

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

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

Въ четырнадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бузнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, Л. А. Зандера, В. В. Зѣньковского, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Лаговскаго, Н. О. Лосскаго, Ж. Миритена (Франція), П. И. Новгородцева (†), С. Олларда (Англія) А. Погодина, А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперавскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), диак. Г. Цеврикова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна).

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

Цѣна 14-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 14.

ДЕКАБРЬ 1928

№ 14.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. Н. Бердяевъ. — Иллюзии и реальности въ психологійи эмигрантской молодежи . . . . .	3
2. Н. Лосскій. — «Мистическое» и современное научное мышление. . . . .	31
3. Л. Зандеръ. — Грустный рай. . . . .	56
4. И. Стратоновъ. — Развитие церковной смуты послѣ перваго Карловацкаго собора . . . . .	80
5. Б. П. Вышеславцевъ. — Кришнамурти (Завершеніе теософій). . . . .	91
6. Прот. С. Булгаковъ. — Г. В. Вильямсъ. . . . .	108
7. Новыя книги: Г. В. Флоровскій. — Шарль Ренувье. В. Сеземанъ. — Heidegger. Sein und Zeit. . . . .	111



# ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТИ ВЪ ПСИХОЛОГИИ ЭМИГРАНТСКОЙ МОЛОДЕЖИ.

---

## I.

Въ эпохи историческихъ катастрофъ и переломовъ особенно остро сознается смѣна поколѣній. Въ Россіи всегда направленія складывались по десятилѣтіямъ, и одно десятилѣтіе поѣдало другое. Мы привыкли о прошломъ вѣкъ говорить: люди двадцатыхъ, тридцатыхъ, сороковыхъ, шестидесятыхъ, семидесятыхъ, восьмидесятыхъ, девяностыхъ годовъ. Въ нашу же эпоху раздѣль между поколѣніями отцовъ и дѣтей болѣе глубока, чѣмъ прежде, такъ какъ между ними лежитъ катастрофа міровой войны и революціи. Обычно различіе поколѣній очень преувеличивается ими самими. Человѣческая душа не мѣняется такъ быстро, и основы человѣческой природы остаются все тѣ же. Но можно считать закономъ, что новое поколѣніе, пришедшее послѣ катастрофы, несетъ съ собою реакцію противъ поколѣній предшествующихъ и готово чувствовать бѣльшую близость къ болѣе отдаленному историческому прошлому. Меня будетъ интересовать душевная структура русской эмигрантской молодежи послѣреволюціонной эпохи, ея основные аффекты и движущіе мотивы. Характеризовать я буду средній преобладающій типъ. Типологическая характеристика не

можетъ давать индивидуальныхъ портретовъ. Всегда возможны разныя степени индивидуализаціи, и отдѣльные люди могутъ не узнать себя въ такого рода характеристикѣ.

Русской эмигрантской молодежи выпала несчастная доля, и не по ея винѣ. Судьба ея трагична. Быть оторваннымъ отъ родины — великое несчастье. Оторванность эта калѣчитъ человѣческую душу, лишаетъ ее нормальнаго источника питанія. Молодежь эта въ массѣ своей не приняла революціоннаго процесса, происходившаго въ русскомъ народѣ. Она не приняла не только большевизма и совѣтской власти, она не приняла революціи въ цѣломъ и потому оказалась выброшенной за бортъ Россіи. Она принадлежитъ къ классамъ, по которымъ революція ударяла. Она обречена на незнаніе Россіи, на очень малый объемъ опыта о Россіи. Но чѣмъ меньше она Россію знаетъ, чѣмъ дальше отъ нея отстоитъ, тѣмъ болѣе страстно о ней мечтаетъ. Любовь въ разлукѣ есть особенно напряженная любовь. Молодежи эмигрантской, не принявшей революціи, данъ былъ опытъ очень острый, но опытъ очень сѣуженный, при которомъ очень затруднено сравненіе Россіи современной, пореволюціонной съ Россіей старой, дореволюціонной. Молодежи доступно лишь очень отвлеченное знаніе старой Россіи, или книжное или по искаженнымъ воспоминаніямъ старшихъ поколѣній. Лишь въ дѣтствѣ она знала старую Россію. Въ періодъ же созрѣванія ей былъ данъ опытъ о Россіи въ міровой войнѣ, т. е. въ совершенно исключительномъ состояніи, потомъ устрашающій опытъ революціи, гражданской войны, работы на фабрикѣ, скитаній по всему свѣту, чужому и далекому. И основнымъ аффектомъ, которымъ опредѣляется душевная структура молодежи, является аффектъ ужаса передъ революціей и передъ всѣмъ, что революцію породило и сдѣлало не-

счастной ея собственную долю, лишило ее возможности жить нормальной жизнью. При этомъ бываетъ очень трудно понять революцію въ исторической перспективѣ. Такое пониманіе рѣдко бываетъ дано жертвамъ революціоннаго процесса. Ужась, страхъ не благоприятствуетъ познанію. Необходимо побѣдить страхъ, чтобы понять и осмыслить. Страхъ создаетъ неврозы, невропатическій темпераментъ, которому кое-что открывается, но многое закрывается. Аффектъ страха опредѣляетъ ббольшую часть эмигрантскихъ настроеній, эмигрантскую установку сознанія.

Эмигрантская молодежь обречена жить въ состояніи внѣшняго разрыва, небывалаго по своей остротѣ и по своимъ размѣрамъ. Но этотъ внѣшній разрывъ, эта обреченность жить въ разрушенномъ, распыленномъ быту усиливаетъ жажду внутренней цѣльности и освященности жизни. Никогда еще внѣшній укладъ жизни не былъ такъ мало органиченъ, такъ мало освященъ. Но это усиливаетъ мечту объ органическомъ и освященномъ укладѣ жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ душа молодежи жаждетъ приобщиться къ подлиннымъ реальностямъ, не хочетъ жить призраками и иллюзіями, обманчивыми идеологіями прошлаго, хочетъ правдивости въ отношеніи къ жизни. Усложненная внутренняя раздвоенность прежнихъ поколѣній отталкиваетъ молодежь. Ей претитъ та внутренняя нецѣльность и размягченность, которая въ прошломъ породила у насъ типъ «лишнихъ людей», окончательно, повидимому, уничтоженныхъ революціей. Она не хочетъ рефлексіи, ослабленія воли, хочетъ жить цѣлостной волей. И въ этомъ ея преимущество, хотя обратной стороной этого преимущества является ослабленіе мышленія, нелюбовь къ познанію. Катастрофа и кризисъ приводитъ душу къ освобожденію отъ многихъ старыхъ иллюзій, отъ старыхъ кумировъ. И прежде всего

освобождаетъ отъ иллюзій революціонныхъ, отъ прежнихъ соціальныхъ утопій. По генезису своему молодежь эмиграціи связана съ гражданской войной и бѣлымъ движеніемъ. Въ этомъ зачалась душевная установка всего эмигрантскаго отношенія къ революціи и процессамъ, происходящимъ въ Россіи. И молодежи, болѣе чуткой и подвижной, чѣмъ старшія поколѣнія эмиграціи, приходится мучительно изживать послѣдствія этого своего происхожденія отъ періода гражданской войны со всѣми ея погибшими надеждами и иллюзіями. Бѣлое движеніе было необходимымъ моментомъ самой революціи, и оно цѣликомъ принадлежитъ періоду разлива революціи съ ея стихійными процессами. Оно совсѣмъ не означало изживанія революціи и возникновенія процесса пореволюціоннаго. Никто не можетъ отрицать элементовъ героическихъ и мотивовъ чести и страстнаго патріотизма въ бѣломъ движеніи, наряду съ грязью, насильничествомъ и корыстными вождельніями, которыя къ нему прилипали. Но бѣлое движеніе, связанное съ элементами дореволюціонными, съ классами и политическими направленіями, ушибленными и вытѣсненными ходомъ революціи или игравшими роль лишь въ первой стадіи революціи, обречено было на неудачу. Оно не могло быть исходомъ революціи. Такъ революціи никогда не кончаются. Это есть изжитая первоначальная стадія эмиграціи. Изжито все дореволюціонное и возможно лишь все пореволюціонное. И изживаніе это съ особенной остротой протекаетъ въ душахъ молодежи, которая не можетъ не быть обращена къ будущему. Изживаніе это и возникновеніе новыхъ направленій страшитъ старые слои эмиграціи и старыя политическія направленія.

Въ послѣдніе годы среди эмиграціи возникаютъ новыя направленія, совсѣмъ уже не связанныя съ первоначальной установкой эмиграціи относитель-

но процессовъ, происходящихъ внутри Россіи. Они характеризуются поворотомъ къ внутренней Россіи. Эти направленія — или чисто духовныя, религіозныя, или національно-политическія, но стремящіяся обосновать себя на духовныхъ, религіозныхъ началахъ. Чисто духовнымъ, религіознымъ является Христіанское Студенческое Движеніе молодежи, отдѣляющее себя отъ всякой политики. Движеніе же духовно-національныхъ и духовно-политическихъ нарождается цѣлый рядъ. Таковы прежде всего евразійцы, наиболѣе себя выявившіе и привлекшіе къ себѣ вниманіе, лидеры и идеологи которыхъ не могутъ уже быть причислены къ молодежи и принадлежать къ старшему поколѣнію. Таковы младороссы и національ-большевики или національ-максималисты. Это уже теченія, не связанныя съ традиціями бѣлаго движенія, не отрицающія внутренней Россіи. Теченія эти не хотятъ быть реставраціонными, контръ-революціонными, сознаютъ себя теченіями пореволюціонными и возникновеніе ихъ несомнѣнно связано съ періодомъ изживанія революціи и осмысливанія ея послѣдствій. Молодежь начинаетъ замѣчать, что, какъ ни ужасна и ни безобразна революція, послѣдствія ея могутъ быть не только отрицательными, но и положительными. Начинаютъ сознавать, что революція ведетъ къ положительнымъ послѣдствіямъ для Православной Церкви въ Россіи, къ религіозному возрожденію и обновленію. Съ другой стороны сознаютъ, что революція имѣетъ и положительныя соціальныя послѣдствія, приобщая къ активной исторической жизни новые слои русскаго народа. Сознаютъ, наконецъ, что послѣдствія революціи для нашего національнаго сознанія не только отрицательныя, что внутри Россіи по новому укрѣпляется національное сознаніе, сознаніе великой миссіи Россіи въ мірѣ. Но эти новыя, пореволюціонныя, обращенныя къ буду-

щему направленія возникаютъ въ реставраціонной по своей структурѣ душѣ, и это очень запутываетъ эти теченія и способствуетъ созданію новыхъ иллюзій.

## II.

Какіе мотивы способны дѣйствовать на душу современной молодежи и вдохновлять ее? Такихъ мотивовъ только два — религіозно-церковный и національно-государственный. Къ этому можно было бы прибавить еще мотивъ технической. Увлечение молодежи техникой есть міровое явленіе. Но оно захватываетъ совсѣмъ особые слои молодежи, и мало интересно для моей темы. Современной молодежи чужды мотивы исканія соціальной правды и освобожденія человѣческой личности, которые вдохновляли рядъ поколѣній XIX вѣка. Паоосомъ свободы или соціальной справедливости не загораются сердца современной молодежи. Эти мотивы представляются ей разрушительными и приведшими къ революціи. Свободолюбивыя мечты по сознанію молодежи и довели Россію до революціи, внушающей ей ужасъ. Соціальная правда обернулась большевизмомъ. Также чужда современной молодежи, за рѣдкими исключеніями, жажда творчества духовной культуры, стремленіе къ познанію, какъ самостоятельной цѣли, къ усложненной и утонченной мысли, любовь къ философіи и искусству. Этимъ увлечено было поколѣніе начала XX вѣка, къ которому я принадлежу, и увлеченіе это привело къ своеобразному русскому ренессансу. Современная молодежь психологически наиболѣе походитъ на нигилистическую и революціонную молодежь 60 и 70 г. г., хотя во всемъ противоположна ей по вѣрованіямъ и идеямъ. Въ нынѣшнемъ поколѣннн молодежи ослабѣла пытли-



вость ума, въ немъ нѣтъ духовнаго волненія и умственнаго вопрошанія предшествующаго поколѣнія или поколѣній 30 и 40 г. г. прошлаго вѣка. Особенно это приходится сказать про молодежь зарубежную. Внутри Россіи молодежь болѣе пытлива, болѣе жаждетъ знаній. Я нѣсколько лѣтъ въ совѣтскій періодъ въ Москвѣ читалъ лекціи въ «Государственномъ Институтѣ Слова». Это была аудиторія революціи, среди слушателей было много анархистовъ и коммунистовъ, вышедшихъ изъ новыхъ слоевъ, выдвинутыхъ революціонной волной. Послѣ лекцій я устраивалъ бесѣды, и у меня осталось самое лучшее воспоминаніе объ огромной жаждѣ знанія, объ умственной пытливости, о мучительной жаждѣ разрѣшить основные вопросы жизни этой мало подготовленной и мало культурной молодежи. Особенно выдавалось своей взволнованностью и жаждой знанія анархически настроенная молодежь. Творческая жизнь умственной культуры слагается изъ двухъ элементовъ — изъ культурной традиціи умственной и духовной аристократіи, связанной съ великимъ культурнымъ прошлымъ, и изъ жажды приобщенія къ культурѣ и знанію новыхъ народныхъ слоевъ, обладающихъ свѣжестью варвара, пробудившигося къ умственной жизни. Но самое печальное явленіе представляетъ деградация и варваризация внутри культуры и культурныхъ слоевъ. Съ этимъ явленіемъ мы часто встрѣчаемся въ эмиграціи. Это есть усталость и испуганность ума.

И въ области церковной, которая такъ искренно привлекаетъ молодежь, она боится творчества и настроена традиціоналистически-консервативно. Христіанство она понимаетъ прежде всего и болѣе всего литургически. Въ этомъ есть своя большая правда, но очень суженная и односторонняя. Молодежь ищетъ прочности, авторитета, опоры въ крѣпкой и успокаивающей традиціи, боится рели-

гіозныхъ исканій. Эта жажда во всемъ незыблемости и авторитета есть психологія, свойственная людямъ претерпѣвшимъ кораблекрушенія въ разбушевавшемся океанѣ. Ищутъ властнаго капитана, который спасетъ отъ гибели, и готовы авторитету его вручить свою жизнь. Церковь воспринимается прежде всего, какъ якорь спасенія, какъ тихая пристань послѣ бурнаго плаванія. Усталыя, измученныя души припадаютъ къ Церкви и не имѣютъ силы и дерзновенія ставить внутри Церкви творческія задачи. Пытливость религіозной мысли пугаетъ, и всякая религіозная проблематика представляется ересью, грозящей новыми бурями. Такова же и современная католическая молодежь Франціи. Техника представляется, быть можетъ, единственной областью, въ которой допускается творчество. Это объясняется тѣмъ, что техника есть область наиболѣе нейтральная и наименѣе возбуждающая духовныя бури. И это есть область неустанныхъ изобрѣтеній и открытій, въ которой авторитетъ и традиція не могутъ играть преобладающей роли. По душевной ея структурѣ современную молодежь отталкиваетъ индивидуальная творческая мысль, творческая инициатива, исходящая изъ глубины личности, изъ личнаго своеобразія. Вопросъ тутъ не въ индивидуализмѣ, который подлежитъ преодолѣнію, а въ отношеніи къ личности. Персонализмъ совсѣмъ не то же самое, что индивидуализмъ, и имѣетъ вѣчное значеніе. Молодежь коллективистична по своему мышленію. Въ этомъ молодежь эмиграціи формально сходится съ молодежью коммунистической. Въ комсомолѣ мыслить коллективъ, а не личность. Болѣе того, этой своей чертой русская молодежь сходится съ молодежью другихъ странъ, съ итальянскими фашистами, мышленіе которыхъ можетъ быть названо полковымъ и является маршировкой по приказу полковаго командила, съ молодежью, груп-

пирующейся вокруг «Action Francaise». Тутъ есть, конечно, здоровая реакція противъ индивидуализма XIX в., противъ оторванности отъ соціального цѣлаго рафинированныхъ культурныхъ группъ. Но есть и большая опасность отрицанія личнаго начала, опасность гибели человѣческой личности въ соціальномъ коллективѣ, которую мы и видимъ въ коммунизмѣ. Мышленіе современной молодежи соціально. И не потому оно соціально, что соціальные проблемы являются предметами мышленія, а потому, что соціаленъ, коллективистиченъ, не индивидуаленъ самый субъектъ мышленія. Мышленіе коллективистическое, соціальное всегда стремится быть ортодоксальнымъ и боится ереси, оно авторитарно. Всякій коллективизмъ сознанія стремится образовать свою ортодоксію. Ортодоксія коллектива характерна для современной молодежи, при этомъ ортодоксія эта можетъ быть очень разнообразна, отъ ортодоксіи марксистской до ортодоксіи фашистской или ортодоксіи церковнаго консерватизма. Это обычно и отталкиваетъ отъ философской мысли, которая наименѣе коллективистична, наиболѣе свободна и индивидуальна. Соціальный коллективизмъ сознанія и мышленія внушаетъ также нелюбовь къ свободѣ. Свобода допускается исключительно какъ выявленіе цѣлостной воли соціального коллектива, какъ обнаруженіе его сверхличной строительной энергіи. Я не говорю здѣсь объ ортодоксіи самой Истины христіанскаго откровенія, которая требуетъ свободы личнаго духа.

Послѣ пережитой катастрофы душъ русской молодежи открылись подлинныя реальности, реальности религіозныя и національныя. Въ этомъ ея преимущество. Для ряда поколѣній XIX в. эти реальности были закрыты, и этимъ души были искалѣчены, не приобщаясь къ истокамъ подлиннаго бытія и не получая духовнаго питанія. Мно-

гія иллюзіи, многія призрачныя идеологіи рухнули и изобличилась ихъ пустота. Таковы прежде всего иллюзіи революціонныя. Сто лѣтъ жила русская интеллигенція революціонной мечтой. Этотъ вѣкъ кончился русской революціей. И мечта эта уже не будетъ владѣть душой русской молодежи. Но возникли новыя иллюзіи, перемѣшивающіяся съ реальностями. Полнота никогда не достигается односторонними реакціями души. Если рухнули иллюзіи революціонныя, то на ихъ мѣсто стали иллюзіи реставраціонныя, которыя психологически на нихъ очень походятъ. Духовная направленность эмигрантской молодежи изначально и кореннымъ образомъ реставраціонная, она вызвана реакціей противъ революціи, пережитой, какъ ужасъ и зло. Эта душевная подпочва чувствуется за всѣмъ многообразіемъ направлений и теченій, прикрытыхъ другими мотивами. Когда дѣйствуешь среди эмиграціонной молодежи, то не можешь не сознавать, что дѣйствуешь въ средѣ реакціонной. Я сейчасъ употребляю этотъ терминъ не въ старомъ политическомъ смыслѣ, а въ смыслѣ психологическомъ и духовномъ. Старое дѣленіе политическихъ направлений на «правыя» и «лѣвыя» потеряло всякій смыслъ и сейчасъ меня совсѣмъ не интересуеетъ. Но существуетъ реакціонная формація души, въ которой всегда играетъ господствующую роль аффектъ испуга и страха, боязнь творчества и свободы. Такого рода душевная формація неизбежно порождаетъ цѣлый рядъ иллюзіи и призраковъ. Важно прежде всего установить, что реакціонная душа также невѣрно устанавливаетъ свое отношеніе къ прошлому, настоящему и будущему, какъ и душа революціонная. Иллюзорное прошлое и иллюзорное будущее одинаково предстоить передъ той и другой душой. Это всегда есть безсиліе справиться съ проблемой времени, основной проблемой человѣческой жизни, безсиліе

достигнуть душевной цѣльности и полноты черезъ обращеніе къ вѣчности, ложное исканіе вѣчности въ прошломъ или будущемъ, въ разорванныхъ частяхъ времени.

### III.-

Русская интеллигенція XIX в. чувствовала себя оторванной отъ настоящаго и страстно мечтала о будущемъ. Такой нелюбви къ настоящему, такой оторванности отъ него и возстанія противъ него, какое мы видимъ въ исторіи русскаго сознанія прошлаго вѣка, не зналъ ни одинъ народъ Западной Европы. Это есть характерно русское отщепенство и скитальчество духа. Оно давало своеобразную свободу и дерзновеніе, оно противоположно всякому мѣщанству. Но такая исключительная направленность къ будущему создавала рядъ иллюзій, иллюзій революціонныхъ. Она означаетъ перенесеніе вѣчнаго блага и вѣчной правды въ тотъ отрывокъ времени, который называется будущимъ. Современное поколѣніе молодежи, ушибленное революціей, поворачиваетъ обратно свою духовную направленность. Оно также и даже еще болѣе оторвано отъ настоящаго, чѣмъ поколѣнія XIX в., но мечтаетъ не о будущемъ, а о прошломъ. Прошлое нерѣдко представляется эмигрантской молодежи золотымъ вѣкомъ. Одни идеализируютъ Россію императорскую, другіе Россію допетровскую и московскую, третьи Россію татарскую. Природа мечты такова, что она одинаково можетъ быть направлена и на будущее и на прошлое. Но одинаково ошибочна и порождаетъ иллюзій и метательная идеализація прошлаго и мечтательная идеализація будущаго. Ибо Царства Божьяго, царства правды, совершенной жизни нельзя найти ни въ прошломъ, ни въ будущемъ, ни въ на-

стоящемъ, а лишь въ вѣчномъ. И лишь обращенность къ вѣчному и воля, направленная къ реализаціи вѣчнаго въ каждомъ мгновеніи жизни, освобождаетъ отъ иллюзій и призраковъ, дѣлаетъ людей подлинными реалистами. Современной молодежи свойственно мечтательное отношеніе къ старой Россіи, особенная любовь къ той Россіи, которой она никогда не видѣла и никогда не увидитъ. У наиболѣе безкорыстной, отрѣшенной отъ всякихъ интересовъ молодежи есть романтическое отношеніе къ старому строю, есть чувство рыцарской вѣрности тому, что представляется священнымъ. Русской эмигрантской молодежи приходится жить среди разрушеннаго и распыленнаго быта, среди чуждыхъ ей народовъ. И въ душѣ ея легко рождается иллюзія, что въ прошломъ быть было цѣльнымъ, освященнымъ и священнымъ. Что въ прошломъ, до революціонной катастрофы, быть было болѣе цѣльнымъ и освященнымъ, чѣмъ въ наши дни, это безспорно. Но нужно помнить, что уже двѣсти лѣтъ послѣпетровская Россія переживала періодъ критическій, не органический. Стиль Домостроя прогрессивно разрушался. Русское дворянство и русская интеллигенція, весь нашъ культурный слой, пережили столь сильное западное вліяніе, что о цѣльномъ и единомъ стилѣ освященнаго быта не могло быть и рѣчи. Но и въ болѣе цѣльной и органической допетровской Руси, гдѣ жизнь во всемъ опредѣлялась и освящалась Церковью, были и смутныя эпохи и религіозный расколъ. Искать въ прошломъ идеальной органической цѣльности освященнаго быта всегда вѣдь есть иллюзія, разрушаемая объективной исторической наукой. Въ прошломъ было много вѣчнаго, прекраснаго и добраго, и нѣтъ ничего болѣе неблагороднаго, чѣмъ революціонное отрицаніе всего прошлаго. Но въ прошломъ было и много временнаго и тлѣннаго, уродливаго и недобраго.

Основная иллюзія мечтательнаго и идеализирующаго отношенія къ прошлому порождаетъ цѣлый рядъ частныхъ иллюзій. Такова прежде всего очень сильно дѣйствующая иллюзія священной монархіи и священной власти. Спасеніе Россіи видятъ въ возстановленіи священной монархической власти. Прочной и авторитетной представляется лишь власть, опирающаяся на Церковь, а не на зыбкія стихіи міра. И многимъ кажется, что русская монархія въ прошломъ дѣйствительно осуществила идеаль священнаго, теократическаго самодержавія. Но это иллюзія. Даже Л. Тихомировъ, главный теоретикъ у насъ религіозно освященнаго самодержавія, принужденъ признать, что настоящаго самодержавія и въ Россіи никогда не было, какъ не было и въ Византіи, что у насъ преобладалъ абсолютизмъ, который принципиально отличается отъ самодержавія. Невозможно отрицать, что монархія играла огромную положительную роль въ русской исторіи. Возможны споры о томъ, что въ ближайшемъ будущемъ для Россіи болѣе цѣлесообразно и правдоподобно, монархія или республика. Но для значительной части эмиграціи, какъ молодой, такъ и старой, монархія сейчасъ есть рожденная ненавистью къ настоящему утопія совершеннаго общественнаго строя. Она играетъ ту же роль, какую игралъ социализмъ въ теченіе всего XIX вѣка, который также былъ утопіей совершеннаго социальнаго строя. Не только социалисты въ точномъ смыслѣ слова, но и либералы преклонялись у насъ передъ идеаломъ социализма, но только не считали себя достойными служить осуществленію такой великой идеи, требующей жертвъ и героизма. У насъ никогда не было самостоятельнаго либерализма. Либераль былъ чловѣкъ, который говорилъ, что социализмъ, конечно, выше всего, но у него жена, дѣти, и онъ не имѣетъ силы характера все отдать для осуще-

ствленія соціалізма. Теперъ такимъ идеаломъ перваго сорта является монархія, республика же является идеаломъ втораго сорта. И я боюсь, что вотъ что можетъ произойти: сто лѣтъ въ монархическомъ строѣ у насъ мечтали о соціализмѣ, теперъ сто лѣтъ въ строѣ соціалистическомъ у насъ будутъ мечтать о монархіи. Національное чувство, которое революція довела до большого напряженія, неизбѣжно связывается съ монархіей и этимъ получаетъ подчиненное значеніе. Если человѣкъ хочетъ любить только монархическую Россію, то значить любовь къ Россіи и къ русскому народу не является у него первичной и главенствующей, имъ движетъ любовь къ государству и государственной формѣ, а не къ своей землѣ и своему народу.

Рождается еще другая иллюзія, — иллюзія статическаго, застывшаго, окончательно раскрывшагося и вполнѣ достроеннаго Православія. Эта иллюзія очень сильна и владѣетъ всего болѣе душами молодежи. Но она покоится на незнаніи исторіи Церкви и христіанства, на неспособности различать вѣчное и временное, божественное и человѣческое. Эта историческая иллюзія ведетъ къ отрицанію возможности творческаго процесса развитія внутри Церкви, внутри Православія. Единственной задачей представляется вживаніе въ Православіе, окончательное обращеніе къ Церкви, но внутри Церкви, внутри самого Православія уже не ставится никакихъ творческихъ задачъ, уже не мыслится никакого движенія. Человѣкъ входитъ въ абсолютный порядокъ и абсолютный покой. Есть движеніе къ Церкви, но нѣтъ движенія въ Церкви. Это въ сущности есть моноэлитское пониманіе Церкви, отрицаніе ея богочеловѣческаго характера, изъ котораго неизбѣжно вытекаетъ человѣческая въ ней активность. Всякое творческое религіозное движеніе внутри Церкви и Пра-



вославія пугаетъ, какъ нарушеніе традиціи, какъ разрушеніе вѣчнаго порядка и покоя, какъ возможность ереси. Съэтимъ связана иллюзія абсолютнаго авторитета іерархіи, которая казалось бы получаетъ самые сильные удары отъ современной церковной распри, когда высшіе іерархи Церкви отрицаютъ другъ друга и утверждаютъ противоположное. Потребность опереться на абсолютный авторитетъ іерархіи носить совершенно психологическій, эмоціональный характеръ и не имѣетъ объективнаго догматическаго обоснованія въ сознаніи Православной Церкви. Потребность во всемъ возложиться на внѣшній авторитетъ и искать этого авторитета есть порожденіе усталости и испуганности, боязнь бремени свободы выбора, личной отвѣтственности, необходимости самому что-то рѣшать. Это есть то, что геніальное было предвидѣно Достоевскимъ и выражено въ Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ. Христіанство въ Легендѣ Достоевскаго и есть свобода духа, возложеніе на себя бремени и тяготы свободы выбора, согласіе на страданіе во имя свободы. Даже та современная молодежь, которая Достоевскаго чтитъ и любитъ, повидимому не вникаетъ въ основную идею всего творчества Достоевскаго. Иначе она не становилась бы на сторону Великаго Инквизитора. Она поняла бы, что свобода не есть притязаніе и право, самораспусканіе и самоудовлетвореніе человѣка, а есть великая отвѣтственность, бремя и тягота, возложенная на человѣка Богомъ. Не человѣкъ требуетъ свободы отъ Бога, а Богъ требуетъ свободы отъ человѣка и принимаетъ его лишь свободнымъ. Свобода не легкая вещь, свобода самая трудная вещь, требующая отъ человѣка великихъ жертвъ, великой внутренней активности духа. Легкой является жизнь по авторитету, жизнь по принужденію. Великій Инквизиторъ хочетъ устроить для людей пріятную и легкую жизнь дѣтей и обли-

часть Христа въ томъ, что Онъ недостаточно любилъ людей, требуя отъ нихъ свободы.

#### IV.

Новыя теченія среди молодежи не хотятъ быть реставраціонными, считаютъ себя пореволюціонными и по иному опредѣляютъ свое отношеніе къ внутренней Россіи и къ революціи. Наиболѣе живая часть молодежи освобождается отъ дурной эмигрантской психологіи и хочетъ усвоить себѣ социальныя послѣдствія революціи, соединивъ ихъ съ началами церковными и національно-государственными, которыя были чужды прежнимъ искаателямъ социальной правды. Такого рода тенденція мнѣ представляется въ основномъ вѣрной и заслуживающей сочувствія. Но и та молодежь, которая дѣлается болѣе чуткой къ мотивамъ социальной правды, не имѣетъ вѣрной исторической перспективы. Эти новыя и болѣе живыя пореволюціонныя теченія возникаютъ у молодежи, душа которой изначально опредѣлилась, какъ реакціонная въ отношеніи къ революціи и ко всему, что вело къ ней, и реставраціонная. Усвоеніе такой душой социальныхъ результатовъ революціи — процессъ очень сложный и мучительный. Не легко ей будетъ подойти къ душѣ рабочаго. Мы видимъ, что молодежь, согласная ввести социальную правду въ свое міросозерцаніе и свою программу, относится съ враждой и даже ненавистью къ русской лѣвой интеллигенціи, которая сто лѣтъ стремилась къ социальной правдѣ и отдала ей всю жизнь. Во имя социальной правды и справедливости, во имя блага трудового народа эта интеллигенція пожертвовала всѣмъ, шла на каторгу и висѣлицу, соглашалась поглупѣть и умственно опроститься до исповѣданія самыхъ жалкихъ матеріалистиче-

скихъ ученій, — она отказалась отъ красоты, отъ радостей личной жизни на землѣ и отъ надежды на жизнь вѣчную. Даже религіозныя надежды на жизнь вѣчную представлялись ей противорѣчащими исканіямъ соціальной правды. Ей былъ свойственъ своеобразный аскетизмъ, изъ аскетизма отрицала она и религіозную вѣру. Это есть религіозный феноменъ, невѣдомый Западу, и требующій еще изученія. Но въ немъ религіозная направленность души была извращена и искалѣчена. Поклонялись кумиру вмѣсто живого Бога. Я въ теченіе двадцати лѣтъ моей жизни много силъ отдалъ критикѣ русской интеллигенціи, опроверженію ея ложнаго міросозерцанія и я не принадлежу къ ея духовному типу. Но сейчасъ я особенно остро чувствую потребность въ справедливости. Наши почвенныя сословія, которыя сейчасъ склонны идеализировать въ противовѣсъ интеллигенціи, безпочвенной и бессословной, никогда соціальной правды не искали. Не искало ея ни столь крѣпкое сословіе духовное, ни сословіе купеческое и мѣщанское, ни чиновничество. Только избранная часть русскаго дворянства, т. е. класса наиболѣе заинтересованнаго въ соціальной неправдѣ, отдавала себя исканію соціальной правды, прежде всего борьбѣ противъ крѣпостного права. Отъ Радищева, сказавшаго: «душа моя страданіями человѣческими уязвлена стала», и этимъ открывшаго исторію русской интеллигенціи, черезъ декабристовъ до дѣятелей освобожденія крестьянъ и до кающихся дворянъ лучшая часть нашего дворянства готова была отдать себя служенію соціальной правды и справедливости. Искальъ ее хотя и не нашель, интеллигентъ на тронѣ Александръ I. Герценъ, Бакунинъ, Крапоткинъ, Л. Толстой принадлежали къ высшему слою русскаго дворянства. На этомъ пути дворянство теряло свой сословный характеръ и превращалось въ интеллигенцію.

Культурный слой нашего дворянства создалъ великую русскую литературу, которая потрясла міръ своими мотивами состраданія, человѣколюбія и народолюбія, своей любовью къ правдѣ и своимъ сочувствіемъ къ униженнымъ и угнетеннымъ. Но не эти стороны русскаго дворянства и русской литературы привлекаютъ сейчасъ молодежь. Она гораздо болѣе отзывчива къ мотивамъ военной доблести и государственнаго служенія. Николай Ростовъ ей ближе Пьера Безухова и князя Андрея Болконскаго. Представители современныхъ направлений, согласныхъ признать социальныя результаты революціи и стремленіе къ социальной правдѣ сдѣлать однимъ изъ своихъ лозунговъ, изначально были равнодушны къ этимъ мотивамъ, и ни къ какой социальной правдѣ не стремились. Я не вижу, чтобы евразійцы въ своемъ душевномъ и социальномъ генезисѣ интересовались социальнымъ вопросомъ и имѣли самостоятельный интересъ къ осуществленію социальной справедливости. То же нужно сказать про младороссовъ. За рѣдкими исключеніями представители этихъ направлений, готовыхъ идти съ комсомоломъ, опредѣляютъ свое отношеніе къ социальнымъ послѣдствіямъ революціи и къ социальной правдѣ исключительно изъ тактическихъ соображеній. Часть молодежи поняла, что кончить революцію можно лишь признавъ и принявъ ея существенныя социальныя результаты, что тутъ ничего не подѣлаешь, что нужно согласовать свои лозунги съ рабоче-крестьянскими массами, которыя не уступятъ завоеваннаго ими положенія. При этомъ въ центрѣ продолжаетъ стоять не социальная проблема, не проблема организациі труда, а проблема завоеванія власти. Молодые направленія сходятся и съ большевизмомъ и со старой эмиграціей въ томъ, что самымъ важнымъ считаютъ завоеваніе и укрѣпленіе государственной власти. Въ сознаніи русскихъ комму-

нистовъ проблема организаціи и охраненія власти окончательно заслонила проблему соціальной правды, проблему организаціи труда. То же нужно сказать и про всѣ эмигрантскія направленія, которыя прежде всего хотятъ возстановить власть и ищутъ путей ея возможнаго укрѣпленія. Никто не интересуется соціальной правдой по существу, паоосъ соціальной правды скомпрометированъ коммунистической революціей даже въ глазахъ самихъ коммунистовъ. А безъ паооса, безъ непосредственнаго духовнаго порыва ничего нельзя сотворить. Тактическое принятіе рабоче-крестьянской платформы есть вещь совершенно безплодная и ненужная.

Въ другомъ еще отношеніи современная молодежь неблагодарна и не имѣетъ памяти. Результатами эмансипаціоннаго движенія 60 и 70 г. г. воспользовались и тѣ послѣдующія поколѣнія, которыя ему враждебны и всегда его поносятъ. Это вѣдь обычное явленіе въ исторіи, ибо неблагодарность есть основное человѣческое свойство, при этомъ сознаваемое обычно не какъ грѣхъ, а какъ добродѣтель. Въ женскомъ эмансипаціонномъ движеніи 60 и 70 г. г. было немало уродливаго, комическаго и отрицательнаго, вызывающаго противъ себя справедливую духовную реакцію. Но въ немъ были достигнуты результаты, которые приняты всѣми нами. Всѣ нынѣ живутъ болѣе по Чернышевскому, чѣмъ по Домострою. Христіанское Движеніе Русской Молодежи въ эмиграціи съ активнымъ участіемъ дѣвушекъ было бы невозможно, если бы не было Чернышевскаго. Кружки молодыхъ людей и молодыхъ дѣвушекъ, большая свобода ихъ общенія, отсутствіе внѣшнихъ условностей и стѣсненій, высшее образованіе дѣвушекъ и занятіе ихъ медициной, — все это возможно лишь послѣ эмансипаціоннаго движенія русскаго нигилизма. Такого рода явленія нашего

времени предполагають сломленный Домострой. Молодежь не может уже жить по Домострою и не живет, хотя бы отвлеченно признавала его вѣчную правду. Мораль Домостроя не есть вѣчная христіанская мораль, это есть временная и переходящая мораль. «Что дѣлать?» Чернышевскаго, книга, художественно бездарная, безвкусная и элементарная, въ извѣстномъ смыслѣ представляетъ собой болѣе высокую ступень нравственнаго сознанія, чѣмъ Домострой. Это очень правоучительная, добродѣтельная, по своему аскетическая книга, морально оклеветанная. Ее никто давно уже не читаетъ, да и нѣтъ никакой надобности читать, — заинтересоваться ею можно лишь исторически. Но болѣшая часть пожеланій Чернышевскаго стали давно уже достояніями нравственнаго и общественнаго сознанія, и онъ даже поражаетъ минимализмомъ своихъ требованій. Кого теперь испугаетъ идея кооперативныхъ швейныхъ мастерскихъ? Бухаревъ, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ русскихъ богослововъ XIX в., очень высоко ставилъ «Что дѣлать?» съ нравственно-христіанской точки зрѣнія. Говорю обо всемъ этомъ, потому что современная молодежь, не имѣя исторической перспективы, не понимаетъ, до чего ее собственная жизнь зависитъ отъ освободительнаго движенія прошлаго вѣка, которымъ былъ разрушенъ деспотизмъ семьи, бытовья и сословныя предрасудки, мѣшавшіе людямъ свободно двигаться и дышать, были завоеваны права интимныхъ человѣческихъ чувствъ, была потребована правдивость и изобличена и низвержена съ пьедестала условная ложь и лицемеріе въ человѣческихъ отношеніяхъ. И современные любители и искатели абсолютнаго авторитета во всемъ тоже хотятъ свободно дышать и двигаться, тоже не потерпятъ, чтобы жизнь ихъ налѣчилась безсмысленными условностями, предрасудками и самодурскими инстинктами. Те--

перь никто не отрицаетъ правъ дѣвушекъ на высшее образованіе, на медицинскую профессію, но въ прошломъ это было завоевано съ величайшимъ трудомъ движеніемъ, которое сейчасъ вызываетъ отвращеніе. Христіанская молодежь, группирующаяся сейчасъ вокругъ Монпарнасса, вполне воспользовалась Чернышевскимъ и его соратниками и могла бы повѣсить его портретъ въ залѣ своихъ собраній. Такъ и христіанство вошло нѣкогда въ міровую исторію, вполне воспользовавшись результатами античной языческой культуры, безъ которой учителя Церкви не могли бы создать своихъ богословскихъ ученій. Христіанское возрожденіе въ Россіи, конечно, воспользуется социальными освободительными движеніями XIX в. Это — законъ жизни, который дѣйствуетъ безъ того, чтобы его признавали.

## V.

Источникъ всѣхъ иллюзій и утопій всегда лежитъ въ абсолютизаціи относительнаго. Когда относительнымъ и преходящимъ вещамъ присвоивается абсолютное и непреходящее значеніе, всегда рождаются иллюзій, всегда исчезаетъ подлинный реализмъ въ отношеніи къ жизни. Всѣ государственныя и социальныя формы человѣческаго общежитія относительны и преходящи, принадлежать историческому времени и находятся въ состояніи измѣнчивости, текучести, процесса развитія. Извѣстная форма государственной власти и хозяйства хороша для одного времени и мѣста, но плоха для другого. Монархія или частная собственность также не являются абсолютными и непреходящими началами общежитія, какъ и демократическая республика или социалистическое хо-

еяйство. Абсолютными и непреходящими являются лишь духовныя, религіозныя и нравственныя основы человѣческаго общежитія, но не формы политическія или социальныя. Такая же ложь и иллюзія считать монархію абсолютной формой государства, какъ и считать таковой республику. Формы монархіи или республики имѣютъ подчиненное и временное значеніе. Относительна природа самого государства. Государство относится къ средствамъ, а не къ цѣлямъ человѣческой жизни. Совершенная жизнь означала бы отмираніе государства. Утопія монархической государственности такъ же абсолютизируетъ относительныя вещи, связанныя съ преходящими средствами жизни, какъ и утопія социалистической общественности. Изъ реакціи противъ коммунизма въ эмиграціи начинаютъ придавать абсолютное значеніе формамъ частной собственности и даже капиталистическому хозяйству, столь явно исторически преходящему. Совершенно такъ же социалисты считаютъ социалистическое хозяйство абсолютной формой, единственной справедливой и должной. Иллюзіи абсолютной формы государственной власти тѣмъ болѣе странны, что именно наша эпоха благопріятствуетъ изобличенію того непомѣрнаго преувеличенія политики и государственной власти, которое свойственно было новой исторіи. Именно наша катастрофическая эпоха ведетъ къ сознанію абсолютнаго примата духовнаго надъ всѣми внѣшними формами человѣческаго общежитія. Въ Европѣ уже извѣрились въ спасительное значеніе парламентскихъ демократій, монархій или социалистическихъ формъ общества. Все рѣшается реальной силой и реальными качествами людей, прежде всего силой духовной, а затѣмъ силой хозяйственно-трудовой. Моменту хозяйственно-социальному также принадлежитъ примать надъ моментомъ государственно-политическимъ. Это и есть



переходъ къ социальному реализму, освобожденіе отъ иллюзій.

Такое перенесеніе центра тяжести въ духовныя начала жизни даетъ вѣрную ориентировку и направленность жизни. Лишь въ духовной жизни можно найти абсолютное. Его нельзя найти во внѣшней общественной жизни, въ государствѣ. И именно поворотъ къ духовной жизни, какъ жизни абсолютной и непреходящей, ведетъ къ социальному реализму, къ освобожденію отъ иллюзій и утопій, къ вѣрному зрѣнію, всему находящему свое мѣсто, ничего не преувеличивающему. Только переходъ къ новой спиритуальности и внутренней углубленности сдѣлаетъ насъ настоящими реалистами въ общественной жизни, свободными отъ дурной мечтательности, способными къ реальному строительству и къ дѣйствительному внесенію вѣчнаго во временное. Всѣ формы человѣческаго быта являются относительными и преходящими, не принадлежащими вѣчности. Относительнымъ и преходящимъ является и самый историческій стиль Православія. Онъ принадлежитъ историческому времени. Только незнаніе исторіи можетъ вести къ иллюзій, что Православіе всегда имѣло одинъ стиль. Православіе въ своей исторической судьбѣ имѣло уже нѣсколько стилей и можетъ имѣть еще нѣсколько. Стиль Православія константиновской эпохи очень отличается отъ стиля Православія эпохи доконстантиновской. Стиль эпохи первохристіанской отличается отъ эпохи вселенскихъ соборовъ и великихъ учителей Церкви. Стиль русскаго Православія петровской эпохи очень отличается отъ стиля русскаго Православія эпохи допетровской. И тѣ, которые вѣрятъ въ вѣчный стиль Православія, принимаютъ обычно за абсолютный — стиль какой-нибудь отдѣльной эпохи, чаще всего эпохи непосредственно предшествующей. Жизнь Церкви есть богочеловѣчскій

процессъ и человѣческая сторона Церкви измѣнива, подвержена процессу развитія, въ ней должно быть вѣчное творчество. Духъ не можетъ быть прикованъ къ конечнымъ и преходящимъ формамъ, онъ динамиченъ по своей природѣ и всегда стоятъ передъ нимъ новыя творческія задачи. Абсолютизація относительнаго, прикрѣпленіе безконечнаго духа къ конечнымъ формамъ есть процессъ духовнаго оконченія, угашеніе духа. Христіанскій динамизмъ есть единственное вѣрное пониманіе духовной жизни и вѣрное отношеніе къ задачамъ жизни.

Послѣ революціоннаго разложенія и крушенія стараго строя, стараго быта отношеніе къ нему дѣлается не реально-органическимъ, а мечтательное-эстетическимъ или утилитарно-политическимъ. Отошедшее въ вѣчность прошлое имѣетъ надъ нашей душой исключительное обаяніе. Мы бываемъ зачарованы красотой прошлаго. Мы совершаемъ относительно прошлаго творческій актъ эстетическаго преображенія. Наше преображающее эстетическое воспоминаніе совершаетъ отборъ въ прошломъ цѣннаго, пребывающаго, достойнаго вѣчной жизни. Уродливое, тлѣнное, лишнее цѣнности въ прошломъ сплошь и рядомъ выпадаетъ изъ нашей памяти и изъ нашей любви. Эстетическое преображеніе говоритъ о прошломъ совсѣмъ не то, что говоритъ холодная и объективная историческая наука. Полны прелести и обаянія старыя усадьбы, памятники и развалины, старыя портреты, книги и письма, старыя преданія и воспоминанія. Черезъ нихъ воспринимается совсѣмъ не то прошлое, которое реально, прозаически когда-то было. Совсѣмъ не то значать памятники прошлаго, что они значили для современниковъ. Между нами и прошлымъ лежитъ очарованіе эстетическаго преображенія, отборъ вѣчнаго и прекраснаго, забвеніе тлѣннаго и уродливаго. Старина есть въ

настоящемъ, а не въ прошломъ. Отношеніе къ прошлому есть искусство, искусство, и въ немъ раскрывается совсѣмъ особаго рода реальность, быть можетъ, ббольшая, чѣмъ та, которая дѣйствительно была. Для моего «настоящаго» есть большая прелесть, красота, обаяніе въ «прошломъ» русскаго дворянства, дворянскихъ усадебъ, дворянскаго быта. Но я знаю, что это есть красота эстетическаго отбора и преображеніе. Попробуйте возстановить крѣпостное право, дворянскія привилегіи, дворянскіе предразсудки, и обаяніе немедленно исчезнетъ, предстанетъ несправедливость и уродство реально бывшаго прошлаго. Для сохраненія красоты и обаянія прошлаго, для его увѣковѣченія именно нужно не возстановлять его. Прошлое входитъ въ вѣчность, дѣлается достиженіемъ вѣчности, когда оно не реставрируется, не возстанавливается въ своей прежней смѣшанной реальности, когда оно преобразуется эстетически и не только эстетически, а и духовно, одухотворяется выживаніемъ лишь вѣчныхъ въ немъ элементовъ когда побѣждается тяжесть бывшей въ немъ грубой матеріи. Это есть великій парадоксъ времени. И его нужно понять тѣмъ, которые идеализируютъ прошлое для его реставраціи. Именно они то и мѣшаютъ введенію прошлаго въ вѣчность, узаконяя въ немъ тлѣнное и временное. Политически-утилитарное и корыстное отношеніе къ прошлому есть отверженіе его отъ вѣчности, есть уродованіе его, отбирание дурнаго въ прошломъ. Ни одинъ человекъ «настоящаго» не можетъ жить органически бытомъ «прошлаго», никогда этотъ бытъ не бываетъ для него тѣмъ, чѣмъ онъ былъ для людей прошлаго. Онъ можетъ опредѣлять свое отношеніе къ прошлому или эстетически и духовно преобразуя его и тогда отбирая въ немъ прекрасное и вѣчное или политически реставрируя его и тогда отбирая въ немъ дурное и тлѣнное.

## VI.

Нѣтъ ничего труднѣе, какъ установить должное соотношеніе между духовнымъ и мірскимъ, природно-историческимъ, между Церковью и государствомъ, обществомъ, культурой, — между вѣчнымъ и временнымъ. Это должное соотношеніе постоянно нарушается въ обѣ стороны душевными реакціями людей, ихъ эмоціями, страстями, страхами, интересами. И тѣ, которые стоятъ за абсолютное преобладаніе Церкви, нерѣдко вносятъ въ свое пониманіе Церкви власть исторически-относительнаго, прилипшаго въ прошломъ отъ слишкомъ мірскаго, отъ мірской суеты, отъ царства кесаря. Ошибочно думать, что обмірщеніе Церкви, происходитъ лишь отъ гуманистической культуры и гуманистической общественности. Оно не менѣе происходитъ отъ авторитарнаго государства, отъ іерархическаго властолюбія. Человѣческія притязанія по разному себя выражали въ Церкви и искажали церковную жизнь человѣческими интересами. Царство кесаря наложило на исторію Церкви роковую печать въ прошломъ и исказило даже формулировку христіанскихъ догматовъ. И многимъ кажется сейчасъ, что они защищаютъ нерушимость церковнаго начала и вѣрны церковной традиціи, въ то время какъ они охраняютъ традиціи стараго царства кесаря, искажавшаго жизнь Церкви и порабощавшаго Церковь. Необходимо огромная духовная трезвость, отрѣшенность и зрѣлость, чтобы видѣть размѣры совершившагося переворота и въ немъ различать духовное и мірское. Нужно побѣдить новыя иллюзіи молодежи, чтобы увидѣть неотвратимыя послѣдствія революціи и до конца сознать вступленіе въ новую историческую эпоху.

Эмигрантской молодежи раньше или позже предстоитъ встрѣча съ пореволюціонной Россіей, внѣ

которой она сформировалась, жила и опредѣлила свое мечтательное и нерѣдко иллюзионистическое отношеніе къ Россіи дореволюціонной. Ей предстоитъ встрѣча съ новымъ социальнымъ слоемъ изъ рабочихъ и крестьянъ, который сталъ активной исторической силой. Въ этомъ слоѣ она встрѣтитъ пытливость и взволнованность, которыя ей чужды. Не легко ей будетъ защищать свои вѣрованія. Передъ Православной Церковью въ Россіи стоятъ новыя задачи. Радикально измѣнилось отношеніе Церкви къ государству, Церковь должна дѣйствовать въ новой социальной средѣ и имѣть новый социальный базисъ. Молодежь эмигрантская не всегда понимаетъ это измѣненіе положенія Церкви и иногда готова навязать Церкви свои новыя иллюзіи, искренно вѣря, что этимъ она остается вѣрна церковной традиціи. Аффектъ ужаса отъ революціи можетъ помѣшать встрѣчѣ эмигрантской молодежи съ молодой Россіей, родившейся въ революціи. И это можетъ быть очень трагично. Быть можетъ болѣе всего нужно молодежи освободиться отъ патологическаго страха, отъ древняго ужаса, появляющагося во все новыхъ и новыхъ формахъ. Истинный духовный путь и заключается въ томъ, чтобы страхъ міра, страхъ людей, страхъ зла былъ побѣжденъ страхомъ Божиимъ, а страхъ Божій былъ изгнанъ совершенной любовью. Аффектъ страха мѣшаетъ творческому движенію. Говорятъ о Христіанскомъ Студенческомъ Движеніи. Но движеніе можетъ быть лишь творческимъ. Не творческое движеніе есть *contradictio in adjecto*. Только творческое движеніе плодотворно и жизненно. Даже реакціонное движеніе заключаетъ въ себѣ творчество. Не творческое движеніе безжизненно и мертвенно, оно несетъ съ собой скуку, которая не будетъ лучше отъ того, что она будетъ благочестивой. Отсутствіе творческаго темперамента есть самое большое зло всякаго жизненнаго движенія.

Внутри Церкви ставятся огромныя творческія задачи, задачи богословско-гностическія, апологетическія, культурныя, социальныя. И рѣчь идетъ не о движеніяхъ Церкви, а о движеніи въ Церкви. Многіе думаютъ, что движенія внутри Церкви быть не можетъ, а возможно лишь движеніе къ ней, къ самой же Церкви начинается бездвижный, застывшій покой. Это есть вредная иллюзія, которая должна быть преодолѣна. Мотивы церковныя и національныя должны укрѣпиться въ душахъ молодежи. Въ этомъ она болѣе права, чѣмъ поколѣнія предыдущія. Но, утверждая абсолютный приматъ духовной жизни, какъ начала вѣчнаго, нужно изнутри духовной жизни творчески преобразовать исторію, общество, культуру, мысль. Тогда только будетъ движеніе жизни, и сама духовная жизнь не превратится въ благочестивую скуку. Творческое духовное движеніе будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ вѣрно лучшимъ традиціямъ русской религіозной мысли XIX в. Духовный возвратъ молодежи на родину будетъ означать, что вѣра въ великую миссію Россіи и русскаго народа осталась несокрушенной революціей. Тогда только религіозное движеніе можетъ имѣть силу и способность преобразовать жизнь.

Николай Бердяевъ.

---

## «МИОИЧЕСКОЕ» И СОВРЕМЕННОЕ НАУЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ.

---

Первобытному человѣку присуще міропониманіе и даже воспріятіе міра, которое можно назвать *миоическимъ*. Современныя изслѣдованія, среди которыхъ первое мѣсто принадлежитъ трудамъ проф. *Леви-Брюля*, показали, что этотъ типъ міропониманія имѣетъ своеобразную систематическую структуру, общія основы которой одинаково повторяются въ міропониманіи первобытныхъ народовъ, всѣхъ временъ и всѣхъ расъ, независимо отъ того, будутъ ли это негры Центральной Африки или индѣйцы въ лѣсахъ Бразиліи, или древніе индусы въ Азіи. Многія существенныя черты этого «миоическаго» міровоспріятія (попытку опредѣленія этого термина я дамъ позже) присущи также художественному воспріятію міра, выраженному въ поэзіи и другихъ видахъ искусства всѣхъ временъ и народовъ, какъ первобытныхъ, такъ и высоко культурныхъ.

Наконецъ, религіозное міропониманіе, не только примитивное, но и высоко культурное, выражающее свое содержаніе въ утонченныхъ философски разработанныхъ понятіяхъ (напр., христіанское), сохраняетъ многія черты, присущія миоическому мышленію о мірѣ.

Отсюда ясно, что этотъ типъ міропониманія и міровоспріятія не есть случайное, преходящее явленіе: онъ глубоко укорененъ въ сущности

человѣческаго духа и удовлетворяетъ важнѣйшія потребности его.

Поэтому весьма своевременнымъ и цѣннымъ является замыселъ *Кассирера*, осуществленный имъ въ книгѣ «*Philosophie der symbolischen Formen*» (1925), изслѣдовать миѣическое мышленіе подобно тому, какъ Кантъ въ «Критикѣ чистаго разума» изслѣдовалъ «эмпирически-научное» мышленіе. Задача эта, говоритъ Кассиреръ, состоитъ въ томъ, чтобы найти структуру миѣическаго мышленія, найти *систему его категорій и основоположеній* и свести ее къ *единому духовному принципу* (стр. 16). Кассиреръ хочетъ найти *миѣическое априорное*. При этомъ онъ ставитъ себѣ цѣлью избѣжать двухъ крайностей: *метафизики*, т. е. попытки дать трансцендентное обоснованіе миѣическихъ категорій (методъ Шеллинга въ его «Философіи миѣологіи») и *психологизма*, т. е. попытки вывести структуру миѣическаго мышленія изъ *эмпирическихъ* основаній (методъ позитивизма, стр. 18).

Задача, поставленная Кассиреромъ, въ высшей степени многозначительна, если принять во вниманіе, что многіе элементы миѣическаго міропониманія сохраняются на высшихъ ступеняхъ культуры — въ искусствѣ, религіи и философіи. Подходя къ темѣ, поставленной Кассиреромъ, ожидаешь, что имъ будетъ открыта система категорій, рѣзко отличная отъ системы категорій научнаго мышленія, но тѣмъ не менѣе удовлетворяющая важнымъ функціямъ духа. Отсюда, далѣе, должна возникнуть проблема, какъ возможно сосуществованіе въ одномъ сознаніи, въ *единой* духовной жизни двухъ различныхъ системъ категорій, двухъ системъ априорныхъ формъ, изъ которыхъ каждая по своему удовлетворяетъ различныя функціи духа. Удовлетворительное рѣшеніе этого вопроса можетъ быть найдено только путемъ открытія способа примиренія, согласованія



этихъ двухъ системъ категорій, такъ какъ нельзя допустить *двойной истины*, немислимо, чтобы двѣ неустранимо противорѣчащія другъ другу системы категорій обѣ примѣнялись умомъ и обѣ были цѣннымъ орудіемъ цѣнныхъ функцій духа.

Выполнить такой трудъ можетъ лишь ученый, способный конгеніально вжиться въ систему миѣческаго міропониманія и вслѣдъ затѣмъ произвести анализъ его безъ предвзятости, не насилуя и не искажая предметъ своего изслѣдованія. Отъ такого ученаго требуется, чтобы онъ далъ видѣніе въ понятіяхъ системы категорій, лежащей въ основѣ миѣческаго мышленія, но *не осознанной* самимъ этимъ мышленіемъ.

Можетъ-ли трансцендентальный идеализмъ выполнить эту задачу точнаго конгеніальнаго описанія, которое несмотря на свою систематичность, было бы именно *описаніемъ*, а не преобразованіемъ предмета? Чтобы отдать себѣ отчетъ въ этомъ, обратимся къ Кассиреру. Онъ прекрасно изображаетъ въ началѣ книги «Die Philosophie der symbolischen Formen» свой трансцендентально-идеалистическій подходъ къ проблемѣ. И миѣческое, и научное міропониманіе, говоритъ онъ, не находятъ передъ собою вещной «объективности» (Objectivitet); и то и другое міропониманіе есть функція «объективации» (Objectivierung, стр. 19). Миѣческое міропониманіе есть «опредѣленный не случайный, а необходимый видъ духовнаго формованія» (20). Миѣческое міропониманіе есть «*не отображеніе* (Abbild) даннаго бытія, а особый типическій *способъ построенія* (des Bildens selbst), благодаря которому сознаніе выходитъ изъ простой *восприимчивости* (Rezeptivitet) *чувственнаго впечатлѣнія* и противостоитъ ей» (20). Духъ противопоставляетъ «*миру вещей* (des Sachwelt), который охватываетъ его и подчиняетъ себѣ, *свой самостоятельный міръ образовъ*» (Bildwelt); *противъ силы*

«впечатлѣнія» (Eindruck) постепенно все яснѣе и сознательнѣе выступаетъ *дѣятельная* сила «выраженія» (Ausdruck, (32).

Итакъ, для Кассирера, какъ для типичнаго представителя трансцендентальнаго идеализма, миѣическое воспріятіе міра есть *конструкція* познающаго ума. Но конструкція ума не можетъ быть живымъ существомъ: она есть *мертвый продуктъ*. Между тѣмъ, миѣическое воспріятіе есть видѣніе всѣхъ предметовъ *живыми*, усмотрѣніе всюду *динамической активности*, творчески порождающей событія и вещи. Видѣть живое существо въ самомъ его живомъ дѣйствованіи можно только непосредственно, *интуитивно*: всякая копія, образъ, конструкція есть уже не живое бытіе, а мертвый продуктъ. Поэтому тотъ, кто убѣжденъ что онъ видитъ живое, активное бытіе, безотчетно склоненъ разсматривать свое воспріятіе въ духѣ наивнаго реализма, т. е. дѣйствительно, какъ *воспріятіе*, какъ *непосредственное* имѣніе въ виду самой живой активности *въ подлинникъ*. Это умонастроеніе прямо противоположно духу трансцендентальнаго идеализма: согласно трансцендентальному идеализму, миѣическое воспріятіе есть *конструкція*, задающаяся цѣлью конструировать нѣчто *недоступное именно конструированію*; для него поэтому миѣе есть глубочайшая ложь, неисцѣлимо противорѣчивая затѣя.

Рѣзко иное соотношеніе существуетъ между духомъ трансцендентальнаго идеализма и духомъ современнаго научнаго міропониманія: позитивистическое научное міропониманіе находитъ въ составѣ міра только мертвыя *пассивныя содержанія* и мертвый *законосообразный порядокъ* ихъ. Это именно то, что соотвѣтствуетъ духу и пониманію трансцендентальнаго идеализма. Отсюда предрѣшена судьба изслѣдованія Кассирера: современное

научное изслѣдованіе — стихія, родственная ему; наоборотъ, миѳическое міровоспріятіе чуждо ему, онъ не можетъ вжиться въ него, вчувствоваться и принять его для чистаго систематическаго описанія. По странной ироніи судьбы, онъ можетъ только, въ духѣ своего трансцендентальнаго идеализма, взять миѳическія представленія о мірѣ, *какъ данности*, и начать «*обформлять*» ихъ, накладывать на нихъ печать своего духа; въ результатѣ получается знаніе не о миѳическомъ міропониманіи, какъ оно *дѣйствительно* есть, а о миѳическомъ міропониманіи, какъ оно *конструировано* трансцендентальнымъ философомъ, слѣдовательно искажено имъ.

Прежде всего Кассиреръ характеризуетъ миѳическое міропониманіе *отрицательными чертами*, — со стороны того, чего въ немъ *нѣтъ* по сравненію съ міропониманіемъ научнымъ. Въ миѳическомъ міропониманіи, говоритъ Кассиреръ, нѣтъ различія «основанія» и «обоснованнаго», нѣтъ границы между только «представленнымъ» и «дѣйствительнымъ» воспріятіемъ, между образомъ и вещью, между сновидѣніемъ и дѣйствительностью, между желаніемъ и исполненіемъ, между жизнью и смертью (48 с.); нѣтъ расчлененія на цѣлое и части, нѣтъ ни цѣлаго, ни частей, такъ какъ въ миѳическомъ видѣніи часть непосредственно дѣйствуетъ, какъ цѣлое, — принципъ «*pars pro toto*» есть характерная черта примитивной логики (66). Всѣ перечисленные понятія требуютъ *анализа*, т. е. чисто мысленнаго разложенія, но именно анализа нѣтъ въ миѳическомъ міропониманіи (58).

Въ изображеніи Кассирера дѣло обстоитъ такъ, какъ будто научное міропониманіе обладаетъ *болѣе богатою системою категорій*, будто миѳическое міровоззрѣніе *бѣдно* въ сравненіи съ нимъ: въ самомъ дѣлѣ, въ немъ нѣтъ понятій 1) основа-

нія, 2) цѣлаго, 3) части, 4) жизни, 5) смерти и т. д. Кассиреръ упускаетъ однако изъ виду, — и это характерно для трансцендентальнаго идеализма, для котораго отсутствіе понятія есть отсутствіе соответствующаго предмета, такъ какъ самъ предметъ для него есть понятіе, — что различіе здѣсь дѣйствительно только въ *недостаткѣ анализа и опознанія*. Въ самомъ дѣлѣ, миѣическое міровоспріятіе и конкретное міропониманіе имѣетъ въ кругозорѣ своего сознанія всю полноту дѣйствительности съ ея основаніями и обоснованіемъ, съ ея цѣлостями и частями, жизнью и смертию и т. п., но *опознанія* этихъ моментовъ дѣйствительности и умственнаго *разложенія* ихъ въ томъ направленіи, какъ его производитъ современная наука, примитивный умъ не производитъ. Иными словами, категоріи эти въ воспріятіи *наличествуютъ*, но *пониманія* этихъ категорій нѣтъ, а потому нѣтъ сознательнаго, свободнаго оперированія ими. Если миѣическое міропониманіе бѣдно, то бѣдность его — не въ основномъ, не въ уменьшеніи числа категорій, а во второстепенномъ — въ не опознаніи ихъ, въ неумѣній умственно обособить ихъ одну отъ другой. Совершая это умственное обособленіе, т. е. производя анализъ, умъ человѣка можетъ, подъ вліяніемъ ложныхъ предпосылокъ, отвергнуть нѣкоторыя категоріи или даже такъ ограничить себя, чтобы въ концѣ концовъ совершенно ослѣпнуть къ нимъ и замѣнить ихъ своими конструкціями, искажающими ихъ; тогда происходитъ *дѣйствительное обѣднѣніе* мышленія, утрата видѣнія нѣкоторыхъ основныхъ началъ бытія. Задача наша въ дальнѣйшемъ заключается въ томъ, чтобы дать себѣ отчетъ, не произошло ли это бѣдствіе именно въ современномъ научномъ мышленіи.

Вернемся однако къ миѣическому міропониманію и покажемъ на одномъ примѣрѣ, что Кассиреръ не правъ въ отношеніи къ нему, именно

— недостатокъ анализа онъ принимаетъ за отсутствіе категоріи. Кассиреръ говоритъ, что миѳическое міропониманіе лишено категоріи «идеальнаго»; «ein rein Bedeutungsmaſsiges» (чисто смысловое) имъ превращается въ вѣчное, бытійственное (seinsartiges) (51). Это главная черта, подмѣченная и подчеркнутая Кассиреромъ въ миѳическомъ міропониманіи: все въ этомъ міропониманіи, говоритъ онъ, мыслится, какъ вѣчное (dinglich), или, видоизмѣняетъ онъ свою характеристику, какъ *субстанціальное*, или какъ «dinglichsubstantiell». При этомъ подъ субстанціею Кассиреръ разумѣетъ «готовый, застывшій субстратъ» (fertiges, festes substrat, 72).

Что-же превращается миѳическимъ міропониманіемъ въ вѣчно-субстанціальное бытіе? — Все, отвѣчаетъ Кассиреръ: мелодія, кастовая принадлежность, нравственныя качества и т. п. разсматриваются, какъ «тѣла»; согласно теологіи Ведъ, напр., невѣрная жена содержитъ въ себѣ «супругоубивающее тѣло» (72). Точно такъ-же, причинность говоритъ Кассиреръ, для науки есть *отношеніе* опосредствующаго мышленія, стоящее какъ бы «между» отдѣльными элементами, а для миѳа она есть *Ursache*, первоуець, изъ которой происходятъ другія вещи (71); здѣсь сила мыслится не какъ *динамическое отношеніе* (75), а какъ нѣчто вѣчное и субстанціальное (75), переносимое отъ одного существа къ другому (напр., отъ жреца, вождя) иногда путемъ прикосновенія (75). Ограниченность этого пониманія, говоритъ Кассиреръ, обнаруживается въ присущемъ ему «вѣчно-субстанціальномъ пониманіи дѣйствованія (des Wirkens, 70 с.), откуда получается слѣдующее странное противорѣчіе: «миѳическая фантазія стремится къ оживленію и одушевленію, къ спиритуализации» всего, а миѳическая форма мышленія, привязывающая всѣ качества и дѣятельности, всѣ состоя-

нія и отношенія къ прочному субстрату, ведетъ къ противоположной крайности, именно, къ своего рода «матеріализаціи» духовныхъ содержаній (72).

Надъ этимъ кажущимся противорѣчіемъ Кассиреру слѣдовало особенно задуматься. Въ самомъ дѣлѣ, обыкновенно, въ умѣ лица, высказывающаго мысль противорѣчія нѣтъ, противорѣчіе впервые возникаетъ въ умѣ слушателя вслѣдствіе непониманія, вслѣдствіе вкладыванія имъ въ умъ другого лица отчасти своихъ мыслей. Въ данномъ случаѣ нетрудно найти прибавку, произведенную Кассиреромъ и вносящую противорѣчіе въ миѣическое мышленіе. Въ умѣ Кассирера понятіе субстанціи совпадаетъ съ понятіемъ субстрата, какъ готоваго, законченнаго, замкнутаго въ себѣ, опредѣленнаго бытія (246), какъ пассивной вещи; между тѣмъ, въ дѣйствительности субстанціальное начало есть не мертвая подкладка, а живой дѣятель, носитель творческой силы, источникъ творческаго дѣйствованія, порожденія все новыхъ и новыхъ событій; въ миѣическомъ міровоззрѣніи это пониманіе строенія бытія не выражено въ дифференцированныхъ понятіяхъ, но оно составляетъ ядро конкретныхъ воспріятій; и въ философіи у многихъ великихъ философовъ таково именно понятіе субстанціи, напр., у Плотина, Августина, Оомы Аквинскаго, Дунса Скота, Дж. Бруно, Лейбница и др. Указаніе на то, что миѣическое міровоззрѣніе все превращаетъ въ вещи въ томъ смыслѣ, какъ это слово понимаетъ Кассиреръ, таитъ въ себѣ глубочайшее непониманіе этого міровоспріятія: въ самомъ дѣлѣ, для миѣическаго міропониманія сами вещи суть не вещи, а живые субстанціальные дѣятели; это значить, что каждый такой дѣятель не сводится только къ своимъ дѣйствovanіямъ въ пространствѣ и времени, а стоитъ выше ихъ, сохраняя всегда силу и возможность дѣйствовать въ другихъ мѣстахъ и временахъ. Этотъ аспектъ дѣятеля и есть

субстанціальний ідеальний, т. е. свєрхвремєнный моментъ его, не опознанный миѳическимъ мїровоспрїятїемъ, но всегда имѣемый имъ въ виду. Кажущееся овеществленїе всѣхъ предметовъ обусловлено тѣмъ, что миѳическое мїропониманїе признаетъ все «духовное» и душевное всегда *воплощеннымъ*, т. е. имѣющимъ *тѣлесныя обнаруженїя*. Никакого противорѣчїя отъ этого сочетанїя духовности и тѣлесности и никакой деградации духовности отсюда не получается: это не материализмъ, а усмотрѣнїе той конкретности, того богатства и той многосторонности бытїя, которыя дѣйствительно присуци мїру.\*)

Удивительнѣе всего то, что Кассиреръ не находитъ въ миѳическомъ мїропониманїи *динамичности* только потому, что сила понимается въ миѳахъ иногда, какъ нѣкоторый запасъ, передаваемый отъ существа къ существу. Онъ упускаетъ изъ виду, что именно миѳическое мїровоспрїятїе чутко къ подлинно динамическому аспекту бытїя — къ усилю, напряженїю, порожденїю, дѣйствованїю, творческому переходу и т. п., а современная наука и «научная философія» абстрагировала отсюда только *отношенїе* двухъ *данностей*, только мертвый порядокъ, какъ это сдѣлалъ напр., Махъ. Яркій образецъ этой утраты чутья къ подлинно динамическому данъ самимъ Кассиреромъ, который, настаивая на динамическомъ характерѣ причинности, говоритъ о ней, какъ объ *отношенїи опосредствующаго мышленїя*. Что можетъ быть противоположнѣе *онтологической динамичности*, какъ не низведенїе причинности на степень категорїи *мышленїя* въ духѣ трансцендентальнаго идеализма!

Не сумѣвъ вжиться въ миѳическое мїропониманїе, Кассиреръ не осуществилъ той задачи, которая такъ интересно намѣчена въ началѣ его

---

\*) См. объ этомъ главу «Метафизика стоиковъ, какъ безсознательный идеаль-реализмъ» въ моей книгѣ «Типы мїровозрѣнїй».

труда. Въ самомъ дѣлѣ, можно было надѣяться, что Кассиреръ откроетъ двѣ системы категорій, которыя обѣ необходимы человѣку, обѣ удовлетворяютъ каждая по своему важнымъ потребностямъ духа и могутъ быть примирены въ одномъ и томъ же сознаніи. Въ дѣйствительности же, Кассиреръ получилъ двѣ системы, несогласныя и безвозвратно несогласимыя другъ съ другомъ. Отсюда для сохраненія цѣлости духа необходимо пожертвовать одною изъ системъ категорій, подавить одну изъ нихъ и вывести ее изъ употребленія, какъ менѣе совершенную, или примѣнить лишь для какихъ либо служебныхъ цѣлей.

Кто усматриваетъ, что религиозное міропониманіе высоко культурнаго и философски образованнаго человѣка сохраняетъ въ себѣ черты, принципиально однородныя съ міропониманіемъ миѣическимъ, кто усматриваетъ, что художественное воспріятіе міра имѣетъ такой же характеръ, тотъ не удовлетворится этими результатами изслѣдованій Кассирера; такой мыслитель предвидитъ, что истина можетъ заключаться лишь въ гносеологическомъ ученіи, способномъ показать, что миѣическое и научное міропониманіе могутъ сочетаться въ единое цѣлое. Такого результата слѣдуетъ ожидать отъ гносеологіи интуитивизма, а также, можетъ быть, отъ англо-американскаго реализма. Согласно этимъ теоріямъ знанія, объективное содержаніе воспріятія есть само трансубъективное бытіе въ подлинникѣ. Такимъ образомъ, категоріальныя основы и миѣическаго и научнаго міропониманія суть одинаково подлинныя основы строенія самаго бытія. Но бытіе не можетъ быть противорѣчивымъ; поэтому передъ интуитивизмомъ стоитъ задача показать, какъ возможно сочетаніе тѣхъ и другихъ категорій въ согласное единое цѣлое.

Само собою разумѣется, рѣчь идетъ не о



томъ, чтобы сочетать въ одно цѣлое всѣ конкретные миѡы и всѣ воззрѣнія примитивныхъ людей съ современнымъ научнымъ міровоззрѣніемъ: категоріальныя основы миѡического и научнаго міровоззрѣнія могутъ быть истинными, а отдѣльныя конкретныя воззрѣнія миѡического міропониманія такъ-же, какъ и отдѣльныя теоріи науки, могутъ содержать въ себѣ заблужденія и тогда, понятно, они могутъ оказаться и дѣйствительно оказываются противорѣчащими другъ другу, безвозвратно несогласимыми другъ съ другомъ.

Начнемъ съ разсмотрѣнія причинности. Для современной науки причинность есть только *законосообразный порядокъ* возникновенія событій во времени; онъ состоитъ въ томъ, что вездѣ и всегда, когда возникаютъ событія АВС..., возникаютъ событія DEF... Здѣсь нѣтъ понятія *субстанціального дѣятеля*, стоящаго выше событій въ сферѣ сверхвременнаго *идеальнаго* бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ утраченъ и *реальный динамическій* моментъ причинности — усилие, напряженіе, причиненіе, порожденіе, вообще дѣйствованіе. Оторвавъ содержаніе событія отъ дѣятеля и дѣйствованія, современная наука имѣетъ въ кругозорѣ своего сознанія только мертвые готовые *продукты* дѣйствованія и мертвый *порядокъ* ихъ; сами эти продукты не содержатъ въ себѣ творческой динамичности, они не могутъ быть носителями силы, не могутъ быть источникомъ усилія, порожденія и т. п. Если мнѣ укажутъ на то, что именно современная наука разсматриваетъ всѣ явленія природы, какъ движенія, это не будетъ возраженіемъ противъ меня. Даже въ составѣ движенія наука отвлекается отъ динамическихъ моментовъ усилія, напряженія, дѣйствованія и разсматриваетъ только послѣдовательность *положеній* въ пространствѣ. Благодаря этой именно абстракціи отъ глубиннаго бытія, современная наука можетъ раз-

сма́тривать дви́женіе, какъ нѣчто *чисто относительное*. Уже два вѣка тому назадъ Лейбницъ сказалъ, что если бы не было въ движеніи усилія, то даже и умъ ангела не могъ бы отличить, которое изъ двухъ приближающихся другъ къ другу тѣлъ дѣйствительно находится въ состояніи движенія.

Далѣе, изслѣдуя возникновеніе событій, современная наука отвлекается отъ *цѣли*; она разсматриваетъ возникновеніе событія, какъ определенное только прошлымъ и настоящимъ, но не будущимъ. И эта ступень абстракціи также естественно связана съ предыдущими: событія, т. е. временное бытіе не могутъ предвосхищать будущаго, только сверхвременный субстанціальный дѣятель способенъ координировать прошлое и настоящее съ будущимъ. Отбросивъ дѣятеля, дѣйствованіе и цѣли, т. е. тѣ моменты, которые существенно необходимы для идеи личности, современная наука сосредоточивается на такихъ аспектахъ бытія, которые, будучи взяты сами по себѣ, имѣютъ *безличный* характеръ. Но цѣнности и смыслы существуютъ лишь въ связи съ *личнымъ* бытіемъ. Отсюда понятно, что современная наука, отвлекшись отъ личнаго бытія, отвлекается также отъ цѣнности и осмысленности возникновенія новыхъ событій.

Попробуемъ прибавить всѣ отброшенные наукою моменты бытія — субстанціального живого дѣятеля, творческое усиліе его, цѣль, цѣнность и, естественно, выдвинемъ при этомъ на первый планъ живого дѣятеля; возникновеніе событія предстанетъ при этомъ предъ нашимъ умомъ, какъ индивидуальный свободный творческій актъ, а не какъ элементъ законосообразнаго порядка. Такое именно вѣдѣніе природы и присуще миѳическому міропониманію. Самъ Кассиреръ признаетъ, что оно находитъ вездѣ въ природѣ индивидуальные волевые цѣлестремительные акты (64 с.), напр.,

смерть данного лица объясняетъ всюду и всегда индивидуальнымъ личнымъ актомъ чьей либо мести, ненависти, корысти и т. п., тогда какъ наука понимаетъ это событіе, рассматривая его, какъ результатъ безличнаго законосообразнаго порядка физическихъ, химическихъ и физиологическихъ процессововъ.

Опознавъ категоріальныя основы миоическаго пониманія причинности и выразивъ въ понятіяхъ всѣ элементы его, нельзя не согласиться съ тѣмъ, что составъ его несравненно богаче, чѣмъ составъ современнаго научнаго пониманія причинности: научное міропониманіе сохранило только *порядокъ* событій *во времени* и отвлеклось отъ всего остальнаго сложнаго содержанія причинности; оно есть плодъ чрезвычайно далеко идущей абстракціи. Но этого мало, — такая абстракція сопутствуется еще въ современной наукѣ *выборкою* преимущественно тѣхъ случаевъ причинной связи, которые *однообразно правильно* повторяются безчисленное множество разъ въ области сравнительно *элементарныхъ* проявленій природы. Утративъ видѣніе свободной творческой активности причиненія, наука начинаетъ ошибочно принимать однообразную *правильность* повтореній нѣкоторыхъ событій за *законообразную необходимость* ихъ. Она начинаетъ понимать причинность не какъ свободный индивидуальный актъ, а какъ необходимую связь, вродѣ необходимой связи идеальныхъ математическихъ формъ; она задается цѣлью понять такимъ способомъ даже индивидуальные акты высоко развитыхъ дѣятелей, напр. челоѣческой личности, пытаясь разложить ихъ сполна на элементарные законообразно повторимые акты. Между тѣмъ, въ дѣйствительности, законообразная необходимая связь присуща только идеальнымъ формамъ, напр., математическаго порядка, а связи *реальнаго содержанія* событій только болѣе или менѣе пра-

вильно повторяются, поскольку опредѣленный типъ дѣйствования удовлетворяетъ даннаго субстанціального дѣятеля, но нѣтъ силы, которая могла бы принудить субстанціального дѣятеля законосообразно, идіотически повторять вѣчно порожденіе одного и того же рода актовъ. Въ реальномъ содержаніи природы есть только правильность, а не законосообразность\*); мало того эта правильность и однообразіе все болѣе и болѣе исчезаютъ по мѣрѣ того, какъ субстанціальные дѣятели поднимаются на болѣе высокія ступени развитія, на которыхъ они становятся способными все полнѣе обнаруживать свою неповторимую индивидуальность.

Итакъ, современное научное пониманіе причинности есть плодъ весьма далеко идущей *абстракціи*, сопутствующейся, кромѣ того, *искаженіемъ* дѣйствительной структуры бытія, именно перенесеніемъ категоріи законосообразно необходимой связи на теченіе реальныхъ процессовъ, откуда возникаетъ детерминизмъ.

Конечно, и миѣическое міропониманіе содержитъ въ себѣ искаженія бытія: такъ, напр., оно приравниваетъ нерѣдко даже и элементарныя проявленія низшихъ субстанціальныхъ дѣятелей къ сложнымъ сознательнымъ проявленіямъ высоко развитой личности. Эти заблужденія имѣютъ грубый, ребяческой характеръ, но замѣчательно то, что если взять *принципіальную* сторону заблужденій, то окажется, что искаженія, производимыя современнымъ научнымъ міровоззрѣніемъ, болѣе значительны, чѣмъ искаженія, производимыя миѣическимъ міропониманіемъ: въ самомъ дѣлѣ, современное научное міропониманіе искажаетъ самое содержаніе категоріи причинности (внося въ него

---

\*) См. Н. Лосскій «Свобода воли», стр. 110-130. См. также E. Becher, Natur philosophie (Die Kultur der Gegenwart, т. VII Abth. I. B., стр. 117.

признакъ законосообразной необходимости и детерминистически понимая ее), а миѳическое міропониманіе, не искажая категорій, только неправильно примѣняетъ ихъ.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что миѳическое и научное пониманіе причинности несогласимы лишь, поскольку наука внесла искаженіе въ категорію причинности. Стоитъ устранить это искаженіе, и разница сведется только къ тому, что научное понятіе есть абстракція изъ полнаго содержанія причинности; въ такомъ случаѣ научное и миѳическое пониманіе причинности окажутся вовсе не противорѣчащими другъ другу, они согласимы другъ съ другомъ въ такой же мѣрѣ, какъ напр., понятіе шара и шара, вписаннаго въ кубъ.

Результатъ, полученный нами путемъ анализа понятія причинности, окажется имѣющимъ значеніе и для остальныхъ сторонъ двухъ разсматриваемыхъ нами точекъ зрѣнія на міръ: современное научное міропониманіе есть *абстракція изъ сложнаго состава миѳическаго міропониманія*. Прежде всего этотъ выводъ примѣнимъ въ отношеніи къ понятію субстанціи. Современное научное міропониманіе или совершенно утратило его, напр., у Маха, или сохранило изъ его состава только отвлеченный моментъ носителя или «чего-то устойчиваго»; оно совершенно игнорируетъ въ общемъ тотъ моментъ субстанціальности, который можетъ быть выраженъ словами дѣятель, обладающій сверхкачественною творческою силою, откуда должно быть выработано понятіе субстанціи, какъ сверхвременнаго и сверхпространственнаго, конкретно-идеальнаго начала.\*). Только въ послѣднее время наука въ лицѣ философски образован-

---

\*) См. мою книгу «Міръ какъ органическое цѣлое».

ныхъ представителей біологіи (напр., Дриша) начинается выработывать это понятіе, обозначая его терминами энтелехія, психоидъ и т. п.

Само собою разумѣется миѳическое міропониманіе не способно выразить перечисленныя выше понятія но его конкретныя высказыванія обнаруживаютъ, что хотя бы въ неопознанной формѣ, они имѣются въ виду: умъ первобытнаго человѣка надѣляетъ предметы тѣми свойствами взаимнаго общенія, дѣйствія на разстояніи, координаціи, корреляціи и т. п., которыя могутъ быть поняты только изъ этихъ идеальныхъ основъ бытія.\*)

Воспринимая весь міръ, какъ *живое цѣлое*, миѳическое міропониманіе склонно разсматривать части міра, какъ *органы* единаго организма. Въ связи съ этимъ даже формальные моменты бытія, пространство, время, число, оно склонно считать не однородными, а содержащими въ себѣ органическое расчлененіе или во всякомъ случаѣ разнородность, игнорируемую наукою. Такъ Кассиреръ обращаетъ вниманіе на то, что тотемистическое міровоззрѣніе нѣкоторыхъ народовъ расчленяетъ весь міръ и вмѣстѣ съ тѣмъ пространство на семь областей: сѣверъ, югъ, западъ востокъ, верхъ, низъ и центръ міра, полагая, что каждое бытіе естественно приурочено къ одной изъ этихъ областей. Здѣсь передъ нами, говоритъ Кассиреръ, не «Funktionsraum» чистой математики, а «Strukturraum» (113). Философъ, признающій вмѣстѣ съ миѳическимъ міропониманіемъ, что міръ есть живое цѣлое, можетъ тѣмъ не менѣе утверждать однородность пространства вмѣстѣ съ эвклидовой математикою; тогда онъ будетъ разсматривать ученіе тотемизма, какъ обусловленное неумѣніемъ отвлечь содержаніе отъ формы; иными словами, онъ будетъ утверждать тогда, что разно-

---

\*) См. мою статью «Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщеннаго европейца», «Соврем. Зап.» 1926, вып. 28.

родное содержаніе размѣщено въ однородной пространственной формѣ, но тотемизмъ принимаетъ разнородность содержанія за разнородность самой формы. Замѣчу однако, что какъ разъ послѣднее слово науки, ученіе Эйнштейна требуетъ признанія разнородности пространства въ различныхъ областяхъ міра. Если міръ есть живое замкнутое цѣлое, то весьма вѣроятно, что не только органы его, но и сама пространственная форма его въ различныхъ областяхъ разнородна. О свойствахъ времени возможны вполне аналогичныя соображенія; поэтому не буду останавливаться на нихъ.

О различіи между числомъ въ научномъ и миѣическомъ міропониманіи Кассиреръ говоритъ, что математическія числа однородны, тогда какъ для миѣическаго міропониманія «каждое число имѣетъ свою особую сущность, свою особую индивидуальную природу и силу»; «свою сущность и силу оно сообщаетъ всему, что подчинено ему» (177).

По этому поводу нельзя не замѣтить, останавливаясь хотя бы только на самомъ простомъ видѣ чиселъ, именно на раціональныхъ вещественныхъ числахъ, что всякое изъ нихъ, взятое, какъ цѣлое, имѣетъ, дѣйствительно, свою особую индивидуальную природу, особое Gestaltqualität; напр. три глубочайшимъ образомъ отличается отъ четырехъ, и нѣтъ никакого сомнѣнія, что это индивидуальное своеобразіе чиселъ должно имѣть значеніе въ строеніи атома, молекулы, кристалла, организма и т. п. Современное математическое естествознаніе, пользуясь цѣлымъ раціональнымъ вещественнымъ числомъ, разсматриваетъ его лишь какъ сумму однородныхъ единицъ; оно предопредѣлено къ тому, чтобы видѣть лишь этотъ аспектъ числа своею тенденціею къ неограническому міропониманію, т. е. вслѣдствіе того, что оно игнорируетъ своеобразіе цѣлостей, сознательно или, чаще

всего, безотчетно отвлекается отъ специфически цѣлаго: оно беретъ цѣлое, раздробляетъ его на элементы, которые въ выдѣланномъ видѣ оказываются однородными, и затѣмъ внѣшнимъ образомъ суммируетъ эти элементы, закрывая глаза на специфическую форму цѣлости. Отсюда получаются рациональныя вещественныя числа, какъ принципиально однородныя скопленія однородныхъ единицъ.

Я вовсе не собираюсь приглашать натуралистовъ отказаться отъ неорганическаго пониманія числа. Я только хочу указать на то, что неорганическое понятіе числа получено путемъ абстракціи отъ болѣе сложнаго органическаго строенія числа. Необходимо допустить два разныя понятія числа — неорганическое и органическое, которыя не противорѣчатъ другъ другу, такъ какъ неорганическое понятіе получено путемъ отвлеченія отъ нѣкоторыхъ чертъ числа, взятаго какъ цѣлое, и путемъ выхода какъ бы въ другое измѣреніе бытія. Для рѣшенія нѣкоторыхъ проблемъ необходимо и достаточно неорганическое понятіе числа, но есть и такія проблемы, при разсмотрѣніи которыхъ необходимо обратиться къ органическому понятію числа. Излагая этотъ вопросъ въ духѣ метафизики *В. Штерна*, какъ она выражена въ его книгѣ «Person und Sache», я сказалъ бы, что органическое понятіе числа нужно тогда, когда требуется разсмотрѣть структуру бытія сверху отъ цѣлаго къ подчиненнымъ ему элементамъ, а неорганическое тогда, когда изслѣдованію подлежитъ бытіе, разсматриваемое снизу, именно въ соотношеніи элементовъ другъ съ другомъ.

Въ заключеніе скажу нѣсколько словъ о тотемизмѣ. Убѣжденіе примитивныхъ племенъ, что существуетъ родство между даннымъ племенемъ и какимъ либо видомъ животныхъ, растений или другихъ предметовъ, а также раздѣленіе всего



міра по областямъ «средства» Кассиреръ разсматриваетъ, какъ свойственную миѳическому міропониманію *классификацію по родамъ и видамъ*; въ этой классификаціи, говоритъ онъ, роды и виды образуются не на основаніи «согласія въ какихъ либо чувственно данныхъ признакахъ или выразимыхъ въ отвлеченныхъ понятіяхъ моментахъ, а на основаніи предполагаемой магической связи, магической симпатіи» (224 сс.). Въ дѣйствительности однако именно наличность идеи «магической» связи между данною группою существъ или, нерѣдко, цѣлымъ отрѣзкомъ природы показываетъ, что здѣсь устанавливается не мертвая классификація, не общія понятія рода и вида, а нѣчто такое, что до послѣдняго времени совершенно упускалось изъ виду научнымъ неорганическимъ міровоззрѣніемъ: именно, здѣсь обнаруживается смутное видѣніе высшихъ единицъ жизни, единицъ болѣе высокихъ, чѣмъ отдѣльный организмъ человѣка, животнаго или растенія. Нѣчто вродѣ такого пониманія тотемизма приходитъ на умъ и самому Кассиреру, поскольку онъ видитъ въ немъ выраженіе идеи *единства жизни* (231, 240 стр.)

Въ философіи ученіе о единицахъ жизни болѣе высокихъ, чѣмъ біологическій организмъ, развито *Фехнеромъ, Эд. Гартманомъ, В. Штерномъ, Н. Лосскимъ* и др. Въ самое послѣднее время естествознаніе начинаетъ подходить къ выработкѣ понятія этихъ единицъ путемъ изученія такихъ образований, какъ лѣсъ, торфяное болото, озеро и т. п.

Нечего и говорить, наконецъ, что въ миѳическомъ міропониманіи вся природа насквозь проникнута божественными силами и воздѣйствіями, тогда какъ современное научное міропониманіе или отвлекается старательно отъ сверхестественныхъ факторовъ или даже отрицаетъ существованіе ихъ.

Подведемъ итоги своего обзора миѳическихъ представленій о мірѣ. Миѳическое міровоспріятіе оказывается содержащимъ въ себѣ богатую, разнообразную систему весьма многозначительныхъ категорій. Они не опознаны умомъ первобытнаго человѣка, но все его міровоспріятіе безотчетно пронизано ими. Развитие духовной культуры сопровождается опознаніемъ ихъ и въ однихъ умахъ отрицаніемъ, а въ другихъ умахъ, наоборотъ, включеніемъ въ разработанную систему философскаго міровоззрѣнія. Есть системы, въ которыхъ наличествуетъ въ особенной полнотѣ всѣ перечисленные выше начала: Богъ, сверхвременные и сверхпространственные (субстанціальные) дѣятели, какъ носители жизни, творческая активность этихъ дѣятелей, объективная цѣнность и осмысленность всѣхъ сторонъ міра. Можно обозначить терминомъ *органической конкретный идеаль-реализмъ* (терминъ идеаль-реализмъ означаетъ ученіе о томъ, что реальное, т. е. пространственно-временное бытіе существуетъ на основѣ идеальнаго, т. е. сверхвременнаго и сверхпространственнаго бытія) философское направленіе, въ которомъ всѣ принципиальныя основы миѳическаго міровоспріятія наиболѣе сохранены. Совершеннѣйшіе образцы такого идеаль-реализма даны въ системахъ Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Ѳомы Аквинскаго, Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева и др.\*).

Продолжая свое сопоставленіе современнаго научнаго міропониманія съ миѳическимъ, я могу теперь слѣдующимъ образомъ выразить общіе выводы, намѣченные всѣмъ содержаніемъ моей статьи: категоріи современнаго научнаго міропониманія суть не что иное, какъ *выборка* изъ гораздо

---

\*) См. объ этомъ мою статью «Интеллектъ первобытнаго человѣка и просвѣщеннаго европейца» въ 28 вып. «Современныхъ Записокъ» 1926.

*болѣе богатой, но неопознанной* системы принциповъ мнѣческаго міровоспріятія или, лучше скажемъ теперь, изъ системы принциповъ конкретнаго идеаль-реализма; научное міропониманіе есть весьма односторонняя (связанная поэтому отчасти съ искаженіями) абстракція изъ богатаго состава міра; въ кругозоръ современной науки попадаютъ только готовые мертвые *продукты* творческой дѣятельности и мертвый *порядокъ* ихъ, связанный формами пространства, времени и отношеніями, изслѣдуемыми формальною логикою и математикою; всѣ глубочайшія основы міра, Богъ, субстанціальныя дѣятели, творящіе реальное бытіе, творческія дѣйствования ихъ, обусловленные ими внутреннія сверхпространственныя и сверхвременныя связи реальнаго бытія, цѣнностная и осмысленная сторона его совершенно выпали изъ кругозора науки. Такимъ образомъ въ современномъ научномъ міропониманіи міръ *обезбоженъ, обездушенъ, обезжизненъ, обезсиленъ* (лишенъ динамическаго момента), *обезцѣненъ* и *обезсмысленъ*.

Читатель, можетъ быть, съ возмущеніемъ остановитъ меня, спроситъ, о какой современной наукѣ я говорю, и приведетъ два-три имени ученыхъ, которые не производятъ перечисленныхъ мною опустошеній міра. Я дѣйствительно чувствую себя обязаннымъ сказать теперь опредѣленнѣе, какую современную науку и какихъ ученыхъ я имѣю въ виду. Найдется, конечно, небольшое количество ученыхъ, которые, будучи въ то же время философами или религіозными людьми, (напр. Дришъ, Г. Вольфъ, В. Штернъ, Метальниковъ и др.) не производятъ описаннаго обѣднѣнія міра, а, наоборотъ, съ успѣхомъ обогащаютъ современную науку новыми принципами (Дришъ — понятіе энтелехіи, органической цѣлости и т. п., Г. Вольфъ — понятіе первичной цѣлесообразности, В. Штернъ и Метальниковъ — понятіе твор-

ческой активности) и такимъ образомъ создаютъ или готовятъ новые методы изслѣдованія. Далѣе, рядомъ съ ними, на второмъ мѣстѣ я ставлю тоже не особенно многочисленную группу ученыхъ, которые, выдѣливъ для своего изученія опредѣленную область мірового бытія, хотя и не обращаются къ идеѣ Бога, души, жизни и т. п., однако заявляютъ, что они вовсе не отрицаютъ наличности или, по крайней мѣрѣ, возможности этихъ началъ, но предоставляютъ изслѣдованіе ихъ другимъ ученымъ и философамъ. На третьемъ мѣстѣ стоятъ тѣ весьма многочисленные ученые, которые, вслѣдствіе односторонняго направленія вниманія, совершенно утратили способность видѣнія перечисленныхъ выше началъ, ослѣпли къ нимъ, и, столкнувшись съ разсужденіями о нихъ, обнаруживаютъ жалкую беспомощность. Наконецъ, четвертое мѣсто занимаетъ не менѣе многочисленная группа ученыхъ, которые не только вполне ослѣпли къ этимъ началамъ, но еще и убѣждены, что зрячіе на самомъ дѣлѣ ничего не видятъ, что они живутъ иллюзіями. По мнѣнію этихъ ученыхъ, современная наука неопровержимо доказала, что Бога и души нѣтъ, что жизнь есть лишь сложное сочетаніе чисто механическихъ процессовъ, что смыслы и цѣнности чисто субъективны и относительны.

Громадное большинство современныхъ ученыхъ принадлежитъ или къ группѣ пассивныхъ слѣпыхъ или къ агрессивной группѣ слѣпыхъ-отрицателей; они именно и являются типичными представителями современнаго научнаго міропониманія. Они считаютъ истинными только такія утвержденія, которыя «научны». Требованіямъ же «научности» удовлетворяютъ, по ихъ мнѣнію, только такія изслѣдованія, которыя обладаютъ слѣдующими свойствами: во-первыхъ, содержатъ въ себѣ лишь факты и принципы, соотвѣтствующіе

описанной выше выборкѣ (пассивные продукты, въ особенности данные чувственному воспріятію, пространственно-временныя формы ихъ, математическія и формально-логическія отношенія); во-вторыхъ, пользуются методами, основанными на свойствахъ этихъ данныхъ (наблюденіе единичныхъ фактовъ, въ особенности чувственное, математическая обработка наблюденій); въ-третьихъ, игнорируютъ или лучше, отрицаютъ факты и принципы, утверждаемые религіознымъ и идеаль-реалистическимъ міропониманіемъ, считая ихъ суетвѣрными пережитками или продуктами субъективнаго миеотворчества или вздорной и празднои метафизики.

Кто согласенъ съ тѣмъ, что принципы миеического міропониманія, опознанные идеаль-реалистическою философіею, дѣйствительно выражаютъ глубочайшій составъ и строеніе міра, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ признать, что распространенное въ наше время пониманіе научности крайне *не научно*: во-первыхъ, оно произвольно ограничиваетъ составъ міра или, по крайней мѣрѣ, выборъ предметовъ, годныхъ для научнаго изслѣдованія; во-вторыхъ, оно абсолютируетъ методы, основанные на содержаніи выбранныхъ имъ предметовъ изслѣдованія, считая ихъ единственно научными.

Подлинная научность характеризуется чертами прямо противоположными: она ничего не предрѣшаетъ, единственное ея требованіе состоитъ въ томъ, чтобы ученый признавалъ за истину только то, что откроетъ ему самъ предметъ, данный ему въ опытѣ. Опытъ этотъ можетъ быть крайне различнымъ: онъ можетъ быть чувственнымъ воспріятіемъ (цвѣтовъ, звуковъ и т. п.! (нечувственнымъ воспріятіемъ (психическихъ процессовъ), интеллектуальною интуиціею (созерацаніе отношеній, математическихъ объектовъ, всякое «Wesensschau» Гуссерля и т. п.), мистическою интуиціею (на-

правленною на предметы, стоящіе выше логическихъ законовъ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, каковы Богъ, а также сущность субстанціальныхъ дѣятелей)\* и т. п. Этотъ радикальный эмпиризмъ (выраженіе В. Джемса) подлинной научности не предрѣшаетъ ни того, какія царства бытія существуютъ, ни того, какіе новые способы созерцанія ихъ можетъ быть, разовьются у насъ, ни того, какіе специальные методы изслѣдованія, соотвѣтствующіе содержанию новыхъ объектовъ наблюденія, могутъ быть выработаны. Согласно этому радикальному эмпиризму, вѣдѣнію науки подлежитъ все, что попадаетъ въ кругозоръ нашего сознанія; отсюда не составляютъ исключенія и тѣ предметы, которые изслѣдуются философіею, такъ какъ сама философія, хотя она и занимаетъ царственное положеніе среди наукъ, есть тѣмъ не менѣе наука.

Надобно однако замѣтить, что такое изслѣдованіе, соотвѣтствующее идеалу подлинной, ничего не предрѣшающей научности, никогда не называетъ себя научнымъ за исключеніемъ, конечно, тѣхъ случаевъ, когда къ этой квалификаціи приходится прибѣгнуть въ цѣляхъ полемики и само-

---

\*) Трансцендентальный идеализмъ, бывшій еще недавно типичнымъ представителемъ «научной» философіи, сталъ въ наше время усматривать недостаточность современнаго «научнаго» знанія и развивать ученіе о различныхъ другихъ путяхъ постиженія различныхъ царствъ бытія и аспектовъ міра: см., напр., сочиненія русскихъ представителей трансцендентальной философіи Г. Д. Гурвича и В. Э. Сеземана; у Гурвича въ его «Fichtesystem der konkreten Ethik» (Mohr, 1925) введено понятіе willensschau, какъ особой формы постиженія, лежащей въ основѣ нравственной дѣятельности, у Сеземана разработано различіе предметнаго и непредметнаго знанія («Zum Problem des reinen Wissens», въ «Philos. Anzeiger» 1927, Н. 2), болѣе или менѣе соотвѣтствующее тому, что я называю здѣсь знаніемъ о пассивныхъ продуктахъ активности и знаніемъ о самой этой активности и ея источникахъ. Въ Германіи философы, группирующіеся вокругъ интенціонализма Гуссерля, также усматриваютъ различныя формы постиженія міра, см. напр., у М. Шелера его эмоциональный интуитивизмъ (въ его книгѣ «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik»).

защиты: называть себя научнымъ такое изслѣдованіе не станетъ потому, что всякое систематическое исканіе истины и отстаиваніе ея должно быть научнымъ, какъ это само собою разумѣется. Гдѣ бьютъ себя въ грудь, подчеркивая научность и утверждая монополію научности за своею школою, тамъ есть основаніе подозрѣвать односторонность, исключительность, зарожденіе ученаго сектантства, т. е. черты противоположныя подлинной научности.

Такая ограниченная «научность», игнорирующая высшія стороны міра, развилась и упрочилась въ теченіи послѣднихъ трехъ вѣковъ (XVI-XIX в.); дисциплинируя мысль на изученіи предметовъ, доступныхъ точному констатированію и провѣркѣ, она принесла, можетъ быть, пользу, какъ опредѣленный этапъ развитія духа; однако, дальнѣйшее господство ея грозитъ множеству людей неисцѣлимою слѣпотою къ высшимъ сферамъ бытія, которые нѣкогда были такъ близки душѣ наивнаго человѣка. Чтобы вернуть это утраченное богатство, вовсе не требуется покинуть культуру и вернуться къ миѳическому міропониманію негровъ, индѣйцевъ и т. п. Въ составѣ самой европейской культуры отъ древней Греціи до нашихъ временъ были и есть лица, опознавшія принципы миѳическаго міровоспріятія и умѣло, методически использовавшія ихъ въ составѣ идеал-реалистическихъ философскихъ системъ. Важнѣйшая задача современной мысли состоитъ въ томъ, чтобы, вживаясь въ эти системы, богатые многозначительными понятіями и принципами, осторожно вводить ихъ въ составъ специальныхъ наукъ и такимъ образомъ расширять кругозоръ науки.

Н. Л о с с к і й.

## ГРУСТНЫЙ РАЙ

---

«Съ неба упала большая звѣзда, горящая подобно свѣтильнику и пала на рѣки и на источники водъ, и они сдѣлались горьки». Эти слова Апокалипсиса (8,10) дважды являются предметомъ толкованія въ романахъ Достоевскаго. Въ первый разъ ихъ глубокой смыслъ раскрывается въ пьяной рѣчи Лукьяна Лебедева; здѣсь подъ этой звѣздой разумѣется «все настроеніе нашихъ послѣднихъ вѣковъ въ его общемъ цѣломъ — «научномъ и практическомъ» — «наука, промышленность, ассоціаціи, заработная плата, кредитъ и прочее». Отъ всего этого «слишкомъ шумно и пормышленно становится въ человѣчествѣ, мало спокойствія духовнаго», жалуется одинъ удалившійся мыслитель. — «Пусть, но стукъ телѣгъ, подвозящихъ хлѣбъ голодному человѣчеству, можетъ быть лучше спокойствія духовнаго» — отвѣчаетъ ему побѣдительно другой, разъѣзжающій повсемѣстно мыслитель, и уходитъ отъ него съ тщеславіемъ».

«Пьяный, но справедливый» Лебедевъ патетически восклицаетъ: «осмѣльтесь сказать, что не помutilись источники жизни подъ этой «звѣздой», подъ этой сѣтью, опутавшей людей. И не пугайте меня вашимъ благосостояніемъ, вашими богатствами, рѣдкостью голода и быстротой путей сообщенія. Богатства больше, но силы меньше, связующей мысли не стало; все размягчилось, все упрѣло, и всѣ упрѣли. Всѣ, всѣ, всѣ мы упрѣли».



Несмотря на краткость этой пьяной тирады, критика современной культуры выражена в ней так ясно, что не нуждается ни в каких комментариях. В каком то смысле здесь могут узнать себя Константинъ Леонтьевъ и Архіепископъ Никаноръ, Толстой и Ибсенъ, Ницше и Шпенглеръ.

Въ другой разъ «звѣзда, павшая на источники воды», берется Достоевскимъ въ болѣе широкомъ смыслѣ и означаетъ не конкретное историческое явление — настроеніе эпохи, міросозерцаніе гуманизма, духъ новой культуры, — но общую идею земного рая, стремленіе обосноваться на землѣ безъ Бога. Мы говоримъ о Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ, которая начинается съ этихъ апокалиптическихъ словъ и развиваетъ мысль, достойную своего эпитафия. Въ текстѣ Легенды «звѣздой, подобною свѣтильнику» названа, правда, «страшная новая ересь, появившаяся тогда (въ XIV в.) на сѣверѣ, въ Германіи» — то есть протестантизмъ. Однако смыслъ легенды во всемъ превосходитъ ея буквальное содержаніе и распространяется на безконечныя области жизни и перспективы мысли, только символически обозначенныя въ образѣ Великаго Инквизитора. «Римъ, да и Римъ не весь, а худшіе изъ католичества, инквизиторы, іезуиты» воплощаютъ собою нѣчто гораздо большее, чѣмъ цезарепапистскій уклонъ католической церкви; ибо, отвлекшись отъ образа «девятистолѣтняго старца въ грубой монашеской рясѣ со свѣтильникомъ въ рукѣ», мы найдемъ въ его мысляхъ и построеніяхъ гениальное выраженіе вѣчной мечты человѣка стать земнымъ богомъ, мечты, коренящейся съ одной стороны въ невѣріи въ Создателя и Промыслителя («Инквизиторъ твой не вѣруетъ въ Бога — вотъ и весь его секретъ»), — говоритъ Алеша»), а съ другой стороны въ первогрѣхѣ демонической гордости, въ стремленіи во всемъ и всегда быть первымъ, ни отъ кого

и ни отъ чего не зависѣть. Этотъ соблазнъ изображенъ въ Легендѣ съ такой геніальной силой, что его конкретные историческіе аспекты (гуманистическое міросозерцаніе и просвѣтительство, социализмъ и вообще всякій отвлеченный этатизмъ) съ трудомъ узнаются въ грандіозныхъ построеніяхъ Инквизитора — этой «Мефистофельской пѣснѣ пропѣтой съ надзвѣздной высоты надъ нашей бѣдной землей», какъ назвалъ Легенду В. В. Розановъ. Достоевскій взялъ идею земного рая въ ея предѣльной формѣ, т. е. какъ религиозное ученіе, и показалъ ея ложность въ высшемъ мистическомъ планѣ; продуманная до конца, доведенная до предѣла она необходимо должна вылиться въ чистый атеизмъ, или вѣрнѣе антиатеизмъ, въ отрицаніе Бога, Христа и Евангелія. Въ этомъ отношеніи діалектика Великаго Инквизитора является квинтэссенціей богоборчества, въ которой содержатся всѣ предшествующія его ступени. Ибо Бѣсы являются ничѣмъ инымъ, какъ полнымъ огня и грязи эскизомъ Легенды, намѣченномъ еще во снѣ Раскольникова. Въ Легендѣ мы находимъ Кириллова и Свидригайлова, Раскольникова и Шигалева; всѣ они являются только моментами, подступами къ той монолитной идеологіи, которую противопоставляетъ Христу инквизиторъ. И съ этой точки зрѣнія построить опроверженіе діалектики В. И. — столь же глубокое и строгое какъ она сама, значитъ создать христіанскую теодицею, и это являеся одной изъ труднѣйшихъ и насущнѣйшихъ задачъ философской и богословской мысли.

Однако наряду съ религиознымъ анализомъ этой перволжи возможны и необходимы другія изслѣдованія, которыя показали бы ея порочность и въ другихъ, болѣе элементарныхъ планахъ. Примѣръ этому далъ намъ опять таки Достоевскій, поскольку онъ изучалъ эту идею и въ историческомъ и въ

психологическомъ и соц.-ологическомъ отноше-  
ніяхъ. Послѣдующая философская мысль продол-  
жила его работу и сдѣлала критику идеи земного  
рая своей излюбленной темой (достаточно назвать  
имена К. Леонтьева, Вл. Соловьева, П. Новгород-  
цева), а современные событія превратили ее почти  
въ truизмъ. Однако основныя лжеученія обла-  
даютъ удивительной жизненностью и подобно лер-  
нейской гидрѣ отвѣчаютъ на опровергающую ихъ  
критику все новыми и новыми аргументами. Въ  
тѣхъ или иныхъ видоизмѣненіяхъ своихъ, освобо-  
жденная отъ наивности и переработанная сообраз-  
но требованіямъ новой философіи, идея земного рая  
не только продолжаетъ существовать, но едва ли не  
является господствующей. Послѣднее впрочемъ  
вполнѣ понятно: ибо реально преодолѣть ее можно  
не діалектическими аргументами и философскими  
опроверженіями, но только положительной рели-  
гіозностью, живымъ чувствомъ Бога и Церкви.  
при отсутствіи же послѣдняго мѣсто высшей цѣн-  
ности и послѣдней инстанціи неизбѣжно зани-  
мается человѣкомъ, его разумомъ, волей, стрем-  
леніемъ къ добру и тому подобными проблематиче-  
скими цѣнностями, которыя, будучи перенесены  
въ область практической философіи, необходимо  
приводятъ къ идеѣ земного рая. При этомъ ея  
темное мистическое происхожденіе, ея демонизмъ  
совершенно не улавливается, ибо весь вопросъ  
переносится на имманентную почву, какъ будто  
«того свѣта» совершенно не существуетъ. Этимъ  
проблема усложняется ибо доказывать ложность  
идеи, отвергающей трансцендентное ссылками на  
трансцендентное значить совершать *circulus in  
demonstrando* и топтаться на одномъ мѣстѣ, не  
стараясь проникнуть въ мысли своего противника;  
ложность имманентной конструкціи можно пока-  
зать только пользуясь имманентными методами,  
то есть вскрывая и доказывая ея внутреннюю

порочность, ея логическую самопротиворѣчивость.

Идею земного рая, конечно, нельзя понимать столь прямолинейно и непосредственно, какъ ее выражаютъ революціонные борцы и экспансивные идеалисты. Въ утопіи молочныхъ рѣкъ и кисельныхъ береговъ никто уже не вѣритъ. И стремленіе Робеспьера «замѣнить эгоизмъ — моралью, обычай — принципами, приличія — обязанностями, тираннію моды — господствомъ разума, тщеславіе — величіемъ духа, любовь къ деньгамъ — любовью къ славѣ, интригу — заслугой, скуку удовольствій — очарованіемъ счастья, — то есть всѣ пороки монархіи — всѣми чудесами республики» — вызываетъ только улыбку. Однако нельзя не видѣть, что эти экстагическія обѣщанія рая (иллюзія похищенія Прометеева огня) весьма часто способны зачаровывать и опьянять, захватить и увлечь. Совсѣмъ недавно Ал. Блокъ писалъ о русской революціи «Что же задумано? Передѣлать все. Устроить такъ, чтобы все стало новымъ; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью». По существу это то же самое. Но — тамъ въ XVIII в. мы имѣемъ немислимость осуществленія, а здѣсь — въ XX — увлекательность замысла. Замысль, мечта — вотъ что существенно, что важно въ идеѣ земного рая, и противъ нея-то и должны быть направлены всѣ наши усилія, если мы хотимъ обезвредить ее изнутри, доказать ея изначальную непривлекательность и порочность, а не ставить ей препонъ, только подстегивающихъ и ободряющихъ ея сторонниковъ.

Этотъ идеальный характеръ критики налагаетъ на насъ обязанность поставить проблему во всей ея широтѣ; доказать, что «рай небесный» выше, чище и лучше рая земного — недостаточно; необходимо показать, что любая степень осуществленія

земного рая — пусть очень высокая, хуже самой несовершенной христіанской реальности, потому что первая по существу своему ложна, тогда какъ вторая всегда и вездѣ истинна. Но для этого необходимо найти тотъ основной ядъ идеи земного рая, который отравляетъ ея достиженія тѣмъ сильнѣе, чѣмъ ближе онѣ къ своему идеалу; другими словами необходимо отыскать порочность этой идеи, добросовѣстно мысля ея возможно совершеннѣе и идеальнѣе.

При этомъ «земной рай» необходимо отграничить отъ того природнаго сада, который Господь поручилъ обрабатывать человѣку и на почвѣ котораго растетъ вся человѣческая исторія съ наукой и культурой, искусствомъ и техникой. Идея земного рая имѣетъ свое опредѣленное содержаніе, слагающееся изъ двухъ основныхъ признаковъ: 1) достиженія здѣсь на землѣ *конечнаго* совершенства (отрицаніе трансцендентнаго добра — «того свѣта» ) и 2) осуществленіе этого *человѣческими* силами (отрицаніе Промысла и самоутвержденіе человѣка). Въ такомъ видѣ «земной рай» дѣйствительно является антитезой Христіанства, ибо въ послѣднемъ конечное достиженіе мыслится только за предѣлами исторіи, а все совершаемое человѣкомъ воспринимается, какъ дѣлаемое съ помощью благодати Св. Духа.

Такимъ образомъ простое стремленіе къ «справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизни» не является грѣхомъ, не противорѣчитъ Христіанству; Богъ — Творецъ всего — создавшій міръ прекраснымъ и почтившій человѣка Своимъ образомъ и подобіемъ — хочетъ, чтобы и человѣкъ уподоблялся своему Создателю въ творествѣ прекраснаго. Поэтому устроеніе своей жизни, желаніе приблизить ее къ райскому состоянію — есть завѣтъ Самого Бога — естественный законъ человѣческой природы. Но горделивая мечта осуще-

ствить эту задачу исключительно своими силами и притомъ въ — «міровомъ масштабѣ» — это, казалось бы, небольшое преувеличеніе завѣтовъ Творца, — на самомъ дѣлѣ является бунтомъ противъ Него, неприятіемъ Его воли, желаніемъ исправить созданный Имъ міръ и тѣмъ встать на Его мѣсто. И поскольку эта люциферіанская мечта проникаетъ собою всѣ области человѣческаго творчества и въ особенности культуру новаго времени), постольку всѣ онѣ — науки и искусство, право техника — становятся причастными идеѣ земного рая и отдаются на служеніе идолу чело-вѣкобога, на созиданіе новой Вавилонской башни. Ее можно называть разными именами: прогрессомъ, чело-вѣчностью, культурой, добромъ, идеаломъ, царствомъ свободы и равенства, будущимъ братствомъ людей... но все это только варіаціи того Ветхозавѣтнаго повѣствованія, которое окончилось смѣшеніемъ языковъ.

Однако прежде, чѣмъ искать основную роль земного рая, намъ необходимо отвергнуть тѣ кажу-щіеся аргументы, направленные противъ него, которые какъ будто его опровергаютъ, но на самомъ дѣлѣ только укрѣпляютъ и подтверждаютъ, ибо нѣтъ ничего опаснѣе для борца, чѣмъ негодное оружіе: оно ослѣпляетъ его своей силой, увѣряетъ его въ будущей побѣдѣ — а потомъ онъ внезапно оказывается безоружнымъ и слабымъ — беззащитнымъ, въ своей оторопѣлости отъ нападеній противника...

Первымъ изъ такихъ ложныхъ аргументовъ, (можетъ быть, наиболѣе распространенныхъ въ жизни) является ссылка на неосуществимость этого идеала. «Смотрите — говорятъ сторонникамъ земного рая: всѣ ваши попытки кончились неудачами; начало этому положилъ еще Платонъ, три раза бросавшійся въ пучину политики, чтобы осуществить свою мечту, и три раза терпѣвшій

полную неудачу; а во что превратились мечты великой революціи? выполнила ли она хоть сотую часть того, что обѣщала? и наконецъ развѣ не являемся мы сами свидѣтелями того, что стремленіе осуществить на землѣ рай почти неизбѣжно превращаетъ жизнь въ адъ?»... Однако сторонника земного рая врядъ ли можно этимъ переубѣдить. Скорѣе онъ самъ перейдетъ въ контратаку и поставитъ тотъ же вопросъ и относительно ученія Христа: «А оно осуществимо? выполнимо на землѣ? конечно не для отдѣльныхъ святыхъ, не для рѣдкихъ единицъ — а какъ общая норма, какъ повсемѣстный законъ? и развѣ историческое Христіанство не заливало землю рѣками крови, не вызывало ужасающей ненависти и вражды, не достигало результатовъ, прямо противоположныхъ тѣмъ, какіе проповѣдывало». Такимъ образомъ аргументъ неосуществимости бьетъ совсѣмъ не противъ утопіи земного рая, а противъ всякаго идеализма вообще; слѣдуя этимъ путемъ, пришлось бы успокоиться на міровоззрѣніи здраваго смысла и маленькихъ цѣлей — на программѣ постепенности, умѣренности и аккуратности. И, конечно, каждый идеалистъ, откуда бы ни росли и куда бы ни направлялись его мечты, отбросить это боязливое опасеніе неосуществимости и скажетъ, что только къ невозможному и слѣдуетъ стремиться, что только безконечно отдаленное и можетъ быть для насъ вѣчной цѣлью. Такимъ образомъ аргументъ неосуществимости, утопичности долженъ быть разъ навсегда отброшенъ нами въ борьбѣ противъ идеи земного рая; ибо съ одной стороны онъ далеко не является привилегіей этой идеи, съ другой же стороны онъ никого ни въ чемъ не убѣждаетъ, ибо идеальная цѣль можетъ мыслиться нами не только какъ конкретное достиженіе, но и какъ регулятивный принципъ. Таково именно ученіе Канта — этого наиболѣе глубокого

обоснователя гуманизма, — утверждающее, что, если вѣчный миръ невозможенъ на землѣ, то все же мы должны дѣйствовать и поступать такъ, какъ если бы онъ былъ уже при дверяхъ; ибо это есть единственно возможный путь нашей воли, при условіи ея направленности къ добру. Этика здѣсь совершенно отрывается отъ реальности, долгъ становится «чистымъ», а вся жизнь — исполненіемъ закона, находящаго свое обоснованіе только въ самомъ себѣ — и, слѣдовательно, ни въ чемъ не нуждающагося.

Другой аргументъ, часто направляемый противъ идеи земного рая и также въ существѣ своемъ совершенно несостоятельный, есть мысль о томъ, что нравственность невозможна безъ религіи, что само понятіе добра предполагаетъ вѣру въ живого Бога. Послѣдовательный атеистъ обязательно долженъ быть матеріалистомъ и гедонистомъ; логически правъ Федоръ Павловичъ Карамазовъ, который не знаетъ, во имя чего ему сдерживать свою похоть, разъ ничего кромѣ этой похоти вообще нѣтъ, разъ она является для него послѣдней реальностью. Убѣдиться въ истинности этого положенія очень легко; достаточно представить себѣ живого Федора Павловича и попытаться доказать ему, что онъ не правъ въ своей программѣ «сидѣть въ теплѣ и лакомствоваться за чужой счетъ». Его діалектика такъ сильна, его мысль такъ послѣдовательна, что разъ сойдя съ религіозныхъ основъ, мы уже не сможемъ ни на что опереться, и должны будемъ признать, что со своей точки зрѣнія Федоръ Павловичъ совершенно правъ, что кромѣ существованія Бога Творца и Судіи намъ нечего противопоставить его философіи.

Однако и этотъ аргументъ не сможетъ опровергнуть идеи земного рая. Ибо ея сторонникъ всегда можетъ отвести его въ сторону, указавъ на то, что закономъ человѣческой жизни является совѣмъ



не логическая послѣдовательность, а психологическая убѣжденность, и что слѣдовательно атеистъ можетъ по своей природѣ, по душѣ (хотя бы и вопреки логикѣ) быть прекраснымъ человѣкомъ, что жизнь вообще не логична и что слѣдовательно нельзя судить о реальныхъ явленіяхъ на основаніи отвлеченныхъ теорій. Тотъ или иной идеальный образъ можетъ предноситься душѣ совершенно независимо отъ его логической структуры; его можно преслѣдовать совсѣмъ не по долгу и не по разумной необходимости, но просто потому, что онъ кажется прекраснымъ, вдохновляетъ волю, чаруетъ чувство, покоряетъ душу. Таковыми большею частью и являются утопіи земного рая. Это не что иное, какъ мечта объ идеальномъ состояніи, можетъ быть когда то утраченномъ, можетъ быть никогда не существовавшемъ. Вѣдь сами христіане говорятъ о «потерянномъ раѣ». И развѣ не понятны и не естественны попытки вернуть его снова? Но пусть «возвращенный», рай есть утопія, зато рай вѣчно возвращаемый «вѣчно искомый, вѣчно осуществляемый — развѣ это не достойная цѣль человѣческой жизни, не высшая задача исторіи и культуры?»

Для доказательства этой мысли сторонникъ земного рая можетъ взять отрывокъ того же Достоевскаго, въ которомъ онъ даетъ конкретный образъ такого райскаго существованія — каковое и можетъ быть принято за идеаль, за цѣль, за норму:

«Я вдругъ оказался въ яркомъ свѣтѣ солнечнаго, прелестнаго какъ рай дня; все было здѣсь точно такъ же, какъ и у насъ, но, казалось, всюду сіяло какимъ то праздникомъ и великимъ, святымъ и достигнутымъ, наконецъ, торжествомъ. Ласковое изумрудное море тихо плескало о берега и лобызало ихъ съ любовью, явной, видимой, почти сознательной. Высокія, прекрасныя деревья стоя-

ли во всей роскоши своего цвѣта, а безчисленные листочки ихъ, я убѣжденъ въ томъ, привѣтствовали меня тихимъ, ласковымъ своимъ шумомъ и какъ бы выговаривали какія то слова любви. Мурава горѣла яркими ароматными цвѣтами. Птички стадами перелетали въ воздухъ и, не боясь меня, сѣли мнѣ на плечи и на руки и радостно били меня своими милыми, трепетными крылышками. И, наконецъ, я увидѣлъ и узналъ людей счастливой земли этой. Дѣти солнца, дѣти своего солнца — о какъ они были прекрасны! Никогда я не видывалъ на нашей землѣ такой красоты въ человѣкѣ. Развѣ лишь въ дѣтяхъ нашихъ, въ самые первые годы ихъ возраста, можно было бы найти отдаленный, хотя и слабый отблескъ красоты этой. Глаза этихъ счастливыхъ людей сверкали яснымъ блескомъ. Лица ихъ сіяли разумомъ и какимъ то восполнившимся уже до спокойствія сознаніемъ, но лица эти были веселы; въ словахъ и голосахъ этихъ людей звучала дѣтская радость. О, я тотчасъ же, при первомъ взглядѣ на ихъ лицахъ понялъ все, все. Это была земля, не оскверненная грѣхопадениемъ, на ней жили люди, не согрѣшившіе, жили въ такомъ же раю, въ какомъ жили, по преданіямъ всего человѣчества, и наши согрѣшившіе прародители, съ тою только разницей, что вся земля здѣсь была повсюду однимъ и тѣмъ же раемъ... Эти люди были рѣзвы и веселы какъ дѣти. Они блуждали по своимъ прекраснымъ рощамъ и лѣсамъ, они пѣли свои прекрасныя пѣсни, они питались легкою пищею, плодами своихъ деревьевъ, медомъ лѣсовъ своихъ и молокомъ ихъ любившихъ животныхъ. Для пищи и для одежды своей они трудились лишь немного и слегка. У нихъ была любовь, и рождались дѣти, но никогда я не замѣчалъ въ нихъ порывовъ того жестокаго сладострастія, которое постигаетъ почти всѣхъ на нашей землѣ, всѣхъ и всякаго, и служить

единственнымъ источникомъ почти всѣхъ грѣховъ нашего человѣчества. Они радовались являвшимся у нихъ дѣтямъ какъ новымъ участникамъ въ ихъ блаженствѣ. Между ними не было ссоръ, не было ревности, и они не понимали даже, что это значить. Ихъ дѣти были дѣтьми всѣхъ, потому что всѣ составляли одну семью. У нихъ почти не было болѣзней, хотя и была смерть; но старики ихъ умирали тихо, какъ бы засыпая, окруженные прощавшимися съ ними людьми, благословляя ихъ, улыбаясь имъ и сами напутствуемые ихъ свѣтлыми улыбками. Скорби, слезъ я при этомъ не видалъ, а была лишь умножавшаяся какъ бы до восторга любовь, но до восторга спокойнаго, восполнившася, созерцательнаго... По вечерамъ, отходя ко сну, они любили составлять согласные и стройные хоры. Въ этихъ пѣсняхъ они передавали всѣ ощущенія, которыя доставилъ имъ отходящій день, славилъ его и прощались съ нимъ. Они славилъ природу, землю, море, лѣса. Они любили слагать пѣсни другъ о другѣ и хвалили другъ друга какъ дѣти; это были самыя простыя пѣсни, но онѣ выливались изъ сердецъ и проникали сердца. Да не въ пѣсняхъ однѣхъ, а, казалось, и всю жизнь свою они проводили лишь въ томъ, что любовались другъ другомъ. Это была какая то влюбленность другъ въ друга, всецѣлая, всеобщая. Я часто говорилъ имъ, что я все это давно уже прежде предчувствовалъ, что вся эта радость и слава сказывались мнѣ еще на нашей землѣ зовущею тоскою, доходившею подчасъ до нестерпимой скорби; что я предчувствовалъ всѣхъ ихъ и славу ихъ въ снахъ моего сердца и въ мечтахъ ума моего, что я часто не могъ смотрѣть, на землѣ нашей на заходящее солнце безъ слезъ».\*)

Могъ ли Достоевскій мечтать о такомъ раѣ?

---

\*) «Сонъ свѣжнаго человѣка», стр. 175.

Христологическій моментъ во всемъ мышленіи, во всемъ творчествѣ (и жизни) Достоевскаго былъ такъ мощенъ и значителенъ, что мы смѣло можемъ утверждать, что все, чуждое имени Христова, не можетъ вмѣняться ему въ мечту и идеаль. Это только соблазнъ, марево добра, поддѣлка Христіанства, которую онъ затѣмъ обнаружилъ, обличилъ и преодолѣлъ. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, перелистаемъ послѣдующія страницы «Сна смѣшного человѣка». Въ сжатой формѣ въ нихъ разсказывается схема всей міровой исторіи. Первоначально вся природа создана какъ добрая и прекрасная; но человѣкъ не остался на этой высотѣ: «Я развратилъ ихъ всѣхъ» — съ этого начинается трагедія человѣчества, которая есть наша реальность, наша правда, наша исторія. «Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи... Быстро родилось сладострастіе, сладострастіе породило ревность, ревность — жестокость... скоро брызнула первая кровь... они стали расходиться, разъединяться. Явились союзы, но уже другъ противъ друга; началась борьба за разъединеніе, за обособленіе, за личность, за мое и твое... Когда они стали злы, то начали говорить о братствѣ и гуманности и поняли эти идеи; когда они стали преступны, то изобрѣли справедливость и предписали себѣ цѣлые кодексы, чтобы сохранить ее, а для обезпеченія кодексовъ поставили гильотину... Но утративъ всякую вѣру въ бывшее счастье, назвавъ его скукой, они до того захотѣли быть невинными и счастливыми вновь, опять, что пали передъ желаніемъ сердца своего, какъ дѣти, обоготворили это желаніе, настроили храмовъ и стали молиться своей же идеѣ, своему же желанію, въ то же время вполнѣ вѣруя въ неисполнимость и неосуществимость его, но со слезами обожая его и поклоняясь ему. Но они говорили при этомъ: «у насъ есть наука и

черезъ нее мы отыщемъ вновь Истину, но примемъ ее уже сознательно. Знаніе выше чувства, сознаніе жизни выше жизни. Наука дастъ намъ премудрость, премудрость откроетъ законы, а знаніе законовъ счастья — выше счастья». Вотъ что говорили они, и послѣ словъ такихъ каждый возлюбилъ себя больше всѣхъ, да и не могли они иначе сдѣлать. Каждый сталъ столь ревнивъ къ своей личности, что изо всѣхъ силъ старался лишь унижить и умалить ее въ другихъ; и въ томъ жизнь свою полагалъ. Явилось рабство, явилось даже добровольное рабство; слабые подчинялись охотно сильнѣйшимъ, съ тѣмъ только, чтобы тѣ помогали имъ давить еще слабѣйшихъ, чѣмъ они сами».

Въ поразительной формѣ здѣсь въ предѣлахъ одной страницы разсказана вся исторія культуры, вся жизнь человѣчества. И на закатѣ ея — думая о прежнемъ счастьѣ и мечтая возстановить его — умѣстно себя спросить: возможно ли оно вообще при новомъ, измѣнившемся состояніи человѣка? Вѣдь то были иные люди — не причастные грѣху, не носившіе въ себѣ яда порока. Но послѣ того, какъ грѣхъ вошелъ въ міръ, какъ зло стало господствующимъ закономъ — не измѣнилась ли природа человѣка настолько, что прежнее состояніе стало для него не только фактически невозможнымъ, но и внутренне неприемлемымъ? И, возстановивъ прежнее, устройвъ земной рай осчастливимъ ли мы людей? Самое осуществленіе ихъ мечты не будетъ ли для нихъ горькимъ разочарованіемъ, и, очутившись въ земномъ раю, не зная о чемъ мечтать и чего желать — ибо все уже достигнуто, обладая всѣмъ — не пожалѣютъ ли они о той порѣ, когда идеаль еще не былъ осуществленъ, и жизнь могла быть не только фактомъ, но и мечтой, стремленіемъ къ безконечно далекому, къ недостижимому.

Метафизическія размышленія даютъ на это отрицательный отвѣтъ.

Какова была сущность грѣхопаденія? Въ чемъ состояло искушеніе первыхъ людей? Библия — въ согласіи со всѣми относящимися сюда мифологемами — даетъ на это ясный и точный отвѣтъ. Люди захотѣли знать добро и зло, они не удовлетворились тѣмъ добромъ, среди котораго жили, ибо все было изначала добро зѣло, они возжелали способности различенія, контраста, противорѣчія. Они захотѣли иллюзіи творчества, марева выбора, котораго они яко бы были лишены въ своемъ первоначальномъ безмятежномъ — ровномъ и свѣтломъ состояніи. Этимъ они ввели въ міръ начало двойственности, начало отдѣленія свѣта отъ тѣни, добра отъ зла, жизни отъ смерти; и съ тѣхъ поръ все познается нами въ контрастномъ порядкѣ, съ тѣхъ поръ «всякое опредѣленіе есть по своему существу отрицаніе», а для того, чтобы убѣдиться въ истинѣ мы сначала должны въ ней усумниться (Декартъ-Флоренскій). Непосредственное видѣніе вещей въ Богѣ нынѣ замѣнилось дискурсивнымъ познаніемъ «эвклидовскаго» ума, положительное воспріятіе данной красоты вытѣснено вѣчнымъ стремленіемъ къ недостижимому, категорія идеала какъ принципа вѣчной неудовлетворенности стала господствовать надъ всей жизнью ума, воли и чувства — надъ всей душой человѣка. И Эросъ Платона, высшій образъ человѣчности послѣ грѣхопаденія, — по природѣ своей двойственъ — причастенъ и бѣдности и богатству: «Онъ всегда бѣденъ... и грязный, необутый, безпріютный, всегда валяется на землѣ, спитъ у дверей и подъ открытымъ небомъ... и нужда — его постоянный товарищъ»; но съ другой стороны, «онъ полонъ замысловъ, мужественъ, смѣлъ, упоренъ и любитъ мудрость; въ тотъ же день онъ то живетъ и цвѣтеть, то умираетъ, то снова оживаетъ». (Пир. 203, Д).

Этимъ опредѣляется трагическая сущность человѣческой жизни. Первородный грѣхъ пронизалъ собою всю природу, и избавиться отъ него можно только путемъ его искупленія; игнорировать же его, закрывать на него свои глаза — значить давать ему иной выходъ, направлять его силу въ иныя области жизни — можетъ быть, менѣе замѣтныя, но зато еще болѣе глубокія и опасныя. Именно такъ и поступаетъ утопія земного рая; ибо, пребывая въ порядкѣ натуральномъ, она не имѣетъ данныхъ для преображенія человѣческой природы; она хочетъ достигъ блаженства, не измѣняя самой сущности; она предполагаетъ достиженіе идеала, не думая о томъ, что требованія различенія и стремленія составляютъ самую сердцевину души отдалившагося отъ Бога человѣка. Что же будетъ съ этимъ стремленіемъ, когда не къ чему будетъ стремиться? Что станетъ съ человекомъ — по природѣ своей существомъ дуалистическимъ — въ этомъ царствѣ монистическаго благополучія? Отвѣтить на этотъ вопросъ конкретно можно только представивъ себѣ осуществленіе этого «идеала». Его мало діалектически помыслить, логически вывести, его надо увидѣть, вообразить, пережить. Поэтому лучшимъ отвѣтомъ на нашъ вопросъ являются не философскія умозаключенія, а художественные образы, интуитивно рисующіе состояніе невозрожденнаго человѣка въ земномъ раю.

Поразительную картину этого мы опять таки находимъ у Достоевскаго — въ снѣ и исповѣди Версилова. (въ «Подросткѣ»). Образъ этотъ здѣсь тѣмъ болѣе убѣдителенъ, что авторъ его отнюдь не является противникомъ идеи земного рая. Какъ разъ, обратно: Версильовъ, по замыслу Достоевскаго, являетъ собою «носителя высшей русской культурной мысли», которая есть «всепримиреніе идей». Возвышаясь надъ «бранью и логикой» Ев-

ропы, сознавая частичность и неполноту ея національныхъ и классовыхъ интересовъ («они только что сожгли тогда Тюльери»), онъ тѣмъ не менѣе любить «эти старые чужіе камни, эти чудеса стараго Божьяго міра, эти осколки святыхъ чудесъ». Онъ любитъ ихъ болѣе самихъ европейцевъ, и это «всемірное болѣніе за всѣхъ» даетъ ему право утверждать, что «только онъ одинъ — какъ русскій, былъ тогда въ Европѣ единственнымъ европейцемъ». И въ качествѣ такового онъ пережилъ и передумалъ всѣ культурные идеалы Европы, всѣ задачи ея мысли, всѣ устремленія ея воли. Такъ по крайней мѣрѣ замыслилъ его Достоевскій, вложивъ въ его слова безконечную поэзію осуществленной мечты, безконечную грусть послѣдняго разочарованія. Сонъ Версилова въ точности повторяетъ приведенный образъ «Сна Смѣшного Человѣка». Историческій опытъ Версилова совпадаетъ съ опытомъ смѣшного человѣка; онъ также знаетъ о войнахъ и о военныхъ слухахъ, о «брани и логикѣ», о враждѣ націй и классовъ; онъ понимаетъ «неотразимость текущей идеи», необходимость, «логичность» всѣхъ историческихъ ужасовъ, онъ знаетъ, что «дѣйствительность всегда отзывается сапогомъ», но... «не можетъ допустить этого». И «свободный въ выборѣ онъ, плачетъ, плачетъ по старой идеѣ — настоящими слезами, безъ краснаго слова».

«Можетъ ли человѣкъ жить безъ Бога, возможно ли это когда нибудь»? — задаетъ себѣ вопросъ этотъ «философскій деистъ», этотъ культурникъ высшаго типа — при видѣ того, «какъ они объявили атеизмъ». «Сердце мое рѣшало всегда, что невозможно» — отвѣчаетъ онъ: «но нѣкоторый періодъ, пожалуй, возможенъ... Для меня даже сомнѣній нѣтъ, что онъ настанетъ; но тутъ я представлялъ себѣ всегда другую картину»... И вотъ здѣсь слѣдуетъ этотъ замѣчательный образъ



достигнутаго, осуществленнаго земного рая. Онъ является собою полное подобіе видѣннаго сна, съ тою только разницею, что одинъ изъ нихъ предшествуетъ исторіи, а другой завершаетъ ее, что въ первомъ живутъ безгрѣшные люди, не вѣдающіе зла, а во второмъ находятъ себѣ отдыхъ уставшее и больное человѣчество, неспособное возродиться и носящее свою болѣзнь въ самомъ себѣ. Вотъ эти удивительныя строки — едва ли не самыя поэтическія, написанныя Достоевскимъ.

«Я представляю себѣ, мой милый, — началъ онъ съ задумчивой улыбкой, — что бой уже кончился, и борьба улеглась. Послѣ проклятій, комьевъ грязи и свистковъ, настало затишье, и люди остались одни, какъ желали: великая прежняя идея оставила ихъ; великій источникъ силъ, до сихъ поръ питавшій и грѣвшій ихъ, отходилъ, какъ то величавое зовущее солнце, но это былъ уже какъ бы послѣдній день человѣчества. И люди вдругъ поняли, что они остались совсѣмъ одни, и разомъ почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчикъ, я никогда не могъ вообразить себѣ людей неблагодарными и оглупѣвшими. Осиротѣвшіе люди тотчасъ же стали бы прижиматься другъ къ другу тѣснѣе и любовнѣе; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляютъ все другъ для друга. Исчезла бы великая идея безсмертія, и приходилось бы замѣнить ее; и весь тотъ великій избытокъ прежней любви къ Тому, Который и былъ Безсмертіе, обратился бы у всѣхъ на природу, на міръ, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю, и жизнь неудержимо въ той мѣрѣ, въ какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью. Они стали бы замѣчать и открыли бы въ природѣ такія явленія и тайны, какихъ и не предполагали прежде, ибо смотрѣли бы на природу

новыми глазами, взглядомъ любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спѣшили бы цѣловать другъ друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у нихъ остается. Они работали бы другъ на друга, и каждый отдавалъ бы всѣмъ свое состояніе и тѣмъ однимъ былъ бы счастливъ. Каждый ребенокъ зналъ бы и чувствовалъ, что всякій на землѣ — ему какъ отецъ и мать. «Пусть — завтра — послѣдній день мой, думалъ бы каждый, смотря на заходящее солнце; но, все равно, я умру, но останутся всѣ они, а послѣ нихъ дѣти ихъ», и эта мысль, что они останутся, все такъ же любя и трепеща другъ за друга, замѣнила бы мысль о загробной встрѣчѣ. О, они торопились бы любить, чтобы затушить великую грусть въ своихъ сердцахъ. Они были бы горды и смѣлы за себя, но сдѣлались бы робкими другъ за друга: каждый трепеталъ бы за жизнь и за счастье каждаго. Они стали бы нѣжны другъ къ другу и не стыдились бы того, какъ теперь, и ласкали бы другъ друга какъ дѣти. Встрѣчаясь смотрѣли бы другъ на друга глубокимъ и осмысленнымъ взглядомъ, и во взглядахъ ихъ была бы любовь и грусть»... И такъ грусть — вотъ послѣднее слово земного рая. Не блаженство, не радость, а грусть. Откуда она? Вѣдь нѣтъ и не можетъ быть ничего прекраснѣе этой жизни; въ ней все — совершенство, все — достиженіе. И однако чѣмъ выше; чѣмъ прекраснѣе она, тѣмъ глубже ихъ печаль — и самая любовь ихъ другъ къ другу — только средство, «чтобы затушить великую грусть въ ихъ сердцахъ»... Человѣкъ по природѣ своей стремится къ недостижимому; отпавъ отъ Бога, онъ вѣчно ищетъ Его, и въ этомъ исканіи находитъ свое счастье — прообразъ и предчувствіе будущаго блаженства, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ. Но ищетъ Бога человѣкъ повсюду; отблескъ неба сіяетъ для него и въ нравственной правдѣ и въ

земной красотѣ и въ разумномъ познаніи; въ преодолѣніи препятствій, въ простираніи впередъ — онъ видитъ смыслъ жизни, смыслъ становленія, которое есть созиданіе его собственной души. Мѣняются цѣли, растутъ идеалы, но остается неизмѣннымъ стремленіе, безъ котораго немислимъ человѣкъ, ибо онъ одинокъ, жалокъ и не полонъ — безъ Бога... Здѣсь же — стремленія нѣтъ; все достигнуто, все осуществлено. Идеаль больше не манитъ, потому что онъ уже не цѣль, но содержаніе жизни; умираетъ мечта, ибо воображеніе безсильно создать что либо высшее дѣйствительности, а людямъ остается только одна реальность — безнадежная грусть вѣчнаго однообразія...

«Были иные люди, жившіе надеждой», — писалъ Киркегардъ: «время шло. Наступалъ вечеръ жизни. И въ сумеркахъ его они стали печальны, и печаль не обманула ихъ подобно жизни. Ибо печаль дала имъ все, что могла дать. И въ радости ея нашли они то, что ждали и не получили отъ жизни»...

Итакъ, грусть есть послѣдняя сущность, конечный выводъ земного рая — человѣческой и только человѣческой культуры. Все остальное — только этапы, только ступени, ведущія къ этой вершинѣ, вѣнчающей вечеръ жизни, подводящей итогъ ея смыслу. Доказывать это ненужно и невозможно; это надо увидѣть внутреннимъ окомъ, почувствовать душой, пережить сердцемъ. И только поэты, чутко прислушивающіеся къ музыкѣ міра, могутъ повѣдать намъ въ своихъ стихахъ о той надтреснутости, звенящей нотѣ, которая слышится въ самыхъ страстныхъ, самыхъ героическихъ пѣсняхъ человѣка, незнающаго иныхъ міровъ, кромѣ нашей бѣдной грустной земли. Ярко звучитъ здѣсь трезвучіе Верлэна, Блока и Рильке. Все трое — дѣти нашего вѣка — до предѣла насыщенные культурой, въ полнотѣ при-

частные ея дарамъ и достиженіямъ. И вотъ: въ отчаяніи Верлэна, не видящаго исхода изъ жизни, однообразной, какъ безкрайняя снѣжная равнина, залитая мертвымъ луннымъ свѣтомъ; въ мрачной резиныяціи Блока, подавленнаго бездушіемъ жизни и искусства, города и культуры; въ меланхолической мечтательности Рильке — знающаго всѣ изгибы современной души, всѣ аккорды исторіи, но не вѣрящаго ни во что, кромѣ своей грусти, — во всемъ этомъ богатствѣ звуковъ, настроеній, мысли слышится одна и та же грусть, одна и та же печаль — печаль достиженія, печаль роскоши, которой не на что жаловаться, не къ чему стремиться, нечего желать, потому что всѣ возможные образы фантазіи уже пережиты ею въ прошломъ, уже знакомы ей по воспоминаніямъ.

У муки столько струнъ на лютнѣ,  
У счастья нѣту ни одной.  
Взлетѣвшій въ небо безпріютнѣй,  
Чѣмъ опустившійся на дно,  
И Заклинающій проказу,  
Сказавшій дѣвѣ — талифа.  
Ему дороже нищій Лазарь  
Великолѣпнаго волхва. (Н. Гумилевъ).

Печаль достиженія знали и прежніе поэты. Вѣдь и Фаустъ мечтаетъ только о мгновеніи счастья, достигнувъ котораго онъ хочетъ умереть, ибо знаетъ, что неизмѣннаго счастья нѣтъ, что счастье — только въ стремленіи, а въ достиженіи — печаль, однообразіе, безнадежность...

И художникъ Оскара Уайльда разбиваетъ образъ радости, длящейся мгновеніе, для того, чтобы отлить изъ него статую печали, длящейся на вѣки.. Понять грусть какъ сущность человѣческихъ усилій, увидѣть въ печали конечный итогъ исторіи — значитъ, отбросить идею земного рая, преодолѣть утопію прогресса, отказаться отъ желанія до-

стигнуть здѣсь на землѣ блаженнаго и райскаго состоянія. Ибо самая мощная фъантазія, самый пламенный идеализмъ не въ состояніи избавить насъ отъ этой всепроникающей грусти, неразрывной съ нашимъ стремленіемъ, неизбѣжной въ нашемъ чувствѣ — какъ бы завитой въ самую сущность нашей души.

А стремиться можно только къ полнотѣ, къ радости, къ счастью... Идея земного рая, мечта гуманизма, идеаль свѣтской культуры оказывается такимъ образомъ внутренне противорѣчивымъ: она въ себѣ самой носитъ свое отрицаніе, и тѣ, кто пьютъ изъ его источника, не утоляютъ своей жажды, — ибо воды его горьки. Да — эта мечта — достигнуть на землѣ счастья и радости — дѣйствительно долгое время была «большой звѣздой, горящей подобно свѣтильнику»; она манила и звала, она вдохновляла и окрыляла, въ нее вѣрили, за нее боролись и гибли — она какъ бы замѣняла религію. Но тѣ, кому было суждено до конца испить этотъ пряный и опьяняющій напитокъ, — увидѣли, что на днѣ кубка находится горечь, которая никогда не оставитъ испившаго ее и отравитъ своею грустью всю его жизнь, всѣ его мысли, — къ чему бы ни обратилъ онъ свой умъ, къ какому источнику бы ни прильнуть своими губами...

Гдѣ же выходъ? Если въ основѣ культуры лежитъ грусть, если всѣ порывы человѣка изначала отравлены ядомъ печали, то гдѣ искать подлинной жизни, непреходящей цѣнности, вѣчнаго идеала? И не является ли тогда грусть — мировымъ закономъ — неизбѣжнымъ и абсолютнымъ — темной подосновой бытія, отъ котораго не уйти человѣческому сознанію.

Мы можемъ здѣсь дать только намекъ, указать вѣхи того пути, по которому необходимо должна устремляться человѣческая душа, не мо-

гущая помириться съ сумерками вѣчной грусти и стремящаяся къ вѣчной радости, къ незаходящему свѣту.

Если отвлечься отъ содержанія жизни и оцѣнивать ее съ точки зрѣнія ея воспріятія человѣкомъ если видѣть въ ней не «что», а «какъ», — то сущность ея будетъ очень проста: грусть и радость — вотъ два основныя состоянія, въ которыя можетъ быть погружена человѣческая душа, независимо отъ того, что она переживаетъ; ибо если мы видѣли, что никакія земныя блага, какое благополучіе и даже совершенство не могутъ избавить человѣка отъ всепроникающей грусти, то и обратно: радостнымъ можно быть при всѣхъ условіяхъ жизни — въ любомъ страданіи, утѣсненіи и недостаткѣ: «насъ огорчаютъ, а мы всегда радуемся», пишетъ Апостоль (II Кор. 6, 10), «въ великомъ терпѣніи, въ бѣдствіяхъ, въ нуждахъ, въ тѣсныхъ обстоятельствахъ, подъ ударами, въ темницахъ, въ изгнаніи, въ трудахъ, въ бдѣніяхъ, въ постахъ... въ чести и въ безчестіи, при порицаніяхъ и похвалахъ» «Всегда радуйтесь», поучаетъ онъ насъ въ другомъ мѣстѣ (I Тес. 5, 16) Однако радость эта не зависитъ отъ нашей воли, не дается землей: она ниспосылается намъ небомъ, она дается намъ какъ благодать. Эта радость трансцендентна и потому — непонятна и невыразима: о ней можно только молиться — иначе достигнуть ея нельзя.

Но возможна ли она вообще? Не является ли она удѣломъ немногихъ избранныхъ, привилегіей немногочисленныхъ святыхъ?

Отвѣтомъ на это служитъ все ученіе Христа, вся исторія Церкви. Поразительно то, что Христіанство утверждаетъ радость какъ реальность: не какъ норму только, не какъ законъ и долженствованіе, но какъ фактъ, какъ осуществленіе, какъ жизнь — которая причастна всей твари и которой слѣдовательно можетъ быть утѣшенъ каждый че-

ловѣкъ. И отсюда то властное повелѣніе «радуйтесь», — которое проникаетъ собою все Евангеліе, всю жизнь Церкви, просвѣтляя, преображая и утѣшая всѣ человѣческія немощи, всю земную скорбь. Этимъ призывомъ радоваться начинается благовѣщеніе Пр. Дѣвы о рожденіи Спасителя Мира, этимъ же обѣтованіемъ радости кончается Его земная жизнь — въ прощальной бесѣдѣ съ учениками (Іо, 16, 20). И радость эта исполняется въ Церкви — не знающей иного обращенія къ своимъ святымъ, какъ ликующее «радуйся» (всѣ акафисты). Скорбь жизни этимъ не уничтожается, и человѣкъ не изымается изъ «міра печали и слезъ». Но она утверждается какъ преходящая, какъ временная — какъ путь, которымъ человѣкъ идетъ къ вѣчной радости, вѣчному блаженству, которое и является его подлиннымъ домомъ, обителью, изначала приуготовленной его Всеблагимъ Отцомъ. — Но для этого необходимо, чтобы и здѣсь на землѣ онъ сознавалъ, гдѣ находится единственный источникъ радости, и не прилѣпляясь къ земнымъ благамъ, не стремясь достигнуть рая на землѣ, вмѣстѣ съ Церковью восклицалъ: «Ты моя крѣпость, Господи, Ты моя и сила, Ты мой Богъ, Ты мое радованіе, не оставь нѣдра отча и нашу нищету посѣтивъ; тѣмъ съ пророкомъ Аввакумомъ зову Ти: силѣ Твоей Слава, Человѣколюбче».

Л. З а н д е р ь.

## РАЗВИТІЕ ЦЕРКОВНОЙ СМУТЫ ПОСЛѢ ПЕРВАГО КАРЛОВАЦКАГО СОВОРА

(1922 г.)

*Поражу Пастыря и разсыются  
овцы стада. (Зах. 13, 7).*

*Впрочемъ Сынъ Человѣческой  
идетъ по предназначенію, но горе  
тому человѣку, которымъ Онъ  
предается. (Лук. 22, 22).*

Мѣстныя церковныя учрежденія къ исходу XIX вѣка получили законченный сословный характеръ. При этомъ руководящимъ сословіемъ на мѣстахъ было бѣлое духовенство, главнымъ образомъ, — священники. Міряне почти были устранены отъ участія въ дѣлахъ приходскаго и епархіальнаго управленія, являясь только объектомъ ихъ. Приходскія общины были лишены правъ юридическаго лица. Въ приходѣ отсутствовали общественныя органы управленія. Избираемый приходомъ представитель его, церковный староста, сталъ простымъ приказчикомъ, всѣ функціи котораго были заключены въ свѣчномъ ящикѣ. Если въ приходѣ и бывали собранія прихожанъ, то это было пережиткомъ давно прошедшаго времени.

Приходы принимали участіе въ содержаніи епархіальныхъ учреждений, такъ какъ казенныхъ средствъ, отпускаемыхъ по старымъ штатамъ, далеко не хватало на содержаніе даже административныхъ органовъ епархіи. А между тѣмъ за послѣднее столѣтіе возникли новыя потребности, особенно просвѣтительныя, которыя приходилось удовлетворять за счетъ средствъ, поступавшихъ отъ приходоѡвъ въ видѣ прямого или косвеннаго обложенія. Завѣдываніе этими средствами было предоставлено епархіальному собранію, состоявшему изъ представителей бѣлаго духовенства.



Самыя просвѣтительныя нужды приняли особое направле-  
ніе. Удовлетвореніе потребностей церкви въ просвѣщенныхъ  
пастыряхъ было подчинено обученію дѣтей лицъ духовнаго  
званія. Число обучавшихся въ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ  
въ значительной степени превышало потребности церкви въ  
пастыряхъ. Несмотря на это, все же духовныя учебныя заве-  
денія не удовлетворяли всѣхъ церковныхъ нуждъ, такъ какъ  
значительное число лицъ, получившихъ образованіе въ этихъ  
учебныхъ заведеніяхъ, въ послѣдующемъ отходило отъ церков-  
ной работы. Доступъ свѣтскихъ лицъ въ духовно-учебныя  
заведенія до извѣстной степени былъ затрудненъ. Отсюда  
ясно, что духовныя школы не столько  
удовлетворяли потребностямъ церкви,  
сколько духовнаго сословія. Содержаніе  
духовно-учебныхъ заведеній поглощало значительную часть  
епархіальнаго бюджета. Такимъ образомъ и этотъ бюджетъ  
служилъ интересамъ духовенства, хотя средства приходскія и  
епархіальныя создавались, конечно, мірянами и приносились  
ими въ храмъ на нужды церкви, а не на дополнительное вознагра-  
жденіе клира.

Столь вліятельное фактическое положеніе бѣлаго духовен-  
ства и зависимое церковно-правовое положеніе его отъ власти  
мѣстнаго епархіальнаго архіерея, который не былъ изъ среды  
мѣстнаго духовенства, а иногда и не сочувствовалъ сословнымъ  
устремленіямъ своего клира, питало въ средѣ бѣлаго духовен-  
ства стремленіе оформить свое руководящее положеніе на  
мѣстахъ. Отсюда стремленіе бѣлаго духо-  
венства къ ограниченію власти епархі-  
альнаго архіерея и даже прямо къ бѣлому  
епископату.

Въ виду всего этого мы вовсе не склонны всѣ устремленія  
бѣлаго духовенства объяснять честолюбіемъ отдѣльныхъ лицъ,  
хотя бы и изъ среды столичныхъ батюшекъ. Въ петроградскомъ  
духовенствѣ можетъ быть это сознаніе было болѣе обострен-  
нымъ, но оно было свойственно значительному числу вообще  
бѣлаго духовенства.

Законодательство Помѣстнаго Собора  
1917-18 гг. не только не пошло навстрѣчу этимъ сословнымъ  
чаяніямъ, но привлекиши въ значительномъ числѣ къ церковной  
работѣ мірской элементъ въ приходахъ, въ епархіальныхъ и  
центральныхъ учрежденіяхъ и на самомъ Соборѣ сразу вы ве-  
ло русскую Церковь изъ сферы сословныхъ  
интересовъ на путь широкой самодѣя-  
тельности всего церковнаго общества.  
Созданное Помѣстнымъ Соборомъ положеніе въ данное время

было единственно возможнымъ, такъ какъ общій экономическій кризисъ въ странѣ и утрата казенныхъ ассигнованій требовали значительно большихъ финансовыхъ жертвъ со стороны мірянъ. Эти жертвы стали возможны при дружномъ взаимодействіи всего церковнаго общества. Все принуждало признать новое положеніе вещей, но это далеко не всѣхъ изъ клира примиряло съ этимъ положеніемъ. Общеполитическія условія этого времени не могли поддерживать сословныхъ стремленій. Пробужденіе церковнаго сознанія среди стараго клира и вступленіе въ него новыхъ идейныхъ элементовъ заставляли предполагать, что этотъ недостатокъ сознанія нѣкоторыхъ церковныхъ круговъ изживался, и что онъ будетъ изжитъ до конца.

Однако, въ ближайшее время появились такія общеполитическія условія, которыя разбередили и эти старыя раны.

## I.

Мы старались выяснитъ причину возникновенія церковной смуты въ Россіи, или вѣрнѣе, воспріятія церковной массой, находившейся въ Россіи, церковной смуты, зародившейся за рубежомъ. Исходнымъ фактомъ, съ котораго начинаютъ развиваться событія въ Россіи, явился голодъ. 1921 и 1922 гг. — время исключительныхъ испытаній для Россіи. Огромныя пространства Поволжья были поражены голодомъ. Вторая половина 1921 года была ужасна. Изъ многихъ селеній населеніе ушло: села и деревни превратились въ мѣста бывшихъ поселеній. Страданія голоднаго люда въ началѣ 1922 года превзошли самыя мрачныя предположенія. Безпощадная смерть преслѣдовала свои жертвы всюду. Населеніе гибло дома, на дорогахъ, на улицахъ городовъ. Людоѣдство стало не полудостовѣрнымъ преданіемъ прошлыхъ вѣковъ, а подлинной дѣйствительностью этого ужаснаго времени. Люди, не испытывавшіе непосредственно въ это время голода, находились въ состояніи тягчайшихъ моральныхъ переживаній и въ какомъ-то общемъ напряженіи.

Въ то же самое время голодъ возбудилъ среди русской эмиграціи надежды на скорое паденіе большевиковъ, такъ какъ казалось, что власть въ Россіи не справится съ этимъ бѣдствіемъ, а, слѣдовательно, его и не переживетъ. Въ статьѣ о. Протопресвитера, Г. Шавельскаго, («Русская Мысль» 1922 г. № 4), очень ярко изображены эти ожиданія. Они связывались съ личностью Святѣйшаго Патріарха, который якобы въ ближайшее время возьметъ власть въ свои руки, чтобы передать ее имъ же самимъ указанному законному носителю этой власти.

На самомъ-же дѣлѣ, мечтанія въ извѣстныхъ политиканствующихъ кружкахъ шли гораздо далѣе, и даже указывалось, не безъ историческихъ справокъ, что монастырскія и храмовыя сокровища для переходнаго времени могутъ имѣть крупное финансовое значеніе. Эти настроенія имѣли бы мало отношенія къ нашей задачѣ, если бы ими не были продиктованы постановленія Карловацкаго Церковнаго Собранія. Въ моментъ тягчайшаго бѣдствія, которое могло быть преодолено только дружными усиліями всѣхъ, зарубежныя церковныя дѣятели стремились поставить церковь противъ свѣтской власти. Церковь не могла остаться равнодушной къ этому ужасному голодному бѣдствію. Сравнительно рано, когда еще только выяснялась картина этого бѣдствія, Святѣйшій Патріархъ обратился съ пламеннымъ посланіемъ о помощи ко всѣмъ вѣрующимъ людямъ въ Россіи и за границей. И мы знаемъ, что голосъ его не былъ голосомъ, вопіющимъ въ міровой пустынѣ.

Привлеченіе къ помощи голодающему населенію общественныхъ дѣятелей было совершено самой гражданской властью. Поэтому естественно, что и церковная помощь, какъ общественная, должна была быть координирована съ дѣятельностью Общественнаго Комитета помощи голодающимъ. Къ этому церковная организація побуждалась еще и тѣмъ, что самъ Общественный Комитетъ обратился къ Святѣйшему Патріарху за поддержкой. Созданъ былъ и особый Церковный Комитетъ помощи голодающимъ. Вскорѣ послѣдовало закрытіе Общественнаго Комитета, что повлекло за собою ликвидацію и Церковнаго. Съ ликвидаціей его средства были переданы правительственнымъ органамъ помощи голодающимъ.

Однако сборъ средствъ церковными организаціями не былъ прекращенъ. Въ декабрѣ мѣсяцѣ 1921 года само правительство просило усилить сборъ черезъ церковныя установленія, начиная съ Священнаго Синода и кончая приходскими совѣтами.

Однако, съ самага начала 1922 года въ Россіи стали появляться зловѣщія извѣстія о дѣятельности Карловацкаго Церковнаго Собранія. Для Святѣйшаго Патріарха и другихъ отвѣтственныхъ руководителей церкви было ясно уже къ началу февраля, что имъ придется расхлебывать кашу, заваренную за рубежомъ безотвѣтственными политиканами не только помимо воли высшей церковной власти, но даже вопреки ей.

Къ этому времени относится постановка въ правитель-

ственныхъ кругахъ Р. С. Ф. С. Р. вопроса объ изыятіи церковныхъ цѣнностей для нуждъ голодающаго населенія. Въ самомъ началѣ февраля въ «Правдѣ» появляется первая довольно рѣзкая статья, посвященная этому вопросу. Нужно сказать, что «Правда» въ этомъ вопросѣ отражала настроеніе болѣе крайнихъ теченій въ правительственной средѣ. 11-го февраля въ этой же газетѣ появилось сообщеніе, что президіумъ В. Ц. И. К. постановилъ изыять церковныя цѣнности; однако, на другой же день въ официальномъ органѣ, въ «Извѣстіяхъ», появилось официальное, за подписью секретаря В. Ц. И. К., опроверженіе этого сообщенія «Правды» съ указаніемъ, что наркомюсту Курскому лишь поручено подготовить этотъ вопросъ къ ближайшему засѣданію. Въ томъ же номерѣ «Извѣстій» была помѣщена бесѣда корреспондента съ представителемъ Свят. Патріарха въ Центральномъ Комитетѣ помощи голодающимъ, прот. Н. В. Цвѣтковымъ, которымъ была изложена точка зрѣнія церковной власти на этотъ вопросъ, нашедшая себѣ болѣе полное выраженіе въ послѣдующемъ патріаршемъ посланіи. 16-го февраля состоялось самое постановленіе президіума В. Ц. И. К. объ изыятіи церковныхъ цѣнностей, «поскольку изыятіе цѣнностей не можетъ затронуть интересы самаго культа». 19-го февраля было издано Св. Патріархомъ упомянутое выше посланіе.

Этимъ воззваніемъ церковнымъ общинамъ разрѣшалось жертвовать на нужды голодающихъ церковныя украшенія, отдѣльныя вещи, не имѣющія богослужебнаго значенія. Воззваніе это съ разрѣшенія властей было отпечатано и распространено среди населенія.

Въ Храмѣ Христа Спасителя было, во второй разъ, совершено Св. Патріархомъ всенародное моленіе о спасеніи погибающихъ отъ голода, оглашено было здѣсь и посланіе, а Архіепископомъ Иллариономъ было сказано пламенное слово о помощи. Громадный, переполненный народомъ Храмъ, казалось, слился въ общей молитвѣ и жертвенномъ порывѣ. Но это едва ли была не послѣдняя служба, совершенная здѣсь Св. Патріархомъ.

Только 26-го февраля В. Ц. И. К. была утверждена инструкция «по изыятію церковныхъ цѣнностей», которая говорила уже объ изыятіи цѣнностей, независимо отъ ихъ богослужебнаго назначенія. Такъ, не безъ колебаній и треній въ самихъ правящихъ кругахъ къ концу февраля вопросъ объ изыятіи церковныхъ цѣнностей продвинулся къ такому концу, которымъ думали одновременно разрѣшить голодную проблему и лишить церковь тѣхъ матеріальныхъ ресурсовъ, которые за рубежомъ возбуждали столь несоотвѣтствующія надежды.

Св. Патріархъ особымъ посланіемъ принужденъ былъ указать на имѣющіяся церковныя постановленія, касающіяся церковныхъ цѣнностей.

Къ этому-же времени Заграничное Церковное Управленіе закончило составленіе своего обращенія къ Генуэзской конференціи.

Въ началѣ марта въ Москвѣ состоялся митингъ, который былъ посвященъ одновременно вопросу о голодѣ, церковныхъ цѣностяхъ и дѣятельности Карловацкаго Собранія. Еще 15-го марта въ «Извѣстіяхъ» было напечатано интервью съ Св. Патріархомъ безъ какихъ либо особыхъ выпадовъ противъ той точки зрѣнія, которая развивалась Патріархомъ Тихономъ. Въ номерѣ газеты «Новое Время», отъ 1-го марта, было напечатано обращеніе Карловацкаго Высшаго Церковнаго Управленія къ Генуэзской конференціи о недопущеніи представителей совѣтской власти на конференцію и о снабженіи противниковъ этой власти оружіемъ. Этотъ номеръ «Новаго Времени» въ Россіи былъ полученъ въ самомъ началѣ второй половины марта мѣсяца. Между 17 и 25 марта приступлено было къ изъятію церковныхъ цѣнностей. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, — (Шуя, Москва, С. Петербургъ, Смоленскъ и др.) — это вызвало неорганизованная народныя выступленія противъ изымавшихъ. Однако, въ подавляющемъ числѣ случаевъ изъятіе прошло безъ сопротивленія. Въ «Извѣстіяхъ» отъ 28 марта встрѣчаемъ первую рѣзкую статью противъ церкви. подъ заголовкомъ «Святѣйшая контрреволюція». Статья эта посвящена дѣятельности Карловацкаго Церковнаго Собранія, а въ связи съ этимъ припоминались и вообще выступленія противъ совѣтской власти со стороны отдѣльных іерарховъ, относившіяся къ давно прошедшему времени.

Столкновенія, происшедшія на почвѣ изъятія церковныхъ цѣнностей, дали формальный поводъ къ организаціи судебныхъ процессовъ (въ Москвѣ, Смоленскѣ, Иваново-Вознесенскѣ, С. Петербургѣ и др. мѣстахъ) противъ представителей церкви. На всѣхъ этихъ процессахъ ярко выявилось то нервное настроеніе, съ которымъ власть относилась къ самому изъятію. Въ руководящей статьѣ, предшествовавшей этимъ процессамъ, прямо подчеркивался политическій моментъ ихъ. Власть только защищается — писалось въ этой статьѣ. Кто же ведетъ нападеніе? Зарубежные враги этой власти. Карловацкій Соборъ выявилъ заинтересованность церкви въ томъ, чтобы «костлявая рука голода» задушила совѣтскую власть.

Какимъ же образомъ отвѣтственность за дѣянія этого Собранія могла быть перенесена на представителей русской церкви,

находившихся въ Россіи? «Митрополитъ Антоній, писали въ «Извѣстіяхъ», передалъ отъ имени Патріарха благословеніе на сборные труды». Въ виду важности такого заявленія слѣдуетъ нѣсколько остановиться на немъ. Обращаясь къ «Дѣяніямъ» Собранія, мы тамъ не найдемъ прямого отвѣта на поставленный вопросъ, такъ какъ «Дѣянія» не воспроизводятъ рѣчи митрополита Антонія, которою онъ открылъ самое собраніе, ссылаясь на то, что эта рѣчь была произнесена экспромтомъ и записи ея не сохранилось. Можно даже предполагать, что прямого заявленія о благословеніи Св. Патріарха Тихона и не было сдѣлано. Однако, въ «Положеніи» о самомъ Собраніи есть статья, которая ясно говоритъ о необходимости утвержденія Св. Патріархомъ постановленій этого Собранія и только нѣкоторыя мѣропріятія могутъ быть проводимы въ жизнь, какъ временная мѣра, до утвержденія ихъ Московскимъ Патріархомъ. Однимъ изъ самыхъ важныхъ правъ высшей церковной власти является право обращенія съ посланіями. Поэтому, если требовали утвержденія какія либо постановленія Собранія со стороны Патріарха, то посланія отъ имени Церкви могли издаваться только съ предварительнаго согласія на это Главы русскихъ епископовъ. Только въ этомъ случаѣ Собраніе, признающее надъ собою полную каноническую власть Московскаго Патріарха, могло обратиться съ отвѣтственнымъ заявленіемъ отъ лица церкви. Каково было содержаніе посланія и обращенія, мы уже говорили ранѣе. Благословеніе Св. Патріарха, если даже не передавалось Собранію митрополитомъ Антоніемъ, то наличность его предполагалась нѣкоторыми даже изъ участниковъ Собранія. Возможно, что они находились въ заблужденіи. Это въ данномъ случаѣ не имѣетъ большого значенія. Важенъ лишь самый фактъ существованія такого убѣжденія среди членовъ Собранія. Отсюда по существу неправильное утвержденіе «Извѣстій» получало какъ бы нѣкоторое основаніе и дѣлало Св. Патріарха въ глазахъ совѣтской власти отвѣтственнымъ за просьбу, обращенную къ Генуэзской конференціи, дать оружіе для сверженія совѣтской власти. Отсутствие уликъ лично противъ Патріарха лишь внушало мысль о хорошо налаженныхъ конспиративныхъ связяхъ. На Московскомъ процессѣ прокуроръ въ своей рѣчи прямо заявилъ: «Мы судимъ не Церковь, а лицъ, которыя воспользовались легализованными формами церковнаго аппарата въ цѣляхъ подпольнаго нападенія на совѣтскую власть». И далѣе, указавъ на церковную дисциплину, на которую ссылались подсудимые, онъ сказалъ: «Это лишній разъ свидѣтельствуешь о прочности подпольной организаціи».

Св. Патріархъ, вызванный на процессъ московскихъ церковныхъ дѣятелей, въ качествѣ свидѣтеля, отрицалъ какую либо свою предварительную освѣдомленность о дѣятельности Карловацкаго Собранія.

Такимъ образомъ изъятіе церковныхъ цѣнностей и дѣятельность Карловацкаго Собранія 1921 года въ глазахъ совѣтской власти составляли факты, связанные между собою самымъ тѣснѣйшимъ образомъ. Вотъ почему на всѣхъ диспутахъ этого времени обычной является тема «Голодъ, церковныя цѣнности, Карловацкій Соборъ». Названный процессъ московскихъ церковныхъ дѣятелей имѣлъ еще одинъ результатъ: состоялось постановленіе Московскаго трибунала о привлеченіи къ отвѣтственности самого Патріарха и управлявшаго тогда Московской Епархіей, Арх. Никандра.

Нужно сказать, что рѣшеніе по дѣлу московскихъ церковныхъ дѣятелей было вынесено не безъ борьбы въ самомъ трибуналѣ. Только послѣ 14-часового совѣщанія было принято рѣшеніе, въ силу котораго одиннадцать лицъ подлежали смертной казни, а остальные заключенію отъ 1 года до 5 лѣтъ. Однако, колебанія и тутъ не кончились. Защитники подали ходатайство о смягченіи приговора въ Центральный Исполнительный Комитетъ. И президіумъ его тотчасъ же предписалъ пріостановить исполненіе этого приговора. Не безъ борьбы въ президіумѣ В. Ц. И. К. было рѣшено привести все же въ исполненіе постановленіе Московскаго трибунала.

Итакъ, выступленіе Карловацкаго Собранія, и Высшаго Церковнаго Управленія за границей стоили только въ Москвѣ одиннадцати человѣческихъ жизней! Но это было далеко не единственное слѣдствіе этихъ выступленій.

Убѣжденіе гражданской власти, что Св. Патріархъ и его ближайшіе соотрудники стремятся использовать церковную организацію противъ совѣтской власти и аналогичное предположеніе части клира сближали эту часть съ настроеніями правящихъ круговъ. Власть искала въ это время случая, чтобы доказать, что она ведетъ борьбу не съ Церковью, какъ таковой, а съ лицами, которые хотятъ использовать эту организацію противъ гражданской власти. Такимъ образомъ былъ перекинутъ мостъ между властью и тѣми элементами клира, которые составили въ будущемъ ядро «живой церкви». Однако, возможность открытаго выступленія живоцерковники получили не сразу. Еп. Антонинъ оказался въ это время, по своимъ настроеніямъ, особенно близкимъ лицомъ къ руководящимъ правительственнымъ кругамъ.

Время шло, и вопрос о привлечении к суду самого Св. Патриарха постепенно и не без колебаний продвигался к тому, чтобы посадить на скамью подсудимых и его. Только в середине мая этот вопрос получили свое окончательное разрешение. В связи с этим решением стояла и изоляция Св. Патриарха. Таким образом он ходом событий устранялся от управления Церковью. Этим моментом и воспользовалась живоцерковная группа для захвата церковной власти.

12-го мая эта группа впервые посетила Св. Патриарха и имела с ним беседу по поводу направления церковных дел. Возможно, что в связи с этой беседой, а больше вынужденный создавшимся положением Св. Патриарх, 16-го мая, передал управление Русской Церковью Митрополиту Ярославскому Агафангелу, прося его немедленно прибыть в Москву, на что имелося согласие гражданской власти.

Инициаторы живоцерковного движения не успокоились на этом, и уже 14-го мая поместили в «Известиях» свое обращение к вѣрующим. Эта группа обвиняла церковные верхи в попытке устроить государственный переворот, обещала прекратить войну церкви против гражданской власти, и сообщала, что лица, подписавшие воззвание, уже обратились к государственной власти «о предоставлении нам (т. е. авторам воззвания) возможности скорѣйшаго созыва собора для суда над виновниками и решения вопроса об управлении церковью». Воззвание это было подписано: Еп. Антониномъ, священниками: Калиновскимъ, Красницкимъ, Введенскимъ, Бѣлковымъ, псаломщикомъ Стадникомъ и, повидимому, присоединившимися к нимъ московскими священниками: Борисовымъ, Быковымъ, изъ Саратова Протоіереемъ Руссаковымъ и протоіереемъ Ледовскимъ, т. е. 10 лицами. Отсюда ясно, что названные лица присвоили себѣ церковную власть тотчас послѣ перваго посещения ими Св. Патриарха. Обращение к гражданской власти по поводу созыва собора, обращение к вѣрующимъ — все это акты, которые не оставляют сомнѣнія, что авторы ихъ считали себя уже руководящимъ органомъ церкви.

Наиболѣе активные изъ этой группы: Введенскій, Бѣлковъ, Калиновскій, посетили Патриарха еще разъ, 18-го мая, и подали ходатайство о разрешении возобновить функционирование канцелярии Св. Синода и в связи съ этимъ передать имъ синодальные дѣла съ тою цѣлью, чтобы они в свою очередь передали ихъ замѣстителю патриарха. Патриархъ Тихонъ въ это время



уже былъ лишень свободы и не зналъ названнаго выше обращенія этой группы. Онъ согласился на ихъ ходатайство. Въ резолюціи Святѣйшаго опредѣленно указывалось, что названными священникамъ поручается принять дѣла для передачи ихъ Митрополиту Агафангелу. Управление Московской Епартіи было возложено на Иннокентія, епископа Клинскаго, а до его приѣзда было поручено Леониду, епископу Вѣрнинскому.

Намѣренія явившихся священниковъ были далеки отъ желанія помочь болѣе правильному теченію дѣлъ. «Сыновне испрашивая» благословенія Святѣйшаго на передачу дѣлъ, они на самомъ дѣлѣ рѣшили захватить церковный аппаратъ, такъ какъ понимали, что провозглашеніе ихъ высшимъ церковнымъ управленіемъ даетъ захватчикамъ еще слишкомъ мало возможностей. Захвативъ церковный аппаратъ, они менѣе всего склонны были выпускать его изъ своихъ рукъ, такъ какъ это обезпечивало имъ огромныя преимущества: дѣла шли въ центръ со всей Россіи, и они такимъ образомъ оказались въ курсѣ всего церковнаго управленія. Получивъ условно въ свои руки дѣлопроизводство, они сочли возможнымъ говорить о передачѣ имъ власти Св. Патріархомъ. Скоро къ первоначальнымъ дѣтелямъ «живой церкви» примкнулъ еп. Вѣрнинскій Леонидъ. Такимъ образомъ и московскій епархіальный аппаратъ оказался въ рукахъ живоцерковниковъ.

Насильственный характеръ захвата власти живоцерковниками несомнѣненъ даже для проф. Титлинова, несмотря на то, что обновленчество, представителемъ котораго является проф. Титлиновъ, получило эту власть отъ «живой церкви». Проф. Титлиновъ, однако, допускаетъ существенную неточность по отношенію къ этому времени. Онъ говоритъ объ отреченіи Патріарха. Обращаясь къ тексту грамоты, которой было передано управленіе Митрополиту Агафангелу, мы не находимъ тамъ ни слова объ отреченіи. Возможно, что Патріархъ и предполагалъ отречься отъ власти въ случаѣ, если бы собрался Помѣстный Соборъ, но до этого собора Патріархъ не могъ этого сдѣлать и не сдѣлалъ раньше, не сдѣлалъ и въ этотъ моментъ. Такимъ образомъ говорить объ отреченіи Патріарха такъ же правильно, какъ утверждать, что власть была передана В. Ц. У. патріархомъ.

Патріархъ устранился отъ управленія церковью, такъ какъ былъ лишень свободы и привлечень къ гражданскому суду. Митрополитъ Агафангелъ былъ поставлень во главѣ управ-

ленія только до собора, отъ котораго и зависѣло сохранить временную организацію власти или избрать новаго патріарха, такъ какъ Св. Тихону дѣйствительно была нечужда мысль о сложеніи съ себя патріаршей власти. Освобожденіе же отъ гражданскаго суда и заключенія возвращало и самое управленіе въ руки Патріарха Тихона безъ всякаго особаго акта со стороны замѣстителя его, Митрополита Агафангела. Но эта возможность, конечно, всего менѣе тогда могла учитываться, какъ сколько нибудь реальная.

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

---

## КРИШНАМУРТИ.

---

(Завершение Теософии)

Теософское общество было основано Олькоттомъ и Блаватской — оба они ориентировались на индійской религіи и философіи, преимущественно на буддизмъ. Олькоттъ написалъ буддійскій катехизисъ, канонизированный буддійской церковью и переведенный на всѣ языки. Блаватская признавала себя послѣдовательницей сѣвернаго буддизма, а буддійскую мораль считала самой высокой моралью, когда либо существовавшей. Далѣе теософское общество долго странствовало по разнымъ оккультнымъ путямъ, дѣлало самыя различныя философскія заимствованія, соединяло и смѣшивало религіозныя вѣрованія различныхъ странъ и народовъ и, наконецъ, завершило всѣ эти блужданія возвращеніемъ на строго-индійскій путь въ лицѣ Кришнамурти.

Удивительно, до какой степени мало пониманія индійской философіи и индійской мистики можно найти у новѣйшихъ теософовъ. Основного духа этой мистики, основной мелодіи Упанишадъ, отзвуки которой ясно слышны еще и въ буддизмъ — современные теософы не услышали ни разу, они не сумѣли вычитать его даже изъ Бхагавать-Гиты. Я часто думалъ и сомнѣвался — правильно ли я понимаю индуизмъ, если люди, отдавшіеся сознательно индійской религіозности, медитирующіе въ духѣ индійской Йоги, говорятъ обо всемъ этомъ на совершенно иномъ языкѣ. Но въ правильности моего пониманія меня убѣдилъ, прежде всего, гениальный Тагоръ. Тагору я вѣрю больше въ пониманіи индуизма, чѣмъ Анни Безантъ или Ледбитеру. Но кто окончательно меня убѣдилъ въ правильности моего пониманія — это Кришнамурти. Читать его было для меня, въ этомъ смыслѣ, большой радостью.

Меня всегда удивляло, почему ни Безантъ, ни Ледбитеръ, ни Штейнеръ никогда не касаются того, что есть въ Индіи и въ ея священныхъ книгахъ самаго цѣннаго и высокаго. Быть можетъ, это происходитъ отъ того, что они — оккультическіе

схоласты, рационалисты, синкретисты и ни в какой степени не мистики; притомъ они лишены всякой лирики, всякаго поэтического дара и чувства. Напротивъ, Кришнамурти прежде всего индѣйскій мистикъ и поэтъ; это дѣлаетъ его абсолютно понятнымъ и прозрачнымъ для всякаго, кто знакомъ съ индѣйскими священными книгами, съ индѣйскимъ эпосомъ, съ индѣйской философией.

Воспитанный теософами, онъ не захотѣлъ усвоить теософію и отбросилъ весь этотъ музей религій и оккультизма, преподнесенный ему европейскими авторитетами. Въ эту сторону прежде всего направленъ его «ментальный бунтъ», о которомъ упоминаетъ Анни Безантъ, и на которомъ онъ самъ постоянно настаиваетъ.

Появленіе Кришнамурти завершаетъ теософію, дальше продолжать ее въ томъ же духѣ невозможно. Теперь уже странно употреблять терминъ «теософія», надо просто говорить «ведантизмъ», или «буддизмъ». Появленіе Кришнамурти, въ сущности трагично для ордена Звѣзды, который уже подумываетъ о томъ, имѣетъ ли смыслъ ему существовать, но оно трагично и для теософіи. Трагично потому, что онъ въ своемъ бунтѣ противъ авторитетовъ начисто отбрасываетъ всякую «тайную доктрину» и «древнюю мудрость»: та и другая ему не нужна, ибо онъ причастенъ къ мудрости достаточно тайной и достаточно древней — къ мудрости Упанишадъ.

Вмѣстѣ съ Буддой Кришнамурти исходитъ изъ факта страданія, смерти, исчезновенія, бренности. Онъ ищетъ вѣчной пребывающей цѣнности и въ ней спасенія и счастья. Въ этомъ типичная для индуса религиозная установка сознанія, ибо всякая религія есть, въ концѣ концовъ, религія искупленія, хотя и не всякая даетъ подлинное искупленіе. «Нѣтъ ничего постояннаго, нѣтъ ничего вѣчнаго. Кругомъ рожденіе и смерть, спѣшка и суета, мимолетное горе, мимолетная радость... неужели же нѣтъ ничего постояннаго и вѣчнаго? Нѣтъ ли вѣчности, гдѣ ничто не мѣняется, ничто не подвергается тлѣнію и увяданію? Нужно обрѣсти пребывающія и вѣчныя цѣнности» (Кришнамурти. Источникъ мудрости. Журналъ «Звѣзда», VIII-IX. стр. 7. Ср. Какою властью? стр. 9.).

Въ чемъ же состоитъ индѣйское преодоленіе смерти, страданія, бренности? Оно всѣмъ извѣстно изъ основныхъ принциповъ буддизма. Прежде всего весь этотъ міръ смерти и рожденія, болѣзней и страданій есть «безбрежный океанъ небытія» (Кришнамурти, ib.). Нужно понять и почувствовать его иллюзорность и отъ него *отрѣшиться*, «нужно идти черезъ суету, черезъ не-реальность, черезъ *майю*... пока не вступите въ море освобожденія» (Кришн. «Звѣзда» V, 5).

Но какъ отрѣшиться отъ этой иллюзіи, какъ пройти черезъ нее, какъ освободиться отъ нея? Отвѣтъ Упанишадъ, отвѣтъ эпоса, отвѣтъ философскихъ системъ Индіи и, наконецъ, отвѣтъ буддизма одинаковъ: источникъ иллюзіи, источникъ майи, источникъ реальности явленій — есть страстное желаніе, чувственное влеченіе (кама), жажда рожденія, жажда воплощенія и перевоплощенія, trishna (слѣпая воля у Шопенгауера). Ее надо истребить, отъ нея надо отречься.

Кришнамурти всецѣло стоитъ на этой индійской точкѣ зрѣнія отрѣшенія и развоплощенія: «Цѣль жизни: отрѣшеніе отъ всѣхъ желаній, свобода отъ всѣхъ желаній» (Кришн. Зв. II, 21). «Надо отречься отъ всего, что было дорого»... Счастья можно достичь только путемъ «отреченія отъ физическаго міра» (Зв. II, 20).

Съ индійской точки зрѣнія, отрѣшеніе отъ этого иллюзорнаго міра, отъ майи, не достигается само по себѣ посредствомъ смерти. Иллюзія можетъ повторяться нѣсколько разъ, какъ повторяются мучительныя сновидѣнія. И она будетъ повторяться, пока не уничтожено желаніе, жажда жизни. Это она заставляетъ насъ снова воплощаться, заставляетъ насъ вращать колесо жизни и смерти (любимое индійское сравненіе). Какъ и всякій индусъ, Кришнамурти абсолютно вѣритъ въ перевоплощеніе. «Моя жизнь — завершеніе множества жизней» говоритъ онъ (Зв. V, 5. II, 10-11). Но для индуса перевоплощеніе не есть радостное удовлетвореніе жажды жизни, оно есть несчастіе, отъ котораго необходимо освободиться. Круговоротъ рожденій и перевоплощеній въ Упанишадахъ всегда разсматривается, какъ зло и приравняется къ грѣху и убійству. Чтобы освободиться отъ новыхъ воплощеній, нужно перестать создавать Карму, это она принуждаетъ насъ снова воплощаться; нужно остановить колесо жизни и смерти. (Зв. IV, 8.) «Карма» означаетъ по индійски прежде всего «дѣйствіе», а затѣмъ уже ту цѣпь слѣдствій, которая вытекаютъ изъ дѣйствій и являются его плодами или возмездіемъ. Остановить колесо жизни, значитъ перестать дѣйствовать, перестать желать дѣятельности и плодовъ дѣятельности, вообще перестать желать. Но какъ уничтожить желаніе, стремленіе, дѣйствіе, волю къ жизни, если она составляетъ самую сущность нашего я, и если въ этомъ корень нашей самости? Индійское рѣшеніе есть самое радикальное: нужно уничтожить эту волю вмѣстѣ съ этой самостью: «нужно уничтожить свое я, убить это я, говорящее: «я емъ, я былъ, или я буду». Нужно уничтожить обособленное я» (Кришн. Зв. IV, 8-9). Нужно уничтожить это хотящее жизни я, ибо это оно «заставляетъ насъ странствовать изъ жизни въ жизнь, какъ нищій, ходящій изъ дома въ домъ съ плачемъ и стономъ» (Зв. IV, 15).

Освободиться отъ воплощенія можно, лишь освободившись

отъ дѣйствія и плодовъ дѣйствія, т. е. отъ Кармы. Отсюда радикальное отрицаніе западно-европейской и американской дѣловитости. Настоящая, подлинная цѣнность есть отрѣшенное созерцаніе, а не дѣйствіе.

Вы — западные люди — говоритъ Кришнамурти, — должны понять, что «неугомонная дѣятельность счастья не приноситъ». На вопросъ репортера: «Что сдѣлало ваше движеніе (при этомъ словѣ, говоритъ Кришнамурти, я подскочилъ) въ міръ? Какую дѣятельность оно развило?» — Кришнамурти, далъ свой самый лучший, истинно индійскій отвѣтъ: «Поскольку я знаю, никакой дѣятельности нѣтъ и, надѣюсь, не будетъ». (Кришн. Зв. II, 36). Въ концѣ концовъ, изъ такой точки зрѣнія вытекаетъ отрицаніе не только западно-европейской культуры, но и вообще всякой культуры. Зачѣмъ вообще культивировать иллюзорный міръ? Отъ него надо отрѣшиться (Кришн. Зв. X, 24).

Путемъ предѣльнаго отрѣшенія отъ всякой жажды жизни, отъ дѣятельности и плодовъ дѣятельности, путемъ уничтоженія своего обособленнаго я, достигается освобожденіе, блаженство, *нирвана*: «Когда уничтожено я, настаетъ освобожденіе и дверь царства счастья растворяется. Царство это — нирвана, блаженство» (Кришн. Зв. IV, 89).

Весь этотъ путь отрѣшенія, по которому идетъ Кришнамурти, пока ничѣмъ не отличается отъ буддизма. И даже о нирванѣ онъ говоритъ именно такъ, какъ говорилъ Будда. Онъ ссылается на Будду въ подтвержденіе того, что нирвана отнюдь не есть простое ничто, небытіе (Кришн. Зв. IV, 9; X, 30). Терминъ нирваны обозначаетъ высшее мистическое состояніе, къ которому индусъ приходитъ путемъ предѣльнаго отрѣшенія. Нирвана значить «угасаніе». Въ буддизмѣ это состояніе мыслится преимущественно въ отрицательномъ аспектѣ, какъ не-бытіе; но это не есть полное ничто. Полное ничто не заключало бы въ себѣ ничего мистическаго. А въ мистикѣ (и въ негативной теологіи) предѣльное отрицаніе всегда указываетъ на нѣчто весьма положительное. Эта положительная сторона нирваны, какъ истиннаго бытія и блаженства, выражается съ особенной силой не въ буддизмѣ, а въ болѣе древнемъ индуизмѣ Упанишадъ и въ каноническихъ философскихъ системахъ Веданты, Санкья и Йоги. Буддизмъ вообще абсолютно не самостоятеленъ: онъ есть своеобразная индійская реформація, экзотерическое ученіе, популяризація Упанишадъ. Нѣтъ ничего въ буддизмѣ, что лучше и глубже не было бы выражено въ Упанишадахъ. Нирвана совсѣмъ не есть специально буддійское понятіе, оно встрѣчается и въ Упанишадахъ и имѣетъ тамъ болѣе глубокой мистической смыслъ не простого «угасанія», а успокоенія въ Брахманѣ, т. е. въ Абсолютномъ, *brahmanirvanam*; иначе говоря, это мистическое слияніе

съ Богомъ, раствореніе въ Абсолютъ, это спасеніе, moksha.

Кришнамурти во всѣхъ своихъ мистическихъ переживаніяхъ и въ ихъ изображеніи всецѣло движется въ этой традиціи. И для него нирвана есть «блаженство»: «Море безконечности — нирвана, мокша, блаженство, гдѣ нѣтъ особсобленнаго «я». (Зв. VIII-IX, 5). Больше всего онъ любитъ называть эту нирвану «Царствомъ Счастья» (названіе одной его брошюры; ср. также «Источникъ Мудрости»). Это царство счастья пребываетъ въ каждомъ изъ насъ (Зв. VIII-IX, Ист. Мудр.). Иногда оно называется святая святыхъ, единственный алтарь и храмъ, гдѣ можно молиться и познать безсмертіе (Зв. XI, 20). «Царство Счастья» повидимому отражаетъ то, что въ христіанствѣ называется «Царствомъ Божіимъ», но отражаетъ раздвоенно и туманно, ибо мы не сразу видимъ, что это за «счастье» и въ Богѣ ли оно. Но если говорится, что это «Царство Счастья» пребываетъ въ каждомъ изъ насъ, невольно вспоминаются слова: «Царство Божіе внутри Васъ есть».

Существуетъ однако, при нѣкоторомъ сходствѣ всѣхъ мистическихъ переживаній вообще, глубокое отличіе индійской мистики отъ христіанской, ярче всего оно выступаетъ въ буддизмѣ: буддизмъ есть *религія безъ Бога*, буддизмъ знаетъ нѣкоторое высшее мистическое состояніе нирваны, но эта мистика есть мистика атеистическая. Въ Индіи все религіозно и все мистично — даже атеизмъ. Тамъ существуетъ мистика таинственнаго не-бытія (въ буддизмѣ), мистика вѣчнаго человѣческаго я «пуруши» (Санкья) — но та и другая есть *мистика атеистическая*. Тамъ существуетъ, однако, и мистика высшаго человѣческаго я (Атмана), переходящаго въ божественное Я (Брахманъ) и съ нимъ сливающагося; это и есть мистика Упанишадъ по преимуществу, мистика Веданты (философа Санкара) и она есть *мистика теистическая*.

Для Кришнамурти, какъ для индійскаго мистика, тоже характерны нѣкоторое колебаніе между теистической и атеистической мистикой. Многихъ онъ можетъ напугать, а иныхъ привлечь своимъ неустаннымъ отрицаніемъ всякихъ религій, «алтарей, куреній, жрецовъ»; выраженіями вродѣ слѣдующаго: «религія есть предательство Истины» (Зв. X, 29); или, что еще гораздо важнѣе, слѣдующими словами: «Нѣтъ внѣшняго Бога — Бога нужно раскрыть въ себѣ, пробудить въ себѣ дремлющаго Бога». «Нѣтъ иного Бога, кромѣ очищеннаго человѣка». (Зв. II, 22-24; VI-VII, 68). Эти слова сближаютъ Кришнамурти съ атеистической мистикой Санкья, признающей единственную подлинную реальность вѣчнаго человѣческаго я, какъ вершины мистическаго достиженія, но они вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ ортодоксальны, съ индійской точки зрѣнія, ихъ можно найти и въ

Упанишадахъ, гдѣ уже присутствуютъ всѣ эти колебанія, гдѣ присутствуютъ и зачатки системъ Санкья и Йоги, которыя въ силу этого и признаются каноническими системами. Всѣ колебанія Кришнамурти, вся двусмысленность въ его религиозно-мистическомъ опытѣ, суть принципиальныя колебанія Упанишадъ и принципиальная двуликость индійской мистики, безъ которой было бы непостижимо возникновеніе атеистическаго буддизма, во всѣхъ своихъ корняхъ связаннаго съ Упанишадами.

Но, поколебавшись вмѣстѣ съ Упанишадами, Кришнамурти вмѣстѣ съ ними выходитъ на тотъ великій царственный путь, который выявляетъ настоящую суть индійской мистики и философіи, на путь Веданты. Деуссенъ правъ въ томъ, что лишь Веданта раскрываетъ настоящую сущность Упанишадъ и что Санкара есть величайшій философъ Индіи. Въ этомъ смыслѣ Кришнамурти гораздо ортодоксальнѣе и консервативнѣе буддизма.

Мистика Кришнамурти есть мистика сліянія съ Божествомъ и преимущественно такого, какое описывается въ Упанишадахъ, въ Ведантѣ у Санкары. Онъ описываетъ свой религиозный опытъ въ терминахъ и символахъ *теизма* (хотя это теизмъ глубоко отличный отъ еврейскаго и христіанскаго). Любимое имя, какимъ онъ называетъ Божество въ своей лирикѣ и въ своихъ проповѣдяхъ — есть имя «Возлюбленный». Найти этого Возлюбленнаго есть высшая цѣль и смыслъ жизни, цѣль, ради которой нужно отъ всего отречься и все признать ничтожнымъ и иллюзорнымъ. Высшая цѣль, говоритъ Кришнамурти, есть «мистицизмъ, простое сліяніе съ Возлюбленнымъ». (Зв. II, 38).

Это основное мистическое переживаніе Кришнамурти изображаетъ во всѣхъ своихъ рѣчахъ, стихахъ и брошюрахъ. Къ нему и только къ нему онъ зоветъ всѣхъ. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ можетъ переживать и подлинно пережилъ нѣкоторый религиозный экстазъ, иногда описанный съ трогательной простотой и подлинностью. Вотъ самое характерное мѣсто изъ его послѣдней брошюры «Источникъ Мудрости»:

«Случайно я повернулся, залюбовавшись сводомъ, образованнымъ деревьями; и внезапно я увидѣлъ мое счастье, моего Гуру, моего Учителя — Учителя каждаго изъ насъ. Онъ шелъ ко мнѣ. Мнѣ казалось, что я все вижу черезъ Него — вижу черезъ Него всѣ деревья. И я стоялъ и всматривался пораженный тѣмъ, что вижу такое чудо, такое великолѣпіе, такую славу и такъ неожиданно, когда я не жаждалъ Его появленія... Онъ шелъ со мной, ведя меня, глядя на меня. Онъ шелъ по узкой тропинкѣ, спускавшейся къ моей комнатѣ. Съ тѣхъ поръ я, къ моей великой радости, сталъ все видѣть черезъ Него — деревья, людей, небо — я сталъ все видѣть въ Немъ». «Труднѣе всего научить другихъ понимать и видѣть Его такъ, чтобы имъ ясно



стало, что Онъ — не нѣчто внѣ ихъ, нѣчто далекое, а что Онъ всюду, гдѣ чистое сердце и чистый умъ». Подлинность этого переживанія особенно ясно выступаетъ въ сопоставленіи съ трагическимъ чувствомъ внезапной потери этого мистическаго присутствія Божества. (См. Зв. X).

Весь этотъ мистическій опытъ описанъ и истолкованъ теистически. Но каковъ же Богъ у Кришнамурти? Кто этотъ Возлюбленный? Чтобы не запутаться въ поэтическихъ метафорахъ Кришнамурти, вродѣ слѣдующей: «Мой Возлюбленный — широкое небо, цвѣтокъ, каждый человѣкъ», чтобы не истолковать ихъ въ духѣ банальнѣйшаго поэтическаго пантеизма (что было бы весьма ошибочно), мы должны снова обратиться къ Упанишадамъ и къ Ведантѣ. Какой тамъ Богъ и каково мистическое сляніе съ Нимъ?

Въ Упанишадахъ утверждается нѣкоторый основной догматъ и этотъ догматъ выражаетъ глубочайшую сущность подлиннаго религіознаго мистическаго опыта индійской души. Догматъ этотъ можетъ быть выраженъ въ трехъ положеніяхъ: 1) все есть Брахманъ; 2) Брахманъ есть Атманъ и 3) слѣдовательно, все есть Атманъ. То, что получило здѣсь форму умозаключенія — есть на самомъ дѣлѣ выраженіе единой мистической интуиціи. Вся Веданта есть раскрытіе и описаніе этой интуиціи.

1) *Все есть Брахманъ*. Корень всего бытія есть Божество, въ Немъ и черезъ Него существуетъ все, только Оно есть глубочайшая истинная реальность. Древнѣйшее мѣсто Упанишадъ, выражающее эту центральную догму Веданты, есть Chandogya — Ур. 3,14. Оно гласитъ такъ: «Поистинѣ эта вселенная есть Брахманъ, въ Немъ она возникаетъ, исчезаетъ и дышетъ (Tajjalan)». Знаменитый Санкара такъ толкуетъ это мѣсто: «Изъ этого Брахмана, посредствомъ развитія въ форму огня, воды, земли и т. д. возникаетъ вселенная. Точно такъ же она исчезаетъ и растворяется въ томъ же самомъ Брахманѣ, слѣдуя по обратному пути, который противоположенъ возникновенію; иначе говоря, она сливается со своею сущностью. И, наконецъ, она есть Брахманъ, въ которомъ она, эта вселенная, во время своего существованія, дышетъ, живетъ и движется. Поэтому она во всѣхъ трехъ временахъ (въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ) не отличается отъ сущности Брахмана, ибо не существуетъ ничего, что лежало бы за предѣлами этой сущности» (Переводъ Деуссена Allg. Gesch. d. Philos. I, 2, стр. 163-164).

Или еще, напримѣръ, Taitt. — Ур. 3,1:

«То, поистинѣ, изъ чего возникаютъ эти существа, благодаря чему они, возникнувъ, живутъ, куда они, уходя, снова возвращаются — это стремись познать, это есть Брахманъ».

Эта мысль проходит через весь эпосъ, через Бхагаватъ-Гиту и через всѣ философскія мѣста Магабгараты.

2) *Брахманъ есть Атманъ* (т. е. самость, я самъ, мое глубочайшее сокровенное я). То же самое цитированное мѣсто Упанишадъ продолжаетъ о Брахманѣ такъ:

«Онъ вседѣйствующій, всежелающій, всеобоняющій, всевкушающій, Онъ охватываетъ все, Онъ безмолвный и свободный отъ заботъ.» И тотчасъ за тѣмъ: «этотъ есть моя самость (Атманъ) въ глубинѣ сердца, меньше горчичнаго зерна... и больше земли, неба... больше всѣхъ міровъ».

«Вседѣйствующій, всежелающій и т. д... всеохватывающій, безмолвный, свободный отъ заботъ — этотъ есть мое я (Атманъ) въ глубинѣ сердца, этотъ есть Брахманъ, къ Нему я вернусь, уходя отсюда».

Такъ устанавливается тождество Брахмана и Атмана, составляющее фундаментальную догму Упанишадъ.

Когда я углубляюсь въ міръ, въ сущность всего, во вселенную, я нахожу тамъ великую Самость, великое Я, для котораго весь міръ есть поле зрѣнія («Обозрѣвающій поле»), весь міръ есть Его представленіе, видѣніе, греза, майя.

Когда я углубляюсь въ себя, въ свою душу, въ свое сердце, я нахожу тамъ истинную самость, великое Я, которое ничѣмъ не отличается отъ этого мірового Я, отъ Брахмана: и оно «обозрѣваетъ поле», и для него весь міръ есть представленіе, сновидѣніе, майя. Мое я тождественно съ міровымъ и вселенскимъ Я, сущность міра есть субъектъ, самость и она тождественна съ тѣмъ субъектомъ, котораго я нахожу въ себѣ самомъ, какъ свою самость. Атманъ есть Брахманъ.

Только это мое большое Я не есць мое малое, я, не есть мое тѣло, мои страсти, моя «душа», мое сознание, мой разумъ; оно лежитъ въ предѣльной и таинственной глубинѣ моего «сердца», или иначе сказать возвышается надъ всѣмъ, что я мыслю и созерцаю въ себѣ и вокругъ себя. Чтобы возвыситься до этого большого Я, нужно отречься отъ всѣхъ его внѣшнихъ оболочекъ, отъ всей его майи, отъ желаній, страстей, представленій и образовъ, нужно отрѣшиться отъ всего и отвернуться, и повернуться только къ нему.

Тождество Брахманъ-Атмана, надъ которымъ медитируютъ всѣ Упанишады, а въ значительной степени и вся индійская философія, запечатлѣно въ двухъ знаменитыхъ изреченіяхъ:

а) девять разъ повторяющееся въ Chand. — Up. 6, 3-16 знаменитое слово: *tat tvam asi* — «это есть ты.» «Это означаетъ здѣсь весь міръ, всю вселенную, всю реальность, которая въ своей сущности есть Брахманъ. «Ты» означаетъ ты самъ, т. е. твоя самость, т. е. Атманъ.

б) *Aham brahma asmi*, «я есмь Брахманъ» (Brih.-Up. I, 4, 10). Приведемъ это мѣсто, которое проливаетъ свѣтъ на всѣ особенности и уклоны индѣйской мистики, и вмѣстѣ съ тѣмъ на все, что можетъ показаться страннымъ и необычнымъ у Кришнамурти:

«Поистинѣ, Брахманъ былъ вначалѣ этотъ мѣръ, и этотъ Брахманъ зналъ только самого себя. И онъ позналъ: Я есмь Брахманъ — черезъ это онъ сталъ всей вселенной. И кто изъ боговъ, изъ священныхъ поэтовъ, или изъ людей и теперь еще это познаетъ: «Я есмь Брахманъ», тотъ становится всей этой вселенной и сами боги не имѣютъ силы сдѣлать, чтобы онъ этимъ не сталъ. Ибо онъ сталъ Атманъ (душа) вселенной. Но кто почти таеъ другое божество и говоритъ: «нѣчто иное есть оно и нѣчто иное я самъ», — тотъ не мудръ; но онъ есть какъ-бы домашній скотъ боговъ и, какъ многія домашнія животныя служатъ человеку, такъ и каждый отдѣльный человекъ пригоденъ богамъ. И если хоть одно животное похищено — это неприятно; тѣмъ болѣе если многія. Поэтому богамъ неприятно, чтобы люди знали эту мудрость».

3) *Все есть Атманъ* (великая, скрытая въ глубинѣ моего сердца самость, глубинное Я). Всѣ мѣры въ немъ, все бытiе есть его видѣнiе, все изъ него, какъ искры изъ костра.

«Какъ изъ огня возникаютъ проворныя искры, такъ изъ этого Атмана возникаютъ всѣ духи жизни, всѣ мѣры, всѣ боги, всѣ существа» 2, 1, 20).

«Его глава — огонь, его глаза — солнце и луна... его голось — откровенiе Ведъ, его дыханiе — вѣтеръ, его сердце — мѣръ, его ноги — земля, онъ внутренняя самость (Атманъ) во всѣхъ существахъ» (Mund. - Up. 2, I, 4).

Въ этомъ Атманѣ «мы познаемъ всю вселенную» (Brih. - Up. I, 4, 7).

Та же мысль, тотъ же догматъ, то же переживанiе съ большою силой выражено въ индѣйскомъ эпосѣ, въ Бхагаватъ-Гитѣ: «Я — Атманъ, что пребываетъ въ сердцахъ всего сущаго, Я — начало, средина и конецъ всѣхъ существъ». «Я есмь источникъ возникновенiя вселенной и во мнѣ исчезаетъ она». «Все нанизано на мнѣ, какъ жемчужины нанизаны на нити» (X, 20. VII, 6, 7).

Такъ говорить Атманъ, т. е. Я, воплощенное въ Кришнѣ; совершенно такъ же говорить Атманъ, воплощенный въ Кришнамурти:

1) *Все есть Брахманъ*. Теперь ясно, что означаютъ слова: «мой Возлюбленный — широкое небо, цвѣтокъ, каждый человекъ» (слова, которыя цитируются послѣдователями, какъ открытiе Кришн.) «Онъ живетъ во всѣхъ — въ каждомъ камнѣ, въ былинкѣ». «Кто мой Возлюбленный? Вы не поймете, пока не увидите

Его въ каждомъ животномъ, въ каждой былинкѣ, въ каждомъ страждущемъ, въ каждомъ человѣкѣ». (Кришн. «Кто несетъ истину» 4, 11, 15). Самый терминъ «Возлюбленный» навѣянь несомнѣнно Бхаг.-Гитой.

2) *Брахманъ есть Атманъ*. Это положеніе, эту фундаментальную мистическую аксіому Индіи Кришнамурти воспринялъ отъ своего учителя, какъ основное посвященіе. Оно выражено съ большой силой и ясностью въ его первой и безспорно лучшей книжечкѣ «У ногъ Учителя»:

«Ты — Богъ и ты желаешь только того, чего желаетъ Богъ, но ты долженъ глубоко проникнуть въ себя, чтобы найти въ себѣ Бога и слышать Его голосъ». (14, 37).

Осознать это тождество и пережить его, это и есть вершина всѣхъ достижений, то «простое сліяніе», которое Кришнамурти неустанно описываетъ (Зв. I). Завершеніе всего: стать Возлюбленнымъ, стать самой истиной («Как. вл.» 44-45). «Я — одно съ Возлюбленнымъ, и потому я міровой учитель» («Кто несетъ Истину» 5.). «Возлюбленный живетъ во мнѣ и я сталъ Возлюбленнымъ» (Зв. IV, 10). Но если такъ, то Возлюбленнаго надо искать не во внѣ, а въ глубинѣ своего сердца, своего я, онъ и есть, въ концѣ концовъ, сама эта предѣльная глубина самости, глубина я: «Возлюбленный — Вы сами, облагороженные, прославленные и совершенные» (Как. вл. 17). «Когда человѣкъ повируется внутреннему голосу, вождю, онъ самъ становится Богомъ» (Зв. II, 22-24). «Единственный Богъ въ мірѣ — Ваше собственное просвѣтленное Я» (Зв. II, 25).

Иначе говоря: *aham brahma asmi* — я есмь Брахманъ!

3) *Все есть Атманъ*. При осознаніи того, что я есмь Брахманъ, при этомъ сліяніи, «нѣтъ обособленнаго я, но есть вселенское Я» (Как. вл. 28). Это переживаніе проходитъ черезъ всѣ произведенія Кришн., но особенно ярко оно выражено въ послѣднемъ и безспорно лучшемъ его стихотвореніи, озаглавленномъ: «Я — все».

«О, другъ,  
Я — все въ себѣ заключаю  
.....  
Я — синее небо и черная туча,  
Я — горный потокъ и шумъ его водъ,  
Я — изваяніе и камень дорожный,  
Я — роза и завядшій ея лепестокъ...  
.....  
Я — и святой и нечестивецъ,  
Я — блудница и дѣва,  
.....  
Я — преходящее и нерушимое.  
Я — ни Это ни То.

Особенно любопытно, что послѣдняя строка представляет собою точное воспроизведеніе того мѣста Brihad. Up. 2, 3, 1, когда знаменитый Яджнавалкуа четыре раза заканчиваетъ свои таинственныя антиномическія опредѣленія Атмана замѣчательной формулой: «но онъ, Атманъ — не то и не то!» (neti, neti!).

И все же здѣсь еще разъ нужно повторить, и особенно въ связи съ этимъ мѣстомъ, что древняя мудрость священныхъ книгъ Индіи безконечно превышаетъ по своей глубинѣ, по своему тайновѣденію, все то экзотерическое и популярно-поэтическое, что даетъ Кришнамурти. Онъ все же всегда остается *на поверхности* той самой родной почвы, подъ покровомъ которой лежатъ сокровища Упанишадъ. Въ этомъ нашъ ему упрекъ и наша похвала.

Къ высшему мистическому переживанію, къ высшей истинѣ, къ ея интуиціи ведетъ однако трудный путь отрѣшенія и это единственный путь къ ней: «Обитель истины — Ваше собственное сердце, но нужно имѣть сердце отрѣшенное и сверхличное» (Кришн. Как . вл. 36-37). Нужно отрѣшиться отъ преходящаго міра явленій и отъ любви къ нему, ибо «все исчезнетъ... зачѣмъ любить отраженіе?» (Зв. I, Простое сліяніе). Счастье не въ преходящемъ, не въ переходѣ отъ скорби къ скорби, не въ «сѣтяхъ нереальности», не въ «мірѣ явленій, мірѣ тѣней и тлѣнія» (Майя), оно въ каждомъ изъ васъ, внутри себя вы должны обраться (Как. вл. 13-15). Это требованіе отрѣшенія выражено въ стихотвореніи «Уйдемъ»!: «Уйдемъ отъ преходящей скорби, отъ увядающей любви, отъ малыхъ боговъ, отъ страданій... ибо все тлѣнно, отрѣшись отъ всего» (Зв. I). Въ брошюрѣ «Какою властью» Кришнамурти, повторяетъ: «Надо отрѣшиться отъ всего: отъ философіи... отъ дѣятельности... отъ друзей, отъ семьи.. отъ своихъ боговъ... отъ суевѣрій, догматовъ, вѣрованій» (30-32). Но прежде всего нужно отрѣшиться отъ своего малаго я, отъ своей личности, нужно уничтожить обособленное я съ его индивидуальными желаніями, заблужденіями, вѣрованіями: «Надо отречься... оставить всѣ желанія... отказаться отъ своихъ вѣрованій и своихъ боговъ... отбросить всѣ системы, традиціи, законы, философіи» (Зв. III, 3-8; ср. II, 21, 13).

Только здѣсь мы можемъ правильно понять неустанное требованіе освободиться отъ религій, догматовъ, вѣрованій, храмовъ, обрядовъ, отъ всякихъ системъ и философіи, которое всюду и вездѣ выставляетъ Кришнамурти. Почти въ каждой рѣчи онъ говоритъ своимъ слушателямъ: «Берегитесь авторитета... авторитетъ затемняетъ.» (Напримѣръ «Как. вл» 34-43). И онъ настойчиво предупреждаетъ ихъ противъ своего собственнаго авторитета и противъ авторитета философіи. Когда Кришнамурти какъ бы ниспровергаетъ алтари и «религіи», въ этомъ нѣтъ никакой

безрелигиозности, въ этомъ есть требованіе *мистической* религиозности въ противоположность внѣшне-обрядовой и рационально-догматической; онъ говоритъ: «Не въ храмахъ и не въ обрядахъ надо искать Возлюбленнаго, а лишь въ твоей душѣ, въ тайникахъ твоего сердца» (Ср. Зв. II, 4, 6).

Такая установка свойственна мистическому переживанію вообще и она заключена въ словахъ: «Настанетъ время и не въ храмѣ семь будете поклоняться Господу, а въ Духѣ и Истинѣ». Что мистическое переживаніе общенія съ Богомъ само по себѣ выше словесныхъ молитвъ и обрядовъ — это признаетъ и христіанская мистика. Оно, это unio mystica, безспорно выше и всей рациональной системы теологіи. И Оома Аквинатъ, поднявшись къ этой высшей мистической точкѣ простого единенія, имѣлъ смѣлость сказать обо всей своей теологической системѣ понятій: «Все это только солома». Разница лишь въ томъ — и это глубочайшая разница — что съ индійской отрѣшенной точки зрѣнія все высшее отбрасываетъ и отбрасываетъ низшее, а съ христіанской точки зрѣнія, съ точки зрѣнія религіи воплощенія, преображенія и воскресенія, все высшее сохраняетъ и спасаетъ и преобразуетъ низшее: такъ спасаются храмы, алтари и куренія, какъ средства художественнаго воплощенія идеи, какъ средства сублимации эроса, средства пресуществленія матеріи. Но Индія не знаетъ сублимированнаго эроса, не знаетъ спасенія и воскресенія тѣла, она знаетъ лишь религію отрѣшеннаго духа.

Когда Кришнамурти отстраняетъ для себя и для всѣхъ другихъ всякій внѣшній авторитетъ догматическихъ системъ и философіи, онъ выставляетъ на самомъ дѣлѣ вполнѣ законное требованіе собственнаго внутренняго опыта и собственной глубочайшей интуиціи («Кто несетъ истину?» 12,23). Въ настоящей философіи все это давно признано и установлено еще Декартомъ (любопытно, что Кришн. въ одной рѣчи доказывалъ своимъ слушателямъ цѣнность всеобщаго сомнѣнія — *de omnibus dubito*). Но великой заслугой Кришнамурти является то, что онъ говоритъ это теософамъ; нигдѣ не существуетъ такого нагроможденія оккультной схоластики, какъ въ теософіи. Здѣсь все принято на вѣру, все ссылается на древнѣйшіе авторитеты, ничто не доказано, ничто не очевидно, а главное, испарилось всякое подлинное мистическое переживаніе. Кришнамурти безпощадно отбрасываетъ весь этотъ старый теософскій хламъ, безстыльный заимствованный у всѣхъ эпохъ и народовъ. Онъ возстановливаетъ строгость индійскаго стиля, установленнаго Олкоттомъ и Блаватской, въ этомъ его безспорная заслуга.

На фонѣ индійскаго міропониманія совершенно иной смыслъ пріобрѣтаютъ его пренебрежительныя сужденія объ

алтаряхъ и куреніяхъ и о «малыхъ богахъ». Дѣло въ томъ, что сомнѣніе въ реальности боговъ существуетъ еще въ древнихъ Ведахъ. Съ точки зрѣнія Упанишадъ допускается, что боги существуютъ и они мощнѣе людей, но они въ концѣ концовъ такъ же переходящи и несовершенны предъ лицомъ единого Атмана-Брахмана, какъ и все живущее, и точно такъ же жаждутъ освобожденія и отрѣшенія. Въ Упанишадахъ изображаются любопытныя сцены, когда могучіе боги и демоны приходятъ къ мудрецамъ и отшельникамъ, чтобы научиться отъ нихъ познанію истиннаго Атмана, поэтому Кришнамурти вполнѣ ортодоксаленъ, когда говоритъ: «Всѣ боги нереальны и переходящи» и они жаждутъ освобожденія (Зв. V. 8-12 ср. II, 9). Но точно такъ же и въ Упанишадахъ иногда вся религіозная сторона молитвъ, обрядовъ, куреній и пр. признается нисшей, экзотерической и отпадаетъ для того, кто позналъ Атманъ-Брахмана, кто достигъ высшей ступени отрѣшенія и освобожденія (Mundaka-Up. 1, 2, 7-11). ср. Бхаг.-Гита, VII, 20). Кришнамурти всецѣло стоитъ на этой точкѣ зрѣнія, когда говоритъ: «Не въ храмахъ и не въ обрядахъ надо искать Возлюбленнаго, а лишь въ своей душѣ, въ тайникахъ своего сердца» (стихи Зв. II, 4.6). Въ этомъ и состоитъ «тайная мудрость» Веданты, мудрость Упанишадъ.

Великій путь отрѣшенія и освобожденія есть единственный путь, по которому движется все живущее, поскольку оно ищетъ спасенія отъ страданія: «У всѣхъ одна цѣль: у животнаго, дикаря, культурнаго человѣка, сверхчеловѣка, у боговъ и людей — цѣль эта освобожденіе» (Зв. II, 9). Освобожденіе совершается при помощи сбрасыванія всѣхъ ложныхъ оболочекъ, всѣхъ покрываль майи, въ которыя закутано истинное я. Это путь упрощенія (*ἁπλοσικς*), возвращенія къ исходной точкѣ бытія, къ своей собственной внутренней сущности, возвращеніе искры къ огню: «Отъ пламени вы изошли и къ пламени вернетесь...» (Кришн. «Какою вл.» 24-25). Отбрасываніе ограниченій, отбрасываніе всѣхъ ложныхъ оболочекъ Кришнамурки называетъ «разумнымъ бунтомъ», состояніемъ «божественной неудовлетворенности», возстаніемъ «противъ духа буржуазной узости», противъ предрассудковъ. А состояніе постоянного бунта онъ — довольно неожиданно — называетъ *эволюціей* («эволюція, какъ разумный бунтъ» статья). Но этому излюбленному теософскому термину придается особое значеніе, прямо противоположное европейскому значенію слова. «Эволюція, какъ разумный бунтъ» есть въ сущности то же самое основное индійское требованіе непрерывнаго отрѣшенія, развоплощенія, имѣющаго своею цѣлью освободить отъ колеса рожденія и смерти, освободить отъ кармы (Зв. IV, II, 12).

Въ дѣйствительности это не эволюція, а инволюція, не развертываніе, а свертываніе, не развитіе, а свитіе; не переходъ

къ болѣ сложному а возвращеніе къ простому. То, что на западѣ называется прогрессомъ и эволюціей — здѣсь должно просто отрицаться, какъ проявленіе воли къ жизни, жажды дѣятельности. Весь индійскій метафизическій пессимизмъ стоитъ здѣсь предъ нами, съ его отрицаніемъ плоти, воплощенія, космоса, культуры, эроса. Эволюція есть накопленіе цѣнностей и переходъ отъ простоты къ сложному богатству и многообразному цвѣтенію, а для Кришнамурти : «эволюція заключается въ отбрасываніи всего накопленнаго въ теченіе вѣковъ, пока человѣкъ не станетъ снова совершенно простъ» (Зв. VI-VII, 6). Конецъ этого пути инволюціи есть полное развоплощеніе я и его растворенія въ абсолютъ. Совершается обратный путь: то что было воплощено — развоплощается, то что было со-творено, — растворяется; это процессъ обратный творенію: процессъ рас-творенія, тотъ самый обратный путь, противоположный возникновенію, о которомъ говоритъ Санкара (см. выше приведенную цитату). Твореніе и воплощеніе не удалось: ему надоѣло творить Карму (дѣло), страдать и перевоплощаться, и оно вернулось къ Творцу, рас-творилось въ Творицѣ, какъ капля воды въ океанѣ, какъ кусокъ соли въ соленой водѣ; слилось съ нимъ, какъ рѣки сливаются съ океаномъ, вернулось къ нему, какъ искра возвращається къ пламени.

Всѣ эти сравненія суть постоянные образы Упанишадъ; изъ нихъ слѣдующіе являются излюбленными и вездѣ повторяющимися у Кришнамурти.: образъ рѣкъ, текущихъ въ океанъ, образъ искръ, сливающихся съ пламенемъ (для выраженія простого сліянія), и образъ колеса времени, колеса рожденія и смерти, для выраженія круговорота перевоплощеній (samsara). Наивные поклонники считаютъ повидимому Кришнамурти авторомъ этихъ прекрасныхъ символовъ; на самомъ же дѣлѣ это вѣковые символы индійской мистики и философіи (см. напр. Mundaka - Up. 2, 1, 1. Brihad. - Up. 2, 1, 20. Mundaka - Up. 3, 2, 8. Mahabharata. Anugita. 1234-1245).

Только въ свѣтѣ индійскаго мышленія можетъ быть разъясненъ и тотъ сенсаціонный вопросъ, который интересуеетъ прежде всего репортеровъ и широкую публику: является ли Кришнамурти новымъ мессіей, новымъ пришествіемъ Христа, міровымъ учителемъ? Вопросъ этотъ, съ индійской точки зрѣнія, рѣшается весьма просто: каждый человѣкъ есть воплощеніе Атмана, каждый человѣкъ въ результатъ эволюціи непременно развоплотится и сольется съ Брахманомъ, каждый можетъ это предчувствовать, ускорить и предвосхитить въ мистическомъ переживаніи и потому каждый есть потенциально міровой учитель. Кто раньше достигъ этого «простого сліянія», тотъ и есть міровой учитель. «Я — міровой Учитель», говоритъ Кришна-



мурти «ибо я одно съ Возлюбленнымъ, съ Буддой, Господомъ-Майтреей, съ Шри-Кришной» («Кто несетъ ист.?»).

Особенно ярко эта повторяемость воплощеній Боддисатвъ выражена въ буддизмѣ: до Будды было еще 25-27 подобныхъ воплощеній въ томъ же міровомъ циклѣ, а по другимъ, болѣе позднимъ буддѣйскимъ сказаніямъ, ихъ было бесконечно больше. Каждый человѣкъ послѣ бесконечныхъ перевоплощеній можетъ стать Буддой; можно сказать: ничѣмъ другимъ стать и не можетъ. Паеосъ новыхъ повторныхъ воплощеній есть типично индѣйская установка. Всѣ эти воплощенія божественны тогда и только тогда, когда они содержатъ въ себѣ сильный и убѣдительный призывъ къ развоплощенію.

Вся религіозность Кришнамурти, всѣ его мистическія переживанія, всѣ философскія понятія, всѣ основные термины, всѣ символы и всѣ сравненія — цѣликомъ индѣйскаго происхожденія. Въ немъ звучитъ та самая исконная мелодія индѣйскаго отрѣшеннаго духа, которая съ такою силой и убѣдительностью выражена въ замѣчательной драмѣ Тагора «Царь темнаго чертога». Весь его бунтъ противъ авторитетовъ, догмъ и вѣрваній касается всѣхъ авторитетовъ за исключеніемъ одного: авторитета священныхъ книгъ Индіи. Нѣтъ собственно даже надобности ссылаться на Упанишады — достаточно знать одну Бхагаватъ-Гиту, чтобы найти индѣйское обоснованіе и подтвержденіе, индѣйскій «авторитетъ», который можно подставить подъ каждое слово Кришнамурти.

Забавный тезисъ, который мы здѣсь доказываемъ состоитъ въ томъ, что Кришнамурти — индусъ. Никто еще не догадался на это указать въ глубокомъ мистически-религіозномъ смыслѣ слова. Его послѣдователи прославляютъ неслыханную «новизну» его ученія, имѣющаго возрастъ по крайней мѣрѣ трехъ тысячъ лѣтъ. (См. Зв. I, 14, 16. II. 31). Его ученіе, по ихъ мнѣнію, «не причастно ни къ какой доктринѣ!») Въ силу этого приходится сказать, что современные теософы совершенно не знаютъ Индіи, какъ въ сущности не знаютъ ни одного изъ религіозныхъ и философскихъ ученій, ими привлекаемыхъ и присвоеныхъ (напримѣръ, Плотина).

Но всего забавнѣе то, что и самому Кришнамурти мы должны доказывать, что онъ индусъ, въ противоположность утверждаемой имъ независимости отъ браманизма («У меня нѣтъ вѣрваній и нѣтъ традицій...» Зв. VI-VII, 63). Когда Кришнамурти наивно замѣчаетъ, что ему «удавалось убѣждать ортодоксальныхъ браминовъ» (ib. 67), то мы охотно вѣримъ, ибо это они его изначала и во всемъ убѣдили.

Несомнѣнная наличность собственной интуиціи, спонтаннаго переживанія, къ которому онъ призываетъ всѣхъ съ отстра-

неніемъ всякаго авторитета, всякой гетерономности, все это, дѣлаетъ его еще болѣе подлиннымъ религіознымъ индузомъ. Все, что онъ имѣетъ изъ Индіи, кажется ему *своимъ*, онъ даже не замѣчаетъ, что онъ получилъ это отъ кого-либо. Интуиція индійскаго духа есть его собственная интуиція.

Теперь послѣдній вопросъ: нуженъ ли намъ, нуженъ ли современному міру тотъ индуизмъ, который проповѣдуетъ Кришнамурти? Да, если мы хотимъ отрѣшенія отъ міра и развоплощенія, если хотимъ прекращенія дѣятельности, творчества и культуры. Но человѣкъ христіанской культуры этого хотѣть не можетъ. Религія развоплощенія отрицаетъ не только нашу христіанскую религію воплощенія и воскресенія — это многіе готовы отрицать, — но, что уже труднѣе для современнаго человѣка: она отрицаетъ всякую цѣнность плодовъ дѣятельности и творчества и всякую культуру, ибо всякая культура есть *воплощеніе* идей и христіанская культура прежде всего построена на признаніи святости плоти, святости природы, святости космоса (обоженія плоти). Религіи Индіи имѣютъ другую систему цѣнностей, чѣмъ христіанство. Это не цѣнности воплощенія, преображенія и воскрешенія «побѣды надъ смертью», а противоположныя цѣнности: развоплощенія, отрѣшенія отъ плоти, пріятія смерти, какъ «угасанія»; надо угасить волю къ жизни. Какъ говорится въ Федонѣ: жизнь истиннаго философа есть вѣчное умираніе — вотъ точное выраженіе отрѣщеннаго идеализма. И буддизмъ говоритъ это еще сильнѣе и еще неумолимѣе.

Христіанство говоритъ: *блаженны алчущіе*; весь индуизмъ говоритъ: *горе алчущимъ и жаждающимъ*; надо искать искоренить жажду. Христіанство говоритъ: всякая истинная молитва будетъ исполнена. Индуизмъ говоритъ: молиться некому и не о чемъ. (Кришнамурти со всей откровенностью высказалъ это на одномъ изъ послѣднихъ своихъ выступленій въ Парижѣ, на которомъ пришлось присутствовать автору настоящей статьи). Только полное непониманіе этихъ существенныхъ различій христіанской и индійской религіозности дѣлаетъ возможнымъ тотъ странный фактъ, что нѣкоторые теософы наивно воображаютъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ церковными людьми, православными, или католиками. Достаточно одинъ разъ слышать Кришнамурти, или прочесть что-либо изъ его писаній, чтобы разъ навсегда увидѣть невозможность наивнаго теософскаго смѣшенія всѣхъ алтарей, жертвенниковъ, догмъ вѣрованій и философій.

Пишущій эти строки охотно готовъ признать, что все изложенное есть нѣкоторая идеализація Кришнамурти: на фонѣ его величественныхъ индійскихъ предковъ мы видимъ какъ-бы его идеальный прообразъ. Нужно признать, что подлинныя жемчужины индійскихъ книгъ конечно драгоцѣннѣе, чѣмъ тотъ

искусственный сплавъ, правда ихъ напоминающій, который мы находимъ у Кришнамурти. Личное впечатлѣніе отъ его выступленій сильно разочаровываетъ: хотя его искренность несомнѣнна, однако въ немъ нѣтъ того, что мы, христіане, называемъ благодатью, также нѣтъ того аскетическаго спокойствія, безстрастія, духовной проработанности, которая поражаетъ въ индусахъ. Онъ говоритъ нервно, напряженно, какъ европеецъ, и своей манерою отдаленно напоминаетъ Андрея Бѣлаго.

*Б. Вышеславцевъ.*

## Г. В. ВИЛЬЯМСЪ.

(5-18 ноября 1928 г).

Безвременная кончина Гаральда (въ православіи Григорія) Васильевича Вильямса, общественнаго дѣятеля и публициста, редактора иностраннаго отдѣла газеты Times, вызвала глубокую скорбь въ англійскомъ обществѣ, но она тяжело отозвалась и въ русскихъ сердцахъ. Въ немъ мы потеряли вѣрнаго, умнаго, благороднаго друга Россіи. У англійскаго народа много сыновъ, беззавѣтно преданныхъ своей родинѣ, но русскіе люди среди иностранцевъ въ эти дни испытаній мало найдутъ, если только найдутъ, друга, столь преданнаго и, вмѣстѣ съ тѣмъ, столь знающаго нашу родину, гдѣ онъ прожилъ многіе годы, дѣля съ нею радости и горе. Онъ сталъ какъ бы русскимъ, не переставая быть англичаниномъ съ ногъ до головы, являя собой воплощеніе благороднѣйшихъ чертъ своего народа.

Общественно-политическое значеніе его работы уже указано въ современной печати, мнѣ хочется сказать нѣсколько словъ о немъ самомъ. Покойный представлялъ собою замѣчательное и поучительное явленіе христіанско-европейской культуры, особенно въ нашъ вѣкъ національнаго и племеннаго шовинизма и исключительности. Въ немъ органически соединялся русскій востокъ и европейскій западъ, русская стихія и англосаксонскій характеръ, при томъ безъ взаимнаго поглощенія, но съ взаимнымъ просвѣтленіемъ. Въ такомъ явленіи самомъ по себѣ есть нѣчто призывно-пророчесвенное, свидѣтельствующее о возможностяхъ и плодотворности духовнаго сближенія христіанскихъ народовъ. На протяженіи по крайней мѣрѣ 20 лѣтъ мнѣ приходилось въ разныя времена встрѣчать и наблюдать покойнаго: и въ русскихъ литературныхъ и политическихъ кругахъ, и на московскомъ церковномъ соборѣ, и въ лондонскомъ обществѣ. Но всегда поражало это его умѣнье любить и почитать наши духовныя цѣнности, въ чемъ бы онѣ ни состояли. Онѣ становились какъ бы его собственнымъ достояніемъ. Г. В. былъ гражданинъ міра: австраліецъ по рожденію, европеецъ по воспитанію,

русскій по своимъ семейнымъ связямъ, выдающійся языковѣдъ, державшій въ своей головѣ постоянно свѣдѣнія и мысль о всѣхъ міровыхъ событіяхъ, онъ былъ своимъ и среди русскаго культурнаго общества, проникаясь его интересами. И особенно близки были для него нужды русской церкви, въ частности — съ живымъ участіемъ и разумніемъ онъ слѣдилъ за происходящимъ на Московскомъ церковномъ соборѣ 1917-18 г. г. Въ послѣдніе годы русско-англійскій домъ Г. В. и жены его являлся естественнымъ мѣстомъ для духовной встрѣчи Англии и Россіи. Приѣзжая въ Лондонъ, мы, русскіе, имѣли родной домъ, гдѣ, мы знали, все нужное устроить, кого слѣдуетъ пригласить, обо всемъ позаботятся. И эта забота прежде всего относилась къ тому, что всего дороже для русскаго сердца, къ православной церкви. Въ частности нашъ Богословскій Институтъ долженъ молитвенно помнить и благодарить своихъ друзей въ Chelsea. Въ этотъ домъ естественно сходились представители разныхъ слоевъ англійскаго общества: духовенство, парламентаріи, писатели, общественные дѣятели, для того, чтобы слышать наши русскіе рассказы о русскихъ нуждахъ, надеждахъ и горестяхъ.

Хочется прощальнымъ взглядомъ задержать въ душѣ плѣнительный образъ покойнаго. Зная его, нельзя было имъ не любоваться. Самое привлекательное въ немъ была его тихость и скромность, христіанское смиреніе, чрезъ которое чувствовалась при этомъ крѣпкая воля, чуждая расплывчатости, духовная собранность и желѣзная дисциплина труда. Въ его благородной осанкѣ было соединеніе подлиннаго джентльменства и какой-то духовности (не даромъ онъ былъ сыномъ методистскаго пастора, и самъ онъ въ молодости стоялъ на томъ же пути), и она соответствовала той чистотѣ и простотѣ, которыя свѣтились въ глазахъ и въ улыбкѣ. Англосаксонская твердость соединялась въ немъ съ русской застѣнчивостью. Въ тѣ дни, которые приходилось проводить подъ его кровомъ, мы бесѣдовали, казалось, болѣе всего безъ словъ, ибо слова были цѣломудренны и скупы, но тѣмъ значительнѣе была эта молчаливая, тихая рѣчь. Пусть оцѣнивають другіе, болѣе къ тому призванные, его заслуги въ области политики и публицистики, мнѣ же хочется сказать о немъ одно, но зато самое важное: то былъ христіанинъ.

Онъ сыздавна былъ другомъ Православія, къ нему влекся многіе годы, однако по разнымъ причинамъ, въ числѣ которыхъ, думается мнѣ, не послѣднюю роль играли застѣнчивость, переходящая иногда въ духовную робость, онъ оставался внѣ Православія. На крыльяхъ приблизившейся смерти перешелъ онъ и эту грань, и актомъ своего предсмертнаго присоединенія къ Православію онъ подвелъ итогъ своей духовной жизни. Пусть скажутъ свое русское спасибо русскіе люди и въ лучшіе дни

не забудутъ того, кто въ тягчайшіе дни испытаній былъ вѣрнымъ ихъ другомъ, и да явится эта православная кончина свѣтлымъ предзнаменованіемъ того церковнаго соединенія востока и запада, которое, по милости Божіей, столь явно обозначается въ сближеніи восточнаго Православія и англиканства. Господь да упокоитъ душу раба Своего Григорія!

Прот. С. Булгаковъ.

14-17. XI. 1928.

---

## НОВЫЯ КНИГИ

---

### ШАРЛЬ РЕНУВЬЕ.

(G. Milhaud. La philosophie de Renouvier. Paris, J. Vrin, 1927, p. 160; курсъ, читанный въ Монпеллье въ 1905 г. O. Hamelin. Le système de Renouvier, J. Vrin, 1927, p. 464; сорбоннский курсъ 1906-07 г. Abbé L. Foucher. La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854), Paris, J. Vrin, 1927, p. 231+XLVI; P. Mony. L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier, Paris, J. Vrin, 1927; p. 205.)

Въ этомъ году исполнилось двадцать пять лѣтъ со дня смерти Ренувье. За предѣлами Франціи его мало знали; кажется, только въ Америкѣ его идеи дали всходы, какъ одинъ изъ факторовъ въ сложеніи и развитіи тамошняго плюрализма. Во Франціи Ренувье пользовался вліяніемъ. Но до сихъ подъ не угаданъ его интимный философскій ликъ, не усвоено и не оцѣнено во всей сложности и полнотѣ его философское наслѣдіе. Кантіанецъ, «неокритицистъ», какъ самъ онъ себя опредѣлялъ, въ дѣйствительности, по внутреннему паѳосу своихъ исканій Ренувье былъ религиознымъ мыслителемъ. Метафизическія апоріи тревожили и возбуждали его мысль, отъ перваго философскаго пробужденія и до годовъ старости; и для ихъ разрѣшенія онъ строилъ и перестраивалъ свою систему. И не случайно въ предсмертный годъ своей жизни Ренувье заключаетъ свой творческій путь опытомъ своеобразнаго, тесософскаго, религиозно-метафизическаго синтеза.

Ренувье совсѣмъ не былъ школьнымъ философомъ. Преподавателемъ онъ никогда не бывалъ. И не въ школѣ, не подъ школьными вліяніями и впечатлѣніями нашель онъ себя и поняль свое философское призваніе. Къ философіи его разбудиль сень-симонизмъ; и первыя работы Ренувье появляются въ «Новой Энциклопедіи», которую въ противовѣсъ разрушительному дѣйствію первой, просвѣщенской Энциклопедіи издавали въ 30-хъ и 40-хъ годахъ бывшіе сень-симонисты, Пьеръ

Леру и Ж. Рейно. Въ молодые годы Рекувье принималъ горячее участіе въ политической борьбѣ. Съ началомъ Второй Имперіи онъ замыкается въ своей внутренней работѣ, и выходитъ изъ своего философскаго затвора только какъ писатель, для печатной проповѣди новаго міровоззрѣнія. Ренувье сознавалъ въ себѣ призваніе проповѣдника, онъ философствовалъ для жизни, философія была для него жизненнымъ, практическимъ дѣломъ. И въ этомъ отношеніи онъ всегда оставался сыномъ того мечтательнаго вѣка, когда Сень-Симонъ, Контъ, Фурье и многіе другіе грезили о всецѣломъ обновленіи человѣческаго рода на основахъ всеобъемлющаго міровоззрительнаго синтеза. О такомъ преобразованіи человѣческаго общества мечталъ всю жизнь и Ренувье, — о томъ, чтобы нынѣшняя эпоха всеобщаго разлада и борьбы смѣнилась эпохою мира и согласія. Но никогда не вѣрилъ онъ, что общественное устроеніе можетъ разрѣшить задачу человѣческой жизни. И онъ повторялъ апостольскія слова: не имамы здѣ пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ... Никогда земныя, историческія перспективы не могли удовлетворить его любознательности, насытить его нравственную жажду. Ренувье считалъ и называлъ себя гуманистомъ, — но въ этомъ «гуманизмѣ» была религиозно-философская глубина. Жуткая тайна смерти всегда приковывала и тревожила вниманіе Ренувье. Съ молодыхъ лѣтъ у него былъ неодолимый ужасъ смерти, пресѣкающей личную жизнь, поражающей человѣческую личность. Въ гибель личности онъ никогда не могъ повѣрить, съ этимъ онъ никакъ не могъ примириться. И онъ стремился перешагнуть за порогъ смерти, и за нимъ утвердить жизнь. Только въ личномъ безсмертіи онъ видѣлъ дѣйствительное оправданіе личной жизни. И потому онъ твердо вѣрилъ въ конечное воскресеніе, восстановленіе всей личной полноты, всей личной жизни, — вѣровалъ въ своеобразный апокатастасисъ. Онъ чаялъ иного міра, обновленнаго и преображеннаго даже въ своемъ физическомъ строѣ, чаялъ новаго неба и новой земли. Онъ предчувствовалъ конецъ этого міра, конецъ исторіи, и за ея гранью предвосхищалъ иное высшее и окончательное бытіе. Въ томъ новомъ мірѣ исполнится всякая правда. Всякій земной утопизмъ Ренувье рѣшительно отвергалъ, и если строилъ свою утопію, то утопію сверхисторическую и сверхземную.

Область научной очевидности Ренувье опредѣлялъ очень узко, замыкалъ разсудочное познаніе предѣлами «сознанія», ограничивалъ его міромъ «явленій», — онъ былъ послѣдовательнымъ «феноменалистомъ». И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ рѣзко настаивалъ не только на правѣ, но на необходимости переходить за эти тѣсныя предѣлы. Ибо жить одною очевидностью не только



практически невозможно, но еще и несправедливо. Ибо очевидность обезсиливает и пресѣкает творческую свободу и самостоятельность человѣка, порабощает и плѣняетъ человѣческую личность. Выше очевидности (и человѣчнѣе, чѣмъ она) — вѣрованіе, la croyance; и въ немъ раскрывается и оправдывается подлинное призваніе человѣка, его нравственная свобода, его непреходящая цѣнность. Ренувье утверждаетъ безусловный приматъ нравственности въ метафизикѣ, и въ этомъ повторяетъ Канта. Но не только повторяетъ, но и поправляетъ. Для Ренувье вѣрованіе не есть только нравственный постулатъ, но своего рода прозрѣніе, интуиція, сверхчумное постиженіе. Міръ вѣрованья для него, можетъ быть, гораздо болѣе реаленъ, чѣмъ міръ очевидности. Въ этомъ отношеніи онъ повторяетъ не столько Канта, сколько раннихъ французскихъ утопистовъ, которые разрушительному, аналитическому разуму противопоставляли созидающую, синтетическую вѣру. И затѣмъ, самая этика для Ренувье есть прежде всего этика воли и дѣйствія, а не только оцѣнки, какъ у Канта. И свободу онъ не выноситъ вслѣдъ за Кантомъ за предѣлы эмпирической дѣйствительности въ область «умопостигаемаго характера», но утверждаетъ ее именно въ эмпирической жизни, какъ непосредственное начало всякой дѣятельности и творчества. По Ренувье человѣкъ свободенъ именно въ своемъ «эмпирическомъ характерѣ»; именно эмпирическая свобода личнаго дѣйствія есть для него первичный и неразложимый фактъ самосознанія и наивысшая жизненная цѣнность. И онъ стремится объяснить и обосновать этотъ фактъ свободы, построить философію свободы, и тѣмъ самымъ — философію личности, «персонализмъ».

Среди книгъ Ренувье самой замѣчательной нужно признать не его «Опыты всеобщей критики», и не его старческий «Персонализмъ», но его «Опытъ классификаціи философскихъ системъ». Ренувье отрицаетъ линейное развитіе въ исторіи философіи, какъ отрицаетъ его въ исторіи вообще, — и самое понятіе развитія онъ считаетъ непригоднымъ и неприменимымъ къ исторіи. Исторія для него не есть развитіе, но область творчества, свободнаго и непредопредѣленнаго, въ которой создается прежде не бывшее, а не только разворачиваются зародышевыя возможности и задатки. Съ этой точки зрѣнія онъ рассматриваетъ и исторію философіи. Для него это область личныхъ прозрѣній и откровеній. И онъ наблюдаетъ въ исторіи мысли борьбу и столкновеніе полярныхъ устремленій. Нельзя выстроить въ единую лѣстницу философскія системы, ихъ нужно классифицировать, — они располагаются не вокругъ единаго центра, а вокругъ двухъ полюсовъ. Эти два типическихъ замысла-узрѣнія Ренувье опредѣляетъ шестью парами антитезъ:

вещь (субстанція) и идея; безконечное и конечное; развитіе и твореніе (творчество); необходимость и свобода; счастье и долгъ; очевидная и увѣренность (вѣрованіе). Въ послѣднемъ счетѣ это единая шестиричная, шестивидная антитеза. Въ историческомъ прошломъ и въ современности побѣждалъ и побѣждаетъ первый типъ системъ, и въ немъ Ренуве видитъ «заговоръ противъ нашей свободы», заговоръ противъ личнаго начала. Самаго яркаго и сильнаго представителя этого побѣдоноснаго и превратнаго философскаго духа Ренуве видитъ въ Гегелѣ, и прежде всего съ Гегелемъ и ведетъ свою борьбу. Онъ видитъ въ немъ «философскаго усыпителя». Въ интуитивномъ, почти инстинктивномъ «персонализмѣ» Ренуве разгадка и причина той напряженной и ожесточенной борьбы, которую онъ со страстію ведетъ со всякимъ монизмомъ и пантеизмомъ. Въ безликомъ пантеистическомъ всеединствѣ тонетъ и расплывается всякая личность, превращается въ преходящій образъ или личину. И при этомъ теряетъ свободу, увлекаемая роковымъ и непреодолимымъ ритмомъ развитія. Теряетъ реальный смыслъ категорическая противоположность добра и зла, подъ двоякимъ давленіемъ необходимости и очевидности. Міръ теряетъ свободу и смыслъ. Этому ложному и обманчивому мировоззрѣнію Ренуве противопоставляетъ метафизику персонализма, — пантеизму — теизмъ, монизму — «новую монадологію», паеосу необходимости — паеосъ свободы, идеѣ развитія — идею творенія.

Для религіозно-философскаго сознанія Ренуве всего болѣе характерно, что въ понятіи Бога для него на первое мѣсто выдвигается атрибутъ творчества, — мысль о Немъ, какъ о Творцѣ, не только Демиургѣ или Промыслителѣ, но именно какъ о Создателѣ, какъ о творческой и свободной Первой Причинѣ. Ренуве колебался въ вопросѣ о единствѣ Божіемъ, парадоксально склонялся иногда въ сторону политеизма, но въ личности Божіей онъ не сомнѣвался никогда. Ренуве отказывался мыслить міръ безначальнымъ. Міръ существуетъ конечное число мгновеній, онъ имѣетъ начало, — его не было и онъ возникъ. И въ этомъ возникновеніи, въ самомъ существованіи міра нѣтъ никакой необходимости, — міра могло бы и не быть. Нѣтъ неотразимаго рока и въ его судьбѣ. Міръ тваренъ, сотворенъ Богомъ, и все его существованіе есть продолжающееся твореніе, и творцомъ является въ немъ каждая личность. Человѣкъ не развивается, но творитъ себя; и въ этомъ свободномъ творествѣ становится, — становится тѣмъ, чѣмъ можетъ быть, но можетъ и не быть, чѣмъ ему подobaетъ быть, но чѣмъ онъ никакъ не принуждается становиться. Нѣтъ роковаго предназначенія, но есть предзаданное совершенство, ибо міръ созданъ Совершеннымъ. Міръ могъ быть

инымъ, и осуществился въ дѣйствительности не тотъ міръ, которому подобало быть. Въ случившемся и происшедшемъ Ренувье видѣлъ дѣло свободы человѣческой и воли, а не раскрытіе неотразимаго рока. Въ осуществившемся прошломъ онъ видѣлъ порожденіе грѣха и паденія, и очень сурово его судилъ. И онъ строилъ воображаемую, утопическую картину историческаго прошлаго, — что могло быть и чего не было. Нашъ міръ, тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ и исторію котораго мы можемъ прослѣдить до «первотуманности», Ренувье считалъ падшимъ міромъ. Это — не первый, не первозданный міръ, но второй, возникшій на развалинахъ и изъ обломковъ первотвари, разрушенной свободой возгордившагося человѣка. И Ренувье предвидитъ его конецъ. Только начавшійся и созданный міръ можетъ быть міромъ творчества и свободы, только въ немъ возможно оправданіе добра. Только подъ условіемъ тварности міра возможна подлинная теодицея, — не примиреніе со зломъ, какъ съ неизбѣжнымъ и преходящимъ несовершенствомъ, но преодоленіе зла, раскрытіе его возможности и его конечнаго исчезновенія. Причину зла Ренувье видѣлъ въ свободѣ человѣка, возгордившагося и сдѣлавшаго дѣйствительнымъ то, чего могло и не быть; и потому наличность зла въ мірѣ нисколько не противорѣчитъ благодати и совершенству Творца. Нравственное грѣхопаденіе человѣка повлекло за собою вырожденіе и распаденіе бытія. И послѣ грѣхопаденія стало необходимымъ и полезнымъ страданіе, какъ нѣкое очищеніе, закаленіе и собраніе личности, — но только послѣ грѣхопаденія. Весь нынѣшній міръ есть слѣдствіе грѣха, но и своего рода искупительное возмездіе за него, и переходная ступень къ послѣднему, третьему міру. Въ немъ осуществится апокатастасисъ всего личнаго бытія. Каждая личность проходитъ черезъ эти послѣдовательныя міры, черезъ множественныя существованія, не разрушаясь въ своемъ метафизическомъ и силовомъ ядрѣ. И въ послѣднемъ мірѣ возстановится и соберется вся полнота пережитой судьбы. Такъ осуществится и утвердится до конца всякая личность.

Эта метафизическая картина слѣдила въ сознаніи Ренувье не сразу. Не прошли для него безслѣдно впечатлѣнія утопической эпохи, когда «позитивизмъ» такъ часто сливался съ «теософіей». Сильнѣе всего онъ пережилъ Канта, и въ особенности въ раздумьи надъ его космологическими антиноміями многое отчеканилось въ мысли Ренувье. Позже онъ прошелъ черезъ лейбниціанство. Но, кажется, самымъ сильнымъ и рѣзкимъ было вліяніе юношескаго друга Ренувье, Ж. Лекьера, пылкаго и страстнаго искателя, пораженнаго въ самомъ началѣ своего творческаго пути безуміемъ. Именно его Ренувье всегда, до самыхъ послѣднихъ лѣтъ неизмѣнно называлъ своимъ учи-

телемъ. И дѣйствительно, какъ мы можемъ теперь судить по сохранившимся отрывкамъ этого несчастнаго неудачника, Ренувье у него именно воспринялъ всѣ основныя идеи своей метафизики свободы, — онъ самъ это признавалъ. Ж. Лекьеръ былъ ревностнымъ католикомъ и ставилъ себѣ задачей новую апологетику христіанской вѣры. И въ дѣйствительности метафизика Ренувье является ослабленнымъ повтореніемъ того христіанскаго философскаго синтеза, который задумывалъ его вѣрующій другъ. Нехристіанскій теизмъ Ренувье, это — поблѣднѣвшее и обѣдненное отраженіе христіанской метафизики, изъ которой утрачена живая душа и внутренняя правда. И вмѣстѣ съ тѣмъ эта система свидѣтельствуемъ о глубокомъ религиозномъ движеніи души, стремящейся къ вѣчной правдѣ, неясныя и смутныя очертанія которой она съ любовію опознаетъ. Ренувье не только не былъ христіаниномъ, но къ христіанству былъ прямо враждебенъ, и видѣлъ въ немъ историческое несчастье и заблужденіе. И тѣмъ не менѣе какъ-то невольно свидѣтельствовалъ объ его умозрительной правдѣ, противъ воли доказывалъ его. Въ этомъ была его роковая судьба. Онъ и самъ не нашелъ себя, не понялъ до конца своего собственнаго дѣла.

Въ ряду мыслителей прошлаго вѣка Ренувье занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ. И его философская система очень характерна для трагической судьбы новоевропейской философіи. Ей угрожало два тупика, два соблазна: тупикъ пантеизма и тупикъ теизма. Въ первый въ послѣднемъ счетѣ уперся нѣмецкій идеализмъ. Во второй вводила лейбниціанская монадологія. Первую опасность Ренувье зорко опозналъ, и разоблачилъ, и обличилъ. Второй не избѣжалъ и онъ. Оба соблазна рождаются изъ отвлеченности мысли, отрывающейся отъ корней конкретнаго христіанскаго опыта, забывающей о единомъ Богочеловѣческомъ ликѣ. Пантеизмъ забываетъ о человѣкѣ, возжелавши стать богомъ, и не находитъ и Бога. Теизмъ забываетъ о Богѣ въ страстной заботѣ о самозащитѣ человѣческаго начала, и теряетъ и человѣка. Ни въ инфинитизмѣ, ни въ финитизмѣ нѣтъ полной правды. Ибо правда въ томъ, что Богъ сталъ человѣкомъ. Но разные и косые лучи Солнца Правды ложатся и внѣ царственнаго пути Церкви. Одинъ изъ нихъ догорающимъ свѣтомъ горитъ и въ творчествѣ Ренувье.

Георгій В. Флоровскій.

М. HEIDEGGER. — Sein und Zeit. I. 1927.

Многих читателей, и даже серьезно интересующихся философией, книга Heidegger'a быть может разочарует. Что в ней собственно по существу нового? Развѣ развиваемые авторомъ взгляды не сводятся къ разновидности того самаго феноменологически обоснованнаго «трансцендентальнаго идеализма», на которомъ остановился Гуссерль, но отъ котораго уже начали отходить его наиболѣе талантливые ученики?

И тѣмъ не менѣ это замѣчательная книга; несомнѣнно, самая замѣчательная изъ всѣхъ, которыя вышли за послѣдніе 10-15 лѣтъ; по оригинальности и глубинѣ съ ней могутъ быть сопоставлены лишь самыя лучшія произведенія М. Шелера. Правда, для чтенія она представляетъ немалыя затрудненія. Необходимо осилить крайне сложную и громоздкую терминологию автора, намѣренно и нарочито уклоняющуюся отъ установившейся философской традиціи. Но тотъ, кто не пожалѣетъ, труда, чтобы вникнуть въ нее и освоиться съ ней, будетъ вполне вознагражденъ: онъ почувствуетъ, что это — книга высокаго духовнаго напряженія, сочетающая поразительную тонкость и мѣткость анализа съ широтой систематическаго синтеза. И онъ пойметъ, что терминологія Heidegger'a не случайна и искусственна, а вытекаетъ изъ стиля его мышленія и органически связана съ его философскимъ мировоззрѣніемъ. Трудъ Н. — онтологическій: основная и руководящая тема его — рѣшеніе вопроса: что такое бытіе вообще, бытіе какъ таковое? Въ чемъ его смыслъ? Доступъ къ его рѣшенію открываетъ феноменология, не какъ особая наука, а какъ тотъ специфическій методъ изслѣдованія, который самимъ «явленіямъ» представляетъ возможность обнаружить и показать то, что они есть на самомъ дѣлѣ. Отсюда же вытекаетъ, что подходъ къ темѣ онтологіи, къ бытію не можетъ быть внѣшнимъ; онъ долженъ самъ имѣть свое бытійное (онтическое) основаніе. Иначе говоря, сама онтологія должна быть ничѣмъ инымъ, какъ обнаруженіемъ самаго же бытія; значить, исходнымъ пунктомъ въ анализѣ бытія можетъ служить лишь то бытіе, которому присуще и свойственно знаніе и пониманіе, какъ самого себя, такъ и бытія вообще. Таково то бытіе, которое есть мы сами, — бытіе сознаніе (по терминологіи Н.-Dasein). Анализъ и раскрытію его смысла посвящена вся первая часть (вторая еще не вышла) труда Heidegger'a.

Сущность бытія-сознанія (Dasein) — въ его существованіи (Existenz). Оно появляется не въ тѣхъ или иныхъ качествахъ

ніяхъ (Sosein), какъ бытіе вешное, а въ свойственныхъ ему образахъ или модусахъ бытія. Всѣ же эти модусы бытія опредѣляются общей структурой бытія-сознанія, характеризующей его какъ цѣлое. Структура эта есть забота (Sorge). Заботу Н. понимаетъ чисто-онтически. Она — апіорное начало бытія-сознанія, то, что обуславливаетъ собою всѣ тѣ его моменты, которые изучаются психологіей (воля, влеченіе, мышленіе), гносеологіей (познаніе, пониманіе), этикой (совѣсть, нравственная отвѣтственность, рѣшимость и др.). Забота сама по себѣ сложное единство, которое образуется (констатируется) слѣдующими тремя основными моментами: 1) бытіемъ-въ-мірѣ (In der Welt-sein). Это значитъ: бытіе-сознаніе — не есть нѣчто обособленное и замкнутое въ себѣ, что, существуя само по себѣ, какъ бы случайно сталкивается съ инымъ бытіемъ, — съ міромъ, и, столкнувшись съ нимъ, входитъ въ общеніе съ этимъ по существу чуждымъ ему міромъ и познаетъ его. Нѣтъ, поскольку оно есть, оно (есть) въ мірѣ, и лишь благодаря своему бытію въ мірѣ оно есть то, что оно есть. Бытіе-въ-мірѣ первое и необходимое условіе возможности познанія. Мірѣ открытъ бытію-сознанію, онъ доступенъ его пониманію, потому что оно *есть* лишь, поскольку находитъ себя въ немъ. Стало-быть, пониманіе и познаніе міра сущностно связано съ самимъ бытіемъ-сознаніемъ. Оно одинъ изъ модусовъ его существованія. Конечно, это первичное пониманіе не есть еще познаніе въ строгомъ смыслѣ (познаніе научное, философское). Оно заключается первоначально въ самой обыденности существованія бытія-сознанія, въ тѣхъ непосредственныхъ отношеніяхъ, въ которыхъ оно находится съ окружающей средой. Мірѣ является ему первоначально не просто какъ нѣчто иное, какъ нѣкоторое наличное бытіе, а какъ мірѣ вещей, среди которыхъ оно вращается и въ которомъ ориентуется мірѣ вещей, имѣющихъ для него то или иное житейское значеніе (въ смыслѣ годности или негодности) и такъ или иначе имъ употребляемыхъ. Первичная форма бытія, въ которой вещи даны бытію-сознанію, есть поэтому ихъ «сподручность» (Zuhandenheit). И только, когда орудованіе вещами и связанное съ нимъ отношеніе къ нимъ, какъ къ предметамъ житейскаго обихода, смѣняется созерцательной установкой, отвлекающей отъ ихъ житейскаго значенія и присматривающей къ ихъ «виду», за сподручностью вещей открывается ихъ простое наличіе (Vorhandensein), т. е., то бытіе, которое составляетъ предметъ естествознанія. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ «Бытіе-въ-мірѣ» — бытія-сознанія опредѣляется прежде всего какъ нѣкоторая погруженность въ мірѣ вещей, какъ бытіе, обращенное къ вещамъ и въ обхожденіи съ ними себя осуществляющее, проявляющее (Sein bei... der besorgten Welt). Это второй конститутивный моментъ заботы.

Однако, въ обращенности къ вещамъ и въ обхожденіи съ ними бытіе-сознаніе не довлѣетъ себѣ; этотъ модусъ существованія необходимо предполагаетъ то, *ради чего* онъ есть и чему онъ обязанъ своимъ значеніемъ и смысломъ. Но это «ради чего» не есть какая-либо цѣль, внѣшняя по отношенію къ самому бытію-сознанію, за его предѣлами лежащая; это ни что иное и какъ его «самость», его подлинное бытіе, которое оно носить въ себѣ, какъ присущую ему внутреннюю возможность. Для бытія-сознанія существенно, что оно никогда не исчерпывается своею собственною наличностью, оно необходимо выходитъ за свои собственные предѣлы, предвосхищая свои возможности (*Sich-vorweg-sein*); а предвосхищая ихъ, оно тѣмъ самымъ ихъ и осуществляетъ. Въ этомъ смыслѣ сознаніе-бытіе есть своя собственная возможность (*sein eigenes Seinkönnen*), и въ этомъ именно и заключается третій конститутивный моментъ конкретной цѣлостности заботы. Итакъ, забота, находя себя (т. е. бытіе-сознаніе) въ мірѣ, являетъ себя въ обращенности къ вещамъ и въ обхожденіи съ ними, осуществляя тѣмъ самымъ заложенныя въ бытіи-сознаніи возможности. Однако, конкретное бытіе заботы однимъ наличіемъ указанныхъ трехъ моментовъ еще сполна не опредѣляется; оно пріобрѣтаетъ различный характеръ въ зависимости отъ того, который изъ двухъ послѣднихъ моментовъ получаетъ въ цѣломъ заботы преобладаніе: обращенность къ вещамъ или направленность на свои собственные возможности; оно можетъ быть или *подлиннымъ* или *неподлиннымъ*. Бытіе въ мірѣ обнаруживается прежде всего какъ погруженность бытія-сознанія въ окружающую среду; не только матеріальную (міръ вещей въ указанномъ смыслѣ), но и социальную. Бытіе въ мірѣ, стало быть, есть всегда и бытіе съ другими (*Miteinandersein*), т. е. не простое существованіе многихъ, а общеніе, бытіе одного для другого, обусловливающее собою и бытіе каждаго въ отдѣльности. Но погруженность въ среду неизбѣжно влечетъ за собой и обреченность (*Verfallen sein*), подвластность средѣ бытія-сознанія. Съ самаго начала своего существованія «*Dasein*» находитъ себѣ сопряженнымъ съ ней и опредѣляемымъ ею въ своихъ конкретныхъ возможностяхъ. Подвластность (обреченность) средѣ означаетъ, однако, не подвластность тому или другому, опредѣленной группѣ людей, а подвластность тому безличному и безликому никто («*Man*»), который есть и все и никто, и который опредѣляетъ обыденность бытія-сознанія со всѣми свойственными ей привычками, представленіями, мнѣніями и оцѣнками. Обыденность живетъ общепринятымъ, и потому, что ея знаніе и пониманіе неподлинное, она сама есть неподлинное бытіе. Поскольку же она притязаетъ на подлинность, она заслоняетъ

собою подлинное бытіе. Обреченное обыденности, бытіе-сознаніе подчиняется ея указанію, проникается ея духомъ; отчасти невольно, отчасти же и вольно, подъ вліяніемъ первичного страха бытія, страха передъ своимъ одиночествомъ и своей отвѣтственностью. Уходя въ обыденность оно стремится избавиться отъ этой тяготящей его отвѣтственности. Но уходя въ обыденность, это уходя отъ самого себя, уходя отъ своихъ подлинныхъ возможностей; словомъ, это — погруженіе въ бытіе неподлинное. Освободить изъ плѣна обыденности, вернуть бытіе-сознаніе самому себѣ, своей собственной самости, можетъ только голосъ совѣсти. Совѣсть это призывъ къ признанію своей виновности передъ самимъ собою, но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ самоотвѣтственности и рѣшимости осуществить свои подлинныя возможности. Рѣшимость же эта доступна только тому, кто видитъ и понимаетъ предѣлъ, поставленный всякому бытію-сознанію, ту крайнюю возможность, которую представляетъ собою смерть. Лишь тотъ, кто понимаетъ бытіе какъ бытіе къ смерти (Sein zum Tode), способенъ стать самимъ собою и реализовать свои высшія потенціи.

Но рѣшимость въ указанномъ смыслѣ имѣетъ еще и иное, онтологическое значеніе; она не только выражаетъ собою подлинную самость и само-стоятельность бытія-сознанія, но раскрываетъ и «горизонтъ» того пониманія и постиженія бытія, которымъ живетъ забота, и которымъ опредѣляется самая ея структура. Иначе говоря, лишь осознавъ природу рѣшимости, мы можемъ отдать себѣ отчетъ и въ онтологическомъ смыслѣ заботы, въ томъ, что составляетъ основное условіе ея возможности. Въ самомъ дѣлѣ: бытіе заботы разворачивается въ трехъ моментахъ: сознаніе-бытіе находитъ себя уже существующимъ въ мірѣ; существованіе его есть устройство себя въ вещной и социальной средѣ и черезъ нея. Но устраиваться и дѣйствовать оно можетъ лишь, предвосхищая и осуществляя свои собственные возможности. Значитъ, расчленяющія единство заботы моменты суть не что иное, какъ моменты временности (Zeitlichkeit). Во временности и заключается онтологическій смыслъ заботы. Но эта временность не есть временность, какъ ее обычно понимаютъ. Прошлое не значитъ здѣсь: то, чего уже нѣтъ, что раньше было. И будущее не значитъ: то, чего еще нѣтъ, но что будетъ позже. Такъ понять временность заботы, значитъ, уподобить ея бытіе бытію вещей, т. е. бытію, сводящемуся къ простому наличію. Это неподлинное пониманіе временности проистекаетъ изъ неподлиннаго же бытія самой заботы, изъ погруженности ея въ міръ вещей, опредѣляющей и ея пониманіе себя самой, какъ бытія вещнаго, наличнаго. Временное существованіе бытія-сознанія не есть бытіе во времени, бытіе, предполага-



ющее временность; нѣтъ, это — бытіе, вмѣстѣ съ которымъ впервые рождается и устанавливается сама временность. Но эта первичная подлинная временность раскрывается только въ подлинномъ бытіи заботы; т. е. въ рѣшимости. Рѣшимость созидаетъ самую бытія-незнанія, предвосхищая и осуществляя его подлинныя возможности. Такое предвосхищеніе ихъ и осуществленіе ихъ и есть *грядущее*. Къ нему обращена рѣшимость; ему поэтому въ строѣ подлиннаго бытія и принадлежитъ первенство. Но, созидая грядущее, рѣшимость тѣмъ самымъ возвращаетъ бытіе-сознаніе къ своей подлинной самости, къ тому, что оно по существу есть, но отъ чего оно ушло, погрузившись въ неподлинное бытіе обыденности. Значитъ, въ направленности на будущее уже заключена обращенность къ подлинному (идеальному) прошлому, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ голосъ совѣсти. Настоящее въ подлинной временности не выдѣляется, какъ особый моментъ, наряду съ прошлымъ, и будущимъ. Въ немъ происходитъ встрѣча грядущаго и былого; т. е. въ рѣшимости, актуализующей себя въ дѣйствіяхъ, грядущее становится настоящимъ былого (*Gewesensein*). Эта подлинная временность лежитъ въ основѣ исторіи, какъ бытія историческаго (не исторической науки). Бытіе-сознаніе по самому существу своему исторично, потому что временно. Осуществляя себя какъ временное, оно тѣмъ самымъ творитъ свою исторію. Если же традиціонное пониманіе времени отличается отъ подлиннаго его смысла, то это не значитъ, что оно ложно и не имѣетъ сферы реального примѣненія. Это значитъ лишь, что оно производно, что оно соответствуетъ тому неподлинному модусу бытія, который представляетъ собою обыденность. Воспринимая и истолковывая всякое бытіе, какъ бытіе вещное (какъ наличность), обыденность также понимаетъ и временность; какъ безостановочную смѣну отдѣльныхъ «теперь», непрерывно приходящихъ изъ будущаго и уходящихъ въ прошлое, т. е. какъ однообразную смѣну голыхъ наличностей, сводящую на нѣтъ качественное различіе между моментами временности. Эта нивелированная временность и опредѣляетъ собой то время, въ которомъ протекаетъ практическая и социальная жизнь, то время, которое измѣряется и обуславливаетъ возможность естествознанія.

Таково — въ самыхъ общихъ чертахъ — содержаніе I части труда Heidegger'a. Тема ея—феноменологическій анализъ бытія-сознанія и опредѣленіе его смысла. Окончательнаго отвѣта на основной вопросъ: что такое бытіе вообще? — она не даетъ. Его даетъ, повидимому, вторая часть, которая должна выйти въ 1929 г. и въ которой авторъ обѣщаетъ представить въ свѣтъ даннаго имъ феноменологическаго анализа важнѣйшіе этапы въ развитіи понятій бытія и времени (у Аристотеля, Декарта,

Канта и Гегеля). Въ виду незаконченности труда критика основныхъ положеній Н. кажется намъ преждевременной. Отмѣтимъ лишь нѣкоторые пункты, которые представляются намъ особенно существенными.

Очень важно и плодотворно различіе, проводимое Н. между разными видами бытія, въ частности между бытіемъ-сознаніемъ (Dasein) и бытіемъ-наличіемъ (Vorhandensein). Онъ совершенно правъ, указывая на то, что со временъ античности вплоть до послѣдняго времени, несмотря на неустанную борьбу философской мысли противъ овеществленія нематеріальнаго, духовнаго бытія, бытіе тѣмъ не менѣе по существу понималось только, какъ вещное, наличное бытіе, а потому и категоріи, опредѣляющія это послѣднее, разсматривались какъ структурныя начала всякаго бытія. Отъ этаго античнаго предразсудка не освободились окончательно ни Кантъ, ни представители послѣ-кантовскаго идеализма. Онъ глубоко сидитъ еще и въ современной философской мысли. Закоренѣлость его не является лишь исторической случайностью; она обусловлена самимъ укладомъ бытія-сознанія, а именно тѣмъ, что научное и философское знаніе первично зарождается на лонѣ неподлиннаго модуса Dasein'a, когда оно погружено въ вещный міръ и горизонтъ его ограниченъ этимъ самымъ вещнымъ міромъ. Превозмочь эту ограниченность можно, лишь ясно осознавъ сущностное различіе между подлиннымъ и неподлиннымъ модусомъ бытія-сознанія. Одну изъ главныхъ задачъ своего изслѣдованія Heidegger видитъ именно въ томъ, чтобы принципиально разграничить два основныхъ вида бытія (Dasein и Vorhandensein) и противопоставить категоріямъ вещнаго (предметнаго) бытія — «экзистенціалы», т. е. принципы, лежащіе въ основѣ бытія-сознанія. Насколько Н. удалась феноменологическая дедукція «экзистенціаловъ» — вопросъ другой. Но самый замыселъ, несомнѣнно, идетъ навстрѣчу самымъ насущнымъ требованіямъ современной философской проблематики.

Не менѣе знаменательна и примѣчательна еще другая особенность философіи Heidegger'a: принципъ, который онъ кладетъ въ сонову опредѣленія бытія-сознанія, — *забота* — начало конкретное, охватывающее Dasein сразу во всей его непосредственной цѣлостности. Это — не теоретическій принципъ, который беретъ бытіе лишь въ опредѣленномъ разрѣзѣ, т. е. въ извѣстномъ отвлеченіи, и потому нуждается въ восполненіи со стороны такихъ же, какъ онъ, отвлеченныхъ принциповъ. Его философія не распадается на онтологию, гносеологию, этику и т. д.; ибо философія въ пониманіи Н. есть по существу ученіе о бытіи, какъ таковомъ, есть онтологія. И въ качествѣ онтологіи она опредѣляетъ бытіе сразу во всѣхъ его существенныхъ

модусахъ и аспектахъ. Такимъ образомъ, конкретность основного принципа обезпечиваетъ и его глубоко систематическій характеръ. Особенно выигрываетъ отъ этого гносеологія. Неправы критики, которые говорятъ, что Н. отрицаетъ гносеологію и не видитъ ея проблемы. Гносеологія въ его пониманіи входитъ въ составъ самой онтологіи, какъ неотъемлемый моментъ, и только изъ органической сращенности знанія съ бытіемъ становится понятной какъ его внутренняя структура, такъ и процессъ его историческаго развитія.

Наконецъ, нельзя не замѣтить, что конкретность основного онтологическаго принципа существенно мѣняетъ у Н. и характеръ самаго метода изслѣдованія. Искусственная изоляція отдѣльных феноменовъ, свойственная феноменологическому анализу въ его первоначальномъ видѣ (какимъ онъ является у Husserl'a и его правовѣрныхъ учениковъ) здѣсь преодолевается. Анализъ, не переставая быть анализомъ, становится синтезомъ. Книга Heidegger'a — первый подлинно систематическій трудъ, вышедшій изъ феноменологической школы.

Что же представляетъ собой трудъ Heidegger'a? — этотъ вопросъ, думается, вытекаетъ передъ всякимъ, кто внимательно прочтетъ ее — есть ли это только феноменологическій анализъ, какъ на этомъ настаиваетъ самъ авторъ, — или же это нѣчто большее, цѣлостная концепція, которая въ зародышѣ содержитъ цѣлую метафизическую систему? Н., правда, рѣшительно отмежевывается отъ всякой метафизики; но вмѣстѣ съ тѣмъ самъ признаетъ, что его пониманіе подлиннаго бытія связано съ вполне опредѣленнымъ пониманіемъ идеала жизни. Значить, феноменологическій анализъ не остается чисто формальнымъ; онъ предопредѣляетъ собою и матеріальную сторону понятія бытія: его конкретное существо, его цѣнность. И только выходу за предѣлы формальнаго концепція Н. обязана своимъ систематическимъ характеромъ. Это явствуетъ и изъ устанавливаемыхъ авторомъ основныхъ опредѣленій бытія-сознанія. Всѣ они (напр., различіе подлиннаго и неподлиннаго модуса бытія, экзистенціальное толкованіе времени, смерти, совѣсти и др.) становятся вполне понятными и приобрѣтаютъ настоящую философскую значительность, лишь если брать ихъ въ нѣкоторой метафизической перспективѣ, т. е. мыслить какъ феноменологическія начала цѣльнаго, религіозно, нравственно обоснованнаго міровоззрѣнія. И только полное раскрытіе этого міровоззрѣнія можетъ окончательно выяснитъ, что собственно — въ пониманіи Н. — означаетъ *бытіе*.

В. С е з е м а н њ.

