сводится къ слѣдующему: «Самъ живи, и другимъ жить давай». Нѣтъ сомнѣнія, что эта точка зрѣнія очень характерна для современнаго китайскаго міра.

Въ семьѣ господствуетъ добродѣтель почитанія родителей. Почитать родителей, продолжать въ земной жизни добрыя дѣла своихъ предковъ — вотъ въ чемъ заключается сыновняя почитательность. «Все беретъ начало на небесахъ, корни человѣка въ его предкахъ». Поэтому почитаніе родителей и подражаніе имъ великая радость для дѣтей.

Такое мышленіе окружило старинную семейную жизнь Китая атмосферой глубокой почитательности и дало ей сознаніе общей отвѣтственности передъ домашнимъ очагомъ. Выраженіе этихъ чувствъ въ высшей степени прекрасно. Когда родители не имѣютъ возможности дать образованіе всѣмъ своимъ дѣтямъ, то старшій сынъ совершенно естественно беретъ на себя это обязательство дать имъ образованіе. Слова «Берите на себя бремена другъ друга» очень подходятъ къ духу китайской семьи.

У насъ существуетъ разсказъ, который служилъ хорошей иллюстраціей того духа почтенія, который господствуетъ въ китайской семьѣ. Одинъ престарѣлый отецъ жилъ вмѣстѣ со своимъ 50-ти лѣтнимъ

сыномъ. Когда отецъ бывалъ недоволенъ сыномъ онъ снималъ со стѣны пучекъ розогъ и наказывалъ своего сына. Однажды, когда сынъ почтительно преклонилъ передъ нимъ колѣни, чтобы принять обычное наказаніе, отецъ увидѣлъ, что слезы градомъ катились по щекамъ сына. Онъ съ большимъ удивленіемъ спросилъ сына, о чемъ тотъ плакалъ. Въ отвѣтъ сынъ сказалъ: «Отецъ, я плачу не о томъ, что розга причинила мнѣ боль, но о томъ, что каждый разъ, когда я подвергаюсь этому наказанію, я чувствую, что удары по моей спинѣ становятся все слабѣе и слабѣе и я сознаю, что приближается день, когда мы потеряемъ тебя».

Я остановился на описаніи ученія Конфуція болѣе подробно, нежели остановлюсь на изложеніи другихъ ученій, потому что оно имѣло болѣе всего вліянія на Китайскую культуру. И въ настоящій моментъ, когда мы стоимъ на перекресткѣ между древними силами и идеалами, которые имѣютъ еще большую власть надъ сердцами китайцевъ, и тѣмъ міромъ, въ которомъ идетъ безжалостная борьба за существованіе; гдѣ матеріальная сторона жизни жестоко господствуетъ надъ духовной, гдѣ индивидуальныя права и требованія такъ крикливо настойчивы, въ насъ часто зарождается чувство сожалѣнія и тоски и мы жальдемъ, что наша обособленность была нарушена. Но борьба двухъ культуръ началась и намъ остается только бодро идти на встрѣчу грядущему дню.

## УЧЕНІЕ ТАО.

Основатель этой школы, Лао-Це. Основная идея его ученія выражена двумя китайскими словами: «Тс-Лань», или «Сходство съ природой». Лао-Це пояснилъ свои идеи простой притчей: «У дикаго коня ноги легко переносятъ его черезъ горы и долины; его шкура предохраняетъ его отъ дождя и палящихъ лучей солнца; когда онъ голоденъ, онъ щиплетъ траву и пьетъ воду. Въ такомъ первобытномъ состояніи конь живетъ вольно и радостно. Но вотъ появляется укротитель коней, Поло. Онъ захватываетъ коня, взыздываетъ его, осѣдлываетъ и подковываетъ, и погоняетъ его бичемъ. Въ результатѣ животное переноситъ несказанныя мученія и многія погибаютъ. И вотъ Лао-Це училъ насъ не нарушать законовъ природы, жить простой жизнью, какъ можно больше въ соотвѣтствіи съ природой.

Согласно ученію Лао-Це въ самой природѣ существуетъ дѣйственная сила, ко-



торая проявляется в различных феноменах. Это-то действительная сила и называется «Тао» или «Закон». Все движется и существует, благодаря этой силе. Тао действует безмолвно, но проникает всюду. Поэтому человеку слѣдует избѣгать тщету знаний, формально благопріобрѣтенныхъ добродѣтелей, безмыслия корыстелюбія. Онъ долженъ предоставить Тао свободно господствовать во всемъ его существѣ. Высшій идеалъ жизни для послѣдователей ученія Тао состоитъ въ томъ, чтобы находиться въ гармоніи съ Тао, которое действуетъ въ насъ безъ шума, безъ усилія, безъ утомленія.

Когда въ 1923 году я посѣтилъ Индію, я былъ въ Университетѣ восточныхъ наукъ, основанномъ Рабиндранатомъ Тагоромъ. Передъ университетомъ я увидѣлъ, окруженную полукругомъ деревьевъ, каменную скамейку, передъ которой открывался видъ на широкую долину. По утрамъ, на зарѣ, до восхода солнца, Тагоръ иногда приходилъ сюда и часами сидѣлъ погруженный въ размышленіе. Въ эти мгновенія онъ покидалъ нашу шумную, человѣческими руками созданную цивилизацію, и наслаждался свѣжестью утренней росы, шопотомъ листьевъ, щебетаніемъ птицъ. Быть можетъ Тагоръ принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые уловили духъ Лао-Це.

Конечно, философія этого ученія основана на мысли, что человѣческая природа сама по себѣ хороша и что она развращается только, когда мы стараемся втиснуть ее въ рамки матеріалистической цивилизаціи. Въ одномъ мѣстѣ Лао-Це упоминаетъ о Тіень-Чи, или «Небесной Возможности», обитающей въ каждомъ человѣкѣ. Тіень-Чи — это есть то нѣчто, кроющееся въ душѣ человѣка, побуждающее его къ правдѣ и къ тому, что благообразно. Это Тіень-Чи или Небесная Возможности становится туманнымъ, глохнетъ и, наконецъ, умираетъ только въ душѣ человѣка, у котораго плотскія похоти нарочно поощрялись.

Быть можетъ современная точка зрѣнія не согласится въ этомъ съ Лао-Це. Но не ощущали ли мы иногда отголосковъ этого Тіень-Чи въ нашей личной жизни? Не вспоминаются ли намъ минуты, когда, быть можетъ, мы въ первый разъ сознательно согрѣшили? Какое невыносимое чувство стыда овладѣвало нами; съ какимъ отчаяніемъ старались мы оправдать себя въ своихъ глазахъ и въ глазахъ другихъ людей. Но что-то внутри насъ все-же возмущалось противъ зла, сдѣланнаго на-

ми. Назовемъ-ли мы это нѣчто Тіень-Чи или другимъ именемъ — это безразлично. Лао-Це только просить насъ не глушить, не убивать это «нѣчто» чрезмѣрнымъ ученіемъ и матеріальнымъ комфортомъ.

Это ученіе дало очень много китайской культурѣ. Оно научило насъ искать центръ тяготѣнія всей жизни не внѣ, а внутри человѣка. Сущность этой мысли передается часто повторяемымъ выраженіемъ: «Жизнь внѣшняго человѣка», или «Жизнь внутренняго человѣка». Ученіе Лао-Це говоритъ, что путь достиженія истиннаго счастья въ жизни состоитъ въ развитіи этого внутренняго человѣка. Тогда удовлетвореніе и миръ будутъ естественнымъ послѣдствіемъ. Это ученіе говоритъ, что мы найдемъ радость и удовлетвореніе не въ какомъ либо внѣшнемъ предметѣ, но въ себѣ самомъ. Многие наблюдатели считаютъ китайцевъ счастливымъ народомъ не зная, чему приписать это чувство довольства. Китайскіе кули, согбенные подъ тяжестью ноши, поютъ и смѣются, подвигаясь впередъ. Этой способности проходить жизнь смѣясь мы главнымъ образомъ обязаны ученію Лао-Це.

Быть можетъ вы не разъ слышали, что китайцы удовлетворяются очень низкимъ уровнемъ комфорта. Это правда, но только относительная правда. Это совсѣмъ не значитъ, что мы въ жизни удовлетворяемся низкимъ уровнемъ матеріальнаго комфорта. Было бы справедливѣе сказать, что китайцы не считаютъ матеріальный комфортъ жизненной необходимостью. Поэтому мы замѣчаемъ, что хотя мы очень цѣнимъ и наслаждаемся жизнью, въ которой много матеріальнаго комфорта, для насъ гораздо важнѣе, что мы одинаково можемъ цѣнить и наслаждаться жизнью, совершенно лишенной комфорта. Для насъ важна жизнь внутренняго человѣка. Поэтому на западѣ восточный гость сначала чувствуетъ нѣкоторую растерянность при видѣ лихорадочной дѣятельности западной жизни; при видѣ жажды матеріальнаго комфорта и ненасытнаго желанія большаго и большаго. При видѣ всего этого ему пезвольно вспоминаются слова Лао-Це.

«Народъ со многими хитрыми инструментами доведетъ страну до сумасшествія». Слова эти были произнесены почти 2500 лѣтъ тому назадъ, но когда вы въ Нью-Йоркѣ пытаетесь пробираться куда нибудь въ такси въ самые оживленные часы дня, вы чувствуете, какъ вѣрно они затрагиваютъ одну изъ главныхъ опасностей нашей современной жизни.

## УЧЕНИЕ МОО-ЦЕ

Основателемъ этого учения былъ философъ Моо-Це, жившій около 540 лѣтъ до Р. Хр. Главная мысль этого учения заключается въ словахъ: «Любовь къ другимъ» и «Взаимное Служеніе» и въ непротивленіи. Согласно съ учениемъ Моо-Це, корень всякаго зла и страданія въ мірѣ лежитъ въ себялюбіи, которое исключаетъ другихъ. Если сынъ любить себя болѣе, нежели своихъ родителей, или если министръ любить себя болѣе, нежели своего императора, тогда они способны дѣйствовать для своей выгоды въ ущербъ выгоды другихъ. Когда себялюбіе неестественно развито оно дѣлается опасностью для общества. Поэтому Моо-Це побуждаетъ людей искоренить это эгоистичное и обособленное себялюбіе и на его мѣстѣ развивать великодушную, всеобъемлющую «любовь къ другимъ».

Для того, чтобы это ученіе не оставалось только въ области теоріи и сентиментальности, Моо-Це прибавляетъ еще одинъ принципъ, помимо требованія «Любить другихъ». Это второе требованіе: взаимнаго служенія. Если мы призваны любить другихъ людей, то взаимное служеніе является неизбѣжнымъ спутникомъ этого чувства. Поэтому Моо-Це удѣляетъ много вниманія практической сторонѣ современной ему жизни. Онъ настаиваетъ на томъ, что каждый человѣкъ долженъ работать. Въ его ученіи нѣтъ мѣста для празднаго человѣка. Согласно его ученію, трудъ, вызывающій напряженіе всѣхъ силъ человѣка, является платой за жизнь. Трудъ подразумевается не только физическій, но всякій трудъ, лучше всего отвѣчающій способностямъ и талантамъ каждаго человѣка. Однако побужденіемъ къ работѣ должно быть желаніе служить, а не погоня за прибылью. Моо-Це постоянно боролся противъ производства предметовъ роскоши, а не необходимости, такъ какъ обиліе такихъ предметовъ только увеличивало цѣну жизни. Оставаясь вѣрнымъ своему идеалу взаимнаго служенія, онъ побуждалъ каждаго, по окончаніи своей собственной работы, отдавать излишекъ своей энергіи на служеніе ближняго. Превъзменная промышленная жизнь Китая, со всеми своими недостатками и достоинствами, во многомъ была послѣдствіемъ этого учения. Если-бы Моо-Це жилъ въ наше время, онъ былъ бы виднымъ вождемъ рабочей партіи.

Ученіе Моо-Це въ свое время выдвинуло еще одну идею. Совершенно естественно,

что ученіе о любви къ другимъ привело къ понятію непротивленія. Если правильный путь жизни состоитъ въ любви и служеніи ближнему, то въ человѣческомъ обществѣ не должно быть мѣста для агрессивности и неизбѣжной спутницѣ послѣдней — войны. Войну онъ осуждалъ въ очень рѣзкихъ выраженіяхъ. Онъ считалъ, что даже съ эгоистической точки зрѣнія война не выдерживаетъ критики. Когда два государства вступаютъ въ войну — оба страдаютъ; побѣдитель не менѣе, чѣмъ побѣжденный. Разительное подтвержденіе этого мы видимъ въ состояніи Европы послѣ Великой Войны. Но Моо-Це осуждалъ войну и съ нравственной точки зрѣнія. Онъ напоминаетъ намъ, что когда одинъ человѣкъ выходитъ и убиваетъ другого, то всѣ благомыслящіе люди осуждаютъ его за преступленіе, считая, что онъ достоинъ лишенія жизни за него. Почему же, спрашиваетъ Моо-Це, когда народы выступаютъ другъ противъ друга и убиваютъ не единицы, а сотни и тысячи людей мы на это смотримъ безъ отвращенія и даже прославляемъ это и вознаграждаемъ богатствомъ и почестями самыхъ успешныхъ убійцъ. «Знаменуйте побѣды похоронными сбрядами», говоритъ Моо-Це. Поэтому его можно считать первымъ китайскимъ пацифистомъ и поборникомъ разоруженія.

Моо-Це отличался чрезвычайно практическимъ складомъ ума и проповѣдывалъ такое разоруженіе не только въ теоріи. Онъ взялъ на себя обязанность появляться всюду, гдѣ чувствовалось, что надвигается война; появляться и убѣждать обѣ стороны воздерживаться отъ нея. Его совѣты не оставались праздными словами. У Моо-Це было около 300 учениковъ. Онъ преподавалъ имъ совѣты, какъ защищать городъ отъ нападенія. Поэтому, когда его совѣтовъ не слушались, онъ посылалъ этихъ 300 учениковъ, чтобы подкрѣпить силы той стороны, на которую нападали. Въ тѣ времена армія въ 1000 человѣкъ и въ 500 колесницъ считалась угрожающей силой; поэтому внезапное подкрѣпленіе одной изъ сторонъ тремястами опытныхъ защитниковъ, считалось очень дѣйствительнымъ средствомъ. Поэтому ему часто удавалось одними убѣжденіями предупредить опасность грозящей войны между тогдашними феодальными вождами.

Вліяніе этого учения на Китайскую жизнь сказывается всего сильнѣе въ принципѣ «невмѣшательства». Въ древнемъ Китаѣ воины не пользовались уваженіемъ.

общества. У нас есть поговорка, что «Хорошее железо не идет на выделку гвоздей; хорошие люди не становятся солдатами». Поэтому в истории нашего народа, в общем, мало завоевательных войн... Недавно я изучал китайские учебники истории, употребляемые в наших школах, и я убедился, что в них совсем отсутствует узко шовинистический дух и пропаганда войны. Когда я был студентом, то мне часто приходилось слышать от наших западных гостей, что у китайского народа отсутствует национальное чувство. Эти посетители понимали это чувство в том смысле, в котором оно встречается на Западе: «Моя страна всегда права». Конечно, этого они тогда не могли найти в Китае, но, благодаря западным влияниям, этот дух теперь проник в Китай и те же посетители теперь оплакивают развитие среди китайцев враждебного отношения к иностранцам. Как не последовательны мы иногда бываем...

«ФА»

#### ИЛИ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ

Это учение не было основано каким-нибудь одним учителем. Его последовательно развивала в течение 500 лет целая серия выдающихся администраторов, живших между 700 и 200 г. до Р. Х. Я не буду подробно останавливаться на учении этой школы, потому что ее влияние сказалось больше на политической организации страны, чем на ежедневной жизни народа. Исходная точка этой философии — соблюдение законности и порядка в природе. В природе последствия постоянно следуют за причиной. Одно явление тройно следует за другим. И человек — венец творения — должен руководствоваться законом в своей жизни. Не доверяйте естественному совершенству человеческой природы — тогда не будет больше ненужных распрей. Может-быть умнее подводить под каждый жизненный случай бесчисленные установленные обряды, является последствием этого учения.

До сих пор я старался хотя бы кратко описать четыре разные течения мышления, которые все вместе создали главное направление китайской культуры. Но нельзя изучать культуру какого-нибудь народа, не останавливаясь на его концепции Божества.

Первая ссылка на сверхъестественное в китайской литературе указывает на

всю в существование целых сонмов духов, обитающих во вселенной. Позднее мы найдем, что понятие об этих духах было сорганизовано в целую иерархическую систему, над которой господствовал один Великий Дух. В этих двух первобытных представлениях совсем не было места для человека. Он мыслил себя как нечто столь незначительное, что боги, в лучшем случае, могли благосклонно терпеть его существование. Затем следует литература, возникшая за 1000 лет до Р. Х. В этот период иерархическое начало отодвинулось на второй план и Великий Дух вступает в прямые отношения с человеком. Он руководит десницей наших императоров, Он вознаграждает добродетельных и наказует преступных. За этой эпохой последовал период пылкости и сомнений. Человек смущался непоследовательностями и протаворчиями природы и жизни. Наша литература тех дней полна жалоб на небеса и на Бога. «Жестокости небесные пути». «Законы Шань Ти (Бога) пали». «Далеко небо от нас. Как можем мы знать его волю...» Две причины вызвали этот протест. Во первых это период усиленной умственной деятельности в Китае. Все четыре вышеупомянутые школы мышления возникли приблизительно в это время. Вторая причина возрастающего протеста была феодальной строй и постоянная война между различными властями, а эти войны причиняли много страданий невинным людям. Поэтому люди и стали сомневаться в разумности и справедливости неба, допускавшего эти страдания.

Теперь мы в истории Китая подходим к тому, что я бы назвал «Великим Отпадением». Период протеста сменился другим периодом, во время которого люди представляли себя Бога и Небо не как отдельную личность, а как отвлеченное начало. Конфуций еще дальше отвлек народ от Бога, говоря: «Небо так далеко. Не тратьте напрасно время в разных предположениях; изучайте сердце человеческое и вы познаете заповеди Неба». С этой минуты Бог как бы отходит на второй план человеческого сознания, или, быть может, было бы больше правильнее сказать, что китайский народ стал удаляться от Бога. Влияние этого отпадения от Бога резко сказывается в китайской культуре. Наша культура стала не Богоцентричной, а человекно-центричной. Это отпадение от Бога было пагубно для на-

шого народа. Я считаю, что потерявъ общеніе съ животворящимъ ликомъ Божиимъ, китайскій народъ потерялъ способность духовнаго прозрѣнія и, какъ раса, сталъ постепенно утрачивать творческую силу. Болѣе тысячи лѣтъ онъ продолжаетъ жить прошлой славой. Искусство, литература, промышленность, правительство, — все остается въ состояніи застоя. Наука и современное знаніе не окажутъ Китаю существенной помощи. Въ лучшемъ случаѣ, мы въ этой области сдѣлаемся недурными подражателями, а это не имѣетъ никакой цѣны ни для насъ, ни для другихъ народовъ. Мое глубокое убѣжденіе, что китайскій народъ въ настоящее время всего больше нуждается въ восстановленіи живой связи съ личнымъ Богомъ. Тогда мы снова обрѣтемъ творческую силу и въ Азіи возстанетъ народъ новый.

До сихъ поръ я, главнымъ образомъ, говорилъ о столкновеніи различныхъ культуръ съ точки зрѣнія самого Китая. Но это столкновеніе культуръ является лишь отдѣльной частью міровой человѣческой проблемы. Говоря въ общихъ чертахъ, человѣчество выработало три различныхъ представленій о жизни, которые дошли до насъ черезъ всѣ превратности времени и эпохъ. Эти три точки зрѣнія представлены тремя отраслями человѣческой семьи. Я подразумѣваю индусскую, китайскую и западную концепцію жизни. Каждое изъ этихъ трехъ представленій возникло вокругъ одной доминирующей центральной идеи. Индусское представленіе жизни сосредотачивается на идеѣ жизни человѣка съ Богомъ. Вѣрный сынъ Индіи богобоязненъ и углубленъ въ размышленіе. Китайское представленіе о жизни сосредотачивается на идеѣ о жизни человѣка съ человѣкомъ. Китаецъ практиченъ и признаетъ пословицу: «Живи и другимъ давай жить». Западное представленіе о жизни сосредоточено на идеѣ человѣка и его владычества надъ природой. Западъ создалъ великолѣпную матеріальную цивилизацию, равной которой никогда не было въ мірѣ. Жизнь, выражен-

ная этими тремя концепціями, учитъ насъ нѣкоторымъ очень простымъ вещамъ. Во первыхъ, мы видимъ ошибку тѣхъ, которые приписываютъ превосходство одной точки зрѣнія надъ другой. Нельзя сравнивать несравнимыя единицы. Во вторыхъ, мы начинаемъ понимать, что всѣ эти представленія сами по себѣ неполны. И именно отъ того, что они неполны, человѣчество на всемъ земномъ шарѣ мучается и стонетъ, само не зная о чемъ оно тоскуетъ.

И мы будемъ продолжать стонать и тосковать, пока какимъ нибудь путемъ эти три главныя идеи индусской, китайской и западной концепцій жизни не сольются во едино. Въ жизни Иисуса Назарянина я вижу поразительный синтезъ этихъ трехъ идей. Въ Немъ я вижу жизнь человѣка въ Богѣ, доведенную до своей высшей точки. Въ Немъ я вижу жизнь человѣка съ человекомъ, выраженную самымъ трогательнымъ и убѣдительнымъ образомъ. Въ Немъ я вижу правильное употребленіе матеріальныхъ силъ. Иисусъ явился, главнымъ образомъ, не для того, чтобы основать для насъ церковь, но для того, чтобы показать намъ путь жизни, путь преизбыточной жизни; и этотъ избытокъ выражается не количественнымъ пріобрѣтеніемъ, а достиженіемъ духовной полноты.

Поэтому для меня общеніе народовъ означаетъ не только улаживаніе національныхъ споровъ, уравниваніе национальныхъ предубѣжденій, сглаживаніе сентиментальности къ чужестранцамъ, или вѣру въ пацифизмъ. Основная задача общенія народовъ — это помочь себѣ и другимъ достигнуть полноты жизни.

Какъ помочь другъ другу достигнуть этого? Пророки и мудрецы, провидѣвшіе этотъ новый смыслъ жизни, должны странствовать изъ страны въ страну, отъ народа къ народу, поясняя и взаимно дѣлаясь лучшимъ изъ того, что существуетъ въ каждой изъ нашихъ различныхъ міровоззрѣній; пока, наконецъ, новая полнота жизни не будетъ создана и воспринята всѣми народами вселенной.

Т. Ц. КУ.

## ДОКУМЕНТЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ ПАТРИАРШЕЙ ЦЕРКВИ ПОСЛѢДНЯГО ВРЕМЕНИ.

*«Тогда говоритъ имъ Иисусъ: вѣсь вы соблазнитесь о Мнѣ въ эту ночь». (Матв. 26,31). «А мы надѣялись было, что Онъ есть Тотъ, Который долженъ избавить Израиля; но со вѣсьмъ тѣмъ уже третій день нынѣ, какъ это произошло». (Лук. 24, 21).*

Соблазнъ — вотъ то опредѣленіе, которое было дано въ значительной части зарубежной прессѣ посланію Митрополита Сергія, Замѣстия Московскаго Патріаршаго Мѣстоблостителя, отъ 29 іюля 1927 г. И поскольку это опредѣленіе касается состоянія умовъ многихъ русскихъ, пребывающихъ за границей, это опредѣленіе несомнѣнно было правильнымъ. Но этотъ, какъ и всякій соблазнъ, есть выявленіе психическаго состоянія тѣхъ, кто соблазняется. Христосъ, идя на искупительную жертву, предупредилъ своихъ учениковъ, что въ эту ночь они вѣсь соблазнятся о Немъ. Такъ и случилось. Многие изъ близкихъ ко Христу, уже узнавъ отъ жены мироносицъ и нѣкоторыхъ изъ среды апостоловъ о Его воскресеніи, продолжали пребывать въ этомъ соблазнѣ и сомнѣніяхъ. Таковымъ, на примѣръ, были Эммаусскіе путники, которые изложили свои сомнѣнія явившемуся имъ Господу. Почему же, спрашивается, было столь сильнымъ сомнѣніе и даже разочарованіе у учениковъ Христа. Совершенно ясный и опредѣленный отвѣтъ находимъ въ словахъ этихъ же путниковъ: разочарованіе

было результатомъ того, что ихъ собственные, неоснованныя на ученіи Христа надежды оказались разрушенными. Они были горячіе патріоты и ждали, что Христосъ есть тотъ Мессія-царь, который освободитъ Израиля отъ тягчайшаго и позорнѣйшаго подчиненія язычникамъ-римлянамъ. Надежды, возлагаемыя ими на своего Учителя, были не личного характера, касались избавленія пѣлаго Израильскаго народа. За всю свою учительскую дѣятельность Христосъ не далъ никакого повода къ такому предположенію, и тѣмъ не менѣе его ученики въ значительной степени раздѣляли эти общенародныя надежды. Сила чудотвореній скорѣе укрѣпляла у нихъ эту вѣру, чѣмъ ее разрушала, такъ какъ при соотношеніи реальныхъ силъ тогда трудно было предполагать, что еврейскій народъ можетъ свергнуть чужеземное иго. Мнѣ кажется, что зарубежная русская масса въ значительномъ числѣ находится въ психическомъ состояніи, похожемъ на то, которое въ столь немногихъ словахъ, но такъ ярко изображено въ Евангеліи отъ Луки.

Если отнеслись вдумчиво къ посланію Митрополита Сергія, сопоставить его съ цѣлымъ рядомъ другихъ документовъ, составляющихъ одинъ циклъ съ послѣднимъ, и наконецъ, если возстановить ходъ событій въ жизни русской Церкви за послѣднее время, то не только соблазнъ, но и сомнѣнія, по нашему мнѣнію, должны разсѣяться. А самый фактъ установленія лояльныхъ отношеній Церкви къ совѣтской власти нужно признать совершенно послѣдовательнымъ, намѣчавшимся всѣмъ ходомъ предшествующихъ церковныхъ со-

битый въ Россіи. А если это такъ, то какія могутъ быть сомѣнія, какое могутъ имѣть значеніе настроенія небольшой части русскаго церковнаго общества за границей въ сравненіи съ нуждами и переживаніями основной церковной массы внутри Россіи. Церковь есть самоодвѣющая величина, она не можетъ служить какимъ либо другимъ цѣлямъ въ ущербъ ея основному призванію — спасенію людей, и сколько бы возвышенныхъ надеждъ ни возлагалось на Церковь, если онѣ препятствуютъ или затрудняютъ выполненіе ея задачъ, эти надежды должны быть оставлены.

Очень многого мы не знаемъ, что совершается въ церковной жизни Россіи. Но намъ, однако, извѣстенъ цѣлый рядъ документовъ. Поэтому нашъ долгъ серьезно разобратъ въ томъ, что мы можемъ узнать изъ нихъ, и тогда, можетъ быть, разсѣются сомѣнія и будетъ изжито то психическое состояніе, которое называется соблазномъ. Однимъ словомъ, минуетъ та ночь, въ которую очень многіе соблазнились въ своей Матери — Церкви Россійской; но должно скорѣе въ нее увѣрвать, тогда мы не услышимъ горькой, но справедливой характеристики: «о, несмысленные и медлительные сердца!».

Послѣ этихъ предвѣстительныхъ замѣчаній, обратимся къ нашей основной задачѣ — къ изученію цикла документовъ, связанныхъ съ посланіемъ Митрополита Сергія.

## I.

Посланіе Митрополита Сергія далеко не является изолированнымъ актомъ, какъ уже сказано. Этому посланію предшествовалъ цѣлый рядъ аналогичныхъ документовъ, дошедшихъ до насъ и даже въ значительномъ числѣ опубликованныхъ въ зарубежной печати. Естественно, что пониманіе послѣдняго посланія Митрополита Сергія будетъ гораздо полнѣе и опредѣленнѣе, если мы учтемъ всѣ предшествовавшіе этому посланію и связанные съ нимъ документы.

Въ концѣ февраля 1926 года появилось извѣстное обращеніе архіепископа Иллариона, въ которомъ былъ поднятъ вопросъ о неотложныхъ нуждахъ русской Церкви. Издатели этого документа въ зарубежной прессѣ сопроводили его указаніемъ, что «эта записка архіепископа Иллариона, въ которой онъ излагаетъ свой взглядъ на положеніе вещей въ Церкви, дабы этимъ оповѣститъ вѣрныхъ сыновъ Церкви о той

позиціи, которая занята имъ» («Возрожденіе», 1926, августъ 18). Указанное предварительное замѣчаніе нисколько не объясняетъ, какимъ образомъ могъ появиться этотъ документъ, и чѣмъ онъ вызванъ. Архіепископъ Илларионъ находился въ это время въ заключеніи въ Ярославлѣ, откуда онъ снова былъ отправленъ въ Соловки. Принимая все это во вниманіе, а также безличную форму записки, нельзя исключить возможность, что сама записка имѣла въ виду гражданскую власть. Независимо отъ этого, интересъ этой записки исключительный. Архіепископъ Илларионъ находился все время въ заключеніи и болѣе двухъ лѣтъ не принималъ участія въ церковной жизни. Общенія его ограничили лицами, раздѣлявшими съ нимъ это заключеніе. Такимъ образомъ записка выявляетъ до извѣстной степени и настроеніе послѣднихъ. Повидимому, архіепископъ Илларионъ былъ недостаточно ориентированъ въ событіяхъ церковной жизни въ моментъ писанія записки. Моментъ былъ исключительный: произошло выдѣленіе изъ среды староцерковниковъ такъ наз. григорьевцевъ, создавшихъ даже свой собственный Высшій Церковный Совѣтъ для управленія Россійской Церковью. Однако, всѣхъ этихъ вопросовъ текущей жизни архіепископъ Илларионъ не касается, ссылаясь на то, что онъ возможно имѣетъ неточныя свѣдѣнія о текущей жизни Церкви. Нашъ авторъ въ своей запискѣ останавливается на двухъ вопросахъ: 1) о необходимости временнаго органа, который бы создалъ Соборъ, и 2) о задачахъ самаго Собора. Задача-же временнаго органа заключается въ томъ, чтобы все подготовить къ Собору, но на свое бытіе этотъ органъ долженъ получить согласіе Мѣстоблестителя. О разрѣшеніи созыва Собора нужно просить государственную власть. Соборъ долженъ быть настоящимъ, собраннымъ, а не подобраннымъ. Только такой Соборъ можетъ быть авторитетнымъ! Соборъ долженъ «доказать полную непричастность и несолидарность со всѣми политическими неблагонадежными направленіями». «Не знаю, пишетъ далѣе въ своей запискѣ архіепископъ Илларионъ, есть ли среди нашей іерархіи и вообще среди сознательныхъ членовъ нашей Церкви такіе наивные и близорукіе люди, которые имѣли бы иллюзіи о реставраціи и т. д.» Изъ этого ясно, какія политически неблагонадежныя настроенія имѣетъ въ виду архіепископъ Илларионъ. Затѣмъ онъ весьма сильно бичуетъ предательскую дѣятельность Вы-

шаго Церковнаго Управленія, живоцерковнаго и обновленческаго. Соборъ особенно необходимъ, по мысли нашего автора, такъ какъ Церковь вступила въ новыя историческія условія своего существованія, къ которымъ церковная практика, не исключая и постановленій Собора 1917-18 гг., не приспособлена. Отметимъ въ заключеніе, что архіепископъ Илларионъ ничего не знаетъ объ институтѣ замѣстительства.

Слѣдующимъ, по времени, документомъ является официальное ходатайство Митрополита Сергія, обращенное въ Комиссаріатъ Внутреннихъ Дѣлъ, о легализаціи центральныхъ и мѣстныхъ учреждений Тихоновской Церкви и о нѣкоторыхъ другихъ обстоятельствахъ. Къ этому ходатайству приложенъ проектъ декларации, съ которымъ Митрополитъ Сергій считалъ бы возможнымъ обратиться къ архипастырямъ и пастырямъ въ случаѣ удовлетворенія его ходатайства властью. Оба документа датированы 10 июня 1926 года, т. е. появились на свѣтъ черезъ 3½ мѣсяца послѣ записки архіепископа Иллариона. Цѣль этихъ документовъ и официальное значеніе ихъ совершенно ясны.

Ходатайство начинается съ указанія на необходимость легализаціи церковныхъ органовъ и въ частности касается регистраціи его Митрополита Сергія, въ качествѣ Замѣстителя Патріаршаго Мѣстоблюстителя, а также регистраціи мѣстныхъ административныхъ органовъ староцерковниковъ, разрѣшеніи созыва совѣщанія епископовъ, разрѣшеніе на изданіе Вѣстника Московской Патріархіи и открытіи духовныхъ учебныхъ заведеній. Къ этому ходатайству и приложенъ проектъ декларации, который по мысли автора долженъ выявить отношеніе Замѣстителя и единомышленнаго съ нимъ староцерковнаго епископата къ совѣтской власти. Мнѣ представляется совершенно необходимымъ познакомиться съ проектомъ этой декларации. Содержаніе этого проекта приблизительно слѣдующее. Послѣ указанія на усилія почившаго Патріарха легализировать церковную организацію, посланіе говоритъ о какъ бы состоявшемся фактѣ легализаціи. Затѣмъ идетъ рѣчь о законопослушности и лояльности Церкви по отношенію къ совѣтской власти. Лояльность понимается какъ рѣшительное отмежеваніе отъ всѣхъ партій и предприятий, направленныхъ во вредъ Союзу. Далѣе говорится о полномъ противорѣчьи между церковнымъ міропониманіемъ и коммуни-

стическимъ. Церковь, между прочимъ, учитъ быть честнымъ, жертвовать собою для общаго блага, поэтому членъ Церкви можетъ быть полезнымъ гражданиномъ. И такихъ церковно настроенныхъ гражданъ въ Совѣтскомъ Союзѣ большинство. Въ понятіе лояльности не входитъ наблюденіе за поведеніемъ и настроеніемъ вѣрующихъ, что дѣлаютъ живоцерковники, которые ручаются за политическую благонадежность однихъ и отказываютъ въ этомъ другимъ. Однако, и староцерковная организація отказывается впредь отъ всякихъ политическихъ выступленій. Далѣе идетъ рѣчь объ отношеніи къ зарубежному духовенству, позволяющему себѣ, несмотря на прещенія церковной власти, политическія выступленія, навлекающія преслѣдованія на Церковь въ Россіи. Митрополитъ Сергій не считаетъ возможнымъ обрушиться на него церковно-судебными карами, но готовъ исключить изъ состава клира московской Патріархіи тѣхъ духовныхъ лицъ, которыя не признаютъ своихъ гражданскихъ обязанностей передъ Союзомъ. Такое положеніе обезпечить Церковь, по мнѣнію Митрополита Сергія, отъ всякихъ случайностей изъ за границы. Вотъ каково основное содержаніе этихъ двухъ документовъ.

По поводу второго изъ документовъ нужно сказать, что онъ является въ одно и то же время меморандумомъ, направленнымъ къ совѣтской власти, и посланіемъ къ вѣрующимъ въ цѣляхъ выявленія отношенія къ совѣтской власти со стороны церковныхъ органовъ.

Теперь обратимся къ другому, весьма интересному, по содержанію, документу, извѣстному въ зарубежной печати подъ названіемъ «Обращенія Соловецкихъ Епископовъ къ правительству СССР», изданному же тексту его предпослано такое заглавіе: «Къ правительству СССР. Обращеніе православныхъ епископовъ изъ Соловецкихъ острововъ» (Вѣстникъ Христіанскаго Студенческаго Движенія № 7 1927 г.). Нужно сказать, что не вполне грамотно формулированный заголовокъ не находитъ въ текстѣ самаго документа никакого себѣ подтвержденія. Это заглавіе, по нашему мнѣнію, есть не что иное, какъ чье-то частное предположеніе, сдѣланное на основаніи довольно поверхностнаго знакомства съ самымъ документомъ. Возможно, что нѣкоторыя терминологическія совпаденія, а также совпаденіе общей оцѣнки церковныхъ событій послѣдняго времени этимъ документомъ, съ за-

пиской архієпископа Иллариона дали повод сдѣлать такое заключеніе человѣку, знакомому съ этой запиской. Необходимо, однако, подчеркнуть, что совпаденіе ихъ не идетъ далѣе названныхъ мною довольно общихъ совпаденій и отдѣльныхъ выраженій. Этотъ документъ значительно обширнѣе предшествующихъ. Онъ касается всѣхъ вопросовъ, затронутыхъ проектомъ декларации Митрополита Сергія, но, благодаря своему размѣру, болѣе обстоятельно трактуетъ эти вопросы. Въ виду важности самого документа, на немъ слѣдуетъ остановиться нѣсколько подробнѣе. Этотъ документъ въ текстѣ носитъ названіе «заявления» или «памятной записки». Названіе «обращения» вообще не встрѣчается въ немъ. Прежде всего слѣдуетъ подчеркнуть, что рѣчь все время ведется отъ имени Церкви, какъ пѣлаго: «Церковь надѣется», «Церковь подчиняется», «предложеніе Церкви», т. е. предложеніе епископовъ, авторовъ записки и т. д. Въ одномъ мѣстѣ нашего документа мы встрѣчаемъ слѣдующую фразу: «Представляя настоящую памятную записку на усмотрѣніе правительства, Всероссийская Церковь еще разъ считаетъ возможнымъ отмѣтить» и наконецъ въ серединѣ читаемъ еще болѣе опредѣленную фразу: «обстоятельства побуждаютъ руководящій органъ Православной Церкви еще разъ съ совершенной справедливостью изложить передъ правительствомъ принципы, опредѣляющіе ея отношеніе къ государству». Памятная записка подписана многими, такъ какъ авторы говорятъ о себѣ «нижеподписавшіеся». Все это ясно показываетъ, что заявленіе или записка является коллективнымъ произведеніемъ, предназначеннымъ для официальнаго учрежденія отъ лицъ, которыя говорятъ отъ лица Церкви какъ организаци и даже считаютъ себя руководящимъ органомъ этой Церкви. Конечно, соловецкіе узники не могли взять на себя полномочія — говорить отъ лица Церкви. Я нисколько не сомнѣваюсь, что они сами такъ не думаютъ, такъ какъ самое ихъ заключеніе обусловлено въ большинствѣ случаевъ ихъ вѣрностью Церковной власти. Да и какимъ образомъ заключенные въ глазахъ правительства СССР могли бы быть руководящимъ органомъ. Мнѣ кажется несомнѣнно установленнымъ, что авторами записки были, хотя и епископы, но не заключенные въ Соловкахъ. Если это такъ, то каково положеніе Соловецкихъ узниковъ, къ которымъ будетъ тамъ обращенъ вопросъ о томъ, какую записку

они переслали за границу, въ качествѣ ихъ обращенія къ правительству СССР. Что они могутъ сказать на это, кромѣ отричанія? Но отрицать фактъ, о которомъ трубить зарубежная печать, хотя бы они о немъ и не знали, весьма и весьма трудно. Всякому человѣку, хоть сколько нибудь причастному къ Церкви, ясно, что руководящимъ органомъ Церкви является Синодъ, каковой существовалъ при Патріархѣ, существовалъ и при митрополитѣ Сергіи, до легализации со стороны совѣтской власти. Въ одномъ мѣстѣ «памятной записки» встрѣчается оговорка, которая подтверждаетъ это наше предположеніе. Говоря о нежелательности вмѣшательства въ дѣла Синода чиновника, авторы записки добавляютъ: «каковому возможно будетъ порученъ политическій надзоръ за нами», т. е. членами Синода. Чтобы покончить съ предвзятельными замѣчаниями, касающимися этого документа, я хочу напомнить время его составленія, поскольку дать отвѣтъ на этотъ вопросъ текстъ самого заявленія, такъ какъ записка дошла до насъ безъ даты. Заявленіе написано, когда «Мѣстоблюститель Патріаршаго Престола и около половины епископовъ томятся въ тюрьмахъ, ссылкахъ и на принудительныхъ работахъ». Сами же авторы повидимому на свободѣ. Записка написана въ то время, когда Церковь «не можетъ перенести своей дѣятельности въ ея историческій центръ — Москву». Ничего не говорится о заключеніи Замѣстителя Митрополита Сергія. Отсюда ясно, что записка составлена въ моментъ пребыванія его на свободѣ. Митрополитъ Сергіи былъ арестованъ въ ноябрѣ мѣсяцѣ 1926 года и освобожденъ передъ Пасхой, т. е. въ апрѣлѣ 1927 г. Изъ записки, какъ мы уже отмѣтили, ясно, что она составлена во время управленія Русской Церковью Митрополита Сергія, и говорить отъ имени руководящаго органа, т. е. органа, состоящаго при Митрополитѣ Сергіи: только такой органъ староцерковные епископы могли считать полномочнымъ говорить отъ лица Всероссийской Церкви. Говорится въ запискѣ также и о томъ, что замѣстители почившаго Патріарха пытались уже разсѣять недовѣріе къ Церкви со стороны совѣтской власти, слѣдовательно авторы знали такія попытки и со стороны Митрополита Петра и Митрополита Сергія: послѣдній былъ только вторымъ по счету управляющимъ Русской Церковью послѣ кончины Патріарха Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что это



заявление имѣть въ виду то ходатайство Митрополита Сергія, о которомъ у насъ уже была рѣчь. Принимая все это во вниманіе, а также нѣкоторыя обстоятельства церковной жизни въ Россіи, всего вѣроятнѣе предполагать, что записка составлена тотчасъ по освобожденіи Митрополита Сергія изъ заключенія (апрѣль 1927 г.), когда еще не былъ рѣшенъ вопросъ о постоянномъ пребываніи его и его ближайшихъ сотрудниковъ въ Москвѣ. Въ это время происходили весьма отвѣтственные совѣщанія староцерковныхъ епископовъ подъ предѣлательствомъ Митрополита Сергія въ Москвѣ.

Обратимся теперь къ самому заявленію и постараемся въ общихъ чертахъ ознакомиться съ его содержаніемъ. Во введеніи къ этому заявленію говорится о тяжеломъ положеніи Церкви въ Россіи, лишенной епископовъ. Пребывающіе на своихъ мѣстахъ староцерковные епископы стѣснены въ своей дѣятельности такъ, что не могутъ выполнять своихъ функций. Такое положеніе Церкви противорѣчитъ совѣтской конституціи и обусловлено подозрѣніемъ, что церковные дѣятели занимаютъ контръ революціей и имѣютъ тайные политическіе замыслы. Это недоверіе пытались разсѣять какъ самъ Патріархъ, такъ и его Замѣстители. Безуслѣдность этихъ попытокъ и желаніе положить конецъ прискорбнымъ недоразумѣніямъ заставляютъ съ подобными разъясненіями выступить и руководящій органъ.

Авторы записки понимаютъ всю затруднительность установленія благожелательныхъ отношеній между Церковью и совѣтской властью. Затѣмъ указываютъ тѣ противорѣчія, которыя существуютъ между церковнымъ и коммунистическимъ міровопиманіемъ. Этотъ вопросъ въ заявленіи трактуется гораздо обстоятельнѣе, чѣмъ въ проектѣ деклараціи Митрополита Сергія, но въ томъ же духѣ. Въ планѣ записки эти разсужденія занимаютъ почти то же мѣсто, какъ и въ проектѣ деклараціи. Авторы приходятъ къ выводу, что при глубокомъ расхожденіи въ міросозерцаніи между Церковью и государствомъ не можетъ быть внутренняго сближенія или примиренія. Осуждаются всѣ попытки живоцерковниковъ: приспособить церковную догматику къ существующему строю и т. д. Остается одинъ выходъ: будучи разными по существу, основывать свои отношенія исключительно на конституціи. Церковь не будетъ мѣшать государству устраивать матеріальную сторону жизни,

а государство не будетъ стѣснять Церковь въ ея религіозномъ дѣланіи. Иисусъ Христосъ не оставилъ своимъ послѣдователямъ, какъ таковымъ, завѣта вліять на государство. Церковь всегда оставалась послушной государственной власти въ томъ, что не касается вѣры. Поэтому Церковь была лояльной къ правительствамъ Римской Имперіи и Турціи. Послѣдовательное проведеніе закона объ отдѣленіи Церкви отъ государства является предметомъ желаній и Церкви. Далѣе заявленіе касается законоположеній, стѣсняющихъ дѣятельность Церкви и различныхъ административныхъ стѣсненій. «Поэтому Православная Церковь не можетъ, по примѣру обновленцевъ, засвидѣтельствовать, что религія въ предѣлахъ СССР не подвергается никакимъ стѣсненіямъ». Далѣе памятная записка переходитъ къ обвиненіямъ со стороны власти въ дѣятельности Церкви, направленной къ сверженію новаго строя, и къ недоверію въ лояльность. «Мы считаемъ необходимымъ, говорится въ этомъ заявленіи, — завѣрить правительство, что эти обвиненія не соответствуютъ дѣйствительности». Однако, валичность вы выступленій противъ власти въ прошломъ не отрицается. Но этому дается подробная мотивировка. Еще Патріархъ рѣшительно отказался отъ воздѣйствія на политическую жизнь страны. Съ того времени нельзя указать ни одного судебного процесса, въ которомъ были бы доказаны политическія выступленія со стороны клира. Далѣе слѣдуетъ указанія на осужденіе зарубежной іерархіи Патріархомъ и замѣщеніи ихъ кафедръ. Наконецъ утверждается подложность документа, оглашеннаго Введенскимъ на живоцерковномъ соборѣ 1925 года, уличающимъ яко-бы Тихоновскую іерархію въ политическихъ сношеніяхъ съ зарубежнымъ духовенствомъ. Воздержаніе отъ одобренія и порицаній дѣятельности правительства при такихъ обстоятельствахъ является долгомъ пастыря. Далѣе слѣдуютъ указанія, какъ авторы записки понимаютъ свою лояльность по отношенію къ власти. Церковь внушаетъ вѣрующимъ лишь общіе принципы нравственности и общественной полезности, все остальное лежитъ на совѣсти каждаго вѣрующаго въ отдѣльности, поэтому Церковь не можетъ принять на себя надзора за политической благонадѣянностью вѣрующихъ, не можетъ и судить за политическія преступленія. Авторы осуждаютъ противосовѣтскую дѣятельность зарубежныхъ архіереевъ, но не могутъ

произнести судебнаго приговора надъ нами. Далѣе слѣдуютъ указанія на тѣ надежды Церкви, которыя она питаетъ: 1) на измѣненіе закона о запрещеніи преподавать дѣтямъ Законъ Божій, 2) о предоставленіи церковнымъ учреждениямъ права юридическаго лица, и 3) на то, что «останки святыхъ, почитаемыхъ Церковью, перестанутъ быть предметомъ кощунственныхъ дѣйствій и будутъ возвращены въ Храмы; 4) на разрѣшеніе организовать центральное управленіе Церковью и невмѣшательство власти въ церковные выборы. «Здѣсь изложено безъ всякихъ умолчаній и обоюдностей, что Церковь общается, и чего не можетъ обѣщать, и чего ждетъ отъ власти». Памятная записка заканчивается слѣдующимъ заявленіемъ: «Если предложенія Церкви будутъ признаны, она возрадуется о правдѣ тѣхъ, отъ кого она будетъ зависеть. Если же нѣтъ, то она готова на матеріальныя лишенія, встрѣтитъ это спокойно».

Сравнивая памятную записку съ документами Митрополита Сергія, трудно не замѣтить ихъ близости, какъ по постановкѣ самыхъ вопросовъ, такъ и въ рѣшеніи этихъ вопросовъ. Общій планъ записки также совпадаетъ съ проектомъ деклараціи. Но есть и разница: записка гораздо обширнѣе и болѣе мотивирована, съ одной стороны, а съ другой — она не касается деталей административныхъ дѣйствій. Все это съ большою вѣроятностью заставляетъ укрѣпиться въ томъ предположеніи, что записка была подана позднѣе деклараціи Митрополита Сергія въ тотъ же самый Комиссаріатъ Внутреннихъ Дѣлъ. Между моментомъ обращенія Митрополита Сергія и подачей синодальнаго заявленія велись, очевидно, переговоры, въ которыхъ намѣтились вопросы о законодательныхъ перемѣнахъ и административныхъ послабленіяхъ. Въ противномъ случаѣ выраженіе тѣхъ или другихъ надеждъ ни на чемъ не было бы основано.

Итакъ, не только Замѣститель, Митрополитъ Сергій, но и Патріархій Синодъ съ полной ясностью изложили точку зрѣнія Церкви на взаимоотношенія между Церковью и Государствомъ.

Послѣднимъ документомъ въ циклѣ этихъ актовъ является посланіе Митрополита Сергія и состоящаго при немъ временнаго Синода, которое было напечатано въ Московскихъ «Извѣстіяхъ», а отсюда перепечатано полностью или въ извлеченіяхъ почти всеми органами зарубежной прессы. Это посланіе датировано 29 июля

1927 года. Посланіе, заключающае въ себѣ неудачныя отдѣльныя выраженія, по существу, не находится въ противорѣчій съ памятной запиской и проектомъ деклараціи самаго Митрополита Сергія. Нельзя упустить изъ вида, что нѣкоторыя событія, имѣвшія мѣсто за рубежомъ и въ Россіи, страшно осложнили направленіе дѣла о легализаціи органовъ церковной власти, питая атмосферу недовѣрія и всечеловѣческихъ подозрѣній. Это послѣднее не могло не оказать вліянія на формулировку отдѣльныхъ мѣстъ посланія. Посланіе начинается съ указанія на усилія Патріарха легализировать церковную организацію и сообщаетъ, что такая легализація теперь достигнута. Въ виду этого члены Синода и самъ Митрополитъ Сергій заявляютъ, что они не съ врагами совѣтскаго государства, а съ народомъ и правительствомъ. Что это мѣсто относится именно къ подписавшимъ это воззваніе, ясно изъ послѣдующей фразы: «засвидѣтельствовать это и является первой цѣлью нашего (моего и синодальнаго) посланія». Затѣмъ Митрополитъ Сергій увѣдомляетъ объ организаціи Синода и регистраціи этого учрежденія со стороны гражданской власти. Наконецъ, слѣдуетъ призывъ возблагодарить Бога и выражается признательность совѣтскому правительству за легализацію. Дается обѣщаніе быть вѣрными гражданами совѣтскаго Союза, «оставаясь приверженцами православія, для которыхъ оно дорого, какъ истинная жизнь со всеміи его догматами, преданіями и со всеміи его богослужебнымъ и каноническимъ укладомъ». Церковь, заявляетъ посланіе, стала рѣшительно и безвозвратно на путь лояльности, а отсюда вытекаютъ извѣстныя обязательства и для членовъ Церкви. Міряне призываются не вносить политики въ церковныя учрежденія, а клирики къ лояльности по отношенію къ совѣтскому правительству во всей ихъ церковно-общественной дѣятельности. Заграничное духовенство въ этомъ обязано дать подписку, не давше или нарушивше эту подписку будутъ исключены изъ клира Московскаго Патріархата. Такимъ образомъ «мы будемъ обезпечены отъ всякихъ неожиданностей изъ за границы». Далѣе идетъ рѣчь о созывѣ втораго помѣстнаго Собора, отъ котораго будетъ зависеть «окончательное одобреніе предпринятому нами дѣлу установленія правильныхъ отношеній нашей Церкви къ совѣтскому правительству».

Конечно, это посланіе не воспроизво-

дить буквально актовъ, которые были нами рассмотрѣны ранѣе. Но трудно утверждать, что оно расходится съ ними. Посланіе между прочимъ не содержитъ въ себѣ указаній на тѣ противорѣчія, которыя существуютъ между церковнымъ и коммунистическимъ міросозерцаніемъ, но едва ли включеніе подобнаго указанія было нужно для «архипастырей, пастырей, честнаго иночества и вѣрныхъ чадъ Церкви», къ которымъ это посланіе было направлено. Тѣмъ болѣе не имѣло смысла включать подобныя вопросы въ посланіе, что всѣ они были съ большой обстоятельностью развиты въ памятной запискѣ, представленной совѣтскому правительству. Не нужно забывать, что посланіе датировано 29 іюля, а регистрація руководящаго органа Церкви состоялась 20 мая, т. е. прошло болѣе двухъ мѣсяцевъ съ момента регистраціи Временнаго Патріаршаго Синода.

## II.

Мы познакомились въ общихъ чертахъ съ документами, по нашему мнѣнію, составляющими одинъ циклъ. Но наше знакомство было бы неполнымъ, если бы мы не подчеркнули того единодушія, съ которымъ рѣшаются основные вопросы церковной жизни всѣ названные документы. Они касаются основныхъ вопросовъ взаимоотношеній между церковью и государствомъ. Не слѣдуетъ забывать, что существующее государство въ Россіи является внѣцерковнымъ. Русская Церковь въ теченіе почти всей своей исторіи жила въ государствѣ церковномъ, и въ этомъ существенное различіе положенія Церкви въ Россіи прежде и теперь.

Русская Церковь есть часть Вселенской Церкви. Общія основы отношеній Церкви къ государству внѣцерковному предусматриваются общими началами христіанскаго ученія объ отношеніи къ гражданской власти вообще, и послѣдующими конкретно-историческими условіями взаимоотношеній отдѣльныхъ частей Вселенской Церкви къ внѣцерковной и даже враждебной ей свѣтской власти. Не забудемъ, что Церковь въ моментъ своего распространенія въ предѣлахъ Римской Имперіи встрѣтилась съ крайне враждебной ей государственной властью, и однако своихъ принципиально-лояльныхъ къ власти позицій не измѣнила. Церковь существуетъ, хотя и не отъ міра, но для міра. Ея призваніе заключается въ дѣятельности среди гра-

жданскаго общества. Общество, или вѣрнѣе общества, могутъ имѣть самыя разнообразныя организаціи, и среди всѣхъ нихъ должна дѣйствовать единая Церковь. Поэтому отдѣльнымъ частямъ Церкви приходится имѣть дѣло съ разными государственными образованіями. Оставаясь единой, Церковь не можетъ не признавать различныхъ, по существу, государственныхъ организацій, съ которыми приходится имѣть дѣло ея отдѣльнымъ частямъ. Безъ этого немисливо было бы выполненіе церковью ея основной миссіи — проповѣди Евангелія всѣмъ народамъ. Итакъ, Церковь, не ставя себѣ никакихъ политическихъ цѣлей, выработала опредѣленное отношеніе ко всякой государственной власти.

Исходя изъ этихъ общихъ принциповъ, церковная власть обязана прежде всего разрѣшить два основныхъ вопроса: 1) вопросъ о признаніи существующей въ данномъ обществѣ гражданской власти и о лояльномъ отношеніи къ ней, 2) вопросъ объ охранѣ внутренней свободы Церкви, т. е. сохраненіе собственной самостоятельности въ дѣлахъ, представляющихъ компетенцію только церковной власти. Этимъ и будутъ выполнены основныя задачи Церкви, лежація на ней по отношенію къ государству.

Прежде всего мы должны, однако, хотя бы кратко, выяснитъ, какъ представляютъ себѣ положеніе Церкви въ Россіи авторы нашихъ документовъ. Этимъ въ значительной степени и опредѣлены ихъ выступленія. Всѣ документы съ поразительной силой воспроизводятъ картину тяжелаго положенія Церкви и разстройства церковнаго управленія. Архіепископъ Иларіонъ, мало освѣдомленный о современныхъ его запискѣ обстоятельствахъ церковной жизни, находится въ тревогѣ за судьбы ея и предлагаетъ извѣстныя мѣры къ тому, чтобы вывести церковь изъ ея тяжелаго состоянія. Съ еще большей опредѣленностью объ этомъ говоритъ проектъ декларации Митрополита Сергія: «Отсутствіе свободы регистраціи для нашихъ церковно-правительственныхъ органовъ создаетъ много практическихъ неудобствъ, придавая ея дѣятельности какой-то скрытый или даже конспиративный характеръ, что въ свою очередь порождаетъ много всякихъ недоразумѣній и недоуверій». Болѣе конкретную картину состоянія Церкви даетъ памятная записка Патріаршаго Синода. Здѣсь опредѣленно говорится, что Церковь не получаетъ разрѣшенія открыть

правильно дѣйствующіе органы, не можетъ перенести свои центральныя учрежденія въ Москву, епископы ея не допускаются въ епархіи, а допущенные лишены возможности выполнить обязанности своего служенія, именно: посѣщенія общинъ и даже рукоположенія. «Мѣстоблюститель... и около половины епископовъ томятся въ тюрьмахъ, ссылкахъ, на принудительныхъ работахъ» — такимъ заявленіемъ заканчивается памятная записка картину тяжелаго положенія Церкви. Безправное положеніе Церкви обусловлено отсутствіемъ легализаціи ея органовъ. Этого положенія не отрицаетъ и само правительство, объясняя его тѣмъ, что епископы и клиръ стремятся къ сверженію совѣтской власти и возстановленію стараго строя. Усилія Святѣйшаго Патріарха и его Замѣстителей направлены къ тому, чтобы разсѣять это прискорбное недоразумѣніе, не увѣнчались успѣхомъ. Въ цѣляхъ разсѣянія подозрѣній подается и самая «памятная записка». Основаніями для такихъ подозрѣній для совѣтскаго правительства послужили: наличность выступленій противъ совѣтской власти со стороны Патріарха и іерархіи въ прошломъ и непрекращающіяся выступленія зарубежныхъ іерарховъ. «Памятная записка», не отрицаетъ перваго обвиненія по отношенію ко времени до 1919 года, когда страна находилась въ состояніи анархіи, и «Церковь въ эту критическую минуту народной жизни выступила на защиту порядка». Вотъ какъ характеризуетъ «памятная записка» это время: «всѣ общественныя силы находились въ состояніи борьбы, когда власти въ смыслѣ организованнаго правительства, обладающаго необходимыми орудіями управленія, не существовало... Всюду дѣйствовали группы подозрительныхъ лицъ, оказывавшихся самозванцами. Они избивали епископовъ, священниковъ, ни въ чемъ неповинныхъ, врываются въ дома, въ больницы, убивали тамъ людей, расхищали имущество, ограбляли храмы и затѣмъ бесслѣдно исчезали». Съ момента же установленія, хотя бы относительнаго, порядка, когда сложилась форма гражданской власти, глава Церкви, Патріархъ, заявилъ о лояльности Церкви совѣтскому правительству, и съ тѣхъ поръ онъ оставался вѣрнѣе этому заявленію. Не нарушили его и епископы. Такимъ образомъ первое основаніе для подозрѣній отпадаетъ: за семь лѣтъ, протекшихъ съ момента заявленія Патріарха, нельзя указать случая, когда

бы судебнымъ порядкомъ было доказано противоположное. Второе обстоятельство, питающее недовѣріе, однако, остается. Осуждая политическія выступленія зарубежныхъ іерарховъ, «памятная записка» заявляетъ, что за нихъ церковная организація не можетъ нести отвѣтственности, такъ какъ у нея нѣтъ связей съ зарубежными іерархами «по политическимъ дѣламъ». Съ такой опредѣленностью признаетъ Патріаршій Синодъ наличность политическихъ выступленій въ прошломъ и съ такимъ мужествомъ отстаиваетъ цѣлесообразность этихъ выступленій и непротиворѣчіе ихъ призванію Церкви. Не отдѣльнымъ епископамъ принадлежитъ право опредѣлять отношеніе Церкви къ государственной власти, а центральной церковной власти и тольکو ей. Нельзя не подчеркнуть, что въ этомъ отношеніи русскіе епископы съ величайшей послѣдовательностью выполнили свой долгъ передъ Церковью.

Гдѣ же та почва, на которой можно было бы установить извѣстныя легальныя взаимоотношенія между Церковью и властью. Такой почвой является, по мнѣнію авторовъ записки, законъ о свободѣ вѣроисповѣданія. Послѣдовательнымъ проведеніемъ этого закона могутъ быть предотвращены столкновенія Церкви съ государствомъ. Въ чемъ же жизненно должно выражаться это отдѣленіе? Церковь не должна мѣшать гражданскому правительству въ устройствѣ матеріальнаго благополучія, а государство — стѣснять Церковь въ ея религіозной и нравственной дѣятельности. «Памятная записка» останавливается подробно на вопросѣ, какъ слѣдуетъ понимать лояльное отношеніе Церкви къ государственной власти. Прежде всего Церковь отказывается въ порядкѣ интимнаго пастьрскаго воздѣйствія на отдѣльныхъ лицъ осуждать или одобрять дѣйствія правительства, внушать вѣрующимъ уклоненіе отъ политической дѣятельности или опредѣленную программу этой дѣятельности. Въ церковно-общественной жизни Церковь принимаетъ обязательство, что въ храмахъ и въ церковныхъ учрежденіяхъ отъ лица Церкви не будетъ вестись никакая политической пропаганды. «Церковныя учрежденія, начиная отъ приходскихъ совѣтовъ и кончая патріаршимъ Синодомъ отнесутся къ нимъ, т. е. къ политическимъ вопросамъ, какъ къ выходящимъ за предѣлы ихъ компетенціи. Въ замѣщеніи выборныхъ церковныхъ должностей кандидатамъ будутъ предъявлены только ре-

лигиозно-нравственныя требованія и никакихъ иныхъ: ни имущественное положеніе, ни партійная принадлежность въ данномъ случаѣ не будутъ имѣть никакого значенія». Это обстоятельное изложеніе, въ чемъ авторы записки видятъ лояльность, вполне соотвѣтствуетъ заявленіямъ, какія мы находимъ въ проектѣ деклараціи Митрополита Сергія. Съ такимъ исключительнымъ мужествомъ и такой обстоятельностью руксводители современной церковной жизни въ Россіи изложили передъ лицомъ совѣтской власти свой взглядъ на отношеніе Церкви къ государству. Самая подозрительная и придирчивая критика не могла бы что либо возразить, съ церковной точки зрѣнія, противъ принципиальнаго рѣшенія этихъ трудныхъ вопросовъ. Если мы обратимся къ труду одного изъ лучшихъ русскихъ канонистовъ, труду, вышедшему въ началѣ девятисотыхъ годовъ, когда, слѣдовательно, едва ли кто могъ предполагать современное положеніе Русской Церкви, то мы найдемъ тамъ слѣдующее мѣсто: «Церковь имѣетъ неизмѣнное въ своихъ основаніяхъ устройство, тогда какъ устройство государства есть продуктъ исторіи; слѣдовательно, церковь имѣетъ дѣло не съ государствомъ, а съ государствами, можетъ жить при какихъ угодно государственныхъ формахъ... Она не имѣетъ никакой политической цѣли, но гдѣ ея представители призваны къ участию въ государственныхъ дѣлахъ, тамъ это имѣетъ основаніе въ исторіи страны, а не въ существѣ и въ задачахъ Церкви». (Павловъ, Курсъ, Москва, 1902-3 г., стр. 491 и слѣд.). Другой извѣстный канонистъ, разбирая отношеніе христіанъ къ римской государственной власти, говоритъ, что первые христіане «всегда готовы искренне и нелицемѣрно воздавать Кесарево кесарю, исполнять всѣ обязанности подданныхъ и смотрѣть на власть государственную, какъ органъ Божественнаго міраправленія». (Суворовъ, Курсъ, стр. 419). Последнее посланіе Митрополита Сергія и состоящаго при немъ Синода, также не противорѣчитъ формуламъ и принципиальной точкѣ зрѣнія объ отношеніи Церкви къ государству, высказанной двумя указанными специалистами въ этой области. И это вполне понятно, такъ какъ значительное число членовъ легализованнаго Синода составляли тотъ руководящій органъ, которымъ составлена «памятная записка». Такимъ образомъ въ этомъ первомъ вопросѣ позиція, занятая Замѣстителемъ и его Синодомъ и вообще руководящей группой русскихъ іерарховъ

вполнѣ соотвѣтствуетъ принципиальнымъ позиціямъ церкви въ этомъ вопросѣ и отвѣчаетъ настоящему тяжелому моменту въ жизни Русской Церкви, такъ какъ выводитъ ее на путь легальнаго существованія и дѣятельности. Тяжесть же самаго момента едва ли можетъ быть возложена на отвѣтственность тѣхъ лицъ, на плечахъ которыхъ лежитъ бремя церковной власти въ Россіи. Если къ этому присоединить еще голосъ архіепископа Иллариона, прозвучавшій изъ заключенія, то мы поймемъ, что принципиальная позиція существующей церковной власти и оцѣнка Церковью ея положенія расцѣпляется приблизительно также и лицами, стоящими сейчасъ виѣ церковно-правительственной среды, но остро болѣющими за судьбу Церкви.

Обратимся къ второму вопросу — объ охранѣ Божественнаго Призванія Церкви ея отвѣтственными руководителями. Что же собственно составляетъ сущность того, что Церковь должна охранять при всякихъ обстоятельствахъ, и гдѣ она не можетъ пойти на компромиссъ? Проф. Суворовъ въ цитированномъ уже нами курсѣ такъ формулируетъ непосредственную компетенцію церковной власти: «христіанское вѣроученіе, правоученіе, относящееся къ христіанскому богочитанію, священнодѣйствию и внутрешней церковной дисциплинѣ». Проф. Павловъ болѣе детально указываетъ предметы непосредственнаго вѣдѣнія церковной власти и говоритъ, что «сфера чисто церковной дѣятельности ограничивается слѣдующими предметами: 1) вѣро-правоученіе, 2) таинства, 3) богослуженія, 4) управленіе отдѣльныхъ органовъ руховной власти: епископовъ, соборовъ и проч. по нормамъ каноническаго права, 5) дисциплина надъ духовенствомъ и мірянами относительно ихъ церковныхъ обязанностей, 6) судъ по нарушенію этихъ обязанностей, 7) управленіе и употребленіе своего имущества, какъ частной собственности. Все прочее принадлежитъ государству, насколько бы въ этомъ ни была заинтересована Церковь. Такимъ образомъ гражданское и политическое положеніе духовныхъ лицъ, способы и условія пріобрѣтенія церковнаго имущества, гражданское и политическое дѣйствіе церковныхъ законовъ и актовъ, — все это вполнѣ и всецѣло зависитъ отъ государства». (Курсъ 493 стр). Совершенно ясно, какъ ограничено должна быть понимаема компетенція Церкви въ сферѣ внѣшнихъ отношеній, лишь бы сохранилъ существо вѣры и задачи религіознаго воздѣйствія Церкви.

Обратимся теперь къ отдѣльнымъ конкретнымъ вопросамъ, и прежде всего посмотримъ, въ какой степени наши документы охраняютъ существо вѣроученія и нравочуженія православной Церкви.

На этомъ пути стояли передъ лицомъ церковной власти великіе соблазны. Живая Церковь изъ челоуѣкоугодничества взяла на себя миссію приспособленія церковной догматики къ условіямъ политической дѣйствительности и не прочь измѣнить самое представленіе о Богѣ такъ, чтобы оно не напоминало отношеній монарха къ подданнымъ. Всѣ наши документы съ поразительной силой отвергаютъ подобный недостойный способъ служенія и заявляютъ себя строгими сторонниками истиннаго и неприспосаблимаго православія. Памятная записка ясно говоритъ, что Церковь никогда «не откажется ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ отъ объявляемаго святыней прошлыхъ вѣковъ вѣроученія». Не менѣе ярко эта мысль выражена и въ проектѣ деклараціи Митрополита Сергія: «Не въ приспособляемости Церкви къ современнымъ требованіямъ, не въ урѣзкѣ ея идеала, не въ измѣненіи ея ученія и канонѣвъ, а въ томъ, чтобы при современныхъ условіяхъ церковной жизни... сумѣть зажечь и поддержать въ сердцахъ нашей паствы весь пречайнй огонь ревности о Богѣ и научить пасомыхъ въ самомъ зенитѣ матеріальнаго прогресса находить подлинный смыслъ своей жизни все таки за гробомъ, а не здѣсь». Последнее посланіе митрополита Сергія также не даетъ намъ никакихъ указаній, на какія либо предполагавшіяся измѣненія догматовъ или канонѣвъ. Въ немъ тоже находимъ весьма яркое мѣсто, свидѣтельствующее о незыблемомъ храненіи этихъ основъ православія отвѣтственными дѣятелями русской Церкви, для которыхъ оно «дорого, какъ истина и жизнь со всѣми его догматами, преданіями, со всѣмъ его каноническимъ и богослужебнымъ укладомъ». Итакъ, не приспособленіе догматовъ и канонѣвъ, а незыблемая охрана ихъ — вотъ въ чемъ видятъ свою задачу Замѣститель и его Синодъ. Это уже есть истинное исповѣданіе. Оно еще болѣе дѣлается яркимъ на фонѣ того противорѣчія между церковнымъ и коммунистическимъ міросозерцаніемъ, которое такъ ярко подчеркнута и въ проектѣ деклараціи и въ «памятной запискѣ». Проектъ деклараціи указываетъ двойное различіе между церковнымъ и коммунистическимъ міропониманіемъ: 1) коммунизмъ борется съ Богомъ и его властью въ серд-

цахъ людей, церковь исповѣдаетъ вѣру въ Бога и стремится къ распространенію и укрѣпленію этой вѣры въ сердцахъ народа; 2) коммунизмъ проповѣдуетъ материалистическое пониманіе исторіи, церковь учитъ вѣрить въ Промыслъ Божій. По существу эта же мысль развита и въ «памятной запискѣ», гдѣ это противорѣчіе еще обстоятельнѣе подчеркнута, благодаря разбѣрамъ самой записки. При этомъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ «памятная записка» настолько близка даже по отдѣльнымъ выраженіямъ къ деклараціи, что становится совершенно несомнѣнной связь между этими документами. Общій выводъ одинъ и тотъ же: декларація его формулируетъ такъ: «Оставаясь искренними до конца, мы не можемъ замалчивать этого противорѣчія», и далѣе продолжаетъ: «При такомъ глубокомъ расхожденіи въ самыхъ основахъ міросозерцанія между Церковью и Государствомъ не можетъ быть никакого внутренняго сближенія или примиренія». Не будучи въ состояніи внутренне сближаться, эти организаціи, во мнѣнію руководителей церковной жизни въ Россіи, должны найти *modus vivendi* въ полномъ и искреннемъ разграниченіи сферъ дѣятельности, о чемъ мы уже говорили. Въ «памятной запискѣ» ставится вопросъ и объ отмѣнѣ закона, запрещающаго преподаваніе Закона Божія дѣтямъ и выражается надежда, что останки святыхъ, почитаемыхъ Церковью, перестанутъ быть предметомъ кощунственныхъ дѣйствій и изъ музеевъ будутъ возвращены въ храмы.

Не меньшія заботы проявили церковные дѣятели въ дѣлѣ охраны каноническаго устройства Русской Церкви, каковое она обрѣла только въ самое послѣднее время. Былъ не малый соблазнъ: ища легализаціи пойти по пути возглавленія Русской Церкви коллегіальнымъ органомъ. Въ эту сторону устремились «живая церковь» и «григорьевцы». Первые создали Синодъ, а вторые — Высшій Церковный Совѣтъ, какъ возглавленіе ихъ новообразованій. Это, по духу времени, болѣе гармонировало бы со всѣми государственными установленіями СССР. На этотъ путь тѣмъ легче можно было быть увлеченными, что въ теченіе двухсотъ лѣтъ русская Церковь возглавлялась такой коллегіей. Однако, сознавая себя въ дѣлѣ своей внутренней организаціи вполне самостоятельной и высоко цѣня каноническія формы церковнаго устройства и ту исключительную роль, которая выпала на долю перваго, по возстановленіи, Патріарха Русской Церк-

ви, Митрополитъ Сергій и члены его Синода совершенно опредѣленно стоять на охранѣ единоличнаго возглавленія Церкви. Поэтому временный Синодъ, сорганизованный при Замястительѣ, есть вспомогательный органъ и только. Значеніе возглавленія ему не можетъ принадлежать. «Во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній, — говорилъ Митрополитъ Сергій на совѣщаніи епископовъ, — считаю нужнымъ оговориться, что проектируемый мною Синодъ ни въ какой мѣрѣ не полномоченъ замѣнить единоличнаго возглавленія русской Церкви». Охраняя единоличныя начала въ этомъ отношеніи, митрополитъ Сергій добивается легализаціи Священнаго Синода, такъ какъ и безъ этого учрежденія тоже невозможно правильное функционированіе органовъ церковной власти. Естественно, что первые члены Временнаго Синода должны были получить полномочія по приглашенію Замястителя. Подобная практика уже существовала при жизни Святейшаго Патріарха и опиралась на одно изъ послѣднихъ постановленій Соединеннаго Собранія Священнаго Синода и Высшаго Церковнаго Совѣта, избранныхъ на соборѣ въ 1917-18 гг. «Памятная записка» выражаетъ надежду что гражданская власть не будетъ вмѣшиваться въ существо рѣшеній созданнаго органа. Начало сорботности признается также неотъемлемымъ достояніемъ церковной организаціи. Архіепископъ Илларионъ считаетъ очередной и неотложной задачей созывъ Помѣстнаго Собора, правильно собраннаго. Митрополитъ Сергій возбуждаетъ ходатайство о легализаціи временныхъ церковныхъ органовъ впрядь до Помѣстнаго Собора. «Памятная записка» прямо говоритъ, что Церковь надѣется, что ей будетъ «разрѣшено избрать Патріарха, созвать для этого, когда она признаетъ это нужнымъ, епархіальные съѣзды и Всероссійскій Православный Соборъ. Церковь надѣется, что правительство воздержится отъ всякаго гласнаго или негласнаго вліянія на выборы членовъ этихъ съѣздовъ и Собора, не стѣснить свободы обсужденія религиозныхъ вопросовъ на этихъ собраніяхъ и не потребуетъ никакихъ предварительныхъ обязательствъ, заранее предрѣшающихъ сущность ихъ будущихъ постановленій». Не менѣе опредѣленно подчеркнутъ вопросъ о созывѣ собора и въ послѣднемъ посланіи Митрополита Сергія: «Не менѣе важной своей задачей, говорится здѣсь, — мы считаемъ и приготовленія къ созыву самый созывъ нашего Второго Помѣстнаго

Собора, который избереетъ намъ уже временное, а постоянное церковное управленіе, а также вынесетъ рѣшеніе о всѣхъ похитителяхъ власти церковной, раздирающихъ хитонъ Христовъ». Задачу этого Собора посланіе видитъ и въ томъ, что, разрѣшивъ многіе наболѣвшіе вопросы церковной жизни, Соборъ «дастъ окончательное одобреніе и предприятному нами дѣлу установленія правильныхъ отношеній нашей Церкви къ совѣтскому правительству». Изъ всего этого совершенно ясно, съ какой заботой руководители Русской Церкви относятся къ охранѣ ея каноническаго строя.

Однимъ изъ важныхъ условий свободы Церкви является сохраненіе ею самостоятельности въ области церковнаго управленія и суда. Эта мысль съ достаточной полнотой подчеркнута не только тѣми заявленіями, которыя мы находимъ въ нашихъ документахъ, но и совершенно опредѣленнымъ отвѣтомъ по вопросу о заграничномъ духовенствѣ, а также и проведеніемъ въ жизнь этого отвѣта. Трагическое значеніе для русской Церкви выступленій зарубежныхъ іерарховъ давно обратило на себя вниманіе со стороны высшей церковной власти и среди церковныхъ дѣятелей внутри Россіи и получило совершенно опредѣленную оцѣнку. Почившій Патріархъ уничтожилъ высшее церковное управленіе въ Карловцахъ и опредѣленно заявилъ о постановкѣ вопроса русской церковной властью — о судѣ надъ зарубежными іерархами. Однако, этотъ вопросъ своевременно не получилъ движенія въ виду разстройства центральной церковной организаціи. Созданная въ 1925 году особая коммиссія по предварительному разсмотрѣнію этого вопроса встрѣтила непреодолимые препятствія для осуществленія судебнаго разбирательства этого дѣла. Въ виду этого русская церковная власть по соображеніямъ, изложеннымъ въ «памятной запискѣ», должна была отказать отъ суда, несмотря на то, что органы совѣтской власти опредѣленно требовали такого суда. Митрополитъ Сергій въ проектѣ деклараціи по этому поводу заявляетъ: «Тѣмъ паче не можемъ мы взять на себя функціи экзекуторскихъ и примѣнять церковныя кары для отмщенія недоброжелателямъ совѣтской власти». Мотивы отказа отъ суда изложены, какъ мы уже сказали, съ исчерпывающей полнотой въ «памятной запискѣ». Соображенія эти слѣдующія. Церковь не можетъ судить за политическія преступленія, такъ какъ это не предусмѣренно

церковными канонами; второй причиной является то обстоятельство, что при условии, когда половина епископовъ находится въ тюрьмѣ, слѣдовательно, ихъ каведры не могутъ быть представлены на соборѣ, трудно созвать такой соборъ, рѣшенія котораго были бы авторитетны въ этомъ дѣлѣ. Невозможно потребовать отъ обвиняемыхъ, при наличіи за ними политической вины передъ государственной властью, явки ихъ на судъ; невозможно и организовать предварительное слѣдствие надъ иностранными епископами. Въ виду такихъ серьезныхъ соображеній, русская церковная власть отказалась отъ суда, несмотря на то, что требованія о судѣ предъявлялись неоднократно почившему Патріарху и его замѣстителю. По самому кардинальному вопросу, когда требованія гражданской власти столкнулись съ непреодолимыми въ настоящихъ условіяхъ препятствіями каноническаго характера, руководители русской Церкви открыто и мужественно заявили о неисполнимости этихъ требованій. Возможно, что этотъ отказъ даже затруднилъ дѣло легализаціи церковныхъ органовъ, однако, интересы права были соблюдены и никто не можетъ упрекнуть церковную власть въ угодливости, Церковная власть все же принуждена была гарантировать себя отъ новыхъ послѣдствій для Церкви, въ виду возможныхъ политическихъ выступленій въ будущемъ со стороны зарубежныхъ іерарховъ, которые до сего времени не внимали ни просьбамъ, ни прещеніямъ высшей церковной власти, и не желали считаться съ тѣмъ, что отвѣтственность за подобныя выступленія падала на представителей церкви въ Россіи, и, такимъ образомъ, мѣшала установленію нормальныхъ отношеній между церковью и государствомъ. Не неся сами отвѣтственность за эти выступленія, зарубежные іерархи являлись той роковой силой въ судьбахъ Церкви внутри Россіи, которая не поддавалась никакому учету. Обеспечить церковную организацію отъ такихъ выступленій было не только правомъ, но и обязанностью церковной власти. Въ этомъ отношеніи митрополитъ Сергій еще въ своемъ отвѣтномъ письмѣ Карловацкимъ іерархамъ высказалъ мысль о необходимости избавить Церковь отъ столь опасныхъ для нея элементовъ. Въ проектѣ деклараціи эта мысль получила выраженіе въ такой формѣ: всякое духовное лицо, которое не пожелаетъ принять своихъ гражданскихъ обязательствъ передъ союзомъ, должно быть исключено изъ состава

Московской Патріархіи. Сама мысль о такомъ страхованіи Русской Церкви была совершенно естественной и неизбежной, но формулировка этой мысли, какъ она дана въ этомъ документѣ, вызвала извѣстные недоумѣнія. Выходило, что нельзя принадлежать къ клиру Московской Патріархіи, не состоя гражданиномъ СССР. Однако, послѣднимъ посланіемъ Митрополитъ Сергій и это недоумѣніе разсѣялъ. Въ немъ уже требовалось не принятіе гражданскихъ обязательствъ, а подписка духовенства въ лояльности по отношенію къ совѣтской власти въ его, духовенства, церковно-общественной дѣятельности. Несмотря на невѣроятный шумъ поднятый въ зарубежной печати по поводу этой подписки, она, сама по себѣ, не заключаетъ ничего такого, чтобы не обязательно сдѣлать духовное лицо, пребывающее въ Московскомъ клирѣ. Совершенно помимо всякой подписки съ того момента, какъ высшей церковной властью были приняты извѣстные обязательства въ лояльности, эта линия поведения стала обязательной для каждаго представителя Русской Церкви. Требованіе личной подписки обусловлено тѣмъ, что для церковной власти было совершенно очевиднымъ, что заграничное духовенство, въ цѣломъ, не выполнитъ своей обязанности передъ Церковью и поэтому высшая церковная власть кого-то должна исключить изъ состава клира. Въ силу этого соображенія Митрополитъ Сергій не могъ отказаться отъ требованія подписокъ. Церковная власть должна знать, за кого она отвѣтственна, и за кого нѣтъ. Едва ли это право власти можно оспаривать. Въ вопросѣ о пониманіи лояльности, какъ подчиненія совѣтской власти и ея велѣніямъ, Митрополитъ Сергій далъ совершенно исчерпывающій и вполне соответствующій отвѣтъ, что лояльность нельзя понимать, какъ подчиненіе законамъ совѣтской власти, въ каковомъ смыслѣ понимали лояльность представители нѣкоторыхъ органовъ печати. Настоящій же смыслъ этого понятія съ достаточной опредѣленностью, какъ мы видѣли, раскрытъ въ «памятной запискѣ». Нельзя не упомянуть того обстоятельства, что «памятная записка» выражаетъ надежду, что правительствомъ будетъ пересмотрѣнъ и измѣненъ, въ желательномъ смыслѣ, законъ, лишившій церковныя организаціи правъ юридическаго лица. Итакъ, въ области судебно-административной церковная власть не только высказала пожеланіе о невмѣшательствѣ совѣтской власти въ



специально церковныя дѣла, но и на фактахъ доказала, что въ данномъ случаѣ она вполне самостоятельна. Намъ хотѣлось бы еще отмѣтить одно обстоятельство. Отказываясь отъ одобренія или порицанія гражданскихъ мѣропріятій правительства, Церковь не устраняется отъ религіозной оцѣнки мѣропріятій свѣтской власти, сталкивающихся съ христіанскимъ вѣроученіемъ, нравоученіемъ и дисциплиной.

Постараемся сдѣлать выводы изъ всего сказаннаго. Они могутъ быть сформулированы въ слѣдующихъ немногихъ положеніяхъ: 1) Вопросъ о легализации церковныхъ органовъ въ Россіи, поставленный запиской архіепископа Иллариона, нашель выраженіе въ ходатайствѣ Митрополита Сергія, въ его проектѣ декларации, въ «памятной запискѣ» православныхъ епископовъ и въ послѣднемъ посланіи Митрополита Сергія и Временнаго Синода, составляющихъ цѣлый циклъ документовъ. 2) Всѣ эти документы тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собою, начиная съ отдѣльныхъ выраженій, общаго плана, кончая единствомъ принципиальныхъ позицій, касающихся основного вопроса: объ отношеніи церкви къ государственной власти. 3) Опредѣляя свое отношеніе къ совѣтской власти какъ лояльное, руководящія Церковныя дѣятели во всѣхъ стадіяхъ продолжительнаго обсужденія этого вопроса охраняли съ исключительнымъ мужествомъ внутреннюю свободу Церкви.

Отсюда вытекаютъ для лицъ, сознающихъ себя членами русской Церкви, извѣстныя обязательства. Обязательства эти различны для іерархій, клира и мірянъ. Они съ совершенною ясностью опредѣлены рассмотрѣнными нами документами. Отъ іерарховъ и вообще клириковъ требуется во всей ихъ церковно-общественной дѣятельности лояльное отношеніе къ совѣтской власти. Что касается мірянъ, то церковная власть, не посягая на ихъ политическую настроенность и даже дѣятельность требуетъ одного: не пользоваться для цѣлей политической борьбы церковными учрежденіями — и только. Такъ руководители церковной жизни возлагаютъ на cadaго бремя по мѣрѣ его силъ и значенія въ церковномъ обществѣ. Тѣмъ обязательнѣе становится для вѣрующаго чловѣка призывъ «къ каждому» помочь церковной власти «въ своемъ чину».

Великое море русской Церкви, въ силу

своей величины, переживаетъ большіе приливы и отливы, а также и великія бури. Но эти же приливы и бури выбрасываютъ на берегъ только пѣну и грязь, такъ какъ море не терпитъ въ себѣ ничего нечистаго. Всѣ отдѣлившіеся отъ церковнаго единства или отдѣленные отъ него церковной властью, если и создадутъ въ какихъ либо впадинахъ малыя образованія, потеряютъ не только формальное, но и нравственное единеніе съ Русскою Церковью. Пройдетъ буря, засіяетъ солнце и горячіе лучи его, золотя и грѣя морскія воды, изсушатъ эти незначительные водоемы, обособленные отъ океана Церкви. Развѣ на нашихъ глазахъ не высохли «живая», «обновленческая церковь», «григорьевщина» и пр. Въ этомъ отношеніи не избѣжна общей участи и заграничныя церковныя новообразованія, если только они возникнутъ.

Нельзя думать, что потерявши формальную связь съ Русскою Церковью, можно сохранить нравственную. Это просто или неправильное представленіе, или простой словесный силлогизмъ и только. На формальный разрывъ съ Церковью можетъ пойти только тотъ, кто уже утратилъ моральную съ ней связь. Единство Церкви представлено единой церковной властью. Единеніе съ Церковью охраняется только послушаніемъ этой власти. Въ этомъ отношеніи, во избѣжаніе церковной анархіи, совѣсть чловѣка, члена церкви, связана. Никакое положеніе въ Церкви отдѣльнаго лица не освобождаетъ его отъ обязанности подчиненія церковной власти, и только усугубляетъ ее. Поэтому въ вопросѣ о подчиненіи высшей церковной власти не имѣетъ никакого самостоятельнаго значенія и «архіерейская совѣсть», которая именно въ этомъ является сугубо связанной архіерейской присягой, публично передъ Церковью даваемой при актѣ хиротоніи. На случай непослушанія церковной власти, каждый русскій архіерей произнесъ на себя великую клятву: «лишь буду всего сана своего и чуждъ явлюся дара небеснаго при посвященіи возложениемъ рукъ даннаго мнѣ Духомъ Святымъ». Такъ охраняетъ единство стада Христова Церковь и видитъ его въ послушаніи церковной власти. Поэтому величайшія грѣхъ берутъ на себя и міряне, толкающіе своихъ пастырей выйти изъ оградъ Русской Церкви. Да не случится этого. Не забудемъ, что эммаусскіе путники увѣровали въ своего учителя. Когда поняли все значеніе испушительной жертвы, принесенной Христомъ, не осталось тогда у нихъ ни сомнѣній, ни

соблазновъ. Море не можетъ высохнуть. Его не могутъ замѣнить лужи. Не можетъ потерять значенія и русская Церковь и никакое церковное новообразованіе не можетъ на себя взять ея миссію хотя бы и временно. Въ этомъ наша вѣра. Она можетъ

и должна дать силы пережить и наши собственные соблазны и сомнѣнія.

**И. Стратоновъ.**

Берлинъ, 20 ноября 1927.

## СЪЪЗДЪ О РОССИИ.

Душою второго Клермонтскаго съезда \*) было чувство Россіи. И не чувство только, но и слово: горячее, сильное и страстное. Въ первый разъ въ жизни Движенія тема Россіи была воспринята не какъ фактъ нашей природной принадлежности къ ней, но какъ отвѣтственная задача, какъ мучительный вопросъ, требующій исключительнаго вниманія, усилія и духовнаго подвига. Собраніе «о Россіи» — проведенное безъ опредѣленной программы, безъ заранее разработаннаго плана — естественно стало центральнымъ для всего съезда; на этомъ собраніи онъ получилъ свое крещеніе, обрѣлъ свое лицо, и понятно поэтому, что всѣ его темы, задачи и труды — въ воспоминаніяхъ участниковъ — запечатлѣлись какъ моменты одного аккорда, имя которому — Родина.

Трагическимъ по своему содержанію вступленіемъ къ собранію «о Россіи» былъ докладъ И. А. Лаговскаго — о духовной жизни Россіи, о борьбѣ коммунизма съ вѣрой, о типахъ воинствующихъ безбожниковъ. \*\*) Этотъ докладъ, содержащій неприкрашенную, но тѣмъ болѣе яркую картину русской дѣйствительности — произвелъ на всѣхъ присутствующихъ потрясающее впечатлѣніе. Непосредственно ощущеніе ада — вотъ чувство, которымъ можно охарактеризовать дѣйствіе этого доклада. Нѣкоторые факты, какъ напримѣръ образованіе въ Россіи особой антицерковной іерархіи и

краснаго обрядовѣрія со своимъ краснымъ требникомъ, для тѣхъ, кто не имѣлъ возможности близко слѣдить за жизнью въ Россіи, были совершенно новы, неожиданны и тѣмъ болѣе ужасны, что въ этихъ гримасахъ и корчахъ русской дѣйствительности нельзя было не узнать искаженныхъ чертъ того жедорого лица своей Родины. Но на фонѣ краснаго мрака тѣмъ ослабительнѣе и ярче выступали образы борцовъ за вѣру — мучениковъ и героевъ, съ равнымъ самоотверженіемъ умѣющихъ жить и умирать за дѣло Христово. Епископы, посвящающіе себя работѣ съ дѣтьми и съ опасностью для жизни собирающіе вокругъ себя молодую паству, священники, спящіе на гнилой соломѣ, но не оставляющіе служенія алтарю, ученые богословы (имена которыхъ мы помнимъ и чтимъ) — нищенствующіе на паперти, но продолжающіе свою работу — эти образы — какъ ни мимолетно они были начертаны передъ слушателями — выгглись въ ихъ душѣ и оставили въ ней рану, которую каждый русскій бѣженецъ долженъ носить въ себѣ, чтобы помнить о своей принадлежности къ страдающей Родинѣ, чтобы не забывать о своей отвѣтственности передъ ней въ томъ сравнительномъ благополучіи, которое намъ даетъ жизнь за рубежомъ. Это чувство отвѣтственной любви къ Россіи, объединившее всѣхъ участниковъ съезда въ одно сердце, выявилось однако въ ихъ дѣлахъ, окрашенныхъ индивидуальными особенностями и устремленіями cadaго. Разнообразіе высказанныхъ взглядовъ и мыслей можно въ общемъ привести къ двумъ основнымъ призывамъ, отнюдь не противорѣчащимъ другъ другу, но направленнымъ на различныя сферы жизни и работы. Это призывы къ болѣе активной и къ болѣе-му смиренію. И тотъ и другой становятся понятными въ связи со всей жизнью Дви-

\*) 4-й съездъ Русскаго Христіанскаго Движенія во Франціи, вторично собирающійся въ Clermont en Argonne (два первыхъ съезда были въ замкѣ Argonne въ Нормандіи).

\*\*) Мы не излагаемъ его содержанія, п. ч. онъ будетъ напечатанъ особо и полностью.

женія — его прошлымъ, настоящимъ и будущимъ.

Н. А. Бердяевъ, сопоставилъ доклады о Россіи съ весьма блѣдной информацией о дѣятельности кружковъ Движенія, указавъ на страшное несоотвѣтствіе того, что есть и того, что должно быть. Время требуетъ отъ насъ исключительной напряженности и энергіи. Въ Россіи она достигается тѣмъ, что въ гоненіи люди поневолю становятся выше себя и дерзаютъ на то, о чемъ раньше не смѣли и думать. Въ эмиграціи же мы слишкомъ на свободѣ; мы отрываемся отъ русской трагедіи; становимся теплохладными, не блюдемъ наше сердце относительно Россіи. А въ результатѣ мы видимъ, что въ то время какъ силы зла повсюду объединяются и организуются, силы добра остаются въ разрозненномъ и несогласованномъ состояніи. Поэтому мысль о Россіи налагаетъ на насъ обязанность величайшей активности, — и въ частности подготовленія себя къ борьбѣ за Церковь, вооруженіе знаніями, которые могли бы противостоять разрушительной активности безбожія. Е. Ю. Скобцова указала на то, что уже въ эмиграціи вокругъ насъ выросло безчисленное множество русскихъ могилъ; и видя это у многихъ исчезла воля къ борьбѣ и осталось только мужество отчаянія. Но бьетъ уже 12-й часъ и надо быть къ нему готовымъ. Что то измѣнилось въ мірѣ, ось духовной жизни начинаетъ поворачиваться; и болѣе чѣмъ когда либо намъ необходимо бодрствовать. Молиться о тѣхъ людяхъ, которые станутъ маяками русской культуры; молиться за всѣхъ — не своимъ сердцемъ, но сердцемъ Россіи, которое все въ себѣ содержитъ, все помнить — и бьется въ насъ своей дерзновенной молитвой.

О. Авраамій (Терешкевичъ), сравнивая настроеніе этого съѣзда съ II Пшеро-вымъ, указавъ на тотъ духовный ростъ, который испытало Движеніе за эти 3 года. Ибо теперь всѣ мы ясно поняли, что не въ политической активности и не въ патриотической декламации заключается наша задача. Только служба Церкви и прилѣп-ляясь къ вѣчному — пребываемъ мы на Родинѣ и приносимъ ей подлинную, а не иллюзорную пользу. Мы уже больше не слышимъ того колокольнаго звона, при звукахъ котораго мы думали возвратиться домой. Мы знаемъ что блудные сыны — въ рубищѣ и нищетѣ — мы вернемся къ Родину — не спасать ее — ибо мы недостойны этого — а поклониться святымъ моги-

ламъ Патріара и мучениковъ, которые своей вѣрностью Церкви, своей кровью и своей молитвой подлинно творятъ дѣло спасенія Россіи, которое мы дерзко приписывали себѣ — часто не понимая и осуждая ихъ. Вѣрность Православію, любовь къ Церкви — вотъ наши единственные задачи, заключающія въ себѣ все, ибо въ Церкви обрѣтаемъ мы и свою землю и свою Родину — Святую Русь.

Епископъ Сергій (Пражскій) съ огромной силой внутренней убѣжденности указавъ на опасность радостныхъ настроеній въ ожиданіи 12-го часа спасенія. Если мы до сихъ поръ не могли вернуться въ Россію, то потому, что мы недостойны этого: мы не переживали борьбы за Церковь, не участвовали въ скорбяхъ и страданіяхъ Ея вождей. И въ этомъ смыслѣ церковныя событія 1927 года явились для насъ существенно необходимыми: какъ ни тяжелъ церковный расколъ, какъ ни больно это раздѣленіе, но въ немъ мы реально пережили борьбу за Церковь и этимъ въ какой то мѣрѣ приобщились къ страданіямъ Церкви въ Россіи. Вѣрность Патріарху — вотъ что объединяетъ насъ съ мученической Церковью нашей Родины и что даетъ намъ право думать о возвращеніи, право — котораго мы не имѣли до постигшаго насъ испытанія. Но и сейчасъ мы должны непрестанно задавать себѣ вопросъ: готовы ли мы вернуться? Способны ли мы придти, не осуждая, но растворяясь любовью и принимая въ себя всѣ ихъ страданья и скорби? Но для этого мы должны расти не только въ церковномъ, но и въ общехристіанскомъ, въ нравственномъ смыслѣ. И борьба со зломъ — какъ въ насъ, такъ и внѣ насъ, напряжение и единство всѣхъ силъ добра — является нашей первой и неотложной задачей, налагаемой на насъ переживаемымъ днемъ.

Владыка Митрополитъ, отмѣтивъ, что этотъ съѣздъ впервые задался мыслью перекинуть мостъ на Россію, указавъ на то, что это настроеніе не является чѣмъ то новымъ и неожиданнымъ для Движенія. Ибо дѣлая церковное дѣло, служба Богу — мы тѣмъ самымъ всегда трудились для возрожденія Россіи. И подобно тому какъ большевики поняли, что наибольшую опасность для ихъ разрушительной дѣятельности представляютъ не политическіе дѣятели, но смиренные святители и молитвенники — подобно этому и мы должны помнить, что подлиннымъ русскимъ дѣломъ всегда будутъ любовь къ Богу и служеніе Церкви.

Въ свѣтъ этихъ мыслей участниками съѣзда былъ воспринятъ докладъ секретаря Движенія Н. М. Зернова «о путяхъ русской молодежи». Эмиграція — только осколокъ Родины, несущій въ себѣ тѣ же яды, и болѣющий тѣми же болѣзнями, что и Россія. Но путь нашъ — путь русскаго народа — особый и своеобразный. И та одержимость и злоба, которую мы наблюдаемъ какъ тамъ, гдѣ царствуетъ безбожіе, такъ и здѣсь (гдѣ она проявляется и въ дѣлахъ церковныхъ) — только обратная сторона русской страсти и русской любви. Но Россія — такова какъ она есть — какъ тамъ, такъ и здѣсь — еще не готова принасть къ ногамъ Христа; медленно и трудно подходить русскіе люди къ Церкви. Наша задача — помочь имъ въ этомъ и первымъ долгомъ проложить этотъ путь для себя самихъ: стать христіанами, не по имени только, но по жизни. Это требуетъ отъ насъ многого: знать нашу вѣру, любить нашу Церковь и чувствовать себя Ея соборнымъ тѣломъ, единымъ духовнымъ организмомъ, связаннымъ Христовой любовью. Это и есть путь нашего Движенія, путь русской молодежи.

Большіе воклады старшихъ участниковъ съѣзда явились прекрасными иллюстраціями для выполненія этихъ задачъ. Два изъ нихъ было посвящено конкретнымъ образомъ русской святости: два другихъ — общимъ условіемъ духовной жизни. Г. П. Федотовъ въ яркомъ докладѣ далъ образы двухъ русскихъ святыхъ, житія коихъ показываютъ, что и Московская Русь XVI в. — столь ясная и монолитная для нашего взгляда, жила тѣми же задачами и волновалась тѣми же вопрошаніями, что и наше время. Тема Юсифа Волоцкаго и Нила Сорскаго оказывается чрезвычайно актуальной, ибо въ современномъ церковномъ скрыто какъ тайное юсифлянство, такъ и вѣрность традиціямъ Заvolжскихъ старцевъ. Съ одной стороны суровость уставной жизни, «бытовое исповѣдничество», — въ лучшемъ и углубленномъ его пониманіи, нервно-государственная и хозяйственная дѣятельность, огромный размахъ работы и благотворительности, безпощадная аскетическая строгость къ себѣ, но не меньшая суровость къ другимъ; съ другой стороны — внутренняя самоуглубленность, пустынножителство, сердечное дѣланіе и умная молитва, исключительное смиреніе и безконечная терпимость и любовь къ заблуждающимся. Это противоположеніе двухъ типовъ святости и двухъ духовныхъ традицій было

готово развернуться въ оживленный споръ; но недостатокъ времени 'положилъ ему предѣлъ, оставивъ образы Св. Юсифа и Нила тѣми зернами, изъ которыхъ въ будущемъ могутъ вырасти мировоззрѣнія и духовныя пути слушателей.

Иной образъ святости былъ предложенъ вниманію съѣзда о. іеромонахомъ Варсонофіемъ (изъ Гарганъ около Парижа) Его докладъ былъ посвященъ о. Іоанну Кронштадтскому, котораго онъ лично зналъ и свѣдѣнія о жизни котораго съ любовью собралъ и повѣдалъ участникамъ съѣзда. Несмотря на простоту какъ изложенія, такъ и темы, докладъ тотъ произвелъ на молодыхъ участниковъ съѣзда сильнѣйшее впечатлѣніе; главнымъ образомъ конкретностью той святости, о которой о. Варсонофій говорилъ. Въ его словахъ чувствовалась непосредственная духовность, хот. увлекаетъ молодежь больше чѣмъ богословская мудрость; а недавность излагаемыхъ событій и фактовъ дѣлала слушателей почти современниками великаго молитвенника и чудотворца.

О. Сергій Четвериковъ (изъ Братиславы) сдѣлалъ докладъ «о благодати Св. Духа въ жизни христіанина». — Наша духовная жизнь страдаетъ неопредѣленностью нашего отношенія къ Третьей Ипостаси Св. Троицы. Мы ясно представляемъ себѣ ликъ Иисуса Христа, молимся Богу Отцу, но часто забываемъ, что безъ животворящей силы Св. Духа не могла бы спастись никакая плоть, что ею мы живемъ и движемся и существуемъ. Это явствуетъ какъ изъ словъ Самого Спасителя, такъ и изъ всей послѣдующей исторіи Церкви, свидѣтельствующей о томъ, что даже Апостолы, непосредственно видѣвшие Господа не могли проповѣдывать Его безъ особаго ниспосланія имъ даровъ Св. Духа. Поэтому стяжаніе этой благодати и является главнымъ дѣломъ христіанина. А для этого необходимо отверженіе себя и обращеніе къ Богу: перестать почитать выше всего свои чувствованія (хотя бы и покрывающія высокими цѣнностями науки, искусства, культуры), полюбить больше всего Бога и людей, а не себя — вотъ первый шагъ къ переходу отъ плотскаго и душевнаго состоянія къ духовной жизни. Однако послѣдняя не отмѣняетъ ни души, ни тѣла, но только просвѣтляетъ; очищаетъ и преображаетъ ихъ. Переходъ этотъ — не въ нашей власти: это даръ благодати Божией; но дается онъ только ищущимъ его и трудящимся надъ своимъ спасеніемъ. Поэтому путь медленнаго трудового до-

стижения чаще и обычнѣе благодатаго озаренія; но оба они предполагаютъ полное духовное напряженіе христианина, которое однако никогда не гарантируетъ, но только приготовляетъ человѣка къ воспріятію благодати, которая всегда дается какъ даръ и милость Божія къ человѣку. Поэтому самой трудной и по существу единственной нашей задачей является вручить себя Богу, забыть о своей самости, предоставить себя Его святой волѣ.

Послѣднимъ въ рядѣ этихъ докладовъ было слово о. Сергія Булгакова «о духовномъ бодрствованіи». — Для христианина нѣтъ болѣе важной заботы и труднаго дѣла, чѣмъ духовное бодрствование. Объ этомъ постоянно напоминаютъ намъ Евангельскія притчи, объ этомъ въ потрясающихъ словахъ говоритъ намъ повѣствованіе о Гефсиманской ночи и въ страстную седмицу — Церковь зоветъ насъ къ тому же духовному бодрствованію: «блюди убо душе моя, да не спомъ отяготися»... Состояніе бодрствованія предполагаетъ пробужденность. Человѣкъ можетъ жить сильной и здоровой жизнью, но духовно — спать; ибо вѣдъ и сонъ есть жизнь, а не смерть. Но есть и минута пробужденія и о ней говоритъ Апостолъ: «возстани спяй». Для непросвѣщенныхъ — это мигъ крещенія, но и христиане могутъ засыпать въ своей духовной жизни: и имъ вѣдомо какъ отъененіе духа, такъ и состояніе томленія и тоски, которое по произволію Божію, можетъ быть тѣмъ большимъ стимуломъ къ духовной жизни. Но вотъ — въ жизни каждаго изъ насъ можетъ настать пробужденіе: мигъ когда душа заляется свѣтомъ, когда непосредственное знаніе о томъ, что Богъ есть, наполнить ее такой радостью, такимъ торжествомъ, что она истаетъ въ немъ и начинаетъ новое — небесное существованіе. Но здѣсь наступаетъ самое трудное. Ибо свѣтъ не есть природное состояніе нашего омраченнаго грѣхомъ естества. Онъ быстро гаснетъ въ душѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ тухнуть и воспоминанія о немъ. И вотъ здѣсь — бодрость — есть самое главное, самое важное въ нашей жизни. Нужно сохранить въ себѣ это состояніе постоянного обрѣтенія, постоянного восхожденія отъ силы въ силу. «Кто близъ Меня, тотъ близъ огня» — говоритъ словами Спасителя одинъ апокрифическій аграрь: и надо чтобы никогда не потухалъ этотъ огонь души, чтобы вѣчно звучала эта музыка. Вѣчно сторожитъ

насъ опасность уснуть, но и вѣчно «обновляется яко орля юность моя». И открываются новыя перспективы и новыя возможности — недоступимыя прежде; но Господь даетъ и новыя силы и новую бодрость... По словамъ Евангелія бодрствовать — значитъ молиться: «бодрствуйте и молитесь». Духовное бодрствование опирается на молитвенное бодрствование, ибо Духъ животворитъ, плоть же не пользуется ни мало. Молитва есть главный нашъ трудъ и самый тяжелый, но и самый важный. Въ немъ нельзя унывать и смущаться своей бѣдностью и безсиліемъ. Въ клѣти своего сердца каждый предстоитъ Богу со своей горячей и холодной молитвой; и Господь видитъ не только молитву, но и скорбь о ея безсиліи и покаяніи въ своей холодности. За молитвой слѣдуетъ богомысліе; это не ученое богословіе, но доступная каждому мысль о Богѣ, питаемая и возгрѣваемая молитвой и освѣщающая жизнь смысломъ и свѣтомъ. Оно такъ же поддерживаетъ духовное бодрствование, какъ и покаяніе. Покаяніе есть зрѣніе себя въ грѣхѣхъ и немощи, есть плачь о своихъ грѣхахъ; оно не должно приводить въ насъ уныніе, но показывая себя намъ таковыми, каковы мы есть — должно быть силой дисциплинирующей нашу волю, обращающей ее на себя. Съ нимъ не страшенъ и 12-й часъ. Ибо для насъ онъ долженъ быть не объективнымъ событіемъ, приходившимъ извнѣ, но часомъ всегда ожидаемымъ, всегда близкимъ, къ которому должна быть готова наша душа въ своей двѣнадцатикратной напряженности. Все можетъ быть поэтому подлинно и богоугодно, когда оно воспринимается какъ внутреннее дѣланіе, какъ духовный подвигъ; а безъ этого мы всегда стоимъ передъ опасностью подмѣны и срыва: Избѣжать его возможно только однимъ; духовнымъ бодрствованіемъ...

Мы не имѣемъ возможности изложить здѣсь содержанія работъ тѣхъ кружковъ-семинаровъ, которыми начинался каждый день съѣзда и которые много способствовали взаимному пониманію членовъ съѣзда, подымая важные вопросы и намѣчая возможные рѣшенія ихъ. Кружковъ такихъ было всего 7. Предметомъ ихъ занятія были слѣд. предметы; Кружокъ о. С. Булгакова: Символъ вѣры; о. Варсонофія — духовная жизнь; Н. А. Бердяева — о природѣ духовной жизни; Б. П. Выше-славцева — теософія; Г. П. Федотова — аскетизмъ и культура; В. Н. Ильина — Таинства и обряды; Л. А. Зандера — рели-

гія и атеизмъ въ произведеніяхъ Достоевскаго.

Въ заключеніе необходимо отмѣтити ту інформацію, которая — по сравненію съ обычной работой кружковъ Движенія, — дала съѣзду новый интересный матеріалъ. Послѣдній касался двухъ пунктовъ: «американской миссіи» и дѣтской работы. Въ ноябрѣ 1926 г. въ Америку отправились на 9 мѣсячный срокъ проф. В. В. Зѣньковскій, о. Л. Н. Липеровскій, С. С. Шидловская и Г. Г. Кульманъ. Задачей о. Липеровскаго было при этомъ организовать въ Америкѣ рядъ кружковъ; задачей остальныхъ членовъ «миссіи» — изучить постановку религиозно-педагогической работы въ Америкѣ. Результаты ихъ совместной работы оказались чрезвычайно значительными и интересными и были въ самой общей формѣ доложены съѣзду. О. Липеровскому удалось организовать въ Америкѣ цѣлый рядъ кружковъ (въ Нью-Йоркѣ, въ Бостонѣ, въ Чикаго, въ Берклеѣ, въ Лосъ-Анжелосѣ), представители коихъ въ іюня мѣсяцѣ съѣхались на первую мѣстную съезеро-американскую конференцію. Русскіе студенты въ Америкѣ всегда подчеркиваютъ свою дѣловитость и обвиняютъ русскую Европу въ нереальности — и въ частности — въ чрезмѣрномъ удѣленіи силъ религиозной работѣ. Однако конференція сама собой выяснила правильность «европейскаго» пути: она была религиозной, національной и богомольной; она выяснила необходимость религиозной работы въ Америкѣ и укрѣпила тѣхъ, кто рѣшилъ посвятить ей свои силы. «Американское Движеніе» родилось, но ему трудно развиваться и расти, п. ч. въ Америкѣ нѣтъ источниковъ, изъ которыхъ оно могло бы черпать свои силы. С. С. Шидловская въ краткомъ очеркѣ дала интересную характеристику религиозной жизни Америки. Она охарактеризовала ее какъ религиозный тупикъ: ибо лѣвое протестанство, господствующее тамъ, совершенно отменяетъ всякое догматическое и богословское содержаніе — и превращаетъ религію въ комплексъ научно изучаемыхъ переживаній. Но Америка — религиозная страна; несмотря на эту обездушивающую дѣятельность своихъ вождей, она живетъ опытомъ прошлаго — пока не убѣдится въ тлетворности царствующей системы. Сознательная безбожность духовныхъ людей, отошедшихъ отъ истоковъ вѣры, станетъ для нихъ рано или поздно ясна, и тогда можно будетъ ожидать большого оживле-

нія религиозной жизни, ибо духовная жизнь, жажда Бога — у американцевъ не изсякаетъ. Характерной чертой ихъ психологіи является ихъ удивительное воспріятіе къ человѣку. Для нихъ нѣтъ скучныхъ людей, всякій человѣкъ интересенъ, цѣненъ, значителенъ; и понять они стараются не слова человѣка, а его самого... Далѣе интересна ихъ конкретность, ихъ прагматичность: требованіе, чтобы не было безвоздушныхъ пространствъ между мыслью и жизнью — между уставами и программами съ тѣмъ, что живетъ и растетъ. Это — не «дѣловитость», а жажда дѣла — «хлѣба, а не словъ». Отсюда рождается новое отношеніе къ школѣ: сначала узнать нужды ребенка и по возможности каждому въ отдѣльности, а потомъ уже учить дѣтей: тому, что имъ полезно и нужно, а не заранѣе установленнымъ программамъ. Чрезвычайно интересную картину Американской жизни далъ В. В. Зѣньковскій. Тамъ все рассчитано на болѣе масштабы; тамъ всюду чувствуется здоровье и радость бытія; и отсюда — ихъ молодость и свѣжесть. Страна организаціи; но умѣющая соединить техническую завершенность съ глубинами духовной жизни. Страна глубоко конкретная (въ отличіе отъ литературной Европы) — любящая человѣка, вѣрящая въ человѣка и видящая въ немъ образъ Божій. Страна религиозно гениальная въ своей дѣтской простотѣ и могущая дать безконечно много, но только въ томъ случаѣ, если навстрѣчу ей придетъ русскій гений. Потому что переживаемый ими догматическій кризисъ ужасенъ. Религія разрушается въ своихъ основахъ и приромъ религиозными людьми. Но это не злая воля, а роковое недоразумѣніе, непониманіе, ошибка. Для того, чтобы понять это и полюбить Америку, нужно прикоснуться не къ ея мелочамъ, часто обиднымъ и безобразнымъ, но къ пламени ея души, горящему глубоко въ ея нѣдрахъ и роднящему ее съ душой Россіи...

Информация «о дѣтяхъ» раскрыла передъ съездомъ ту новую дорогу, на которую сворачиваетъ значительная часть Движенія: работу съ подростками, въ школахъ-кружкахъ особаго типа. А. Ф. Шумкина сообщила о школѣ на Bd. Montparnasse состоящей изъ 3-хъ группъ (по возрастамъ) и занимающихся по воскресеньямъ. Предметами занятій является изученіе Православія и національной культуры; кромѣ уроковъ — устраиваются прогулки, экскурсіи и т. п. Старшій классъ

образовалъ особое «содружество», въ уставъ котораго входитъ каждодневная молитва о Россіи и о «содружествѣ». Школа довольно быстро растетъ, и это доказываетъ жизненность и нужность этой работы. Л. А. Зандеръ разсказалъ о методахъ, примѣняемыхъ имъ въ своей маленькой школѣ: въ стремленіи дать дѣтямъ самое важное и необходимое къ религіозному матеріалу примѣняется такъ наз. комплексный методъ: каждый урокъ составляетъ замкнутое цѣлое изъ сочетанія Евангельскихъ событій, освѣщенія его литургическимъ матеріаломъ, основныхъ догматическихъ истинъ и иллюстраціи данными русской исторіи и литературы. Общій планъ слѣдуетъ годовому церковному кругу и пріурочивается къ важнѣйшимъ праздникамъ, святымъ и т. п. Школа стремится такъ обр. ближе подвести дѣтей къ Церкви и освѣтить церковно факты культуры. Въ этой задачѣ самымъ интереснымъ и труднымъ моментомъ является составленіе программъ отдѣльныхъ уроковъ: это выполняется руководителемъ совмѣстно съ нѣсколькими помощниками, кот., разработавъ данную схему, самостоятельно вѣдутъ слѣд. урокъ и такимъ образомъ учатся быть руководителями подобныхъ школъ-кружковъ: эти кружки — для успѣшности своей работы не должны быть многочисленными; поэтому крайне важно, чтобы ихъ было какъ можно больше и чтобы они по возможности находились неподалеку отъ мѣстожительства дѣтей. Развитиемъ религіознаго пути этихъ школъ Л. А. Зандеръ считаетъ образованіе особыхъ юношескихъ «младшихъ» Братствъ. Подобно предшествующимъ съѣздамъ этотъ — «съѣздъ о Россіи» былъ молитвеннымъ и литургическимъ. Въ деревянномъ баракѣ была устроена церковь, украшенная

цвѣтами и листьями, члены съѣзда образовали прекрасный хоръ. Службу совершалъ о. Сергій Булгаковъ, о. Сергій Четвериковъ, іеромонахъ Варсонофій, о. Александръ Ельчаниновъ (рукоположенный въ той же церкви на Клермонскомъ съѣздѣ прошлаго года) и іеромонахъ Авраамій. Дважды было торжественное епископское служеніе: еп. Сергія — въ день Казанской Божьей Матери и Митрополита Евлогія — въ послѣдній день съѣзда. На службахъ бывало много французовъ — жителей Клермона. Эти службы — совершаемыя любимыми пастырями — въ исключительной обстановкѣ отрѣшенности отъ земныхъ заботъ и сосредоточеннаго благоговѣнія — были подлинной духовной основой съѣзда, его центромъ, средоточіемъ и цѣлью. Съ особенной силой было пережито два момента. Моленіе о Россіи съ возглашеніемъ вѣчной памяти Патріарху Тихону, Митрополиту Веніамину и прочимъ мученикамъ за вѣру, и послѣдній день общаго говѣнія, при которомъ всѣ участники съѣзда причастились Св. Тайнамъ. Сухое слово безсильно въ описаніи этихъ минутъ. Ибо радость общенія и церковнаго единства соединяется здѣсь съ глубочайшими личными переживаніями, наполняющими душу тѣмъ содержаніемъ, которое раскрывается не въ словахъ отчета, но въ цѣлой послѣдующей жизни. И если для многихъ лицъ, впервые примкнувшихъ къ Движенію въ Клермонѣ, этотъ съѣздъ явился нѣкимъ раскрытіемъ богатствъ Церковнаго бытія, то для старыхъ членовъ онъ былъ новымъ этапомъ работы, поставленіемъ новыхъ радостныхъ и отвѣтственныхъ задачъ, отвѣтомъ на которые долженъ явиться предстоящій трудовой годъ.

Л. Зандеръ.



## ПРОЭКТЪ ЭНЦИКЛОПЕДИИ ПРАВОСЛАВІЯ.

Внутренняя и внѣшняя сторона Православія характеризуется вселенской полнотой единства вѣры и дѣлъ, добродѣтели и блаженства, догмата и культа.

Полнота единства есть всеединство, гдѣ каждый моментъ ему одному свойственнымъ образомъ содержитъ и выражаетъ всѣ прочіе моменты. Этимъ всеединство противопоставляется агрегату. Полнота всеединства есть состояніе совершенства.

Православіе характеризуется именно этой полнотой всеединства.

По отношенію къ культу (Богослуженію, Литургикѣ) это значитъ, что онъ содержитъ и выражаетъ вѣру, добродѣтель, догматы, блаженную жизнь.

Въ культѣ съ особенной силой сказался духъ Православія, какъ полноты бытія, выраженной въ благообразіи, филокаліи — что связано съ аскетикой Православія, какъ она исчерпывающе выражена въ «Добролюбіи». Можно потому сказать, что православный культъ есть какъ бы воплощенная въ богослужебномъ уставѣ и богослужебныхъ книгахъ филокалія.

Среди прочихъ націй особымъ гениемъ культа оказалась одаренная русская нація. Здѣсь, въ святости подвижничества, догматъ и добродѣтель обрѣли культовой отгѣнокъ. Русскіе святые въ добрыхъ дѣлахъ какъ бы отправляли культъ и самъ культъ превращался вслѣдствіе этого въ доброе дѣло и исповѣдничество.

Равнымъ образомъ это касается и догматики, которая детализировалась, оживилась и пріобрѣтала особую всепроникающую динамику въ культѣ.

Православно-русское богословіе есть преимущественно литургическое богословіе.

По этой причинѣ наиболѣе естественной системой православно-русской богословской энциклопедіи будетъ именно энциклопедія, изложенная въ порядкѣ и съ точки

зрѣнія богослужебнаго устава и богослужебныхъ книгъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы рассмотримъ такія важнѣйшія богослужебныя книги, какъ Уставъ, (Типиконъ), Служебникъ, Треники, Октоихъ, Тріоди и Минеи, Слѣдованную Псалтирь, Часоловъ, Евангеліе и Апостолъ, то найдемъ въ нихъ всю полноту Православія и при томъ въ его дѣйственной динамикѣ, въ его, т. ск. энергій (беря это слово въ его лексикологическомъ смыслѣ ἐνέργεια—ἐν ἔργῳ εἶναι — быть въ живой дѣятельности, въ дѣйствительномъ осуществленіи, быть въ дѣяніи, въ дѣлѣ).

Въ самомъ дѣлѣ рассмотримъ, что даетъ намъ содержаніе этихъ книгъ.

1) Порядокъ общественныхъ, частныхъ службъ и молитвословій. По ученію же православныхъ отцовъ ничто такъ не способствуетъ стяжанію Св. Духа, какъ молитва. А стяжаніе Св. Духа Божія есть цѣль жизни христіанской — по выраженію величайшаго русскаго Святого Преп. Серафима Саровскаго.

2) Детальное изложеніе православнаго вѣроученія и догматики.

3) Детальное изложеніе православной морали и аскетики въ ея живой связи съ догматикой и ея дѣйственнымъ осуществленіи.

4) Агиографію и церковную исторію.

Такимъ образомъ здѣсь мы видимъ внутренне-связанную систему литургіки, догматики, морали, аскетики и церковно-исторической науки.

Поэтому изложеніе Православія съ точки зрѣнія содержанія богослужебныхъ книгъ съ присоединеніемъ комментарія отъ Писанія, Преданія вмѣстѣ со сравнительно-конфессіональными и сравнительно-философскими экскурсами и дастъ полную систему, кругъ православно-богословскаго вѣдѣнія (гнозиса), необходимаго для оформ-

ленія души и ея воспитанія въ вѣчности.

Это и будетъ православной энциклопедіей (ср. *ἐγκυκλιος παιδεία*) (кругъ воспитанія). Ибо кругъ душевспасительнаго вѣдѣнія есть то, что включаетъ въ себя кругъ вѣчности. Сюда входитъ и освященное душевспасительнымъ церковнымъ свѣтомъ и проникнутое благоуханіемъ Святаго Духа точное знаніе: ибо не даромъ въ концѣ Устава (Типикона) мы имѣемъ, какъ нѣкій символъ этого, Пасхалию и Лунникъ.

Для поясненія сказаннаго примемъ во вниманіе такъ наз. философскія главы «Источника Знаній» (*πηγή γνώσεως*) св. Іоанна

Дамаскина. Тогда раскроется необъятная и солнечная перспективы богодухновеннаго и богослужебно-дѣйствительнаго точнаго знанія—тогда дѣлающагося поистинѣ точнымъ, самымъ глубокимъ въ хорошемъ значеніи этого слова — несмотря на борьбу и смѣну системъ и теорій обусловленную ограниченностью человѣческихъ силъ и способностей.

**В. Ильинъ.**

Парижъ — Июль  
1927.

# НОВЫЯ КНИГИ

## МОЛОДОСТЬ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА.

(С. М. Лукьяновъ. О Вл. Соловьевѣ въ его молодые годы. Матеріалы къ биографіи. Книга первая Пгр. 1916, с. 439; книга вторая Пгр. 1918, с. 190; книга третья вып. I, Пгр. 1921, с. 365).

Книга Лукьянова въ свое время осталась почти незамѣченной. Въ продажу она, повидимому, не поступала. И врядь ли многіе прочли ея отдѣльныя главы въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія» за военные годы. Третій томъ, самый интересный, вышелъ только отдѣльнымъ изданіемъ, въ самую смутную пору, и при появленіи своемъ сразу оказался библиографической рѣдкостью даже внутри Россіи. Поэтому не поздно припомнить о работѣ Лукьянова и теперь. —

Лукьяновъ не беретъ на себя обязанности биографа. Онъ ограничивается собраніемъ матеріаловъ. Въ его книгѣ нѣтъ ни критики, ни изслѣдованія, ни характеристики, ни связаннаго жизнеописанія. Это — черновыя тетради, въ которыхъ много лишняго, много занесеннаго впрокъ, на всякій случай, много выписокъ, справокъ, подробностей, мелочей, — и вовсе нѣтъ синтеза. Къ печатнымъ даннымъ, собраннымъ съ достаточной полнотой, авторъ присоединяетъ цѣлый рядъ архивныхъ справокъ и воспоминаній, записанныхъ разными лицами впервые для него. Въ итогѣ открывается не мало новаго. Авторъ ограничилъ себя «молодыми годами» Соловьева, — онъ рассчитывалъ вести свой сводъ до начала восьмидесятыхъ годовъ, но ему пришлось остановиться много раньше, на возвращеніи Соловьева изъ заграничной поѣздки въ 1876 году. Нужно помнить: «молодые годы» для Соловьева, это — время творчества, а не простого ученичества. Въ духовномъ становленіи Соловьева прежде всего бросается въ глаза его раняя и какъ бы торопливая зрѣлость. «На зарѣ туманной юности», на двадцатомъ второмъ году, онъ выступаетъ съ твердымъ и рѣзкимъ

философскимъ исповѣданіемъ, — и къ тридцати годамъ онъ успѣваетъ высказаться, — и въ систематической формѣ, — по всѣмъ почти основнымъ вопросамъ религіозной метафизики. Въ послѣдующіе годы онъ только повторяетъ и договариваетъ сказанное тогда. Это не значитъ, конечно, что творческій путь Соловьева былъ ровнымъ и мирнымъ. Напротивъ, хотя самъ Соловьевъ и старался замаскировать изломы своего пути и придать ему видъ естественнаго развитія, не можетъ быть и спора, что духовное становленіе Соловьева совершалось бурно, катастрофически, скачками, съ рѣзкими и мучительными переломами и перерывами. Сложность духовной природы Соловьева всегда была очевидной. Но часто казалось, что эту сложность онъ преодолевалъ въ высшемъ и гармоническомъ синтезѣ. И уже давно стало ясно, что послѣдній и предѣльный синтезъ Соловьеву не только не удался, но и не удался никогда, что онъ жилъ въ постоянномъ напряженіи, надломѣ и бореніи. Въ этой бурной исторіи далеко не все намъ ясно и понятно. Но только внимательное и сочувственное знаніе ея можетъ открыть доступъ въ духовный міръ Соловьева, въ его философское дѣло, и позволить правдиво воспроизвести его собственный путь, то, что онъ самъ хотѣлъ сказать, а не только то, что мы можемъ у него для себя вычитать и отыскать. Еще Л. М. Лопатинъ справедливо отвѣчалъ, что «вокругъ личности Соловьева уже растетъ легенда», — она, м. б., очень благочестива, благонамѣрена, и даже поэтична, но въ ней нѣтъ реальной правды... Сложился какой то сводный, смѣшанный, уравнительный об-

разъ Соловьева, въ которомъ сгладилась его трагическая судьба. Не нужно бояться его разрушить, если только мы ищемъ въ твореніяхъ Соловьева не одно назидательное чтеніе, но и самосвидѣтельство мыслителя объ его опытѣ и пути. Въ этомъ больше правды и любви, чѣмъ въ благочестивой стилизаціи.

Какъ помочь обманувшей, обманутой долѣ. Какъ задачу судьбы за другого рѣшить Кто мнѣ скажетъ... Но сердце томится отъ боли,

И чужого крушенья не можетъ забыть ...

Въ духовной исторіи Соловьева его «молодые годы» занимаютъ особое мѣсто. Въ это время сложилась его личность. Эта, внутренняя сторона, Лукьянова мало интересуется, — внутренней міръ Соловьева ему чуждъ, и онъ не идетъ дальше внѣшней биографической канвы. Будущему біографу Соловьева предстоитъ большая работа, — по отрывочнымъ фактамъ и намекамъ возстановить внутреннія связи и соотношенія, догадаться о духовныхъ событіяхъ. Въ книгѣ Лукьянова онъ найдетъ много вопросовъ и мало отвѣтовъ. Лукьяновъ начинаетъ справками о семьѣ и роднѣ Соловьева, объ его дошкольномъ дѣтствѣ и отрочествѣ. Соловьевъ росъ въ суровой и строгой обстановкѣ бытового православія, спокойнаго и искренняго, но врядъ ли очень глубокаго. И рано прорвалась «тревога смутныхъ сновъ», и въ дѣтствѣ совершилось первое «свиданіе», «Станнымъ ребенкомъ былъ я тогда — странные сны я видалъ», — вспоминалъ объ этомъ онъ самъ. Сохранилось преданіе о какомъ-то странномъ посвященіи: Соловьеву было семь или восемь лѣтъ, когда дѣдъ его, священникъ, привелъ его въ алтарь и передъ престоломъ въ пламенной молитвѣ благословилъ его на служеніе Богу. Легкость и быстрота утраты вѣры не позволяютъ преувеличивать силу и глубину дѣтской религіозности Соловьева. Въ противоположность обычному взгляду (раздѣляемому и Лукьяновымъ) юношескій религіозный кризисъ Соловьева врядъ ли можно разсматривать, какъ «естественную» ступень роста. Во всякомъ случаѣ, онъ былъ связанъ съ глубокимъ возмущеніемъ и сотрясеніемъ всего духовнаго существа, и разрѣшился вовсе не такъ скоро, не такъ просто и не такъ легко. И, м. б. на всю жизнь отъ этого кризиса у Соловьева осталась незаживленная рана. Разрѣшился онъ не возвратомъ къ «вѣрѣ

отцовъ», но переходомъ къ философскому идеализму. Сомнѣнія Соловьевъ преодолѣлъ не на пути высшей очевидности самодостовѣрной вѣры, но на пути діалектическихъ доказательствъ. И всю жизнь Соловьеву приходилось какъ бы убѣждать самого себя въ истинѣ вѣры. Отъ нигилизма и матерьялизма Соловьевъ освободился, по его собственному признанію, подъ зліяніемъ Спинозы: м. б. отчасти помогъ ему Кузень.

Затѣмъ начинается полоса Шопенгауера, и Гартманна. Христіанскіе мотивы входятъ позже, и при этомъ въ спекулятивную формѣ. Архивныя справки Лукьянова дають о студенческихъ годахъ Соловьева любопытныя детали. Соловьевъ поступилъ сперва на филологическій факультетъ, — м. б. по настоянію отца, — но очень скоро перешелъ на естественное отдѣленіе. Онъ самъ вспоминалъ вполнѣ искренно объ увлеченіи пѣвками и плезіозаврами. Но, пробывъ здѣсь неполныхъ четыре года, онъ уволился изъ университета и, не вступая въ число студентовъ-филологовъ непосредственно вслѣдъ за тѣмъ въ качествѣ сторонняго лица сдалъ кандидатскій экзаменъ по филологическому факультету. Это было весной 1873 года. А осенью того же года мы встрѣчаемъ Соловьева уже у Троицы, въ Академіи. Видно въ это время уже совершился какой-то внутренней сдвигъ. Впрочемъ, Соловьевъ остается въ это время подъ знакомъ «философіи безсознательнаго». Какими мотивами опредѣлился этотъ сдвигъ. По мѣткому выраженію Н. И. Карѣва, университетскаго товарища и друга Соловьева, «Соловьева, какъ студента, не существовало», — его развитіе шло внѣ лекціонныхъ и профессорскихъ воздѣйствій. И съ Юркевичемъ Соловьевъ познакомился, вѣроятно, не въ аудиторіи, — ученикомъ его въ собственномъ смыслѣ онъ не былъ. Во всякомъ случаѣ къ нѣмецкому идеализму толкнулъ его не Юркевичъ, который полагалъ, что съ Канта западная философія сошла съ ума, и послѣдними великими метафизиками были Я. Беме, Лейбницъ и Сведенборгъ. Вотъ чѣмъ Юркевичъ могъ заинтересовать Соловьева. По позднѣйшему указанію Соловьева, Юркевичъ былъ «отчасти послѣдователемъ Сведенборга. Извѣстны и его симпатіи къ спиритизму. Въ тогдѣшнемъ духовномъ обиходѣ спиритизмъ для многихъ былъ убѣжищемъ отъ грубаго матерьялизма, — вспомнимъ хотя бы о Н. П. Вагнерѣ («Коть-мурлыка»). И здѣсь оживали пре-

данія «мистическаго идеализма» прежней романтики, въ духѣ Новалиса и Гофманна.

Повидимому, на почвѣ спиритизма Соловьевъ и познакомился съ Юркевичемъ у Лапшиныхъ, въ спиритическомъ кружкѣ. Сближеніе съ Лапшиными относится къ 1871 и 1872 гг., — какъ разъ время перелома. С. Д. Лапшину Соловьевъ обучаетъ древнимъ языкамъ и вмѣстѣ съ ней читаетъ Спинозу и Платона. Здѣсь онъ знакомится со всѣми русскими спиритами, и самъ на время становится пишущимъ медиумомъ. Если извѣстное недоброіе насчетъ спиритическихъ явленій у Соловьева остается, то все же онъ интимно входитъ въ кругъ «психургическихъ» интересовъ, и они впе­чатляются надолго въ ткань его мысли и жизни. Спиритическими сеансами онъ занимается и въ Египтѣ, и къ этому времени относятся описанныя совмѣстно съ Д. Н. Пертелевымъ «Вечера въ Каирѣ», изданные впервые у Лукьянова въ III-мъ томѣ. Это бесѣда за столикомъ, въ которой принимаютъ участіе и духи. Изъ за спиритизма онъ знакомится съ Уоллесомъ. И если онъ и убѣждается не разъ въ шарлатанствѣ извѣстныхъ медиумовъ, онъ ищетъ другихъ, и вѣритъ въ значительность медиумическихъ явленій. Отъ Лондонскаго періода осталось не мало рукописей автоматическаго письма, на которыя указываетъ Г. Чириковъ (въ рецензій на книгу Лукьянова, въ сборникѣ «Фениксъ», I, Пгр. 1923.) Во всякомъ случаѣ, это была важная стихія въ духовномъ оборотѣ молодого Соловьева. Кромѣ Юркевича на Соловьева могли повліять о. А. М. Ивановъ-Платоновъ и о. Г. Смирновъ-Платоновъ, редакторы «Православнаго Обзорія», журнала, съ которымъ Соловьевъ связанъ надолго, и въ которомъ уже въ 1873 году онъ начинаетъ печатать свою магистерскую диссертацию. Не они-ли магистры Московской Духовной Академіи, обратили вниманіе Соловьева въ эту сторону? Прот. Смирновъ черезъ П. М. Леонтьева вошелъ вдругъ шеллингианскихъ идей, а самъ Леонтьевъ (кстати, близкій къ «Русскому Вѣстнику», въ которомъ тоже печатается молодой Соловьевъ) специально занимался исторіей языческихъ религій, тоже въ духѣ Шеллинга. Невольно напрашивается сопоставленіе съ темою первой работы Соловьева — о «миеологическомъ процессѣ въ древнемъ язычествѣ». Церковныя темы въ это время Сооьеву совершенно чужды, о нихъ не сохранилось ни одного намека. Напротивъ, Соловьевъ ждалъ и

желалъ разрушенія прежняго христіанства, «христіанства въ ложной формѣ», и вмѣсто него должно возстановить или, вѣрнѣе, впервые явить новое, «истинное христіанство», въ формѣ выработанной съ виду безбожнымъ развитіемъ западной мысли и жизни. И это грядущее христіанство рѣшительно противоположно «тому мнимому христіанству, которое мы знаемъ по разнымъ катихизисамъ»... Невольно вспоминаешь о «Новомъ Христіанствѣ» Сенъ Симона. Вѣдь, по свидѣтельству Л. М. Лопатина у юнаго Соловьева былъ социалистическій періодъ, и это, конечно, было увлеченіе утопическимъ социализмомъ. Мотивы религіознаго народничества долго сохранялись у Соловьева; въ письмахъ къ Селевиной 1873 года онъ съ сочувствіемъ говоритъ о сектантскихъ движеніяхъ въ народѣ (о «воздыханцахъ»); въ Лондонѣ, по указанію Янжула, онъ интересуется религіознымъ утопизмомъ вродѣ «библейскаго коммунизма» Нойса (Noyes), стремившагося нынѣшнюю «сатанинскую» церковь замѣнить истинной. Отзвуки религіозно-утопическаго экономизма сохранились въ «Оправданіи добра». — Противъ «мнимаго христіанства... разныхъ катихизисовъ» Соловьевъ писалъ лѣтомъ 1873 года, уже собираясь поступать въ духовную академію. Чего онъ тамъ искалъ? Сохранилось любопытное письмо къ Н. И. Карпову, отъ 2 іюня 1873 года (Лукьянову оно оставалось неизвѣстно, хотя онъ пользовался устными сообщеніями Карпова; впервые напечатано въ новомъ, четвертомъ томикѣ Писемъ Соловьева, изд. Радловымъ, Пб., 1923. с. 147-148). «Намѣренія мои относительно будущаго нѣсколько измѣнились», пишетъ Соловьевъ — «хочу замѣнить магистра философіи магистромъ богословія. Для этого буду сначала держать въ духовной академіи кандидатскій экзаменъ, равняющійся нашему магистерскому, т. к. онъ совершенно специальный и другого послѣ него не бываетъ; затѣмъ долженъ буду прямо защищать диссертацию. Все это возьметъ два года, въ теченіе которыхъ буду жить у Троицы, т. к. тамъ удобнѣе заниматься. А затѣмъ далѣе — самая удобная для меня дорога. Печально только, что буду на ней совершенно одинокъ; по крайней мѣрѣ, отъ прежнихъ товарищей сверну совсѣмъ въ другую сторону». Этотъ до­вольно туманный планъ не осуществился.

Въ академіи Соловьевъ провелъ не больше года, и мало вошелъ въ ея жизнь. На лекціяхъ бывалъ мало. Слушалъ о. А. В. Горскаго, В. Д. Кудрявцева и, кажется, архим. Михаила и В. Потапова. Преподаваніе о. Горскаго, повидимому, оставило извѣстные слѣды на возрѣніяхъ Соловьева, — М. Д. Муратовъ, въ приводимой Лукьяновымъ замѣткѣ, отмѣчаетъ рядъ соприсношеній и совпаденій. «Въ богословскихъ мысляхъ Соловьева замѣтно отражается Горскій», пишетъ Муратовъ: «Таково, напр., объясненіе превознесенія Богоматери превыше чиновъ ангельскихъ тѣмъ, что ангельская природа хотя сама по себѣ и выше человѣческой, но въ отношеніяхъ къ богочеловѣчеству, она ниже или одностороннѣе, такъ что обоженное человѣчество Богоматери ставитъ ее ближе по богочеловѣчеству Сидящаго одесную Отца Спасителя и честиѣе хурувимова и серафимова. Односторонностью природы ангельской А. В. (Горскій) объяснялъ и Быт. VI. 2., и влеченіе злыхъ духовъ къ плоти не только человѣческой, но даже и ангельской, — даже по безводнымъ и пустыннымъ мѣстамъ земли»: (1.335, прим. 640).

Не слѣдуетъ преуменьшать возможнаго вліянія и со стороны Курьявцева. Идею синтеза религиозныхъ, философскихъ и эмпирическихъ началъ, якобіанскія мысли о вѣрѣ, мысль о врожденномъ и непрестанномъ живомъ откровеніи Божіемъ въ сознаніи, — все это Соловьевъ могъ прочесть и услышать у Кудрявцева. — О. П. Флоренскій въ письмѣ къ Лукьянову отмѣчаетъ еще близость Соловьева съ Дм. Ф. Голубинскимъ, сыномъ о. прот. Ф. А. Голубинскаго, который «глубоко выносилъ въ себѣ идею Софіи». «Дм. Ф. Голубинскій читатель памяти и идейныхъ замысловъ отца своего, вѣроятно сообщилъ ее и Соловьеву. Нужно думать, что именно изъ академіи, повидимому, вынесъ эту идею Соловьевъ, т. к. послѣ академіи онъ спеціально посвящаетъ себя поискамъ литературы въ этомъ направленіи (путешествіе за-границу). — Мнѣ представляется, что Соловьевъ поступилъ въ академію просто для занятій богословіемъ и исторіей церкви, но потомъ, набредя тутъ на предустановленную въ его душѣ идею Софіи, бросилъ и академію, и богословіе вообще, и занялся спеціально Софіей. Это, конечно, моя догадка». (1.343, прим. 662). Во всякомъ случаѣ, въ академіи Соловьевъ могъ соприкоснуться съ идеями баадеріанства и александ-

рійскаго мистицизма. Но изъ Академіи Соловьевъ ушелъ въ разочарованіи, встрѣтивъ и здѣсь, въ средѣ профессоровъ, «сухихъ нигилистовъ». И послѣ академіи христіанское сознаніе Соловьева осталось смутнымъ. Лукьяновъ приводитъ рассказъ Карѣева о выступленіи Соловьева въ молодомъ товарищескомъ кружкѣ, весною 1875 года, съ восторженною проповѣдью на тему о торжествѣ христіанства, которую онъ закончилъ символомъ вѣры. И въ тоже время Соловьевъ былъ увлеченъ идеєю «сидерическаго тѣла», которое яко бы атрофируется, если долго не причащаться. Св. Таинъ (II. 141-143). Здѣсь, м. б. слѣдъ знакомства съ Парцельсомъ... Оставленіе Соловьева при университетѣ, магистерскій экзаменъ, защита диссертации, избраніе въ доценты, — всѣ эти внѣшнія событія говорятъ мало о внутренней жизни Соловьева. У Лукьянова подборомъ газетныхъ замѣтокъ и устныхъ воспоминаній хорошо освѣщена бытовая сторона магист. диспуа Соловьева. Кстати, его рѣчь передъ диспутомъ была напечатана еще въ «Гражданинѣ» 1874 года, № 48 и потомъ позабыта. Въ III томѣ «Писемъ» она напечатана по частному списку, точно. Диспутъ Соловьева, несомнѣнно былъ «событіемъ». —

Совершенно новую страницу въ биографіи Соловьева освѣщаютъ главы въ книгѣ Лукьянова, посвященные его преподаванью на курсахъ Герье. Весною 1875 года Соловьевъ прочелъ здѣсь краткій курсъ по Платону. Лукьяновъ приводитъ большой отрывокъ изъ воспоминаній Е. М. Поливановой, слушавшей Соловьева. Это яркая картинка съ натурѣ. Съ Поливановой Соловьевъ связывала тогда и близость, и кратковременный порывъ любви. (Поливанова приводитъ по старой записи и текстъ вступительной лекціи Соловьева, очень остроумный, о смыслѣ метафизики (III. 44-47). Съ большимъ подъемомъ Соловьевъ объяснилъ Платона, въ особенности «Федра». Въ заключеніе разсказа о личныхъ отношеніяхъ, Поливанова приводитъ текстъ трехъ стихотвореній, данныхъ ей на прощаніе Соловьевымъ (лѣто 1875 г.) Это — Ночное плаванье (Призраки), Прометею и еще неизданное, безъ названія:

Въ снѣ земномъ мы тѣни, тѣни...  
Жизнь — игра тѣней,  
Рядъ далекихъ отраженій  
Вѣчно свѣтлыхъ дней.

Но сливаются ужъ тѣни,  
Презннн черты  
Презннхъ ярннхъ сновидѣннй  
Не узнаешь ты.  
Сѣрый сумракъ предразсвѣтннй.  
Землю всю, одѣлъ;  
Сердцемъ вѣщнмъ ужъ прнвѣтннй  
Трепетъ овладѣлъ.

Голосъ вѣщнй не обманеть.  
Вѣрь, проходитъ тѣнь —  
Не скорбн же, скоро встанеть  
Новый вѣчннй день. (III, с. 61).

Стихотвореннє помѣчено 9 ннн 1875 г., — интересно сравннть его съ «Прометеемъ». — Кстати замѣтнть, въ петербургскомъ сборннкѣ «Начала», кн. I (Пб. 1921, с. 130 тоже бнблнграфическая рѣдкость!) Э. Л. Радловъ помѣстнлъ еще одно неизданное стихотвореннє Соловьева, безъ даты, но повндимому раннее.

Трепетали и таяли звуки  
И въ безбрежную даль убѣгали;  
Стихли сердца тревожнаго муки  
предметной,  
Потонувъ въ безпредѣльной печали

Этн звуки съ собой уносили  
Далеко всѣ земннн видѣннн  
И рыдали и тихо проснли —  
И замолкли въ тоскнливомъ волненнн.

Лнковали знакомые звуки,  
Возвращаясь нз сумрачной дали,  
За томленнє минутной разлуки  
Сколько счастья они обѣщали.

И нежданннн вѣстн встрѣчая,  
Сердце съ вѣтлнн грезн одѣлось,  
И на ранннй прнвѣтъ отвѣчая,  
Чнстымъ пламенемъ ярко зардѣлось.

По рнтмнкѣ, по словарю, по образамъ, это стихотвореннє, несомнѣнно, середины 70-хъ годовъ. — О заграничной поѣздкѣ Соловьева Лукьяновъ сообщаетъ не мало новыхъ бытовыхъ чертъ. Въ дополненнє къ изданнмъ воспомннаннямъ Янжула, Лукьяновъ приводитъ отрывокъ нзъ рукопнснхъ воспомннаннй М. М. Ковалевскаго. Ковалевскнй говоритъ о занятняхъ Соловьева Каббалой, о посѣщенняхъ спирнческнхъ сеансовъ «метафнзическаго общества» и журфнсковъ у О. А. Новиковой, куда «Соловьева, вндно прнвлекали бесѣды и знакомство съ членами англиканской нєрархнн». (III. 135-142). Къ со-

жалѣнню о занятняхъ Соловьева ннчего точно узнать не удаеться. По собственному его офнцнальному заявленню, онъ собнрался изучать памятннкн «ннднйской, гностической и средневѣковой фнлософнн», — но это слишкомъ общая характеристнка. Вѣроятно, нменно въ это время онъ входитъ въ кругъ нѣмецкой мнстнкн. Во всякомъ случѣ, это было время напряженной мнстической жнзнн Соловьева. «И тайннн мнѣ силы выбирали все, что о ней читать я только могъ»... О ней, т. е. о Софнн.

Исторня путешествнн въ Егнпетъ остаетъся неясной. Лукьяновъ прнводитъ и разбнраетъ всѣ сохрннвшннся письма Соловьева, но это даетъ гольку внѣшнюю рамку. О «Вечерахъ въ Капрѣ», мы уже упоминали. Нѣкоторыя детали даютъ воспомннаннн кн. Д. Церетелева (Спб. Вѣдомостн, 1910, № 211) и М. де-Вогюсъ (въ сборннкѣ *Sous l'horizon Paris* 1905).

Любопытна мнстернн-буффъ гр. О. Соллогуба, Соловьевъ въ Фнваидѣ, напечатанная у Лукьянова впервые (III. 283-307). — Ясно одно, во время заграничной поѣздкн Соловьевъ остаетъся чуждѣ и церковной жнзнн и церковнмъ темамъ. «Воперковленнє» совершается позже, — м. б. вскорѣ послѣ возвращеннн нзъ заграницы. Конецъ 70-хъ годовъ, время работы надъ «Чтенннми о Богочеловѣчествѣ» и «Крнтической отвлеченныхъ началъ», самое интересное и самое неясное время въ жнзнн Соловьева. Жаль, что Лукьянову не удалось охватнть его. Это время сблнженнн съ Достоевскнмъ, время сблнженнн съ семьєю покойнаго гр. А. К. Толстого. И вмѣстѣ съ тѣмъ, черезъ А. А. Кнрѣева, Соловьевъ сблнжается съ духовннми кругами. Темн его раздумья становятся все сложнѣе. Но объ этомъ здѣсь уже не мѣсто говорить. Но нельзя не прибавнть указаннє не нзвѣстную доселѣ статью Соловьева, бнблнграфическнй рефератъ: «Новостн русской духовной журналистнкн», въ журналѣ «Странннкъ», 1877 г., кннжкн за сентябрь и октябрь (Подпнсъ: Владимнръ С-въ, — нмя стоитъ только въ спискѣ сотруदनнковъ за 1877 годъ). Это — нменно рефератъ статей въ «Хрнстнанскомъ Чтеннн» и «Православномъ Обзорннн» за 1877 годъ. Редакторомъ-нздателемъ «Странннка» въ это время былъ священннкъ Смольнаго Инстнтута, о. С. В. Протопоновъ. Въ «Странннкѣ» въ это время пнсалъ и Н. С. Лѣсковъ.

На шуточннй вопросъ «къмъ бы Вы хотѣли быть» — въ «Альбомѣ признаннй»

Т. Л. Сухотиной (см. Письма IV) Соловьевъ отвѣтилъ: «собою вывернутымъ на лицо»... И въ этомъ гаерскомъ отвѣтѣ есть какая то тайная и злобѣщая правда. «Собою» ли былъ Соловьевъ въ своемъ творествѣ? И чѣмъ больше вникаешь въ его творенія, въ его признанія, въ его жизнь, — все его творчество сливается въ одинъ крикъ боли, и съ тѣмъ большею силою просятся на уста его-же собственныя слова, кото-

рыми онъ напутствовалъ въ могилу своего многолѣтняго интимнаго друга Фета:

Здѣсь тайна есть... Мнѣ слышатся при-  
зывы,  
И скорбный стонъ съ дрожащей мольбою...  
Непримиренная вздыхаетъ сиротливо,  
И одинокая горюетъ надъ собой...

**Георгій В. Флоровскій.**



## НОВАЯ РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА.

Въ послѣднемъ, имѣющимъ въ ближайшее время появиться, изданіи «Исторія новѣйшей философіи» (въ составѣ извѣстнаго учебника «Исторія Философіи» Ибервега), въ которое намъ удалось заглянуть до его выхода въ свѣтъ, въ главѣ о русской философіи говорится, что Россія перестала существовать, какъ культурное государство, и что поэтому философское творчество въ ней прекратилось. Это сужденіе редактора новаго изданія учебника Ибервега, Проф. Oesterreich-а не только глубоко оскорбительно для нашего національнаго сознанія, но, конечно, и по существу совершенно невѣрно. Съ такимъ же примѣрно правомъ можно было бы утверждать, что съ концомъ государственной самостоятельности древней Греціи прекратилась греческая философія, и на этомъ основаніи игнорировать или исключать изъ состава греческой философіи грандіозное явленіе александрійской философіи, которая творилась греческимъ духомъ въ «разсѣяніи», въ предѣлахъ римской имперіи. И русская философская мысль, какъ извѣстно, жива въ русскомъ разсѣяніи, не собирается погибать, и есть всѣ основанія вѣрить, что ея традиціи переживутъ крушеніе Россіи, какъ «культурнаго государства»; объ этомъ не мѣшало бы знать нѣмецкимъ обозрѣвателямъ современной философіи. Но вотъ, изъ нѣдръ самой совѣтской Россіи до насъ дошла вышедшіе тамъ труды московскаго философа А. Ф. Лосева, свидѣтельствующіе о томъ, что и тамъ, несмотря на ужасающее давленіе казеннаго марксистскаго матеріализма, философское творчество еще не замерло и что плоды его — хотя вѣроятно и съ величайшими трудностями — могутъ даже появляться въ свѣтъ. А. Ф. Лосевъ издалъ (въ изданіи автора) сразу три обширныхъ ученыхъ изслѣдованія: «Философія имени», «Античный космосъ

и современная наука» и «Диалектика художественныхъ формъ» (всѣ въ текущемъ 1927 году. Послѣдняя книга до насъ не дошла, и намъ были доступны только первыя двѣ). Центральной работой является среди нихъ, очевидно, «Философія имени», въ которой изложена собственная философская система автора. Будучи первоначально, очевидно, послѣдователемъ феноменологіи Гусерля, онъ, опираясь на диалектическія построенія Платонова «Парменида» — и на дальнѣйшую ихъ разработку у Плотина и Прокла, преобразуетъ феноменологію въ универсальную «диалектику», которая для него совпадаетъ съ философіей вообще въ которую онъ рѣзко противопоставляетъ господствующей «метафизикѣ» (разумѣя подъ послѣдней, очевидно, по Гегелевскому образцу, «разсудочную метафизику», и включая въ нее же не только «метафизику» въ обычномъ смыслѣ слова, но и даже не только матеріализмъ, но и позитивизмъ и критицизмъ). Вообще вліяніе духа Гегеля въ этомъ построеніи чрезвычайно велико, хотя авторъ нигдѣ не упоминаетъ Гегеля и умышленно старается связать свои идеи только съ принципами античной діалектики. Многія страницы «философіи имени», въ которыхъ категоріи діалектически порождаютъ другъ друга, поразительно напоминаютъ Гегеля, — да и по трудности, сложности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и тонкости работы абстрактной мысли послѣ «Феноменологіи духа» Гегеля едва ли найдется много примѣровъ философскихъ построеній, подобныхъ системѣ Лосева. Иногда даже искушенный въ философіи читатель вынужденъ въ досадѣ прекратить чтеніе, переставая понимать автора. Достаточно указать, что анализъ природы «имени» или «слова» приводитъ у автора къ расчлененію въ немъ 67 категорій, объемлющихъ всю систему бытія.

Въ этой громозкости понятій и соответствующей громозкости языка, мѣстами для анализа тончайшихъ смысловыхъ различій дѣйствительно нужной, мѣстами же и излишней, чувствуется какой то задоръ отвлеченной философской мысли, который въ нашъ вѣкъ презрѣнія къ чистой мысли, философскаго огрубѣнія и опрошенія, охотно прощаешь автору, въ особенности пому, что за ней ощущаешь вѣяніе истинно творческаго философскаго пафоса, иногда достигающаго высокоподъема и въ самомъ литературномъ стилѣ книги. Здѣсь нѣтъ возможности разбирать саму систему автора. Кратко и популярно резюмируя его почти безконечно сложное и абстрактное построеніе, можно сказать, что для автора и м я, будучи какъ бы мѣстомъ встрѣчи между «смысломъ» человеческой мысли и имманентнымъ «смысломъ» самого предметнаго бытія, есть въ своемъ послѣднемъ завершеніи, выраженіе самого существа бытія. Все въ мірѣ, включая и мертвую природу, есть «смысль», и потому философія природы и философія духа объединяются въ философіи имени, какъ самообнаруженіи смысла. Имя въ своемъ завершеніи есть «идея», улавливающая и выражающая «эйдосъ» существо предмета. Послѣднюю полноту и глубину имя обрѣтаетъ, когда оно объемлетъ и сокровенный «апофатическій» слой бытія; тогда оно раскрывается, какъ «мифъ», который есть не вымыселъ, а напротивъ, послѣдняя полнота, самораскрытие и самопознаніе реальности. Философія имени совпадаетъ, такимъ образомъ, съ диалектикой самопознанія бытія и, тѣмъ самымъ, съ самой философіей, ибо «имя», понятное онтологически, есть высшая вершина бытія, достигаемая его имманентнымъ самораскрытіемъ.

Книга Лосева имѣетъ явныя точки соприкосновенія съ идеями Флоренскаго о «магіи слова» и, очевидно, вышла изъ того же круга идей. Авторъ не дѣлаетъ послѣднихъ конкретныхъ выводовъ изъ своего построенія, но они напрашиваются

сами собой. Изъ всего контекста ясно, что для автора его идеи имѣютъ не только отвлеченно-теоретическое значеніе, но и складываются въ конкретно-жизненное міропониманіе, въ центрѣ котораго стоитъ идея свѣта истины, какъ живого сущаго начала.

Вторая книга автора «Античный космосъ и современная Наука» тѣсно связана съ первой и есть, собственно, дальнѣйшая ученая разработка одного отдѣла первой книги, именно диалектики бытія. Заглавіе книги не вполне соответствуетъ ея содержанію. О «современной наукѣ» въ ней почти ничего не говорится, и даже тема «античный космосъ» производна въ отношеніи основной темы, которая есть именно античная диалектика Платона, Плотина и въ особенности Прокла; привлечена также и литература христіанскаго платонизма (въ особенности Діонисій Ареопагитъ). Авторъ опирается на огромную и подлинную эрудицію, онъ обнаруживаетъ себя едва ли не лучшимъ русскимъ знаткомъ античной философіи. Притомъ эрудиція эта — не внѣшняя, а служитъ цѣлкомъ внутреннему, предметному усвоенію и раскрытію идей античнаго міросозерцанія.

Въ обѣихъ книгахъ есть отдѣльныя досадныя мѣста, въ которыхъ авторъ какъ будто платитъ дань господствующему «духу времени»; но эти мѣста органически ничуть не связаны со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ его идей. На нихъ нѣтъ надобности останавливаться; «дань» это есть очевидно дань невольная.

Своими книгами авторъ несомнѣнно сразу выдвинулся въ рядъ первыхъ русскихъ философовъ и — повторяемъ еще разъ — засвидѣтельствовалъ, что и внутри Россіи живъ духъ истиннаго философскаго творчества, пафосъ чистой мысли, направленной на абсолютное — пафосъ, который самъ есть въ свою очередь свидѣтельство духовной жизни, духовнаго горѣнія.

С. Франкъ.

## ДРЕВНІЯ СКАЗАНІЯ О СУДЬБѢ ЧЕЛОВѢКА:

(По поводу книги Edgar Dacque: *Urwelt, Sage und Menschheit*).

Среди безчисленнаго количества спеціальныхъ изслѣдованій, составляющихъ научную литературу, — изслѣдованій, изъ которыхъ каждое въ лучшемъ случаѣ, — не считая совсѣмъ бездарныхъ и никчемныхъ работъ — совершенствуется въ какихъ либо мелкихъ деталяхъ наше представление о мѣрѣ, — появляются изрѣдка книги, соединяющія спеціальныя знанія съ новой, широкой, общей интуиціей, которая сразу по новому озаряетъ для насъ картину міра и открываетъ совершенно новые горизонты. Когда Дарвинъ въ началѣ второй половины XIX вѣка опубликовалъ свою теорію борьбы за существованіе, естественнаго отбора и происхожденія человѣка, врядъ ли кто могъ подозревать, что все человѣческое міровоззрѣніе впродолженіи по меньшей мѣрѣ полу-вѣка будетъ находиться подъ опредѣляющимъ влияніемъ его построеній (которыя, къ тому же, какъ это теперь уже окончательно выяснено наукой, были въ основѣ своей совершенно ложными или по меньшей мѣрѣ, чрезвычайно односторонними). Такія книги обыкновенно какъ то соответствуютъ тому таинственному началу, которое зовется «духомъ времени»: онѣ вырастаютъ, какъ отвѣтъ на имѣвшійся у данной эпохи запросъ, онѣ совпадаютъ съ тѣмъ, чего ждешь и ищешь господствующее духовное настроеніе. Такъ, въ недавнемъ прошломъ всѣ синтетическія построенія и вліятельныя достиженія науки шли, казалось, навстрѣчу тому натуралистическо-механистическому міровоззрѣнію и вообще тому духу невѣрующаго «просвѣщенія», котораго искало въ то время человѣческое сознание. Въ настоящее время, какъ мы это пытались показать въ другомъ мѣстѣ\*),

напротивъ, накаплиются научныя открытія и синтезы, обнаруживающіе несостоятельность «невѣрующаго» натуралистическаго міросозерцанія и подтверждающіе догадки углубленнаго религіознаго сознания. Въ качествѣ образца такого новаго научнаго синтеза, рѣшительно порывающаго съ тѣмъ, что еще недавно считалось «научнымъ міросозерцаніемъ»; и открывающаго новые пути для возможности согласованія религіознаго вѣры съ научной картиной міра, мы хотѣли бы обратить вниманіе читателей на книгу мюнхенскаго палеонтолога Эдгара Даке «Первобытный мѣръ, сказанія и человѣчество». Книга эта вышедшая три года тому назадъ (въ 1924 г.), была уже отмѣчена въ нѣмецкой литературѣ, но, кажется еще не оценена въ должной мѣрѣ. Даке обнаруживаетъ рѣдкое сочетание двухъ дарованій: будучи талантливымъ и ученымъ специалистомъ-палеонтологомъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ обладаетъ творческимъ метафизическимъ даромъ. Подобно большинству подлинно оригинальныхъ научныхъ достиженій, его работа не вмѣщается въ предѣлы какой-либо одной научной дисциплины, а посвящена двумъ, казалось бы, совершенно различнымъ предметамъ, въ новомъ синтетическомъ построеніи открывая неожиданную связь между ними: онъ изслѣдуетъ сразу съ одной стороны природу мифа и древнихъ сказаній и, съ другой стороны, происхожденіе и исторію человѣка на землѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ теоріи мифа онъ даетъ не одно, а два взаимно дополняющихъ другъ друга построенія: содержаніе мифовъ, съ одной стороны, объясняется естественно-исторически и, съ другой стороны, истолковывается метафизически. Оба объясненія объединяются въ понятіи мифа, какъ память человѣчества, въ двойномъ смыслѣ этого понятія: какъ памяти въ смыслѣ сохраняемаго преданіемъ воспомина-

\*) «Религія и наука въ современномъ сознаніи». Путь № 4, 1926.

нія объ эмпирическомъ прошломъ человѣка и какъ «памяти» въ платоновскомъ смыслѣ обнаруженія въ человѣческомъ сознаніи дара проникновенія въ метафизическія глубины, нѣкогда близкія духу человѣка, а позднѣе имъ утраченныя.

Естественно историческое объясненіе мифа опирается у Дакэ, на два, устанавливаемые новѣйшей космологіей и антропологіей положенія, идущія въ разрѣзъ со всѣмъ, что доселѣ считалось твердо установленнымъ въ наукѣ: на чрезвычайно давнее, доходящее до древнѣйшихъ біологическихъ эпохъ, существованіе человѣка на землѣ, и на наличіе въ исторіи земли и ея фауны не только вообще совершенно разнородныхъ эпохъ, но и ряда внезапныхъ катастрофъ и относительно быстрыхъ перемѣнъ. Что касается перваго факта, то Дакэ, опираясь на новѣйшія научныя открытія, убѣдительно доказываетъ, что обычная эволюціонная теорія происхожденія человѣка въ сравнительно недавнюю геологическую эпоху отъ какихъ либо низшихъ животныхъ видовъ — помимо всего, что есть въ ней теоретически спорнаго — опровергается чисто эмпирически. Рядомъ интереснѣйшихъ фактовъ и соображеній, ко горыхъ мы не можемъ здѣсь приводить, Дакэ доказываетъ положеніе (разъясняемое цѣлымъ рядомъ другихъ палеонтологовъ и антропологовъ), что человѣкъ появился на землѣ не въ т. наз. «четверичную» и даже не въ «третичную» эпоху, какъ думали раньше, а уже въ (гораздо болѣе длительную) «вторичную» эпоху (т. наз. Mesozoicum) или даже въ концы «первичной» эпохи (т. наз. Palaeozoicum) — словомъ, что существованіе человѣка на землѣ исчисляются многими милліонами, вѣроятно даже десятками милліоновъ лѣтъ. Оставившая по себѣ писменные или археологическіе слѣды эпоха, называемая «всемирной исторіей человѣчества» (какіе нибудь 5-6 тысячъ лѣтъ) составляетъ по сравненію со всей исторіей человѣка на землѣ примѣрно то же, что исторія текущаго года по сравненію со всей всемирной исторіей. И даже древнѣйшій «ископаемый» человѣкъ каменнаго вѣка, отдѣленный отъ насъ временемъ въ нѣсколько сотъ тысячъ лѣтъ, въ этой перспективѣ является почти нашимъ современникомъ, занимаетъ примѣрно то мѣсто, которое въ обычной перспективѣ всемирной исторіи отводится «современному» цивилизованному европейцу XIX-XX вѣка. Но если это такъ, и если за эти милліоны лѣтъ на землѣ и среди ея обитателей совершались и

грандіозныя катастрофы, и смѣны совершенно разныхъ эпохъ, то человѣкъ былъ свидѣтелемъ всѣхъ этихъ событій и состояній міра и долженъ былъ сохранить о нихъ память. Эта память и сохранена въ преданіяхъ и мифахъ, древнѣйшій, архаическій смыслъ которыхъ былъ уже непонятенъ и искаженъ позднѣйшими толкованіями уже въ самыя древнія, доступныя намъ историческія времена. Отсюда открывается возможность строго-реалистическаго (даже въ эмпирическомъ смыслѣ) истолкованія древнихъ сказаній и мифовъ. Такъ въ основѣ распространеннаго по всему міру преданія о «всемирномъ потопѣ» долженъ лежать не (какъ думали прежде) сравнительно мелкій фактъ мѣстнаго наводненія земли у морского побережья, а реальный, совершившійся въ древнѣйшія времена фактъ подлиннаго «всемирнаго потопа», объясненіе котораго дается новѣйшей «гладциальной космогоніей» Hoebiger'a, согласно которой земля должна была встрѣтиться съ областью ледяныхъ метеоровъ, обратившихся во всепоглощающіе дожди. Столь же исторически вѣрно преданіе о гибели Атлантиды — о погруженіи въ море большого материка на мѣстѣ нынѣшняго Атлантическаго океана. Точно такъ же современная палеонтологія и антропологія можетъ найти элементъ реальной эмпирической правды въ сказаніяхъ о драконахъ, о морскихъ чудовищахъ, объ одноглазыхъ великанахъ-циклопахъ, о герояхъ, тѣло которыхъ покрыто броней, объ огромныхъ птицахъ, уносящихъ людей, въ библейскомъ преданіи о сказочномъ по нашимъ понятіямъ долгодлѣтіи первыхъ людей и вообще въ сказаніяхъ о древнихъ титанахъ и г. п. Мы должны здѣсь ограничиться этими краткими и въ такомъ видѣ мало понятными намеками; только тотъ, кто самъ прочтетъ книгу Дакэ, можетъ получить живое впечатлѣніе объ увлекательности и вмѣстѣ съ тѣмъ убѣдительности по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ его догадокъ. Существеннѣе, конечно, чѣмъ тѣ или иныя отдѣльныя догадки и толкованія, общая мысль, что въ памяти человѣчества сохранилось воспоминаніе не только о начальной эпохѣ человѣческой исторіи въ обычномъ смыслѣ, но и о зарѣ и дѣтствѣ мірового бытія, вообще, и что это воспоминаніе, при всѣхъ позднѣйшихъ искажающихъ наслоеніяхъ, хранится въ древнихъ сказаніяхъ и мифахъ. Нѣкоторыя, приводимыя Дакэ данныя о совпаденіи древнихъ изображеній мифологическаго содержанія съ открытіями современной палеонтологіей древнѣйшими

формами живыхъ существъ, производятъ въ этомъ отношеніи неотразимое впечатлѣніе.

Но, конечно, не всѣ мифы могутъ и должны быть объясняемы такимъ способомъ. Какъ уже указано, наряду съ чисто естественно-историческимъ объясненіемъ идетъ у Дакэ объясненіе метафизическое. Здѣсь Дакэ идетъ по слѣдамъ теоріи мифа Шеллинга, которую онъ, однако, развиваетъ совершенно оригинально, сохраняя отъ Шеллинга только общее понятіе мифа, какъ символа, открывающаго духовную реальность. Это объясненіе связано у Дакэ опять таки съ пониманіемъ исторіи человѣка — здѣсь уже исторіи его духа которая, однако, въ свою очередь связана съ биологической исторіей. Какъ указано, Дакэ держится мнѣнія объ (относительно) безконечно давнемъ существованіи человѣка на землѣ. Какъ особая «энтелехія», какъ особый видъ, человѣкъ появляется на землѣ вмѣстѣ съ первымъ млекопитающимъ, можетъ быть — вмѣстѣ съ первымъ позвоночнымъ вообще. Его связь съ животнымъ міромъ состоитъ не въ томъ, что онъ «произошелъ» отъ низшихъ животныхъ — всѣ попытки начертить генеалогическое древо человѣка оказывались доселѣ произвольными и противорѣчащими даннымъ палеонтологіи — а въ томъ, что въ своемъ развитіи человѣкъ, именно какъ особая «человѣческая» — энтелехія, прошелъ рядъ стадій, въ которыхъ онъ имѣлъ въ себѣ нѣкоторыя черты другихъ животныхъ и уподоблялся имъ, а затѣмъ въ дальнѣйшей эволюціи освободился отъ нихъ, какъ бы «отпускалъ ихъ отъ себя». Поэтому человѣкъ, оставаясь и въ древнѣйшую пору именно «человѣкомъ», вмѣстѣ съ тѣмъ имѣлъ ближайшее тѣлесное, а потому и духовное сродство съ животнымъ міромъ, со всей органической природой. Въ исторіи человѣческаго духа этой эпохѣ погруженности въ животный міръ соотвѣтствуетъ, съ одной стороны, чувство гармонической слитности съ природой, обладаніе, по примѣру инстинктовъ у животныхъ, особымъ ясновидѣніемъ, проникновеніемъ въ существо природныхъ явленій (Natur sichtigkeit) и способностью непосредственно «магическаго» воздѣйствія на нихъ, — и съ другой стороны, «демонизмъ» — охваченность духа «паническими», космическими силами, древній оргазмъ. Дальнѣйшая исторія человѣческаго духа состояла, въ соотвѣтствіи съ этимъ, отчасти въ ослабленіи инстинкта, ясновидчески-магическихъ способностей и въ вытѣсненіи ихъ «разсудкомъ» съ его внѣшне-утили-

тарнымъ постиженіемъ природы, отчасти же — въ пробужденіи начала чистаго духа и его освобожденіи изъ подъ власти демоническихъ силъ. (Къ сожалѣнію, Дакэ здѣсь недостаточно отчетливо различаетъ эти двѣ совершенно разнородныя линіи развитія, порою почти смѣшивая ихъ между собою, такъ что мѣстами получается, — по существу ошибочное — впечатлѣніе, будто для Дакэ вся духовная исторія человѣчества совпадаетъ, въ формѣ побѣды разума или духа надъ инстинктивными началами души — съ постепеннымъ упадкомъ и обезсиліемъ человѣка; при этомъ получила бы теорія, близкая къ возрѣніямъ современнаго пѣмеккаго психолога-метафизика Клагеса). Именно эта духовная исторія человѣка запечатлѣна въ преданіи о раѣ и изгнаніи изъ него съ послѣдующей тяжелой борьбой человѣка съ природой, въ мифѣ о метемпсихозѣ и избавленіи отъ него, въ былинномъ эпосѣ о богатыряхъ, ихъ чудесахъ и ихъ звѣрино-титаническихъ подвигахъ, въ новозавѣтномъ ученіи объ искупительномъ подвигѣ Христа. Всѣ эти преданія и мифы имѣютъ совершенно реальный смыслъ, повѣствуя о подлинныхъ метафизическихъ событіяхъ и состояніяхъ въ духовной исторіи человѣчества. Съ другой стороны, разъ признавши возможность ясновидѣнія и даже его распространенности въ древнемъ человѣчествѣ, еще не парализовавшемъ его развитіемъ «разсудочной цивилизаціи», мы вправѣ и въ сказаніяхъ о сотвореніи міра и въ пророчествахъ объ его грядущемъ концѣ видѣть болѣе, чѣмъ просто «сказочныя», «легендарныя» выраженія субъективныхъ человѣческихъ чувствъ и предположеній. Мы вправѣ допустить, что здѣсь скрыто недоступное намъ уже теперь знаніе, основанное на подлинномъ видѣніи прошлаго и провидѣніи будущаго.

Книга Дакэ, несмотря на то, что общія философскія предпосылки ея уяснены авторомъ недостаточно отчетливо, есть одно изъ самыхъ замѣчательныхъ и симптоматическихъ для современнаго научнаго кризиса произведеній новѣйшей научной литературы. Она написана сама явственно подъ дѣйствіемъ яркаго, хотя и нѣсколько безотчетнаго вдохновенія. Если въ ней есть элементъ «фантазіи» въ дурномъ смыслѣ, то въ ней есть и то подлинное творческое воображеніе, безъ котораго не бываетъ настоящаго научнаго открытія. Она посвящена характернымъ образомъ «тѣмъ, кто понимаютъ, что истинное постиженіе есть «вѣра».

С. Франкъ.

**Валеріан Муравьев. — Овладение временем.** Москва 1924. Издание автора. Стр. 127.

Блаж. Августинъ въ свое время бросилъ знаменитое изреченіе, ярко и выпукло выражающее загадку времени: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicari velim, nescio*, (если меня никто не спрашиваетъ—знаю, если пожелаю объяснить вопрошающему — не знаю). Этимъ афоризмомъ показывается недоступность понятія времени абстрактно-отвлеченному опредѣленію. Средніе вѣка съ ихъ мощнымъ духомъ символическаго реализма поняли объективность времени и его тѣсную связь съ движеніемъ и упорядочиваніемъ. (*Tempus est numerus motus secundum prius et posterius*, согласно опредѣленію Фомы Аквината).

Книга Валеріана Муравьева есть именно такое возстановленіе объективнаго значенія времени въ связи съ идеей упорядоченнаго множенія, чѣмъ неожиданно, быть можетъ, для самого автора, но въ полномъ согласіи съ духомъ переживаемой эпохи, возстановляется великая средневѣковая идея объ объективно-упорядочивающемъ значеніи времени. Естественно при этомъ, что его концепція времени считается съ тѣмъ, что гениальный Фехнеръ назвалъ «ученіемъ о коллективномъ предметѣ» (*Kollektivgegenstandslehre*) и вообще съ новѣйшимъ ученіемъ о множествахъ и ихъ «неколичественной математикой». Но къ этому присоединяются еще двѣ идеи, возникшія на почвѣ русской философіи и составляющія ее достояніе: Федоровская идея соборной регуляціи міровой жизни и воскресенія мертвыхъ и возникшая на почвѣ мистически-аскетическаго опыта идея имяславства, представляющая своеобразное явленіе онтологическаго реализма. «Жизнь — это печать имени надъ бездною» (стр. 109), такъ грандіозно и совершенно вѣрно опредѣляетъ міровую загадку В. Муравьевъ. Въ связи съ вдохновляющей его идеей т. ск. космическаго прогматизма само время обрѣтаетъ у него два аспекта: «время подчиняющее» (смерть) — результатъ дезорганизациі, разброда, дурнаго индивидуализма, и «время подчиненное» (жизнь) — результатъ организациі, согласованія, хорошаго коллективизма. Великая жажда жизни, лишенная какихъ бы то ни было пизваковъ того, что можно было бы назвать «дурнымъ эпикурей-

ствомъ», утвержденіе бытія, воля къ преодолѣнію «времени подчиняющаго», къ овладѣнію жизнью и значить къ побѣдѣ надъ смертію руководить авторомъ. Правда, и онъ не опредѣляетъ времени. Но въ его концепціи это отказывается ненужнымъ, ибо онъ очень хорошо показываетъ подлежащее утвержденію въ томъ, что зовется временемъ, и подлежащее въ немъ преодоленіе и отрицанію. Бѣглое перелистываніе и невнимательное чтеніе этой книги способно возбудить подозрѣніе и даже отвращеніе. Въ ней много совѣтско-коммунистическаго прожектерства, пустого и претенціознаго, много нео-гуманистической словесности (стр. 101-103) — хотя и тутъ звучитъ, сквозь старую шарманку утопическаго мечтательства, грандіозная подлинная музыка будущаго.

Достоинство этой книги то, что она «съ голосомъ» — и притомъ весьма громкимъ и грознымъ. Она напоминаетъ намъ о томъ, что есть «имя жизни». И это имя должно быть именовано, чтобы жизнь жила, а смерть умерла. Для исповѣдывающихъ Слово, пришедшее во плоти, преодлѣвшее время и овладѣвшее имъ, — сомнѣній нѣтъ въ томъ, что только Его имя должно быть исповѣдано. Но новое время и его задачи властно требуютъ и соответствующихъ формъ этого исповѣданія.

**В. Н. Ильинъ.**

**Л. П. Карсавин. — Церковь, личность и государство.** Евразійское книгоиздательство. Париж — 1927. Стр. 30.

Богатое и духовно-питательное содержаніе этой болѣе, чѣмъ скромной по размѣрамъ, книжечки есть въ сущности своеобразный творческій итогъ многолѣтней богословско-философской работы ея автора. Тѣ, кто знакомъ съ трудами Л. П. Карсавина, легко узнаютъ въ ней мысли развитыя въ «Философіи исторіи», въ «Урокахъ отрѣшенной вѣры», въ статьѣ «О добрѣ и злѣ» и др. Въ послѣднее время авторъ этихъ трудовъ сосредоточился на социальнo-правовыхъ и государственно-политическихъ вопросахъ, трактуя которые онъ прилагаетъ результаты, добытые предыдущими изслѣдованіями.

Такимъ приложеніемъ богословско-философскихъ умозрѣній является и настоящая брошюра. Неспроста въ самомъ ея заглавіи терминъ «личность» поставленъ посрединѣ между церковью и государст-

вомъ. Личность дѣйствительно занимаетъ центральное положеніе, ибо, по мнѣнію Л. П. Карсавина, съ которымъ мы вполне согласны, «для христіанства личность (Ипостась) не есть что-то тварное и человѣческое, но — начало Божественное и само Божество. Личность или Ипостась Иисуса Христа не есть Его человѣческая личность, но — Второе Лицо Пресвятой Троицы» (стр. 6).

Этимъ самымъ понятіе личности дѣлается посредствующимъ, связующимъ звеномъ между церковью — симфонической личностью Тѣла Христова, и государствомъ, которое, состоя изъ эмпирическаго грѣховнаго коллектива, является только «м а т е р і а л о мъ» для Церкви, въ мѣру своего единенія со Христомъ и во Христвѣ, свободно становящимся Церковью такъ что «развивается» собственно не Церковь, а церковный матеріалъ. Церковь такимъ образомъ является какъ бы послѣднею идеальной цѣлью государства, отъ которой его отдѣляетъ эмпирическая грѣховность. Изъ этого построенія естественно вытекаетъ и соответствующее отношеніе къ войнѣ и смертной казни, какъ къ естественнымъ и неизбѣжнымъ слѣдствіямъ этой грѣховности и именно въ силу ея. Государство, оставаясь только собою, безъ грѣха обойтись не можетъ, а, если бездѣйствуетъ, то впадаетъ въ худшій грѣхъ самоубійства. Оно не можетъ не ловить и не наказывать преступниковъ, не можетъ не обороняться, когда на него нападаютъ, не можетъ пренебречь заботою о своихъ границахъ» (стр. 12). «Однако это не абсолютная необходимость»... это «злая необходимость грѣшнаго бытія» (стр. 12). Необходимость эта преодолевается «лишь въ томъ случаѣ, если государство возвышается надъ своимъ эмпирическимъ бытіемъ, что вовсе не дѣлается путемъ «прекрасныхъ словъ» и отнюдь не совпадаетъ съ умываніемъ рукъ въ видѣ проповѣди всеобщаго «непротивленія злу силою» (стр. 13). Но еще большимъ зломъ, чѣмъ это «прекраснодушіе», являются тѣ чудовищные результаты, къ которымъ приходятъ «философствующіе кощунны», когда они «смѣшиваютъ эмпирическую грѣховную необходимость съ абсолютной необходимостью и даже съ волею Божіею» (стр. 14). и считаютъ напр. смертную казнь выраженіемъ этой воли.

Если довести до естественнаго завершенія богатую и подлинно благочестивую мысль Л. П. Карсавина, то придется признать, что, какъ преступникъ терзающій жертву,

такъ и палачъ, терзающій преступника, — оба являются въ одинаковой степени выраженіемъ зла, терзаніемъ и пригвожденіемъ тѣла Христова, надругательствомъ надъ Его Божественной Личностью, полнымъ расцерковленіемъ и ниспаденіемъ въ злую, материалистическую духовность — хотя бы это и дѣлалось во имя какой-нибудь «идеалистической» системы. Ибо государство, какъ область срединная, имѣетъ два предѣла: верхній — Церковь, — свѣтлый положительный идеалъ; и нижній — темная бездна «звѣря», царство котораго «мрачно», а обитатели «кусаютъ языки свои отъ страданія». (Откр. 16, 10).

Въ нашей волѣ избрать тотъ или другой предѣлъ. Это всегда надо помнить, особенно въ наше время, когда, исходя отъ жалкихъ, бѣлыми ниткамишитыхъ, софизмовъ пытаются утверждать царство одного звѣря противъ царства другого, и забываютъ что это лишь разные головы одного и того же выходца изъ преисподней.

**В. Н. Ильинъ.**

**Fr. W. Foerster. Religion und character bildung. — Rotapfel—Verlag. Zurich und Leipzig. 1925. 464 стр.**

Извѣстный педагогъ Ф. В. Ферстеръ, авторъ превосходной книги «Школа и характеръ», имѣющей въ русскомъ переводѣ, издалъ недавно новый свой трудъ «Religion und Charakterbildung». Въ этой книгѣ онъ задается цѣлью показать, что воспитаніе цѣльнаго возвышеннаго характера можетъ быть осуществлено не иначе, какъ на религіозной основѣ, и именно на основѣ христіанской религіи. Книга замѣчательна особенно потому, что авторъ ея, по собственнымъ его словамъ, былъ раньше «свободомыслящимъ», находился внѣ религіи и принадлежалъ къ числу людей, которые считаютъ необходимымъ отдѣленіе школы отъ религіи и проповѣдуютъ мораль, независимую отъ религіи. Повидимому, Ферстеръ прошелъ черезъ тотъ духовный опытъ, который такъ знакомъ современной русской интеллигенціи, который заставилъ многихъ представителей ея покинуть «научное» безрелигіозное міровоззрѣніе и сознательно вернуться къ Церкви.

Свою книгу Ферстеръ написалъ, опираясь не только на отвлеченныя соображенія и на богатый педагогическій опытъ, свой личный, а также французскихъ, англ.,

лійскихъ и американскихъ педагоговъ, напр. J. Delvolve (*Rationalisme et tradition*, Paris, Alcan), M. Deherme, P. Bureau (*La crise morale des temps nouveaux*, Paris, Bloud et C<sup>o</sup>), Stanley Hall и др.

Проповѣдниками безрелигіозной морали (morale laïque), говоритъ онъ, могутъ быть только кабинетные люди, не знающіе практически, какъ трудно преодолѣвать темные глубины души человѣка въ его состояніи паденія и удаленія отъ Бога. Кто знаетъ демонизмъ ненависти или извращенное служеніе центральныя силы личности и периферическимъ потребностямъ и раздраженіямъ ея, тотъ понимаетъ, что здѣсь не поможетъ слабосильная проповѣдь социальности солидарности.

Чтобы найти мотивы, толкающіе на тяжелую борьбу съ центробѣжными силами въ себѣ и во вѣншемъ мрѣ, чтобы взять на себя трудъ преодолѣнія мра, необходимо вдохновеніе, возбуждаемое безмѣрно высокимъ идеаломъ, и этотъ идеаль можетъ дать только религія съ ея проповѣдью Царства Божія. Силы для движенія къ такому идеалу могутъ найтись только у человѣка, обладающаго цѣльнымъ характеромъ. Но именно христіанское мировоззрѣніе и даетъ всѣ средства для воспитанія цѣльнаго характера: всѣ знанія оно сочетаетъ въ единую систему, всесторонне освѣщающую возвышенныя черты движенія къ идеалу Царства Божія и губительныя слѣдствія отклоненія отъ него; всѣ чувства и устремленія воли оно гармонически объединяетъ посредствомъ этого идеала.

Человѣкъ, достигшій уже нѣкоторой высоты въ борьбѣ съ чувственными соблазнами и воспитавшій въ себѣ нѣкоторую ступень духовности, здѣсь то именно и подвергается наиболѣе сграшной опасности — соблазну самопревознесенія, гордыни, культа своего я. Именно христіанское мировоззрѣніе и мрочувствіе даетъ средства для предотвращенія этой опасности: христіанскій идеаль такъ возвышенъ, что одними своими личными силами человѣкъ явно не можетъ осуществить его; всѣмъ своимъ существомъ осознавъ это, христіанинъ научается смиренію и жаждетъ искупленія отъ своей жалкой самости, понимая, что подняться отъ природной воли къ волѣ духовной онъ можетъ только путемъ метафизическаго перерожденія, требующаго сочетанія личныя усилія съ благодатною помощью свыше (стр. 187, 198, 222). Этотъ переносъ силы свыше до-

стигается обращеніемъ ко Христу, который далъ наглядный примѣръ высшей ступени преодолѣнія мра. Такая религіозная мораль не гетерономна: преодолѣвая свою природную волю и воспитывая волю духовную, человѣкъ достигаетъ подлиннаго личнаго духовнаго освобожденія и открываетъ, что Богъ «est plus intérieur à nous mêmes, que nous mêmes» (250). Особенно цѣнно то, что христіанская мораль гармонизуетъ душу, восстанавливаетъ ея цѣлость и здоровье, не конаясь въ подсолнительномъ, какъ это дѣлаетъ современный психо-анализъ, а освобождая душу отъ переоцѣнки вѣншнихъ условій, отъ притязаній честолюбія и другихъ страстей, отъ уколовъ жизни (305 сс.).

Затрагивая вопросъ объ истинности христіанства, Ферстеръ рѣшительно возстаетъ противъ мысли, будто можно использовать христіанское мировоззрѣніе, какъ воспитательное средство, считая его ученія лишь символами этическихъ истинъ и отвергая метафизическое содержаніе ихъ. Раньше разсматриваемой здѣсь книги онъ написалъ сочиненіе «Christus und das menschliche Leben», въ которомъ обосновываетъ свое убѣжденіе въ «объективной истинности» ученія христіанской вѣры. Противъ теорій, низводящихъ жизнь Иисуса Христа на степень мифа, онъ остроумно возражаетъ: въ такомъ случаѣ, «тотъ, кто избрѣлъ этотъ мифъ, есть Богочеловѣкъ, такъ какъ всѣ его слова несомнѣнно носятъ на себѣ печать Того, Кто преодолѣлъ мрѣ и на всѣ времена установилъ истину, смыслъ и надежду нашей жизни» (329). «Повѣрьте мнѣ», сказалъ однажды Наполеонъ, «я знаю людей; Христосъ не былъ только человѣкомъ».

Переходя къ вопросу о практическомъ осуществленіи воспитанія, основаннаго на христіанскомъ миропониманіи, Ферстеръ ограничивается лишь нѣсколькими отрывочными соображеніями и общаетъ разработать этотъ вопросъ въ своихъ дальнѣйшихъ трудахъ.

Заканчивая свою книгу, написанную по нѣмецки и возникшую на основѣ нѣмецкой культуры, Ферстеръ, человѣкъ большой духовной смѣлости, какъ это засвидѣтельствовано всѣмъ его прошлымъ, осуждаетъ тѣхъ современниковъ, которые, подобно Саулу, обратившемуся къ сомнительнымъ чарамъ Аэндорской волшебницы, прибѣгаютъ къ Гете, или къ Ницше, или къ Бисмарку только, чтобы избѣжать необходимости повиноваться Господу Богу (405).

Н. Лосекій.