

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бувнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гришевичъ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, В. В. Зъньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертна (Америка), К. Керна (Англія), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Либя (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россия), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скопцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, Э. А. Стегуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†)-Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (гермонаха Іоанна), АББАТА АВГУСТИНА ЯКУВИЗІАКА (Франція).

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

Цѣна 32-го номера: долл. 0,60.

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

№ 32.

ФЕВРАЛЬ 1932

№ 32.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. о. С. Булгаковъ. — «Святой Грааль»	3
2. М. Артемьевъ. — О свободѣ воли	43
3. С. Франкъ. — Пироговъ, какъ религіозный мыслитель	73
4. К. Кернъ. — Идеалы Англиканской Церкви	85
5. В. Зъньковскій. — О значеніи воображенія въ духовной жизни	90
6. Н о в ы е к н и г и : Н. Бердяевъ. — Pages choisies du P. Laberthonniere. Дм. Чижевскій. — Пушкинъ мистикъ, Сергѣя фонъ-Штейна. В. Зъньковскій. — Типы мировоззрѣній Н. О. Лосскаго	103
П р и л о ж е н і е : «ХРИСТИАНСТВО ПЕРЕДЪ СОВРЕМЕННОЙ СОЦІАЛЬНОЙ ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЮ» — рѣчи Н. А. Бердяева, В. Н. Ильина, Г. И. Федотова, о. С. Булгакова въ открытомъ собраніи Религіозно - Философской Академіи.	

СВЯТЫЙ ГРААЛЬ

(Опытъ догматической экзегезы Ио. XIX 34).

Въ Евангеліи отъ Іоанна въ повѣствованіи о страстяхъ Христовыхъ мы знаемъ одну черту, которая отсутствуетъ у другихъ евангелистовъ *). Это — рассказъ о пребитіи голени у двухъ разбойниковъ и о пронзеніи копіемъ ребръ Иисусовыхъ: «одинъ изъ воиновъ копьемъ пронзилъ Ему ребра, и тотчасъ истекла кровь и вода — *αἶμα καὶ ὕδωρ* **»). При этомъ данному сообщенію придается особенное значеніе, — нарочито и торжественно подтверждается истинность этого свидѣтельства: «и видѣвшій (т. е. возлюбленный ученикъ Христовъ) свидѣтельствовалъ, и истинно есть свидѣтельство его; онъ — *ἐκεῖνος* — знаетъ ***), что говорить истину, дабы вы повѣрили» (Іо.19, 34-5). (И далѣе слѣдуетъ еще подтверждающая ссылка на ветхозавѣтный текстъ: «да сбудется писаніе»).

Событіе это произошло уже послѣ того, какъ Иисусъ, «преклонивъ главу, предалъ духъ» (19, 30), такъ что воины пришедши «увидѣли Его уже умершимъ» (19, 33). Истеченіе изъ мертваго тѣла крови

*) Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ рукописяхъ текстъ Іо. 19, 34 переносится въ Евангеліе отъ Маттея 27, 49.

***) Ср. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John by J. H. Bernard Edingburgh. 1928, vol. II, 646.

***) Подъ *ἐκεῖνος* нѣкоторые комментаторы разумѣютъ здѣсь самого Христа.

и воды трудно объяснимо (хотя и дѣлались попытки такого объясненія *) оно является знаменіемъ (σημεῖον) въ смыслѣ Іоаннова Евангелія, причемъ особое значеніе этого знаменія опредѣляется не только тѣмъ, что изъ мертваго тѣла истекли кровь и вода, но и состояніемъ этого тѣла. Хотя оно уже и умерло по оставленіи его духомъ, но оно не стало и трупомъ съ начинающимся разложеніемъ, ибо «плоть Его не видѣла тлѣнія» (Д. А. 2, 31. Пс. 15, 10). Смерть Христова *для тѣла Его* была лишь глубокимъ сномъ или обморокомъ. Хотя Іисусъ и «предалъ въ руки Отца духъ Свой» (Лк. 23, 45), однако связь Божественнаго духа съ тѣломъ не была окончательно прервана. И это, хотя временно и оставленное духомъ, но живое тѣло, имѣло въ себѣ кровь, и оно-то было еще разъ умерщвлено ударомъ копія. Слѣдствіемъ этого удара было истеченіе крови и воды, тѣло для погребенія осталось обезкровленнымъ и утратившимъ необходимую часть своего состава, именно влагу. Что означаетъ это изліяніе? Мы знаемъ **), что въ «крови — душа животныхъ», сила жизни тѣла. Изліяніе крови поэтому означаетъ разлученіе души отъ тѣла, т. е. уже смерть тѣла. Правда, и послѣ истеченія крови тѣло Спасителя не стало трупомъ, ибо не предалось тлѣнію, но оно осталось въ нѣкоемъ анабіозѣ, ожидая своего воскресенія. Кровь есть совершенно особая субстанція, которая замѣчательна тѣмъ, что въ ней соединяется душевное и вещественное, живое и неживое естество, животная душа и тѣло. Она посредствуетъ между духомъ и тѣломъ, духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ, какъ живая

*) Употреблено безъ члена. Очевидно, писатель имѣлъ въ виду обозначить скорѣе вещество крови и воды, нежели ихъ принадлежность. Здѣсь эта черта не имѣетъ рѣшающаго значенія. Ср. тоже Ію. 5, 6.

***) Ср. нашъ очеркъ: «Евхаристическій догматъ», Путь 1930, I-II.

связь ихъ. Кровь, хотя есть лишь особая жидкость, принадлежащая физическому міру, но она же таитъ загадку жизни, содержитъ въ себѣ душу тѣла, ея животную энтелехію. Это соединеніе и отождествленіе началъ живого и неживого (или содержащаго въ себѣ лишь дремотныя формы жизни) въ ихъ неразложимомъ единствѣ есть творческій актъ Божій, нѣкая перводанность животворенія. Естествознаніе постигаетъ своими методами какъ этого акта, но не его что, которое остается неразложимо въ непосредственности своей: жизнь есть жизнь, все живое живетъ, одушевлено, и въ крови душа животныхъ. Разумѣется, жизнь крови предполагаетъ для себя наличие организма со всею сложностью, но это служитъ лишь общимъ выраженіемъ основного факта, — одушевленности вещества, которую являетъ собою тѣло.

Въ актѣ смерти обычно не происходитъ раздѣленія крови и тѣла, напротивъ, оставаясь въ своей нераздѣльности, и то, и другое начинаетъ разлагаться, и съ разложеніемъ крови погибаетъ, умираетъ животная душа. Душа, живущая въ крови, сама по себѣ не обладаетъ безсмертіемъ и не даетъ его тѣлу, — безсмертенъ лишь духъ человѣка, и онъ то оживляетъ душу, а черезъ нее и тѣло. Въ воскресеніи человѣкъ получаетъ новую силу души для оживленія новаго тѣла, но эта какъ бы новая душа, въ силу самотождества одуховляющаго ее духа оказывается тождественной съ прежней, вѣрнѣе, является продолженіемъ той же жизни. Духъ сохраняетъ потенцію души (а чрезъ нее и тѣла), какъ бы сѣмя, согласно изъясненію ап. Павла (I Кор. 15). Животныя потому и не знаютъ того личнаго безсмертія, какое имѣетъ человѣкъ, потому что они не имѣютъ духа, а лишь животную душу, и она окончательно разлагается вмѣстѣ съ тѣломъ и кровью. Здѣсь можно говорить лишь

о безсмертіи рода («по роду ихъ», какъ они и сотворены были: Быт. I, 21, 24, 25).

Въ смерти Христовой послѣ удара копіемъ произошло раздѣленіе души-крови отъ тѣла, причемъ обезжизненное, обезкровленное тѣло Его въ воскресеніи, конечно, снова обрѣло душу, а слѣд. и кровь: этой крови прославленнаго тѣла Христова мы и приобщаемся въ таинствѣ Евхаристіи. Но эта кровь воскреснаго, прославленнаго тѣла, хотя и тождественна съ кровію жившаго на землѣ тѣла, но она отъ нея и отлична, поскольку истекшая кровь уже отдѣлилась отъ этого тѣла. Воскресло то самое тѣло Спасителя, которое пребывало во гробѣ. Но въ этомъ тѣлѣ уже не присутствовала излившаяся кровь Спасителя (*). Кровь и вода, излившіяся изъ ребра, какъ не принадлежащія уже воскресшему тѣлу, остались въ этомъ мірѣ. Такимъ образомъ, мы стоимъ здѣсь передъ фактомъ исключительной значительности, торжественно возвѣщенномъ и засвидѣтельствованномъ евангелистомъ: человѣческое естество Христово, живое воодушевленное тѣло Его, на крестѣ раздѣлилось. Свою кровь и воду Онъ отдалъ міру, а тѣло, лишившееся крови и воды, было погребено и затѣмъ воскресло. Передъ нами встаетъ вопросъ о догматическомъ значенія этого факта.

Что знаменуютъ собою излившіяся кровь и вода? К р о в ь , по смыслу таинства Евхаристіи, есть связанная съ веществомъ о д у ш е в л е н н о с т ь тѣла, его живая душа. Она представ-

*) Также не присутствовалъ, конечно, и «потъ Его, какъ капли крови, падающія на землю» (Лк. 22, 44), какъ и слюна Его, изъ которой Онъ сотворилъ брѣніе при исцѣленіи слѣпорожденнаго, вообще всѣ тѣ составные элементы Его тѣла, которые принимались Имъ изъ міра и возвращались въ міръ, по общему закону обмѣна веществъ. Однако есть существенное различіе между этимъ обмѣномъ веществъ въ актѣ жизни и присмертномъ изліяніи крови и воды.

ляетъ съ одной стороны, сѣдалище духа, есть какъ бы тѣло для духа (и въ этомъ смыслѣ кровь Христова соотвѣтствуетъ Церкви, какъ тѣлу Его), съ другой стороны она содержитъ душу тѣла, живущаго по силѣ воодушевляемости кровію («кровообращенія»). Можно сказать, что кровь Христова выражаетъ Его ч е л о в ѣ ч н о с т ь («отъ одной крови Богъ произвелъ весь родъ человѣческой для обитанія по всему лицу земли» Д. А. 17, 26), психобіологическій ея субстратъ. В о д а же есть первоэлементъ мірового вещества, изъ котораго изначально образованъ міръ («и Духъ Божій носился надъ водою» Быт. 1, 2, «да будетъ твердь посредѣ воды и да отдѣляетъ она воду отъ воды») (1, 6), «Гласъ Господень надъ водами» (Пс.28, 3), въ извѣстномъ смыслѣ метафизическая первоматерія міра — $\delta\lambda\eta$ — причемъ н о в а я , обновленная $\delta\lambda\eta$ есть вода крещальная, Иорданская. Тѣло Христово, конечно, состояло изъ тѣхъ же частей и тѣхъ же элементовъ, какъ и человѣческое тѣло вообще, но если выразить это многообразіе въ единствѣ, то такимъ единяющимъ, всерастворяющимъ и всо-держающимъ первоэлементомъ «земли» является «вода», изъ которой и возникла «твердь» (*). Единство крови и воды выражаетъ, такимъ образомъ, полноту чело-вѣчности, какъ соединеніе душевнаго, животворящаго, кровяного начала и животворимаго, пассивнаго, вещественнаго. Это есть ж и в а я т ѣ л е с н о с т ь , которая выдѣлилась изъ оставленнаго духомъ тѣла Христова на крестѣ. Это выдѣленіе не сопровождалось разрушеніемъ самого тѣла, какъ это особо указано евангелистомъ, вспоминающимъ при этомъ (Іо. 19, 36) ветхозавѣтный образъ пасхальнаго агнца. Послѣд-

*) Этому соотвѣтствуетъ и образъ «стекляннаго моря» (Апокалипсисъ 15, 1-2), на которомъ стоятъ побѣдившіе звѣря и образъ его.

ній въ несокрушенности костей своихъ прообразовалъ неразрушимость тѣла Господа: «сіе произошло, да сбудется Писаніе: «кость Его не сокрушится» (Исх. 12, 46). Итакъ, на крестѣ произошло таинственное раздѣленіе тѣлесности Иисуса: не сокрушившаяся плоть Его была снята со креста, положена во гробъ и воскресла, но ранѣе того изъ нея выдѣлилась Его одушевленная тѣлесность, какъ кровь и вода.

Подтверженіе такого пониманія тѣла и крови, какъ человѣчности вообще, мы находимъ у самого же Іоанна Богослова въ извѣстномъ текстѣ I Іо. 5, 6-7 (такъ наз. *сomma Johannaicum*, текстъ о трехъ, свидѣтельствующихъ на небеси, отсутствующій въ первоначальныхъ рукописяхъ): «Сей есть Иисусъ Христосъ, пришедшій водою и кровію δῑ ὕδατος καὶ αἵματος (*) (и Духомъ), не водою только *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον*, но водою и кровію *ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι (**)*, и Духъ (*τὸ πνεῦμα*) свидѣтельствуемъ (о томъ), потому что Духъ есть истина. Ибо три суть свидѣтельствующіе, Духъ, вода и кровь, и эти три *οἱ τρεῖς* во едино *εἰς τὸ ἐν* — суть».

Въ этомъ текстѣ, который есть *сгux interpretum*, по историческому его смыслу содержится опроверженіе ученія докетовъ. Согласно послѣднему, Христосъ лишь при крещеніи, «в о д о ю», сошелъ на Иисуса, чтобы оставить Его во время страданій. Противъ этого ученія и призрачномъ воплощеніи апостоль указываетъ истинную полноту и подлинность воплощенія, которое совершилось «не водою только, но и кровію». Однако независимо отъ этого историческаго контекста, хотя и въ связи съ нимъ, **д о г м а т и ч е с к о е** содержаніе этого текста состоитъ въ томъ, что въ

*) Также безъ члена, какъ и Іо. 19, 34.

**). Здѣсь появляется членъ для большей опредѣленности уже повторяемаго выраженія.

немъ утверждается необходимость (а вмѣстѣ и достаточность) к р о в и и в о д ы для полноты и истинности вочеловѣченія Христова. «Вода и кровь» и есть истинное челоуѣчество, въ которомъ обитаетъ «Духъ», причемъ «Духъ» въ 5, 8 есть, очевидно, Духъ Христовъ, Логось, ставшій плотию и вочеловѣчившійся. Т. о., получается тричастный составъ Христова естества: Духъ — Логось, душа (кровь), тѣло (вода), ставшіе «во едино» (1 Ио. 5, 7). Однако въ 5, 6: «Духъ свидѣтельствуеъ о Немъ»: Духъ есть уже, конечно, Духъ Св. (*). Но такъ или иначе, важно то, что кровь и вода здѣсь явно имѣють значеніе истинной челоуѣчности, воодушевленной тѣлесности (**), такъ что кровь есть душа, а вода — тѣло (***) . И такъ, согласно торжественному свидѣтельству Евангелія отъ Іоанна, челоуѣческое естество Спасителя въ смерти Его раздѣлилось, будучи однако нераздѣляемо: кровь и вода, душевно-тѣлесное вещество, излились изъ ребра, а тѣло осталось обезкровленное и обезводенное, хотя и въ полнотѣ всего своего состава. Вникнемъ въ многозначительный и даже, можно сказать, потрясающій

*) . Впрочемъ, если настаивать, что Духъ и въ 5, 7 есть непременно Духъ Св., то можно разумѣть Его также какъ совершителя боговоплощенія при Благовѣщеніи: «Духъ Св. найдетъ на тя и сила Вышняго (Слово) осѣнитъ тя» (Лк. 1. 35).

**) . Распространенное какъ въ церковной такъ и въ критической литературѣ толкованіе видитъ въ водѣ и крови символику двухъ таинствъ — крещенія и причащенія. Но это толкованіе, болѣе аллегорическое, во всякомъ случаѣ не является исчерпывающимъ и не уловляетъ всего контекста.

***). Этому не противорѣчить то, что у Іоанна же вода въ другомъ контекстѣ, безотносительно, означаетъ новую духовную силу и новое духовное рожденіе (Іо. 3, 5; 4, 14; 7, 38, ср. Откр. 22, 6; 22, 17). Въ отношеніи крови вода есть элементъ «земли», первоматерія, въ отношеніи къ духу и въ соединеніи съ нимъ вода есть духоносное, одуховленное вещество, причемъ здѣсь подчеркивается уже не ея космическая природа, но духоносящая сила: освященіе воды есть и освященіе водной стихіи міра, т. е. уже и самого міра (И замѣчательно, что изъ всѣхъ четырехъ элементовъ: воздуха, огня, земли и воды, освящается именно эта послѣдняя, какъ имѣющая въ извѣстномъ смыслѣ репрезентативное значеніе для всего міра).

смыслъ этого раздѣленія. Начнемъ съ простаго и болѣе безспорнаго. Прежде всего раздѣленіе это является п р е б ы в а ю щ и м ъ въ томъ смыслѣ, что нигдѣ нѣтъ указаній, чтобы въ воскресшее тѣло Христово возвратились эти изліявшіяся кровь и вода, и тѣмъ произошло бы новое ихъ воссоединеніе. Конечно, воскресшее тѣло Христово имѣло всю полноту человѣчности, т. е. оно было воодушевленнымъ человѣческимъ тѣломъ, слѣдовательно, имѣющимъ кровь. Приходится дѣлать двойное допущеніе: либо въ тѣлѣ оставалась еще часть крови (и воды), какъ это вполне правдоподобно, ибо отъ удара копіемъ въ бокъ вовсе не было неизбѣжнымъ послѣдствіемъ изліяніе в с е й крови и воды изъ в с е г о тѣла; либо же кровь возстановилась въ воскресшемъ тѣлѣ вмѣстѣ съ возвратившейся жизнью тѣла (какъ она непрестанно возстановляется во всякомъ живомъ организмѣ). Но при томъ и другомъ предположеніи остается различіе между изліявшимися изъ ребра Христова кровію и водою и тѣломъ и кровію, преподаваемыми въ таинствѣ Евхаристіи, при неизмѣнномъ ихъ тождествѣ. Каково же это различіе и въ чемъ это тожество?

Прежде всего надлежитъ установить, что самый фактъ изліянія крови Христовой вмѣстѣ съ водою изъ ребра Его остался мало замѣтенъ въ догматической экзегезѣ; насколько же онъ былъ замѣченъ, онъ уразумѣвается только евхаристически. Между прочимъ отъ этого факта исходитъ циклъ западныхъ легендъ о св. Граалѣ. Св. Грааль, по этому преданію, есть та евхаристическая чаша, изъ которой Господь причащаль Своихъ учениковъ на Тайной Вечери. Въ эту чашу Іосифъ Аримаѣйскій собралъ излившуюся изъ ребра кровь (и воду?). Легенда не прибавляетъ, вся ли кровь, излившаяся изъ ребра, была собрана въ чашу или же только часть ея (восточное

преданіе гласить, что на Голгоѣ была погребена голова Адамова, какъ это обычно изображается на православныхъ распятіяхъ, и что на нее уканула капля Божественной крови). Западная легенда по своему овладѣваетъ сюжетомъ св. Грааля, осложняя и даже потопляя эту тему разными романтическими подробностями. Сюжетъ этотъ становится достояніемъ рыцарской поэзіи, отъ которой сторонится католическая церковь. Въ общемъ, въ западномъ истолкованіи Св. Грааля наблюдается два варіанта: по одному онъ есть чаша крови Спасителя, отъ Іосифа Аримаѣйскаго попавшая въ Англію въ Гладстонбюри (откуда она влетается въ циклъ легендъ о рыцаряхъ круглаго стола короля Артура (*). Св. чаша скрывается отъ людей, но является достойнымъ (Парсифаль). По другому варіанту св. Граальъ есть чудодѣйственный камень, на которомъ появляется и св. чаша — родъ антиминса на камнѣ (по католическому обычаю), — «алатырь-камень» русской пѣсни. Западному христіанству было дано почувствовать и религіозно воспринять эту тему, — и въ этомъ положительное значеніе легенды о св. Граальѣ, — но совершенно не дано было ее раскрыть. Востокъ же прошелъ совершенно мимо этой темы какъ таковой, если не считать того, что нѣкоторыя черты сказанія о св. Граальѣ влетались въ распространенныя на востокъ сказанія о чудесныхъ явленіяхъ младенца Христа въ евхаристіи (**).

Слѣдуетъ еще особо отмѣтить то истолкованіе Іо. 19, 34, которое находится въ послѣдованіи православной проскомидіи на литургіи св. Іоанна Златоустаго и св. Василия Великаго. Св.

*) См. поэтическую переработку у ихъ Теннисона — Kings Idylls

**) См. Н. Туницкій. Древнія сказанія о чудесныхъ явленіяхъ Младенца-Христа въ Евхаристіи. Богосл. Вѣстникъ 1907 V, стр. 201-229.

агнецъ, по изъятіи, прободается священникомъ съ лѣвой стороны копіемъ со словами: «единъ отъ воинъ копіемъ ребра Его прободе», а затѣмъ, вливая въ чашу «св. соединеніе» (вино съ водой), священникъ произноситъ слова: «и абіе изыде кровь и вода», и послѣ того, указуя рукой на чашу, прибавляетъ: «и видѣвый свидѣтельствова и истинно есть свидѣтельство его». Что означаетъ эта символика? Не содержитъ ли и она о т о ж е с т в л е н і я изліявшейся изъ ребра крови и воды съ евхаристической кровью, съ отрицаніемъ различія между ними? По нашему разумѣнію, нѣтъ, не содержитъ. Проскомидія (какъ и вся литургія) имѣетъ вообще двоякое содержаніе: прежде всего она есть таинство преложенія св. даровъ и причащенія, но сверхъ того, она есть воспоминательно повторяемое боговоплощеніе въ его основныхъ моментахъ, соотвѣтствующихъ различнымъ символическимъ дѣйствіемъ на литургіи. Въ частности и на проскомидіи въ соотвѣтствующіе моменты воспоминается и рождество Христово, и страсти Его, и воскресеніе. Но именно въ порядкѣ такого воспоминанія произносятся слова Іо. 19, 34, но тѣмъ самымъ моментъ этотъ не вводится въ само евхаристическое дѣйство. Таинство совершается черезъ воспоминательное воспроизведеніе самой вечери Господней и произнесеніе установительныхъ словъ Господнихъ, получающее совершительную силу въ эпиклезисѣ, а здѣсь уже нѣтъ никакого отношенія къ Іо. 19, 34. Разумѣется, кровь Христова субстанціально едина и самотождественна и въ Евхаристической Чашѣ, и въ ея изліяніи на крестѣ изъ пяти ранъ Христовыхъ, и особливо изъ ребра Его. Однако она различна въ о б р а з а х ъ своего существованія и явленія для человѣка. И въ этомъ смыслѣ прежде всего различается кровь Христа, предназначенная для причащенія, и къ нему не предназначенная, евхаристическая и неев-

харистическая, таинственная и непосредственная. Я уже обращалъ вниманіе на то важное обстоятельство *), что на Тайной Вечери Господь, непосредственно присутствовавшій среди учениковъ съ Своимъ собственнымъ земнымъ тѣломъ и кровію, причащаль ихъ, однако, не этимъ послѣднимъ, но таинственнымъ тѣломъ и кровію, въ которыя преложены были хлѣбъ и вино. Такимъ образомъ, уже здѣсь, при несомнѣнномъ тождествѣ евхаристическихъ элементовъ съ тѣломъ и кровію Христовой, было проведено и указанное различіе между ними. Это же самое различіе мы должны удержатъ и здѣсь: кровь и вода, изліявшіяся изъ ребра, не имѣли евхаристическаго предназначенія. Поэтому, лишь въ силу общаго тождества крови Христовой, какъ изліявшейся изъ ребра, такъ и таинственно-евхаристической, событіе на крестѣ символически соотносится съ соотвѣствующимъ актомъ проскомидіи.

Рана копіемъ, вмѣсто пребитія голеней, есть завершеніе спасительной жертвы Христовой во искупленіе человѣческаго рода. Этой водой и кровію омывается человѣческій грѣхъ и создается новозавѣтная Церковь, съ ея благодатными таинственными дарами, крещальной водой и евхаристической кровію. Изъ ребра ветхаго Адама была создана прельстившая его на паденіе жена. Но рана, нанесенная человѣчеству ребромъ Адамовымъ, исцѣляется раною отъ прободенія копіемъ тѣла Иисусова. Кровь и вода, изліявшіяся въ міръ, въ немъ пребываютъ. Онѣ освящаютъ этотъ міръ, какъ залогъ его грядущаго преображенія. Черезъ эти безцѣнныя струи крови Христовой и воды, излившейся изъ боку Его, освятилось все твореніе, и земля и небо, нашъ земной міръ и всѣ звѣздные міры. Образъ св. Грааля, хранящаго св. Кровь

*) Ср. мою статью «Евхаристическій догматъ». Путь, 1930, I.

Христову, выражаетъ именно ту идею, что, хотя Господь вознесся въ честной плоти Своей на небо, однако въ крови и водѣ, изліявшихся изъ ребра Его, міръ пріялъ Его святую реликвию, и чаша Грааля есть ея киворій и рака. И весь міръ есть эта чаша св. Грааля. Онъ недоступенъ поклоненію, по святости своей онъ сокрытъ въ мірѣ отъ міра. Однако, онъ существуетъ въ немъ, какъ невидимая сила, и онъ становится видимымъ, является чистымъ сердцамъ, того достойнымъ. Это и есть божественное видѣніе, воплощенное въ легендѣ о Граалѣ. Если Св. Грааль и есть евхаристическая чаша (согласно легендѣ), то кровь, въ немъ содержащаяся, не есть Евхаристія, ибо св. Грааль данъ не для причащенія вѣрныхъ, но для освященія и преображенія міра. Св. Евхаристія подается какъ Божественная пища, чрезъ вкушеніе которой вѣрующіе духовно соединяются со Христомъ. Однако, какъ пища, она раздѣляетъ и общія ея судьбы: евхаристія не пребываетъ въ мірѣ, но по осуществленіи прямой ея цѣли, — причащенія, она прекращается (св. дары «потребляются»). (Въ сказаніяхъ объ евхаристическихъ явленіяхъ Божественнаго Младенца это выражается въ томъ, что ангелы возносятъ Его на небо послѣ причащенія). Напротивъ, св. Г р а а л ь (такъ мы будемъ условно называть излившуюся изъ ребра Христова кровь и воду) не подается для причащенія, но пребываетъ въ мірѣ, какъ его таинственная святыня, какъ сила жизни, какъ тотъ огонь, въ которомъ міръ преобразится въ новое небо и новую землю. Ибо Церковь, тѣло Христово, есть не только «общество вѣрующихъ», но и вся вселенная въ Богѣ. Какъ человекъ есть микрокосмосъ, а міръ есть антропокосмосъ, такъ и область Церкви и сила ея простираются на все мірозданіе. Вся природа жаждетъ тѣла и крови Христовыхъ и пріобщается ихъ — въ крови и водѣ, изліявшихся на

крестъ. Природа также принадлежит къ человѣческому естеству, тѣлу Христову. Св. Грааль не видимъ въ мірѣ тѣлесными очами. Церковь не установила для него особаго праздника и особаго почитанія, какимъ она окружила крестъ Христовъ, и т а й н а его остается нераскрытой и даже мало замѣченной. Однако, однажды ее увидавъ, уже нельзя ее забыть и ею не насыщаться. 'Ο λόγος σὰρς ἐγένετο — (Слово плоть бысть и веселися въ ны (Ю. I, 14). Это вселеніе Логоса въ міръ, хотя и составляетъ центральный фактъ всей жизни міра, однако совершившись во времени, въ опредѣленной его точкѣ, и закончилось Вознесеніемъ. Въ этомъ смыслѣ оно является лишь временнымъ въ исторіи міра и человѣка, какъ и всякая отдѣльная жизнь. Божество изъ трансцендентной вѣчности Своей въ одной точкѣ коснулось иманентной временности міра. «Царь Небесный на земли явися и съ человѣки поживе», съ тѣмъ, однако, чтобы снова «вознестись на небо», возвратиться въ трансцендентное, оставивъ землю осиротѣлой и опустѣвшей... Такъ ли это? И есть ли Вознесеніе такое оставленіе? Мы уже знаемъ, что оно преодолевается чудомъ Евхаристіи, которая выражаетъ собою с в я з ь вознесшагося, прославленнаго тѣла съ этимъ міромъ въ евхаристическомъ веществѣ, въ таинственномъ его п р е л о ж е н і и . Однако есть ли эта связь исчерпывающая, или же, наряду съ таинствомъ, у міра остается еще со Христомъ и связь п р и р о д н а я , и какова она? Какъ истинный человѣкъ и новый Адамъ, Христосъ принадлежитъ в с е м у человѣчеству. Въ немъ Онъ уже предсуществуетъ р а н ѣ Своего воплощенія въ Своихъ предкахъ, въ той родословной, которою и начинается Евангеліе. Но эта генеалогія есть исторія не только Его плотскаго естества, но и Его человѣческой души, воспринятой Имъ вмѣстѣ съ кровію отъ Богоматери. Хри-

стость въ человѣчествѣ Своемъ реально прикрѣпленъ къ человѣческому роду, какъ Новый Адамъ, составляя его средоточіе, Онъ ему и м м а н е н т е н ь . Раскрывается ли эта связь крови послѣ Вознесенія, перестаютъ ли сыны человѣческіе быть Его родственниками по крови, чрезъ Матерь Его, и сестеръ и братьевъ и сродниковъ Его, существованіе которыхъ столь знаменательно подчеркивается въ Евангеліи? На этотъ вопросъ недостаточно отвѣтить однимъ лишь указаніемъ на Евхаристію. Въ ней, дѣйствительно, преодолевается разстояніе между трансцендентнымъ и имманентнымъ, чрезъ преложеніе хлѣба и вина, мірового вещества, въ прославленное тѣло и кровь Христовы для вкушенія вѣрующими, и это преодоленіе, конечно, имѣетъ свое основаніе въ одной совершившемся боговоплощеніи. Однако это таинственное вхожденіе трансцендентнаго въ имманентное, которое есть всякій разъ какъ бы новое боговоплощеніе, хотя и тождественное съ единожды совершившимся, все таки не выражаетъ имманентности человѣчества Христа нашему міру и нашему человѣчеству. И остается, прежде всего, недоумѣнный вопросъ: если человѣческая кровь Христова составляла центральный импульсъ всей жизни всего человѣческаго рода до Его пришествія на землю въ Его генеалогіи, дѣлала Его «сыномъ Давидовымъ», «сыномъ Авраамовымъ» «Сыномъ Человѣческимъ», неужели она отнята отъ человѣчества чрезъ Вознесеніе, и теперь, послѣ боговоплощенія, оно стало бѣднѣе на землѣ, нежели до него? Конечно, противъ послѣдней мысли можно возражать ссылаясь на св. Евхаристію, которую человѣчество имѣетъ несмотря на Вознесеніе, и небесное прославленіе человѣчества Христа, сѣдящаго съ плотію одесную Отца и тѣмъ возводящаго это человѣчество въ высшее прославленное состояніе. Од-

нако на это слѣдуетъ указать, что высшее и полнѣйшее не отмѣняетъ низшаго и предварительнаго, напротивъ, его въ себѣ включаетъ въ силу нѣкоего духовнаго филогенезиса. Божественная Евхаристія, какъ и небесное прославленіе чело- вѣчества во Христѣ, отличается отъ п р и р о д н о й связи чело- вѣчества Христова съ чело- вѣче- скимъ родомъ, въ силу которой ли, такъ сказать, имманентны Его тѣлу и крови. Можетъ ли угаснуть земной родъ Христовъ и прерваться Его чело- вѣческая генеалогія? (*)

Правда, Христомъ принесено *новое* богосынов- ство чадъ Божіихъ, которые не отъ плоти и крови, но отъ Бога рождаются водою и духомъ. Однако и это *духовное* рожденіе не отмѣняетъ, но предпо- лагаетъ природное рожденіе и природную жизнь чело- вѣка, хотя и вѣнчаетъ ее благодатію Божіею. Однимъ словомъ, остается вопросъ, прерываетъ ли Вознесеніе Христа Его природную связь съ нами по чело- вѣчеству, возводя ее лишь къ новому, таинственному (въ Евхаристіи) и небесному (въ Вознесеніи) образу или же и по Вознесеніи Своемъ Христосъ остается принадлежащимъ и къ н а ш е м у , земному чело- вѣчеству? Здѣсь нужно еще принять во вниманіе тотъ фактъ, что Богома- теръ въ успеніи и вознесеніи Своемъ изъята изъ міра, и съ Нею изъято какъ бы и само чело- вѣческое естество Христово, которое Она собою олицетво- ряетъ. Такимъ образомъ здѣсь какъ бы оконча-

*) . Можетъ быть, въ этой постановкѣ вопроса иные усмотрятъ скрытое или явное несторіанство, раздѣляющее естества и обо- собляющее чело- вѣческое естество Христово. Но ученіе Несторія (впрочемъ, вообще требующее теперь точнѣйшаго изложенія и уразумѣнія) относится не къ двойству обоихъ природъ во Христѣ, но къ двойству ипостасей, божеской и чело- вѣческой, при раздѣль- ности ихъ. Подлинность же и, такъ сказать, онтологическая ре- альность чело- вѣчества Христова противъ еutihianства, эту реаль- ность растворявшаго въ божественности Его природы, установилъ IV вселенскій соборъ съ его опредѣленіемъ о несліянно- сти и неизмѣнности обоихъ природъ во Христѣ.

тельно разрывается связь Христа съ міромъ, и цѣпь, начавшаяся на землѣ въ родословной Христа, уходитъ въ небеса. Однако, чрезъ это не опустошается и земное человѣчество и не лишается того, что составляетъ сокровенный источникъ его жизни. Здѣсь мы должны во всей силѣ учесть тотъ фактъ, что рассказъ о Вознесеніи имѣется лишь у двухъ евангелистовъ, кратко у Марка и пространнѣе у Луки (въ Евангеліи и въ Дѣян. Ап.). Евангеліе же отъ Маттея, умалчивающее о Вознесеніи, вмѣсто него заканчивается торжественнымъ обѣтованіемъ Господа, существенно поясняющимъ и восполняющимъ его идею: «и се Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка. Аминь». (28, 20), а у Іоанна мы имѣемъ указаніе объ отшествіи ко Отцу лишь въ прощальной бесѣдѣ, но также нѣтъ рассказа объ удаленіи въ Вознесеніи. Это заставляетъ думать, что оба свидѣтельства въ извѣстномъ смыслѣ эквивалентны и во всякомъ случаѣ совмѣстимы: Господь пребываетъ на землѣ до скончанія вѣка и Онъ же, вознесшись, сѣдитъ одесную Отца (*). Совмѣстимость пребыванія на небесахъ, одесную Отца, и нѣкоего пребыванія на землѣ вообще не должна считаться невозможной и противорѣчивой послѣ того, какъ она уже утверждена Церковью относительно таинства Евхаристіи. Однако нѣтъ основаній пріурочивать слова Господа о пребываніи съ нами до скончанія вѣка только къ таинству Евхаристіи и тѣмъ ихъ ограничивать. О ней говоритъ Господь: «сіе творите въ Мое воспоминаніе» и тѣмъ самымъ опредѣляетъ ея значеніе, какъ и ап. Павелъ: «всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ и пьете чашу сію, смерть

*) Эта же антиномическая мысль выражается и въ кондакѣ Вознесенія: «еже о насъ исполнивъ смотрѣніе, и яже на земли соединивъ небеснымъ, вознесся еси во славу, Христе Боже нашъ, никако же отлучаяся, но пребывая неотступный, и вопія любящимъ Тя: Азъ есмь съ вами и никто же на вы».

Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ придетъ» (I Кор. 11, 26). Но даже это еще не раскрываетъ обѣтованія Господа о пребываніи съ нами до скончанія вѣка, которое, вѣдь, и есть второе пришествіе (*). Господь пребываетъ съ нами на землѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ есть одесную Отца на небѣ. «Небо» и «вознесеніе на небо» имѣетъ здѣсь не пространственное значеніе мѣста, — небо не есть мѣсто, находящееся гдѣ-либо въ астрономическомъ пространствѣ, — но метафизическое состояніе совершеннаго прославленія и обоженія человѣческаго естества, которое становится чрезъ то недоступно воспріятію человѣка. Таково было оно уже по Воскресеніи, еще ранѣе Вознесенія. Однако тогда Господь по волѣ Своей являлся ученикамъ. И даже по Вознесеніи Онъ являлся ап. Павлу, слѣдовательно и трансцендентность Его пребыванія на небесахъ не полагаетъ непроходимой грани для Его явленія на землѣ (сюда же относятся и сохраняемые преданіемъ явленія Христа по Вознесеніи, напр. ап. Петру; также и Христова икона есть мѣсто Его явленія для молитвенной встрѣчи съ Нимъ**). Такимъ образомъ Вознесеніе означаетъ не столько удаленіе Христа отъ міра, — что соотвѣтствовало бы полному Его развоплощенію (такая мысль составляла бы злѣйшую ересь), — сколько прославленіе Его человѣческаго естества до полнаго обоженія и одесную Отца сѣдѣнія. Воз-

*) На эту же мысль наводятъ и нѣкоторые свидѣтельства ап. Павла, который иногда говоритъ о своемъ общеніи съ Господомъ такъ, какъ будто совсѣмъ и не было Вознесенія, въ частности I Кор. 15, 5-8, гдѣ онъ перечисляетъ: «а послѣ всѣхъ явися и мнѣ, какъ нѣкому извергу» (на особое значеніе этого текста обратилъ мое вниманіе проф. С. С. Безобразовъ). Подобнымъ образомъ звучатъ и слова: «я отъ Самого Господа принялъ то, что и вамъ передалъ, что Господь Иисусъ въ ту ночь, въ которую преданъ былъ, взялъ хлѣбъ» и т. д. (I Кор. II, 23-25) Ап. Павелъ пишетъ здѣсь какъ евангелистъ.

**) См. мою Икону и иконопочитаніе. YMCA-press, Paris 1930.

несшійся Христось пребываетъ и съ нами во всѣ дни до скончанія вѣка, однако Его пребываніе стало намъ недоступнымъ уже послѣ Воскресенія, пока Онъ восходилъ, но еще не восшелъ ко Отцу Своему, т. е. еще не совершилъ полнаго прославленія Своего человѣчества. Оно является для насъ еще болѣе недоступнымъ теперь, когда это прославленіе совершилось. Однако и это измѣнится во второмъ пришествіи, когда всѣ племена земныя «у в и д я т ь Сына Человѣческаго» (Мѡ. 24, 30). И это «пришествіе» не означаетъ приходъ изъ одного мѣста въ другое, съ «неба» на «землю», но такое и з м ѣ н е н і е человѣка, при которомъ Господь станетъ доступнымъ нашему видѣнію: это переходъ чрезъ смерть или равнозначное ей измѣненіе: «не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся, вдругъ, во мгновеніе ока, при послѣдней трубѣ» (I Кор. 15, 51). Однако и з м ѣ н е н і е предполагаетъ и единство, самотождество измѣняющагося, при этомъ остается то же самое человѣческое существо, которое не изъемлетъ изъ міра, хотя и преобразуется, вмѣстѣ съ самимъ міромъ, становившимся «новымъ небомъ и новой землей».

Отсюда слѣдуетъ, что съ Христовымъ человѣчествомъ въ мірѣ живетъ вознесшійся Христось. Эта жизнь Христа въ человѣчествѣ («живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христось») есть Церковь, тѣло Христово. Это есть общеніе духовное, въ Духѣ Христовомъ, который есть Духъ Св., пришедшій въ міръ въ Пятидесятницу. Дѣйствіе и откровеніе Духа Св. въ людяхъ состоитъ въ томъ, что Онъ являетъ, осуществляетъ въ нихъ Христа: «кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ и не Его» (Рим. 8, 9), «содѣйствіемъ Духа Иисуса Христа» (Фил. 1, 19). Въ этомъ свѣтѣ становится понятной та связь и, можно даже сказать, то отождествленіе вознесенія и пятидесятницы, которое составляетъ отличительную черту прощальной бесѣды: «лучше

для васъ, чтобы Я пошелъ, ибо если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ» (Іо. 16, 7), «Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16, 14), «Не оставлю васъ сирыхъ, приду къ вамъ. Еще немного, и міръ не увидитъ Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу и вы будете жить» (14, 18-19). (И эта антиномичность мысли нарочито усиливается самимъ Христомъ, по поводу совершенно естественнаго недоумѣнія учениковъ (Іо. 16, 17-18): «о томъ ли спрашиваете одинъ другого, что Я сказалъ: «вскорѣ не увидите Меня, и опять увидите Меня» (16, 19). Въ сущности здѣсь уже отрицается пониманіе Вознесенія какъ удаленія изъ міра (хотя въ то же время антиномически говорится и объ оставленіи міра: «Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставляю міръ и иду ко Отцу» (16, 28), причемъ это удаленіе преодолевается пришествіемъ Утѣшителя и чрезъ Него общеніемъ со Христомъ. Итакъ, Вознесеніе, хотя и есть удаленіе Христа изъ міра въ смыслѣ возвышенія Его прославленнаго человѣчества до невѣстимости Его въ мірѣ, но оно не есть удаленіе Его изъ міра, прежде всего въ смыслѣ Его *присутствія* въ немъ духовно, въ Духѣ Св., чрезъ Третью Упостась. Это присутствіе является даже болѣе непосредственнымъ, нежели тѣлесное присутствіе, ибо оно не ограничено пространственностью и образомъ пребыванія: «Духъ дышетъ гдѣ захочетъ и голосъ Его слышишь, а не знаешь, откуда Онъ приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ со всякимъ рожденнымъ отъ Духа» (Іо. 3, 8). Однако этимъ духовнымъ присутствіемъ также не ограничивается присутствіе Христа въ мірѣ по Вознесеніи: есть еще и тѣлесное Его явленіе, хотя и таинственное, евхаристическое. Но есть ли оно единственное и исчерпываю-

щее? Вотъ вопросъ, который обычно даже не ставится, но онъ встаетъ передъ нами во всей силѣ, когда открываются наши глаза на значеніе Іо. 19, 34.

Господь пребываетъ въ мірѣ не только духовно, и не только евхаристически, но и Своею кровью, вмѣстѣ съ водою излившеюся изъ ребра, Своею человѣчностью, какъ бы раздѣлившейся на крестѣ: она воскресла, преобразилась и вознесена на небо для сѣденія одесную Отца въ нераздѣльности вѣчности Христовой, но она осталась и въ мірѣ, на землѣ, какъ излившаяся кровь и вода. Какъ же понимать это раздѣленіе единой и нераздѣльной человѣчности Христовой? Богословіе не располагаетъ для выраженія этой догматической мысли соотвѣтствующими понятіями и терминами. Это вполнѣ естественно, потому что никогда не возникалъ передъ нимъ этотъ вопросъ. Конечно, при этомъ надо навсегда устранить всякую мысль о физическомъ или количественномъ дѣленіи человѣческаго естества Христова, Его одушевленной тѣлесности. Однако остается вполнѣ возможной мысль о нѣкоемъ динамическомъ двуединствѣ присутствія человѣчности Христовой на небѣ и на землѣ. Догматическая идея такого двойства или двуприсутствія уже воспринята въ православномъ (и католическомъ) богословіи, именно въ ученіи объ евхаристической *praesentia realis*: согласно вѣрованію Церкви, Господь присутствуетъ «истинно, дѣйственно и существенно (*vere, realiter, essentialiter*)» во св. Дарахъ, неотступно пребывая на небесахъ одесную Отца, причемъ это присутствіе имѣетъ мѣсто на многихъ алтаряхъ одновременно, и, мало того, сообщается въ пріобщеніи каждому вѣрующему (*).

*) Антиномія этой нераздѣляемости-раздѣляемости явственно выражена въ словахъ, произносимыхъ священникомъ при раздробленіи св. агнца: «раздробляется и раздѣляется агнецъ»

Мысль о динамическомъ раздѣленіи недѣлимаго естества Христова въ Евхаристіи можетъ быть распространена и для даннаго случая, въ вопросѣ о пребываніи Христа на землѣ въ Его излившейся крови и водѣ, несмотря на Вознесеніе Его отъ земли. Въ этой мысли утверждается не болѣе того, что содержится и въ евхаристическомъ догматѣ: именно, что пребываніе Христа на небесахъ не является препятствіемъ для пребыванія Христа и въ мірѣ, и это раздѣленіе недѣлимаго, это совмѣщеніе трансцендентности и имманентности Христа міру именно и имѣетъ мѣсто въ Евхаристіи. Между присутствіемъ Христовымъ въ крови евхаристической, какъ и не-евхаристической, голговецкой, крестной, существуетъ различіе лишь относительно о б р а з а этого присутствія, т. е. модальное, а не эссенціальное. И силою этой установленной уже возможности преодоленія Вознесенія въ Евхаристіи, мы можемъ утверждать и иной образъ преодоленія, именно чрезъ раздѣленіе человѣчности Христа, выразившееся внѣшне тѣмъ, что Его тѣло было погребено, воскресло и вознеслось, но кровь и вода, принадлежащія Его земному тѣлу, остались и пребываютъ въ этомъ мірѣ, такъ, какъ онѣ пребывали въ немъ при Его жизни. И въ нихъ и чрезъ нихъ пребываетъ Онъ самъ на землѣ Своей человѣчностью, въ силу Его вочеловѣченія нераздѣльно уже связанною съ Его духомъ («духъ, вода и кровь»). Вѣдь, если, согласно твердому церковному вѣрованію, тѣло Господа и въ смерти своей сохраняло связь съ Его божественнымъ духомъ, то это же самое необходимо надо распространить и на излившіяся изъ ребра кровь и воду. Ихъ нельзя разсматривать, какъ выдѣленіе изъ тѣла въ силу обмѣна веществъ возвращае-

Божій, раздробляемый и нераздѣляемый, всегда ядомый и николиждо иждиваемый».

мое міру, но какъ живую и въ самой смерти неумирающую тѣлесность Иисуса.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ неожиданному заключенію, что Христось, вознесшійся на небо, міръ оставившій и изъ него удалившійся, пребываетъ въ немъ въ Своей крови и водѣ, притомъ не таинственно (какъ въ евхаристическихъ элементахъ), хотя и для человѣка невѣдомо, невидимо для его очей, тайно, однако существенно и реально. Христось силою Своего воплощенія и вхожденія въ міръ пребываетъ на землѣ, не разлучаясь съ нами, хотя уже не въ Своемъ для всѣхъ явномъ и доступномъ личномъ образѣ, но въ Своей земной человѣчности. Въ крови и водѣ Христось остается съ нами на землѣ, и этого пребыванія не взяло отъ нея ни Воскресеніе, ни Вознесеніе во славу. Это пребываніе не есть таинство, которое при всей таинственности своей все же всегда вѣдомо, будучи приурочено къ опредѣленному мѣсту и времени, но оно есть т а й н а , священная, великая, божественная тайна міра, сокровище его, святыня его, слава его, СВЯТОЙ ГРААЛЬ.

Тайна эта хранится и раскрывается въ жизни Церкви, притомъ не только прошедшей, но и настоящей и будущей. Нисколько не удивительно, если она, не будучи доселѣ постигнутой въ богословско-догматическомъ сознаніи, жила только въ смутныхъ предчувствіяхъ христіанской легенды и поэзіи, въ которыхъ священный миѳъ затемнялся прираженіями человѣческаго воображенія, романтической грезы. Но въ урочный срокъ она можетъ выступить въ сознаніи христіанскаго міра, и тогда святыня Монсальвата загорится небеснымъ свѣтомъ и поведетъ за собою народы навстрѣчу грядущему Христу. Весь міръ есть Св. Грааль, ибо онъ принялъ въ себя и содержитъ честную кровь Христову и воду Его, онъ есть ч а ш а крови

и воды Христовыхъ, онъ п р і о б щ и л с я ихъ въ часъ смерти Христовой. И онъ таитъ ихъ въ себѣ. Капля крови Христовой уканула на главу Адама и его искупила, но и вся кровь и вода Христовы, излившись въ міръ, его освятили. Они сдѣлали его мѣстомъ присутствія силы Христовой, уготовали его къ будущему преображенію, къ в с т р ѣ ч ѣ грядущаго во славу Христа. Міръ не лишился присутствія Христова («не оставлю васъ сиры» Іо. 14, 18) и не чуждъ Его, онъ въ себѣ Его дориноситъ, живетъ силой Христовой. Міръ сталъ Христовъ, ибо онъ есть уже св. чаша, св. Грааль. Онъ сталъ неразрушимъ и нетлѣнень, ибо въ крови и водѣ Христовыхъ получилъ силу нетлѣнія, которая и проявится въ его преображеніи. Міръ есть уже рай, ибо возрастилъ «треблаженное древо, на немъ же распяся Христосъ». Это предчувствіе спасенія міра получило выраженіе въ легендѣ Грааля, по которой присутствіе Грааля (по нѣкоторымъ сказаніямъ, драгоцѣннаго камня изъ рая) совершаетъ чудеса въ природѣ, даетъ чудесную пищу (поэтому Іосифъ Аримаѳейскій въ теченіе 40 лѣтъ въ темницѣ можетъ пребывать безъ пищи), вообще содержитъ въ себѣ силу, преобразующую въ рай природу, дѣлающую ее святой плотью. Эта сверхприродная сила въ природѣ сообщаетъ ей богочеловѣчность, всю ее дѣлаетъ тѣломъ Христовымъ. Свершеніе этого искупленія природы будетъ дѣйствіемъ Св. Духа въ преображеніи міра, которое уже получило для себя силу въ Пятидесятницѣ (поэтому на древнихъ иконахъ сошествія Св. Духа изображается и аллегорическая фигура міра, космосъ). Такимъ образомъ, можно сказать, что міръ, пріавшій въ себя Христа, вмѣстившій тѣло Его и въ себѣ Его носившій, у д е р ж а л ъ въ себѣ Его тѣлесность и по смерти Его и по воскресеніи съ вознесеніемъ. И эта человѣчность Христова незримо живетъ въ мірѣ и

внутренно преобразажаетъ его къ новому небу и новой землѣ (*).

Изліяніе крови и воды Христовыхъ имѣетъ, далѣе, значеніе не только апокалиптическое, но и евхаристическое. Здѣсь существуетъ прямая аналогія съ Тайной Вечерей: тамъ Господь самъ, будучи среди учениковъ въ Своей плоти и крови, причащаль учениковъ таинственнымъ тѣломъ и кровію, чрезъ преложеніе въ нихъ хлѣба и вина. И нынѣ евхаристическіе тѣло и кровь также преподаются чрезъ преложеніе хлѣба и вина, однако и собственная кровь и вода Христовы пребываютъ въ мірѣ. Больше того, конечно, между таинствомъ евхаристіи и излившейся кровію и водою Христовыми существуетъ и нѣкое тожество, которое и указывается въ символикѣ проскомидіи (см. выше). Вещество міра, оказавшееся достойно принять кровь и воду Христовы, оно достойно и таинственнаго преложенія его элементовъ въ Евхаристіи. Особенно примѣчательна здѣсь та черта въ символикѣ Евхаристіи, что вино для таинства срастворяется съ водой («святое соединеніе»), въ ознаменованіе крови и воды, излившихся изъ ребра Христова. Поэтому предлагаются въ честную кровь Христову не просто вино (кровь земли), но и вода.

*) Изліяніе крови и воды изъ ребра Христова доселе не имѣетъ для себя соотвѣтственнаго узрѣнія въ православной литургикѣ (если не считать символическаго упоминанія въ чинѣ проскомидіи и мимоходныхъ упоминаній въ связи со страстями Христовыми). Католическое *rituale* имѣетъ особое празднованіе 1 іюля: праздникъ честной крови Г. н. І. Х. (установленъ по случаю побѣды помощью французскихъ войскъ въ 1849 надъ революціей, во время которой папа былъ изгнанъ изъ Рима). Въ особыхъ гѣснопѣніяхъ воспѣвается изліяніе крови и воды, безъ особаго догматическаго изъясненія, кромѣ общей идеи искупленія въ крови Его. Особое празднованіе изліянія въ мірѣ крови и воды Христовыхъ въ православной литургикѣ всего умѣстнѣе въ соединеніи съ всемірнымъ воздвиженіемъ креста, когда читается Евангеліе именно объ этомъ событіи или еще лучше поставить его на попраздество, 15 сентября). Однако догматическій смыслъ этого событія не долженъ быть срастворяемъ и поглощаемъ праздникомъ креста, но слѣдуетъ его особо выдѣлить.

Конечно, вино, какъ жидкость, во всякомъ случаѣ содержитъ въ себѣ влагу. Но во «св. соединеніи» вода вступаетъ и какъ особый евхаристическій элементъ и, какъ таковой, очевидно и прелгается (хотя это не выражено въ особомъ евхаристическомъ возглашеніи, потому что при благословеніи чаши просто говорится: «чашу убо сію самую честную кровь Господа» и т. д.). Соответственно символикѣ проскомидіи, евхаристическая кровь ставится въ прямую параллель съ голгоѣскимъ изліяніемъ «крови и воды» Христовыхъ. Здѣсь однако мы имѣемъ лишь аллегорическую символику. Гораздо значительнѣе и знаменательнѣе то, что согласно чину православной литургіи, къ евхаристической крови п о с л ѣ преложения св. даровъ, предъ причащеніемъ, прибавляется горячая вода, — «теплота». Какъ это возможно? Какъ слѣдуетъ понимать это смѣшеніе природнаго вещества воды съ кровію Христовой? Толкованіе аллегорическое, выраженное въ произносимыхъ при этомъ словахъ (*), еще не даетъ отвѣта на основной вопросъ. Его можно находить только въ томъ соображеніи, что вода, примѣшиваемая къ евхаристической крови, уже освящена, какъ природное вещество, изліяніемъ воды изъ ребра Спасителя. Она стала причастна Его воды и силою этой причастности она допускается до смѣшенія съ честной кровію. И это же значеніе воды указывается и проскомидійнымъ чиномъ чрезъ смѣшеніе воды съ виномъ въ святомъ соединеніи». Аналогичное соображеніе можетъ быть высказано не только относительно воды, но и вина, насколько оно не есть непосредственно евхаристическое вещество. Не только вода въ видѣ теплоты, но и вино примѣшивается къ божественной Евхаристіи, именно

*) «Благословенна теплота святыхъ Твоихъ» и «теплота вѣры исполнь Духа Свята».

на литургіи преждеосвященныхъ даровъ, гдѣ агнецъ, напоенный кровію и, слѣдовательно, содержащій въ себѣ честную кровь, опускается въ соединеніи воды съ виномъ (причемъ это соединеніе само по себѣ не разсматривается какъ Евхаристія: если священникъ служитъ одинъ, то онъ, причащаясь, не пьетъ изъ чаши, по указанію служебника, прежде потребленія св. даровъ, такъ что содержимое въ чашѣ приравнивается для него какъ бы «теплотѣ»). Здѣсь имѣется соединеніе элементовъ вина и воды, — съ евхаристическимъ веществомъ, имѣющее для себя основаніе въ предварительномъ изліяніи крови и воды изъ ребра Христова въ природный міръ. Это изліяніе имѣетъ еще и другое евхаристическое значеніе. Евхаристія есть жертва, тождественная голгоѣской, однако она не является ея повтореніемъ и не нарушаетъ ея однократности и единовременности, хотя въ ней мы имѣемъ многократное явленіе этой жертвы для насъ (и въ этомъ смыслѣ какъ бы ея повтореніе). Въ этой единственности ея объективной и множественности для насъ субъективной, неповторяемости и повторяемости, состоитъ своеобразная антиномія евхаристическаго богословія, которое въ попыткахъ тщетнаго ея рационализированія и снятія порою изнемогаетъ. Соотношеніе между Жертвой и жертвами, Голгоѣой и алтарями, не есть временно-локальное, но динамическое, — оно основывается на вездѣ — и всегда — присутствіи Христа въ каждомъ изъ моментовъ Его земной жизни. Голгоѣская жертва, единожды во времени и въ опредѣленномъ мѣстѣ принесенная, уже всегда приносится, ибо данный моментъ времени живетъ въ вѣчности, имѣетъ всю ея силу, а потому и значимость во вѣки вѣковъ. На этомъ и основано символически-реальное ея повтореніе во времени, какъ в о с п о м и н а н і е : «Сіе творите въ Мое воспоминаніе». Но въ это воспоминаніе, входитъ не

только предложение св. даровъ съ жертвеннымъ разъятіемъ тѣла и крови (знаменующее смерть Христову) и ихъ приношеніе, но и Голгоѣское изліяніе крови и воды, которое также, единожды совершившись, сохраняетъ силу для вѣчности. И оно не есть причащеніе (соотвѣтствующее и ветхозавѣтному вкушенію жертвеннаго мяса), но именно и з л і я н і е жертвенной крови, составляющее существенный моментъ въ ветхозавѣтномъ жертвоприношеніи. Въ частности относительно жертвы за грѣхъ законъ устанавливаетъ: «и возложить священникъ помазанный крови тельца, и внесетъ ее въ скинію собранія, и омочитъ священникъ персть свой въ кровь, и покропитъ кровію семь разъ предъ Господомъ предъ завѣсой святилища, и возложить священникъ крови (тельца) предъ Господомъ на роги жертвенника благовонныхъ куреній, который въ скиніи собранія, а остальную кровь тельца выльетъ къ подножію жертвенника всесожженій, который у входа скиніи собранія» (Лев. IV, 5-7, 16-18, 25, 30). Это же болѣе торжественно совершается и въ день очищенія за завѣсой, куда входитъ первосвященникъ съ кровію (Лев. XVI, 14-15, Исх. XXX, 10). И эту именно символику прообразовательныхъ жертвъ посланіе къ Евреямъ такъ изъясняетъ въ примѣненіи къ искупительной жертвѣ Христовой: «Христосъ первосвященникъ будущихъ благъ... не съ кровію козловъ и тельцовъ, но съ Своею кровію однажды вошелъ въ святилище и приобрѣлъ вѣчное искупленіе» (Евр. 9, 11-12). Если Евхаристія, какъ т а и н с т в о п р и ч а щ е н і я , есть «воспоминаніе» о Тайной Вечери, то, какъ ж е р т в а , она есть «воспоминаніе» о Голгоѣ и о жертвенномъ изліяніи крови и воды изъ ребра Агнца. Это и символизируется уже отмѣченнымъ мѣстомъ проскомидіи, причемъ въ символикѣ литургіи евхаристическая и голгоѣская кровь, раз-

личаясь по предназначенію (какъ причащеніе и жертва), не различаются вещественно во св. чашѣ, какъ Кровь Христова *).

Изліяніе крови и воды изъ ребра Христова даетъ въ символикѣ Евхаристіи особое основаніе для ж е р т в е н н а г о ея значенія, скрѣпляетъ его соотвѣтственнымъ «воспоминаніемъ». Евхаристія становится по силѣ этого не только воспоминательнымъ повтореніемъ Тайной Вечери, но и Голгоэскаго дѣйства, кровь (и вода) во св. чашѣ есть не только кровь, данная для причащенія Христомъ на Тайной Вечери въ лицѣ апостоловъ всему христіанству, но и жертвенная кровь искупленія (это двуединство въ легендѣ о св. Граалѣ символизируется тѣмъ, что чаша Тайной Вечери, оказавшаяся въ рукахъ Іосифа Аримаѳейскаго, явилась и сосудомъ, въ который онъ принялъ честную кровь, излившуюся изъ раны).

Мысль, что жертвенная кровь Христова, вмѣстѣ съ водою излившаяся изъ ребра, п р и н а д л е ж и т ь этому нашему міру и въ немъ п р е б ы в а е т ь , раскрывается, далѣе, въ примѣненіи не только къ таинству Евхаристіи, но и къ мистеріи всей человѣческой жизни, всей человѣческой исторіи, къ «литургіи» (общему дѣлу) храмовой и внѣхрамовой, міровой. Кровь и вода, согласно выше-сказанному, есть человѣчество Господа Иисуса, душа и тѣло, выдѣлившіяся изъ недѣлимаго Его человѣческаго естества, но и нераздѣльно съ Нимъ пребывающія. Это есть Его человѣчество, остающееся на землѣ и находящееся въ единеніи съ нашимъ человѣчествомъ. Это — продолжающаяся

*) Молитва литургіи (предъ эпиклезисомъ) отчетливо выдѣляетъ этотъ моментъ «воспоминанія» о Голгоѣ и (связанномъ съ нею свершеніемъ нашего спасенія: «поминающе убо спасительную сію заповѣдь (установленіе Евхаристіи) и вся яже о насъ бывшая: крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣдѣніе, второе и славное паки пришествіе». Въ латинской мессѣ въ *offertorium* и въ *consecratio*, въ частности въ молитвѣ *Unde et memores*.

на землѣ жизнь вочеловѣчившагося Господа послѣ Его Вознесенія и невзирая на него. Это — Христость въ челоуѣчности Своей, съ челоуѣчествомъ Своимъ.

Раскрытію этой мысли необходимо предпослать одно богословское соображеніе. Въ церковномъ кругѣ вообще принята идея воспомина тельнаго повторенія, вхожденія въ силу событій земной жизни Христа. При этомъ подразумѣвается въ качествѣ общей предпосылки та мысль, что событія жизни Христовой, единожды совершившіяся, сохраняютъ эту силу своего совершенія во времени, для жизни челоуѣчества. Такова идея, лежащая въ основаніи реалистическаго пониманія таинства Евхаристіи, какъ «повторенія», точнѣе, отождествленія съ Тайной Вечерей и Голгоеской жертвой. Эта же идея лежитъ въ основѣ реалистическаго, совершительнаго значенія праздниковъ, Господскихъ и Богородичныхъ, «двунадесятихъ». Мы входимъ въ силу этихъ событій и радость ихъ такъ же, какъ мы входимъ въ скорбь Страстной седмицы и силу ея. Богослуженія наши не суть театральныя представленія, лишеныя силы реальности и содержащія лишь идеальное воспоминаніе, нѣтъ, они суть для насъ самыя свершенія. Въ нихъ мы являемся с о в р е м е н н и к а м и земной жизни Христовой, она входитъ въ нашу собственную жизнь. Она совершилась не только для ограниченаго круга людей, которые видѣли Его плотскими очами, но она происходитъ для всего Христова челоуѣчества въ Церкви («блаженны не видѣвшіе и вѣровавшіе.» Іо. 20, 29).

Но, страннымъ образомъ, эта мысль, имѣющая вполне опредѣленное догматическое содержаніе, не доводится до полнаго осознанія. Оно ограничивается лишь тѣми отрывочными примѣненіями, которыя даются такъ называемымъ ц е р к о в н ы м ъ г о д о м ъ . Оно не распростра-

няется на всю жизнь всего человечества, хотя Самъ Господь это именно такъ изъясняетъ, ибо свидѣтельствуемъ въ рѣчи о Страшномъ Судѣ (Мѣ. 25), что Онъ живетъ во всякомъ человѣкѣ и во всемъ человечествѣ. Когда Онъ жилъ въ дни Своего земного пришествія, Его видѣла и знала лишь ничтожная часть тогдашняго міра, и даже не подозрѣвали о Его существованіи ни Римъ, ни Греція, ни вся тогдашняя вселенная. И однако они только не вѣдали, что и съ ними совершается: ибо совершившееся въ Палестинѣ совершилось и въ нихъ и для нихъ, какъ и для всего міра. Солнце «померкшее» и земля «сотрясающаяся» почувствовали событіе Голгофы и оказались воспріимчивѣе людей, однако подлинная сила событія отъ того не умалилась. «Умеръ великій панъ», — сокрушились идолы человѣческіе, — міръ сталъ царствомъ Христовымъ, и князь міра сего изгнанъ былъ изъ него, хотя и задерживается въ немъ до времени. Подобнымъ образомъ и мы, не видѣвшіе и не знавшіе Господа, находимся не въ иномъ положеніи, чѣмъ эти Его современники, въ этомъ смыслѣ и мы Его современники, наше человечество съ его временемъ уже принадлежитъ Его человѣчности. И это надо разумѣть даже о человечествѣ и до Христа, потому что и оно пріобщилося искупительной силѣ боговоплощенія. Богословіе иногда черезчуръ односторонне воспринимаетъ мысль объ оставленіи міра Господомъ въ Вознесеніи, не внемля Его же словамъ о пребываніи съ нами до скончанія міра. Оно недостаточно реализуетъ въ своихъ построеніяхъ мысль о томъ, что человечество Христа, какъ новаго Адама, есть всечеловѣчество, т. е. человечество каждаго изъ насъ и насъ всѣхъ въ совокупности. Извѣстную поговорку: *homo sum et nihil humani a me alienum esse puto*, надо понимать не только въ смыслѣ принадлежности къ ветхому Адаму — *homo*, но и къ новому Адаму — Хри-

сту, — не только къ натуральному, но и къ Христову человѣчеству. Удаленіе Христово изъ міра въ Вознесеніи, относящееся къ прославленію Его человѣческаго естества, но не къ его упраздненію, не разрушаетъ динамическаго единства или связи Христа съ Его человѣчествомъ. Только силою ея и можетъ быть сказано: «Живу не къ тому азъ, но живу въ мнѣ Христосъ». А, слѣдовательно, надо сдѣлать и слѣдующій шагъ въ заключеніи и сказать, что и теперь Христосъ пребываетъ на землѣ въ Своемъ человѣчествѣ *), по меньшей мѣрѣ на томъ же общемъ основаніи, какъ Онъ пребываетъ въ празднованіи церковномъ. Конечно, это пребываніе сокровенно, оно есть тайна Божія, недоступная человѣкамъ, но однако уже открытая и имъ открывающаяся. Но христіанамъ слѣдовало бы лучше помнить слова Господни со всѣмъ ихъ безконечнымъ реализмомъ: «такъ какъ вы не сдѣлали (сдѣлали) этого одному изъ сихъ меньшихъ, то не сдѣлали (—сдѣлали) Мнѣ» (Мѡ. 25, 45, 40). Ср. также Мѡ. 10, 40, Лк. 9, 48; 10, 16; Іо. 13, 20).

Для этой сладостной и потрясающей мысли о томъ, что Господь всегда пребываетъ на землѣ съ Своимъ человѣчествомъ, прямое догматическое основаніе именно и даетъ Іо. 19, 34, столь торжественно засвидѣтельствованное въ истинности своей евангелистомъ какъ особенно важное и значительное вѣщаніе. Какъ уже разъяснено выше, изліяніе крови и воды означаетъ въ извѣстномъ смыслѣ р а з д ѣ л е н і е человѣчности Христо-

*) Поэтому поэтический стихъ:

Всю тебя, земля родная,
Въ рабскомъ видѣ Царь Небесный
Исходитъ благословляя

можетъ быть понято какъ свидѣтельство о нѣкоторой реальности, а не просто какъ поэтическая вольность, такъ же точно, какъ и полновѣсныя слова священнослужителей, которыми они при-
вѣтствуютъ другъ друга на литургіи: «Христосъ посреде насъ»,
— «И есть и будетъ».

вой. Въ ней соединяется пребываніе на землѣ, во св. Граалѣ, — причемъ хранителемъ Грааля, или даже самымъ Граалемъ, какъ сосудомъ крови Христовой, является само человѣчество —, и прохожденіе чрезъ смерть, воскресеніе, вознесеніе и одесную Отца сѣдѣніе. Изліяніе крови и воды есть явное, ощутительное свидѣтельство пребыванія въ нихъ Христа на землѣ, — непрекращеніе Его земного пути, но его продолженіе: «Се Азь съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка».

Эта истина пребыванія Христа на землѣ, неразлученія Его съ человѣчествомъ, есть новое свидѣтельство о любви Божіей къ человѣчеству. Эта любовь раскрывается здѣсь, какъ продолжающаяся Голгова, какъ с о - с т р а д а н і е Христа человѣчеству въ его человѣческой голгоѣ. Въ личной жизни Христовой интегрируется вся человѣческая жизнь, и въ Его страданіи всякое человѣческое страданіе. Богословская доктрина искупленія содержитъ въ себѣ, въ числѣ другихъ, и ту мысль, что Господь нашъ въ ночь Геосиманскаго боренія д у х о в н о пріялъ, выстрадалъ и пережилъ всѣ человѣческіе грѣхи и раздѣлилъ всѣ человѣческія страданія вольнымъ подвигомъ: «не Моя, но Твоя воля да будетъ», Его скорбь была все-скорбью, Его страданіе было все-страданіемъ. На Голгоѣ Онъ эту все-скорбь и все-страданіе до глубины богооставленности въ смерти пріялъ какъ Свою судьбу: «совершишася» (10. 19, 30). Но если мы уразумѣваемъ Тайную Вечерю и Голгоѣскую смерть какъ пребывающее *все-событіе*, являющее для насъ свою силу въ таинствѣ Евхаристіи, то можемъ ли мы и въ Геосиманской скорби и Голгоѣскихъ страданіяхъ видѣть лишь единократное событіе, отрывая его отъ всего времени и теченія его, а въ немъ и отъ нашей жизни? И конечно, они не исчерпываются и этой временностью, но имъ принадлежитъ всевре-

менность. Если мы поклоняемся страждущему Христу, то вѣдь это почитаніе относится не къ историческому лишь воспоминанію, аналогичному воспоминаніямъ о событіяхъ въ жизни отдѣльных людей или народовъ, но къ нѣкоторой сверхвременной дѣйствительности. Въ земной жизни Господа нѣтъ мѣста для вытѣсенія одного момента времени другимъ, какое происходитъ въ нашей человѣческой жизни, но всѣ они совмѣщаются, и ни единый не упраздняется въ полнотѣ реальности. И какъ Онъ пребываетъ, по свидѣтельству церковной пѣсни: «во гробѣ плотски, во адѣ же съ душою яко Богъ, въ раи же съ разбойникомъ и на престолѣ со Отцемъ и Духомъ», подобно же, пребывая на небесахъ въ Вознесеніи, Господь пребываетъ и на землѣ въ изліянной изъ ребра Его крови и водѣ. Наша жизнь причастна и Его жизни въ человѣчествѣ Его, наши страданія — Его страданіямъ... Голгоеская мистерія продолжается незримо въ мірѣ. Эта мысль страшна и потрясающа своей значительностью, но она сладостна и возвышающа своей утѣшительностью. Она воистину ставитъ насъ передъ лицо Христово, дѣлаетъ Его присутствіе не далекимъ и отвлеченнымъ, но близкимъ и конкретнымъ. Христосъ принялъ на Себя грѣхъ міра и скорбь его, Онъ на страданіе человѣковъ отвѣтствуетъ Своимъ собственнымъ страданіемъ, Онъ, Богъ, такъ оплачиваетъ Свое дѣло сотворенія міра ради любви къ творенію. Съ нами Богъ!

Эту дивную, эту святую, эту страшную и странную, эту спасающую мысль тебѣ я посвящаю, страдающій народъ русскій, потому что ты не одинъ въ твоихъ страданіяхъ, съ тобою страдаетъ Христосъ, живущій въ тебѣ. Твоя Голгоѳа есть Его Голгоѳа, съ твоею кровію изливается Его кровь. Въ этомъ тайна твоего страданія, и смыслъ, и оправданіе, потому что человѣческое страданіе

есть и страданіе Христово. Когда откроются чело-
вѣческія очи въ день судный, явно будетъ, что,
если попущены Богомъ такія страданія и скорби,
то ихъ во всю мѣру любви Своей къ чело-
вѣчеству, къ русскому страдающему народу, и Хри-
стось принялъ съ страждущей и плачущей Матерію
Своей. И если страданія Христовы суть спаситель-
ная страсть, путь къ славѣ и воскресенію, то и твои
страданія и твое избраніе въ жертву за грѣхъ и
ошибки исторіи суть страсть спасительная, къ
славѣ ведущая. Ты не одинъ въ своей скорби, съ
тобою Христось, а Онъ говоритъ о себѣ въ стра-
даніи: «Я не одинъ, потому что со мною Отець»
(Іо. 16, 32). Эта мысль есть великое и един-
ственное утѣшеніе и оправданіе судебъ русскаго
народа. Въ крови и водѣ, излившихся изъ ребра,
утоляется эта скорбь, омываются эти раны, изли-
вается свѣтъ и жизнь.

Эта жизнь Христа въ Его чело-
вѣчествѣ, совершающаяся Голгоѳа, входитъ въ Его дѣло иску-
пленія. Любовь Божія къ чело-
вѣку совершилась не только въ Голгоѳской жертвѣ, но совершается
и въ Его жизни съ нимъ, въ Его крестномъ пути.
Христось пребываетъ во славѣ на небеси, но и съ
нами на землѣ. И Его Голгоѳа пребываетъ не мень-
ше, нежели Его Рождество и славное Воскресе-
ніе. Ничто изъ жизни Христовой не стало про-
шлымъ для чело-
вѣчества, Христось принялъ на Себя
тяжесть чело-
вѣческаго грѣха и мученіе чело-
вѣче-
ской скорби не только цѣлокупно, въ Геѳсиманской
скорби и Голгоѳскомъ страданіи, но и во всемъ
ихъ дифференцированномъ составѣ, въ жизни че-
ловѣчества. Любовь Божія къ міру, Божественное
къ нему снисхожденіе не исчерпались единокра-
тнымъ и сверхвременнымъ пріятіемъ его скорби
и грѣха, но раскрываются и во временномъ про-
цессѣ. Боговоплощеніе сдѣлало Богочеловѣка со-
причастнымъ всей чело-
вѣческой жизни (разу-

мѣется, различно для каждаго индивидуальнаго человѣка), въ Его со-страждущей любви объемлетъ всякая человѣческая жизнь. Конечно, этого не нужно понимать въ смыслѣ сентиментально-филантропическаго или гуманистическаго жалѣнія о всякомъ страданіи, которое, напротивъ, есть величайшее благодѣяніе для человѣка, но въ смыслѣ со-страданія съ человѣчествомъ на крестномъ пути его къ воскресенію. «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и святое Воскресеніе Твое славимъ».

Кровь и вода, излившіяся изъ ребра и пребывающія въ мірѣ, суть залогъ и сила этого пребывания Христа съ Его человѣчествомъ *), знаменующіе его — во исполненіе Его же собственнаго свидѣтельства въ вопросахъ Страшнаго Суда, что Онъ самъ живетъ въ страждущемъ человѣчествѣ. Воскресеніе, во славѣ Вознесеніе изъ міра и одесную Отца сѣдѣніе соединяется и съ пребываніемъ въ мірѣ до скончанія вѣка и съ со-страданіемъ человѣчеству также до скончанія вѣка: «Когда-же все покоритъ Ему, тогда и самъ Сынъ покорится Покорившему все, да будетъ Богъ все во всемъ» (I Кор. 15, 28).

Но кровь и вода, человѣческая жизнь Христова, пребываетъ въ Его человѣчествѣ не только какъ со-страждущая любовь, но и какъ с и л а

*) Можетъ быть поставленъ вопросъ: какъ же слѣдуетъ уразумѣть отношеніе Христа къ человѣчеству, жившему до Его воплощенія, и не является ли оно какъ бы обдѣленнымъ со-страждущей любовью Христовой? На этотъ вопросъ можно отвѣтить по смыслу общаго ученія о значеніи искупительной жертвы для ветхозавѣтнаго человѣчества. Дѣло Новаго Адама распространяется и на всего Адама Ветхаго. Также и сострадательная любовь Христова, — въ предвареніе совершившагося вочеловѣченія, но вмѣстѣ и въ исполненіе его, уже отъ вѣка пріятого въ предвѣчномъ планѣ Божіемъ («агнецъ Божій, закланный ранѣ созданія міра»), — сопровождаетъ его во всѣ времена его существованія, до воплощенія Христова такъ же какъ и послѣ него. Здѣсь, (какъ и въ евхаристическомъ богословіи) нужно помнить, что для Самого Бога не существуетъ граней времени для дѣйствія Его, хотя и положеннаго во времени.

Христова съ ея дѣйственностью *) въ человѣческой исторіи, строящаяся въ видимомъ «невидимая церковь»: св. Грааль человѣческой общности. Сила Христова дѣйствуетъ въ мірѣ силою Пятидесятницы: Духъ Св. являетъ Христа, живущаго въ человѣчествѣ благодатно. Но сила Христова пребываетъ въ человѣчествѣ и п р и р о д н о , имманентно, самымъ фактомъ боговоплощенія, чрезъ воспріятіе Имъ человѣческой природы и пребываніе въ мірѣ этой человѣчности въ излившейся крови и водѣ Христовыхъ. Если послѣ пришествія Христова въ мірѣ «умеръ великій панъ», и вся природа измѣнилась, приобщившись человѣчества Христова, то измѣнилась и сама человѣчность, именно въ природности своей. Она получила новыя силы, новыя импульсы къ устроенію Царствія Божія не только внутри насъ, но и въ насъ, среди насъ, ἐν τῷ ἡμῶν, и притомъ все человѣчество, какъ принадлежащее, такъ и не принадлежащее въ сознаніи (но какъ-то уже принадлежащее in re) къ Церкви. Въ человѣчествѣ загорается идея общечеловѣческаго свершенія, «общаго дѣла», **) «прогресса», града Божія на землѣ, который отнюдь не находится въ противорѣчій идеѣ Небеснаго Иерусалима, напротивъ, есть для него земное «мѣсто», историческій коррелятъ для эсхатологіи. Это есть идея, предвозвѣщенная пророками и возвѣщенная Тайновидцемъ о 1000-лѣтнемъ царствѣ Христовомъ на землѣ. Не нужно смущаться кажущимся натурализмомъ ***) этой идеи, ибо онъ присущъ самому ученію о боговоплощеніи о принятіи Христомъ человѣческой природы

*) «Импульсъ Христовъ» — Cristus-Impuls, по выраженію антропософовъ.

**) Эта идея могла бы послужить однимъ изъ основаній для Федоровскаго богословія «общаго дѣла», каковое пока отсутствуетъ.

***). Подобнымъ натурализмомъ не отличается-ли богословіе св. Аванасія съ ученіемъ о γάρμικου τῆς ἀθανάτιας.

вообще, объ ея оздоровленіи и возстановленіи. Полнота боговоплощенія включаетъ въ себя дѣйственность его и въ природѣ (какъ это свидѣтельствуется чудесами Христовыми и отвѣтными движеніями природнаго міра: Виелеемская звѣзда, затменіе солнца и тьма въ часъ распятія, землетрясеніе и пр.). Совершенно нельзя допустить, чтобы и природа человѣческая, какъ таковая, осталась глуха и безучастна къ факту ея воспріятія Богочеловѣкомъ. И если мы безпрекословно принимаемъ это дѣйствіе его по отношенію ко всей внѣчеловѣческой природѣ въ ея демонизмѣ и основанномъ на немъ язычествѣ («идоли бо, не терпяще Твоя крѣпости, падоша»), то должны принять это и относительно человѣческой природы. Послѣдняя оздоравливается боговоплощеніемъ изнутри, органически, какъ бы новымъ ея твореніемъ, которое раскроется въ силѣ и славѣ своей подъ «новымъ небомъ» на «новой землѣ». Кровь и вода изъ боку Христова въ мірѣ есть *скръпа* міра, его нерушимость. Ложнымъ является натурализмъ язычествующій, противопоставляющій себя христіанству и тѣмъ самымъ становящійся антихристіанскимъ, но есть и натурализмъ христіанскій, неустрашимый въ самомъ христіанствѣ. Его отрицаніе является уже манихействомъ, тамъ и здѣсь просачивающимся въ псевдохристіанскихъ вариантахъ аскетизма. Демонское обдержаніе природы («великій панъ») потеряло силу послѣ боговоплощенія Христова, духи злобы поднебесные (Еф. 6, :2: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) — вмѣстѣ съ «княземъ власти воздушной» (*τοῦ κ'έρου*: 2, 2) изгнаны вонъ изъ природы и ограничиваются внѣшней областью «поднебесной», имѣя доступъ къ природѣ лишь черезъ человѣка, черезъ его оболъщеніе. «Антихристъ» съ его ложными знаменіями есть все таки человѣкъ, хотя и оболъщенный сатаной, отсюда и власть «звѣря» надъ при-

родой, но «число его — число человеческое». (Откр. 13, 18) Человѣческую, природную мощь человѣка, его власть надъ природой, которую получаетъ онъ въ своей исторіи силою экзорцизма, совершившагося въ боговоплощеніи, нельзя считать чуждой или даже враждебной христіанскому «импульсу» въ исторіи, напротивъ, и это есть раскрытіе человѣкомъ человѣчности своей, которая есть и человѣческая природа Христова. Поэтому «регуляція природы», о которой говоритъ Оѣдоровъ какъ о христіанскомъ «общемъ дѣлѣ», есть дѣло, хотя само въ себѣ еще не благодатное, но христіанское. Она принадлежитъ къ полнотѣ человѣчества, которое есть человѣчество Христово, это есть уже сила совершающагося искупленія. Конечно, она извращается грѣховностью человѣка, но когда эта послѣдняя преодолевается благодатью, то и сама эта регуляція становится дѣломъ благодатнымъ, церковнымъ, христіанской общественностью. Св. Грааль, кровь и вода, воспринятые и хранимые природой и человѣчествомъ въ своемъ лонѣ, хотя и невидимо и невѣдомо, есть священный кивотъ Новаго Завѣта, залогъ и знамя, освященіе нашей человѣческой жизни, исполненіе нашей человѣческой исторіи. Она является уже не бесплоднымъ и печальнымъ зрѣлищемъ побѣды тьмы и царствомъ антихриста, но исполняется трагическаго торжества, какъ борьба человѣчества Христова за эту свою истинную человѣчность съ княземъ міра сего, духами злобы поднебесной и стихіей грѣха, живущаго въ тварной человѣческой природѣ. Но это есть не пораженіе, а побѣда, не пустота неудачи, но полнота общаго дѣла, земного строительства навстрѣчу небесному. Христось есть Богочеловѣкъ, но и Ч е л о в ѣ к о - б о г ѣ (άνθρωπο - θεός, какъ Онъ изначально именуется въ отеческой письменности). Земная исторія есть не разложеніе (какъ оклеветана она была лжехристіанскимъ ма-

нижайствомъ), но творчество, — участіе нашего человѣчества, которое есть уже Христово человѣчество, въ спасительномъ богочеловѣческомъ дѣлѣ. Оно, это творчество, не есть идиллія, но трагедія, ибо оно слишкомъ серьезно, и трудно, и важно, оно есть борьба духовная, но именно потому оно есть радость и торжество, — торжество человѣчности. И то, что символически обозначается въ священныхъ книгахъ какъ «антихристъ» (къ появленію котораго манихеи сводятъ единственное содержаніе человѣческой исторіи) есть только э п и з о д ъ исторіи, величайшее напряженіе этой борьбы, но отнюдь не ея завершеніе, ибо этимъ завершеніемъ ея на землѣ является «первое воскресеніе и 1000-лѣтнее царство Христа во святыми Послѣдующее возстаніе Гога и Магога (Апок. 20), хотя и количественно обширное, но духовно безсильное, есть послѣдній всплескъ трагической волны міровой исторіи, которая завершается и свершается вторымъ, славнымъ пришествіемъ Христовымъ. И вся христіанская исторія есть приготовленіе къ встрѣчѣ Христа Грядущаго, и сила и смыслъ этого приготовленія, какъ и его предѣлы, раскрываются для насъ и въ самомъ историческомъ процессѣ, ихъ осознаніе есть «общее дѣло» человѣчества *).

Человѣчество Христово недѣлимо раздѣлилось на крестѣ въ изліяніи крови и воды, которыя остались на землѣ какъ святыня всечеловѣческаго Грааля. Но оно имѣетъ в о з с о е д и н и т ь с я въ полную времянь, во второмъ пришествіи Христовомъ, когда упразднится раздѣленіе неба и земли, когда земля станетъ небомъ, а небо землею,

*) Эта мысль составляетъ основной паеосъ и мудрость философіи Федорова: «Истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня, дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворить, и больше сихъ сотворить, потому что Я къ Отцу Моему иду. И если чего попросите во имя Мое, то сдѣлаю, да прославится Отець въ Сынѣ». (Іо. 14, 12-13)

ибо Христосъ будетъ жить на ней въ человѣчествѣ
Своемъ. И тогда, по слову пророчества, приводи-
мому именно здѣсь Евангелистомъ, «воззрять на нѣ,
его же прободоша» (Ю. 19, 37 - Зах. 12, 10).
Воззрять — и въ Немъ узнають себя, а въ себѣ
узнають Его, въ своей жизни, въ своемъ дѣланіи,
въ сокровенномъ вѣдѣніи св. Грааля и служеніи
ему. И поклонятся Ему, который нераздѣленно
будетъ съ ними. «И Духъ и Невѣста говорятъ:
прійди. И слышавшій да скажетъ: прійди. Ей гря-
ди Господи Исусе!» («Апок. 22, 17, 20).

Прот. С. Булгаковъ.

IX-X. 1930.

О СВОБОДѢ ВОЛИ

(Февраль 1928 г.) .

Нѣтъ идеи столь возвышающей лучшія стремленія человѣка, какъ утвержденіе свободы его воли, и въ то же время нѣтъ ничего болѣе темнаго, неяснаго, чѣмъ это утвержденіе. Его неясность становится с у г у б о й какъ только вспомнимъ мы, что два слова одно неяснѣе другого слагають словесное его выраженіе. Что такое «Воля»? Чѣмъ можно измѣрить «С в о б о д у»? Множественность значеній обоихъ словъ — очевидна. Множественность для ихъ сочетанія — безгранична. Однако *свобода воли* — *одна идея*. Смысль ея не есть простая сумма смысловъ воли и свободы взятыхъ раздѣльно. Мы вынуждены лишь начать въ такомъ планѣ нашъ анализъ.

Каждая эпоха, каждая ясно сознающая себя общественная группа, любая философская концепція, даже каждый отдѣльный человѣкъ всегда даютъ новое содержаніе обоимъ понятіямъ. Всегда рѣшеніе этой проблемы съ чуткостью термометра говорить объ холодности, теплотѣ или огненности основного импульса, господствующаго для этой эпохи, группы, центрального для даннаго человѣка или философской системы. По тому или иному рѣшенію всегда безошибочно можно говорить о качествѣ этого основного импульса. Попытаемся же хорошимъ утвержденіемъ свободы должнымъ

образомъ оправдать качество нашего. Религиозно-философская лѣтопись показываетъ намъ какъ необычайно широкъ діапазонъ разрѣшеній проблемы. Въ попыткахъ этихъ неуловимо смѣняются тончайшіе оттѣнки. Вопросъ такъ глубокъ, что не всякіе два человѣка, произносящіе одинаковыя формулы одно и то же высказываютъ. Необходимы дополнительные критеріи. Но, если полутоны еще сливаются въ нашемъ неразличеніи, то крайнія октавы встаютъ, какъ прямая полярности. Отъ прямого отрицательнаго отвѣта, заключеннаго въ знаменитой формулѣ марксизма «свобода есть познанная необходимость», черезъ филистерское упраздненіе свободы «категорическими императивами» кантіанства всѣхъ родовъ и оттѣнковъ вплоть до таинственныхъ, утверждающихъ словъ: «познайте истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными». тайна которыхъ полна какой то жгучей, твердо ожидаемой правды. Діапазонъ такъ великъ, что концы его сходятся въ какой-то полярности, чувствуешь, что это уже предѣльные формулировки отвѣтовъ; дальше «вправо» отъ Христа, дальше «влѣво» отъ Энгельса идти некуда. Цикль завершёнъ. Внутри него проблема разрѣшима классично.

Мы кончимъ апофеозомъ свободы воли. Свобода есть радость — мы ищемъ ее всюду, и не отказываемся увидѣть ее въ самомъ близкомъ, въ самомъ, можетъ быть, важномъ въ человѣкѣ, въ томъ какъ разъ, гдѣ расцвѣтаетъ она самымъ пышнымъ своимъ цвѣтомъ. Но съ священнымъ чувствомъ касаемся мы священнѣйшаго въ человѣкѣ. Ясно видимъ мы затоптанное въ грязь, и почти инстинктивное чувство вынуждаетъ насъ по мѣрѣ силъ воспрепятствовать страшному дѣлу профанации свободы. Слишкомъ часто становилась Истина проституткой нечистой общественной воли. И

какъ воды ручья уходятъ, просачиваясь въ песчаное русло, оставляя на днѣ вязкую тину, такъ исчезало изъ хотѣній человѣческихъ все, что не было ихъ похотью. И тина этого мутнаго осадка обволакивала то, что люди дерзали называть своею свободой. Новое сознаніе, которое мы ищемъ, должно рѣзко отпечатлѣться въ предлагаемой попыткѣ нашего рѣшенія.

І. Постановка задачи.

(Двѣ свободы).

Природа воли — таинственна. Но цѣль всякаго познанія не есть уничтоженіе тайны. Познаніе не уничтожаетъ, а преобразуетъ тайну, приводитъ ее къ тайнѣ же, но тайнѣ все болѣе и болѣе сокровенной, все болѣе и болѣе очищенной. Количество таинственнаго не можетъ уменьшаться въ природѣ, но качество тайнъ улучшается въ подвигѣ познанія. Но не столько познаніе субъекта распространяется безгранично, сколько тайна сама объемлетъ познающаго, въ ней явно становится; тайна исчезнетъ не умеревъ, а преобразившись въ явь — только такъ.

Научный методъ убійства тайнъ, вмѣстѣ съ методологически-неизбѣжнымъ убійствомъ объекта изслѣдованія (въ лучшемъ случаѣ схематизаціи объекта: — тоже убійство въ высшемъ смыслѣ), роковымъ образомъ бесплоденъ.

На тайномъ неявномъ можно реально строить, только остеречься надо, чтобы оно не было бы столь низкопробно, какъ напимѣръ исходныя «тайны» позивитизма (ибо ясно, что предпосылки его ничуть не менѣе таинственны). Нашъ вкусъ долженъ быть выше вкуса науки, и въ дальнѣйшемъ мы это докажемъ.

Воля равна тайнѣ. Можно прямо сказать, что

волевая стихія есть самый сокровенный образъ, de Profundis, нашего «Я». Волевой стержень души — это ея скелеть, океанъ воли бушуетъ на самомъ днѣ ея бездонности. Древній призывъ — «О, человекъ, познай себя» — лишь въ послѣднемъ своемъ раскрытіи приложимъ къ человѣческой волѣ. Волевой актъ есть всегда нѣчто, исходящее изъ глубинъ человекъ и непосредственно изъ нихъ. Съ него начать и имъ надо закончить.

а) Введемъ условное представленіе, важное для всего дальнѣйшаго о «волевой субстанціи» человекъ. Эмпирически проявленную волю мы должны отличать отъ этой субстанціи, считать послѣднюю болѣе первичной, только оформленной въ видѣ того или иного волевого акта. Говорить о ея внутреннихъ свойствахъ мы пока не можемъ. Это и есть тайна воли. Но очистить понятіе о волѣ отъ чуждаго привнесеннаго мы будемъ пытаться.

Прежде всего представимъ себѣ волю человекъ въ видѣ океана этой субстанціи, какъ бы заключенной внутри его души. Воды этого океана — воля, всякое проявленіе, всякій актъ воли будетъ движеніемъ конденсаціей этой субстанціи, т. е. будетъ волненіемъ нашего океана. Вызывать эти волненія будутъ внѣшнія воздѣйствія. Это будутъ взаимодѣйствія нашей воли съ окружающимъ миромъ. Задуеетъ ли вѣтеръ надъ водами нашего океана, обрушится ли въ море прибрежная скала — всему отвѣчаютъ чуткія воды. Появляется все усиливающееся, сначала беспорядочное волненіе, которое потомъ пріобрѣтаетъ формы, ритмику, отъ законовъ своего движенія, отъ свойствъ своей косности, вязкости. Разъ возникнувъ, волны идутъ, расходясь, достигаютъ береговъ и, разбиваясь объ нихъ прибоемъ, рассказываютъ имъ о чемъ-то.

Это, въ свѣтѣ нашего образа, мы должны разсматривать, какъ окончательное психо-физическое проявленіе воли. Формы воли, ихъ скорости за-

висятъ отъ свойства водъ, отъ характера перваго толчка. Иногда пробѣжить по поверхности мертвая зыбъ невѣдомаго происхожденія, иногда покрытъ океанъ ледяной корой, и тогда молчить, не проявляясь никакъ. И только темныя подводныя теченія оживляютъ для насъ его нѣдра. Сколько есть существъ на землѣ, волю которыхъ покрываетъ эта ледяная кора!

Сейчасъ мы займемся этими движеніями, которыя назовемъ только квази-свободными и оговоримся сразу-же, что истинно свободная воля — другая. Эта вода — ледъ, по сравненію съ настоящею водой, субстанція эта отяжеленная. Проявленіе истинной свободы соотвѣтствовало бы гигантскимъ внутреннимъ взрывамъ, воднымъ смерчамъ, цѣлымъ протуберанцемъ взлетающимъ къ самому небу. Внутренній огонь расплавилъ бы не только ледъ, сковывающій зимой океанъ, но и самую вязкость воды преобразилъ бы въ его волю.

б) При ближайшемъ разсмотрѣніи, актъ воли съ формальной стороны распадается на 3 фазы въ согласіи съ 3-мя стадіями образованія воли въ океанѣ. Первое — беспорядочное волненіе подъ непосредственнымъ вліяніемъ дѣйствующей причины; (первый волевой рефлексъ на волевое воспріятіе). Это еще не сознательное волненіе, скомканное, самъ океанъ еще молчить, но поверхность уже заколебалась.

Второй центральный моментъ, это образованіе правильныхъ, ритмическихъ волнъ подъ вліяніемъ какъ самой воздѣйствовавшей причины и отъ закона воли, такъ и положенія собственныхъ движеній водъ и въ океанѣ. Результатъ этого сложнаго процесса есть актъ кристаллизаціи желанія (воли) изъ ряда противоборствующихъ причинъ. Онъ важенъ тѣмъ, что тутъ впервые приходится говорить о собственныхъ движеніяхъ субстанции, т. е. не только о слѣпомъ рефлексѣ (ква-

зи свободѣ), но и о самой внутренней свободѣ.

Третья фаза — психо-физиологическая, менѣе интересная. Это проявленіе воли: — актъ идущій *вовнѣ*, завершающійся тѣмъ или инымъ физиологическимъ дѣйствіемъ или даже только помысломъ. Возникшія подѣ дѣйствіемъ поступка и оформленныя въ желаніи волны океана воли теперь въ фазѣ волненія. Проявляются обратно изнутри *вовнѣ*, въ міръ, волны, достигая берега океана, вызываютъ эффектъ прибоя. Это есть уже дѣйствіе — результатъ волевого акта.

2. К в а з и - с в о б о д а .

Изъ этого разсмотрѣнія сразу слѣдуетъ центральность второй фазы. Насколько проста и механична сущность первой — (рефлекса) и послѣдней «волненія», настолько же сложенъ и труденъ процессъ кристаллизаціи желанія.

Нѣсколько еще не вполне оформленныхъ хотѣній встаютъ передъ нашей волей; дуютъ разныя вѣтры, поверхность океана волнуется безпорядочно. Какъ поступить, что выбрать, какъ сдѣлать это свободно, безъ всякаго по возможности посторонняго вмѣшательства. Каждая парціальная хотѣнія частью противоположны, частью сонаправлены. Всѣ имѣютъ свои «за», свои «противъ». Воля взвѣшиваетъ мотивы хотѣній, мотивы внѣшніе и внутренніе. Алгебраическая сумма мотиваций и опредѣляетъ, казалось бы, конечно, устремленіе воли. Чѣмъ правильнѣе сдѣланъ этотъ подсчетъ, чѣмъ лучше, полнѣе выставлены мотивы, тѣмъ формально правильнѣе, т. е. свободнѣе поступокъ. Или иначе: возможенъ объективный, безстрастный *выборъ* изъ ряда хотѣній, возможно точный подборъ мотиваций и возможно полное ихъ познаніе и оцѣнка опредѣляетъ въ конечномъ счетѣ возможно большую ея «свободность». Какъ ни блѣдна,

какъ ни негативна такая «свобода» никакой другой изъ позитивизскаго подхода не получить.

Когда соль потеряетъ силу, чѣмъ сдѣлать ее опять соленой?

Простая нормальность человѣческаго организма, его изолированность отъ внѣшнихъ вѣдѣній, могущихъ нарушить правильное протеченіе процессовъ: извнѣ внутрь (рефлексъ) и изъ внутри вовнѣ (воленіе) уже обезпечиваетъ, казалось бы, полностью ту формальную свободу, ту квази-свободу, которая дается нашимъ отрицательнымъ ея *опредѣленіемъ*.

Если мы не находимся въ состояніи аффекта, а дѣйствуемъ подъ вліяніемъ постоянныхъ свойствъ нашего темперамента, если исправна нервная система, передающая парціальное хотѣніе, если спокоенъ былъ океанъ воли, то мы можемъ ожидать полную позитивную квази-свободу. Правда, остается неяснымъ, почему постоянство чертъ темперамента указываетъ на ихъ нормальность, (точно психозъ не можетъ быть постояннымъ), почему то, что нормально для одного будетъ нормально вообще. А человѣкъ, одержимый kleptomaniей? Его приходится оцѣнивать съ точки зрѣнія общихъ нормъ; онъ говоритъ такъ: у него болѣзненно возникаетъ воля къ обладанію всякихъ предметовъ. Но за то для него, инстинктъ этотъ постояненъ и вполне нормаленъ.

Представимъ себѣ на минуту, что всѣ люди на землѣ, и ученые и философы, были бы kleptomанами, но въ прочихъ отношеніяхъ были бы «нормальны» и даже очень развиты. Они, рассуждая о нормальности вообще, неизбѣжно включали бы въ нее и понятіе kleptomаніи, волю свою, подчинившуюся этому инстинкту, не считали бы въ этомъ отношеніи дефективной. Позитивный критерій обезпечилъ бы тамъ квази-свободу каждому вору, каждому маниаку, ибо эмпирически познать волю

свободную отъ воровскихъ инстинктовъ было бы на этой землѣ, населенной одними клептоманами очевидно невозможно. Даже цѣлый конклавъ мудрецовъ этой земли, которые при всей своей мудрости все-таки были бы клептоманами, не могъ бы замѣтить очевидной для насъ несвободности воровскихъ инстинктовъ. И уже насъ, свободныхъ, вообще говоря, отъ обязательности этой болѣзни, такой отвѣтъ не удовлетворить, хотя уличить тамошнихъ мудрецовъ въ ошибку такого рѣшенія, оставаясь на позитивной платформѣ, мы очевидно не сможемъ. Между тѣмъ, кто поручится, что въ нашемъ кругѣ нѣтъ какой-либо иной «клептоманіи». Допустимъ гдѣ-нибудь существованіе человѣчества, лишеннаго полового инстинкта. Что оно сказало бы о нашей «свободѣ», когда мы подчасъ подчиняемся этому слѣпому инстинкту? Постараемся же выйти изъ круга этихъ случайностей, попробуемъ найти дѣйствительно объективный критерій нашей свободѣ. Чтобы получить на этомъ пути полную свободу, невозмущенное проявленіе истинной окончательной сущности воли, необходимо строить образъ какого-то абсолютно здороваго человѣка въ физическомъ, психическомъ и духовномъ смыслахъ. Высокая нравственность будетъ гарантировать болѣе объективное, менѣе эгоистическое и пристрастное сужденіе, т. е. еще больше выявлять свободу, ибо тоже можно сказать и о степени познанія. Чѣмъ меньше заблужденій будетъ у человѣка въ оцѣнкѣ объектов хотѣній, тѣмъ совершеннѣе онъ будетъ знать себя и міръ, тѣмъ полнѣе будутъ его мотивировки, тѣмъ вѣрнѣе, безошибочнѣе потечетъ его умозаключеніе, тѣмъ проще и яснѣ пробудится въ немъ воля, тѣмъ слѣдовательно, онъ будетъ свободнѣе. Но, очевидно, что разъ начавъ этотъ процессъ нельзя остановиться на полпути (построивъ только полу-совершеннаго человѣка), и кромѣ того возмож-

ность его продолженія опирается на идеи очень и очень неясныя. Надо уже говорить не просто о нравственности, а о разныхъ степеняхъ ея — о большей и меньшей нравственности: человѣкъ не поддавшійся аффекту гнѣва и въ очень затруднительныхъ случаяхъ жизни поступить очевидно свободнѣе, какъ если бы онъ этому гнѣву поддался. Даже наши юридическія нормы знаютъ институтъ «смягчающихъ вину обстоятельствъ», такъ напримѣръ преступленіе въ пылу страсти карается меньше, ибо предполагается, что здѣсь свобода преступника неповинна и въ другихъ обстоятельствахъ онъ бы не повторилъ преступленія. Эта степень нравственности, ясности, спокойствія, мудрости сознанія, очевидно можетъ смѣниться большей степенью мудрости и этому новому состоянію сознанія будетъ соотвѣтствовать своя новая степень свободностей и т. д. безконечно. Но плохо не то, что это вообще безконечно, а что то, что безконечность эта есть дурная. Есть безконечность бѣлки, вертящейся въ колесѣ, и есть безконечность человѣка неуклонно и неизмѣнно идущаго къ своей вѣчной цѣли. Дурная безконечность тѣмъ отличается отъ хорошей, что она и въ своихъ предѣльныхъ моментахъ не избавится отъ тѣхъ свойствъ несовершенства, которыя она имѣла въ своемъ пути и даже въ исходѣ. На представленіи объ этихъ двухъ безконечностяхъ остановимся подробно. Въ стремленіи какой-нибудь величины къ своему предѣлу можетъ быть два случая. Первый тотъ, что предѣлъ этотъ будетъ чѣмъ-то количественно инымъ по сравненію съ стремившимися къ нему членами ряда и второй, что предѣлъ не будетъ качественно отъ нихъ отличаться. Въ первомъ случаѣ весь процессъ философски не интересенъ; онъ не преодолеваетъ какой-то внутренне-свойственный ему дефектъ, а беспомощно доноситъ его до своего предѣла. Предѣлъ не преодолеваетъ этого дефек-

та. Въ другомъ случаѣ предѣлъ можетъ быть пре-
ображеніемъ стремящейся къ нему величины и
тогда объективное значеніе этого тоже безконеч-
наго стремленія становится громадно. Но не это
имѣемъ мы въ виду, когда методомъ послѣдова-
тельныхъ приближеній стараемся получить истин-
ную идею свободы, очищая ее отъ всѣхъ шлаковъ,
отъ всѣхъ несовершенствъ примитивнаго понима-
нія, ибо невытравимый элементъ абстрактности
«квази-свободности» неизбѣжно остается въ этой
«свободѣ», доносится до предѣла, нисколько не умень-
шается при послѣдовательномъ построеніи все бо-
лѣе и болѣе свободнаго поступка. Даже самый
совершенный въ этомъ смыслѣ человѣкъ не полу-
чить ту пламенную окончательную свободу, въ
которую всѣ мы интуитивно неискоренимо вѣримъ,
которая временами разгорается въ душѣ и самого
несовершеннаго. У него будетъ совершенная ква-
зи-свобода и только она неизбѣжно останется хо-
лодной, выбирающей, разсудочной и никогда не
сможетъ гарантировать его отъ *самой большой*
изъ всѣхъ возможныхъ ошибокъ. Мы сразу же пере-
вели разговоръ на личности, хотя это и осуждается
бытовой этикой. Но здѣсь это глубоко не случай-
но. Наша проблема этого существенно требуетъ.
Позитивизмъ поэтому и безсиленъ, что онъ пытает-
ся вездѣ и всюду иллиминировать личность. Все
это относится къ квази-свободѣ. О самой сво-
бодѣ мы еще не говорили, но уже и здѣсь столкну-
лись съ непреодолимыми для позитивизма трудно-
стями. Его импотентность здѣсь становится до
наглядности очевидной. Такъ ничего не получишь.
Поставимъ вопросъ иначе и начнемъ опять съ са-
маго начала.

Передъ сознаниемъ встаютъ рядъ парціаль-
ныхъ хотѣній. Воля наша должна консолидаризи-
роваться съ волей нѣкоторыхъ изъ нихъ. Здѣсь по-
ле борьбы нашей свободы съ небытіемъ или позор-

ное ея отсутствіе, какъ это чаще всего и бываетъ въ большинствѣ нашихъ поступковъ. Процессъ квази-свободы мы уже охарактеризовали: сознанию предстануть мотивы хотѣнія, алгебраическая ихъ сумма опредѣляетъ результанту, которая въ свою очередь оформляетъ волевой актъ, его направленіе. Этотъ *выборъ* изъ ряда хотѣній (замѣтимъ, что ихъ можетъ быть очень много, даже безконечное число; въ этомъ случаѣ, выборъ долженъ быть интуитивнымъ). Квази-свобода есть свобода *безпрепятственнаго выбора*, пассивная, свобода «отъ чего-то». Напротивъ настоящая свобода не есть только свобода выбора, но свобода избранія, свобода къ «чему-то», активная, творческая-утверждающая. Одна негативная, внѣшняя, отрицающая — не «то», не «то», не «то». Только лишь останавливающаяся на послѣднемъ оставшемся «это» (иногда потому и выбраннымъ, что оно осталось послѣднимъ, ибо больше выбирать не изъ чего). Только вторая внутренняя, положительная, подлинная свобода, избирающая по внутреннему призванію сразу «это» изъ ряда «это», «это», «это»... Не всегда совпадаютъ свободность съ квази-свободностью, однако обеспеченность послѣдней есть условіе возможности первой: безъ свободы выбора нѣтъ и не можетъ быть свободы избранія, но послѣдняя неизмѣримо больше. Она иногда сопутствуетъ той и никогда изъ нея не вытекаетъ. Какъ *помыслы наши не всегда* суть познанія (т. е. не всегда адекватны реальной дѣйствительности), какъ *взоръ нашъ не всегда* даетъ намъ прозрѣніе, такъ *желанія наши еще не* суть наши свободы. Напротивъ *хотѣнія наши суть чаще всего только похоти*.

Тутъ мы вторично соприкасаемся вплотную съ собственными движеніями океана воли. До сихъ поръ все было механично; вѣтеръ, беспорядочное волненіе, появленіе воли, ихъ продвиженіе и прибой у берега. Тутъ океанъ чисто пассивенъ,

никакихъ собственныхъ движеній въ немъ не происходитъ, во всякомъ случаѣ они были не замѣтны; онъ даже и не цѣненъ самъ по себѣ, въ немъ важна только возможность появленія воли по опредѣленнымъ законамъ, только его субстанціональность. Сама же субстанція играетъ роль среды и это жалкая роль.

3. С в о б о д а с о б с т в е н н о .

Теперь мы заговоримъ о собственныхъ возмущеніяхъ водъ въ океанѣ. На днѣ ли его пробудились вулканы, выбрасывающіе гигантскія скалы пламени, разбудилась ли внутри атомная энергія, но поднялись водяные смерчи, ожилъ океанъ, изнутри возмущаются его воды, гигантскими протуберанцами выкидываясь вверхъ, разсыпаются фонтаномъ многоцвѣтныхъ искръ-капель. Бурлятъ воды, расплавилась раньше связывавшая ихъ вязкость. И идутъ *эти волны*, сталкиваются съ волнами перваго механическаго происхожденія и смѣшанныя ударяютъ онѣ въ прибрежные камни. То, что мы до сихъ поръ разсматривали (первые типы волнъ), лишено всякой инициативы. Тамъ все косо, все квази-свободно, т. е. только нормально. Сонъ истинной воли, пассивное присутствіе сознанія давало тѣ волны. Большинство нашихъ поступковъ, нашихъ рѣшеній рождается изъ такого сна, тяжелаго, нездороваго (магнетическаго) сна, порой летаргіи и даже смерти нашей воли изъ отсутствія ея собственныхъ движеній. И это при полной нормальности физической и психической нашей организаціи. И благія намѣренія наши, «безпочвенныя» мечтанія и порывы юности, такъ неизбѣжно исчезающіе отъ «умудренія» опытомъ жизни, являются сновидѣніями въ этомъ тяжеломъ снѣ. Легкія сновидѣнія, долженствующія лишь напомнить намъ о «паки бытіи», которое могло бы

поднять волю изъ летаргіи и смерти. Но мы тщательно тушимъ даже воспоминанія о нихъ, ибо они нарушаютъ спокойствіе нашего полного сна.

Свобода воли (номинальная) проявляется не только въ пассивномъ отраженіи волевой резуль-танта среды сколько въ творческомъ ей противо-дѣйствіи. Она сумма внутреннихъ импульсовъ, не изъ природы возникшихъ, реализующихся во внѣш-ніе. Душа человѣка невидимая точка въ его при-родѣ, но черезъ нее волнами изливаются въ міръ огонь и вода; природу крестящіе и преображающіе. Степень «творчественности» поступка адекватна «свободности» воли, его осуществляющей. Квази-свобода выбора всегда есть у нормальной, незагип-нотизированной фізіологически воли, но это лишь волевой рефлексъ, но еще не творчество воли. Поль цѣны этой свободѣ, развѣ не такая же имѣется и у камня, рабски послушнаго тяжести, — у небытія.

Мы утверждаемъ другую, творческую волю, имѣющую свободу творчества, избранія, но не вы-бора только, свободу къ чему-нибудь, а не только пассивную свободу отъ чего-то, ибо въ ней есть только отказъ, безъ яснаго радостнаго утвержде-нія того, что выбирается. Здѣсь мы только показа-ли какой не можетъ быть истинная свобода. Чтобы дать ее конкретно необходимо разсмотрѣніе не отдѣльной, изолированной воли, а воли реальной, т. е. окруженной безчисленностью другихъ на нее безпрестанно воздѣйствовавшихъ волей. Къ этому разсмотрѣнію мы и переходимъ.

Часть II. Синтетическая.

В в е д е н і е.

Поскольку мы изучаемъ волю и только ее, намъ методологически необходимо всѣ явленія

міра розсматривать, какъ проявленія различныхъ волей. Мы беремъ міръ, какъ волю, и такъ построенный міръ является, какъ бы скелетомъ нашего реального міра, его волевымъ каркасомъ. Воля въ нашемъ мірѣ можетъ столкнуться только съ волею. Всякое *событіе* въ этомъ мірѣ будетъ актомъ воли. Вѣтеръ надъ нашимъ океаномъ будетъ также нѣкою законспирированной волею, волей другого существа, такъ односторонне только проявляющейся. Всѣ другія сущности взаимно проникаемы для субстанціи воли, она проходитъ сквозь нихъ, какъ «г а м м а - частица» сквозь ткани нашего тѣла. У воли иной типъ бытія. Воля способна соприкаться лишь съ волею, и только воля воздѣйствуетъ на волю. Необходимость, косность, всякій законъ природы въ этомъ свѣтѣ будутъ тоже волевыми категориями — они будутъ отсутствіемъ, смертью воли, волей, сведшейся къ нулю или волей чуждою, непонятною.

Расширимъ теперь нашъ образъ океана воли.

Міръ есть совокупность несчетнаго числа океановъ волей. Эти океаны взаимопронизаны, каждый имѣетъ часть общую другимъ, нѣкоторые обособлены. Волненія и движенія въ этихъ океанахъ есть событія этого міра. Плотность субстанціи, ее окраска неповторимы различны для каждаго океана, для каждой волевой личности. Жизнь такого міра будетъ строиться, какъ результатъ безчисленныхъ столкновеній волей, ихъ рефлексовъ и собственныхъ возмущеній водъ. Роль вѣтра для индивидуальной воли здѣсь будутъ играть движенія волевой субстанціи другихъ океановъ смежныхъ съ нашими, ибо и вѣтеръ окажется актомъ нѣкой воли. Замѣтимъ, что міръ такъ построенный есть косвенное утвержденіе анимизма. Очевидно, что воля — свойство, вызывающее нѣкое единство, какую-то личность къ бытію. Мы склонны отождествлять ино-бытіе съ небытіемъ, если оно слиш-

комъ ино-бытіе, т. е. слишкомъ не похоже на наше привычное. Антропоморфизмъ недопустимый, не лучше ли считать подлинной сферой небытія быть, кусочекъ жизни, давно обращенный въ ничто или въ лже-бытіе, построенное на гордой отчужденности и самообозрѣніи. Наше построение осмысляется до конца только гносеологіей анимизма, но можетъ быть принята и другими точками зрѣнія. Всякая реальность міра — личность. Количество фиктивно; въ природѣ существуетъ только качество. Всякое событіе есть сгустокъ одной воли или сочетанія нѣсколькихъ даже безчисленныхъ. Такъ паденіе камня съ карниза будетъ сочетаніемъ пока еще окаменѣлой воли камня и волей качествующей пока только, какъ законъ физической природы (законъ силы тяжести). Все разнообразіе такихъ квази-событій нашего міра будетъ рождаться изъ разнообразія сочетаній при столкновеніяхъ, разнообразія плотностей и индивидуальныхъ свойствъ субстанцій каждаго океана, и наконецъ наиболѣе всего изъ несказаннаго многообразія актовъ внутренней свободы, т. е. самостоятельнаго «возмущенія» водъ океана подъ вліяніемъ какихъ-то поддонныхъ причинъ.

Преображеніе міра должно превратить хаосъ бушующихъ воль въ космосъ, въ единство; привести ихъ въ гармонію не только не ограничивъ каждую, но, напротивъ, раскрывъ въ каждой всѣ ея потенціи. Неизреченное единство, архитектуроническая группировка преобразенныхъ воль, въ ихъ движеніяхъ уже свободныхъ, свободно слагающихся въ невѣдомые ритмы и потерявшихъ всякую внутреннюю косность, это будетъ преобразеніемъ нашего волевого міра, а вмѣстѣ съ нимъ и міра видимаго, физического.

Что же не хватить намъ, какія причины мѣшаютъ этому преобразенію. Основная причина номинальная, несвободность нашей воли. Изъ-за этого

даже еще не приступлено къ разработкѣ архитектурнаго плана. Кирпичами такого зданія могутъ быть лишь дѣйствительно абсолютно свободныя воли. Матеріаль этотъ эмпирически еще не данъ, а вѣдь онъ долженъ опредѣлять собой архитектурный замыселъ. Слѣдовательно пока его нѣтъ, нѣтъ и архитектурнаго плана.

І. С у д ь б а (Идея судьбы)

Свойства каждаго океана воли различны. Прежде всего субстанции разнятся, такъ сказать, въ своей «плотности» или лучше сказать «вязкости» въ сцѣпленіи частицъ. Эти свойства вліяютъ, даже предопредѣляютъ законы образованія воли подъ вліяніемъ вѣтра или другихъ причинъ на ихъ оформленіе и движеніе, не говоря уже о силѣ, съ которою они ударяютъ о берегъ. Свойство большей или меньшей косности субстанции соотвѣтствуетъ въ другомъ планѣ той или иной степени несовершенства нашего сознанія, причемъ несовершенства внутренняго, самой волѣ присущаго. Эта косность — дефектъ нашей воли, фактъ констатирующий не какой-нибудь уклонъ въ ея развитіи, а просто недостаточное ея раскрытіе. Здѣсь на первый взглядъ нѣтъ какого-либо внѣшняго порабощенія — это просто внутренній недостатокъ ея свободы. Не преодолевая творчески эту косность, мы предоставляемъ волнамъ оформиться такъ, какъ это свойственно даннымъ силамъ сцѣпленія, т. е. предоставляемъ дѣйствовать въ лучшемъ смыслѣ квази-свободѣ Нашъ волевой темпераментъ — опредѣленный этапъ очищенія нашей воли отъ этой «вязкости», ибо вообще путь раскрытія воли есть путь высвобожденія отъ всяческой косности, особенно внутренней. Однообразіе жизненныхъ путей людей, схожесть фазъ этого пути, тождественность многихъ человѣческихъ поступковъ все это

имѣть своимъ источникомъ эту косность первичной субстанции воли. Только благодаря ей становится возможнымъ указать на систему фактовъ, которые осуществляются въ будущемъ съ человѣкомъ, если онъ не преодолѣетъ или хотя бы не измѣнить присущую ему волевую косность (волевыя линіи силъ). Такъ возникаетъ у человѣка Судьба. Идея Судьбы, какъ возможности предсказанія общихъ путей жизни даннаго человѣка возможна и часто оправдывается именно благодаря этому ровно постольку, поскольку сильна въ насъ эта косность. Возможность предопредѣлять, совершенно отличная отъ возможности *предвидѣнья*, указываетъ на существованіе нѣкой несвободности въ нашей волѣ, причемъ несвободности не произвольной отъ случая къ случаю, а такъ сказать методической, постояннаго характера.

Сама косность эта не однообразна. Сущестующія разницы не суть только разницы въ степеняхъ ихъ раскрытія, но и качествахъ внутренней ея структуры. Одни люди уже свободны отъ простыхъ ея проявленій, другіе даже и не замѣчаютъ этой отяжеленности. Человѣкъ, ощущающій реально, хотя бы прообразъ своей *возможной неотягощенной воли необходимо будетъ* ощущать эту отяжеленность, какъ нѣчто ему чуждое, внѣшнее, мѣшающее, какъ нѣчто прилипшее, химически соединившееся съ его волей. Отсюда вся трудность. Химическое соединеніе, въ отличіи отъ физической смѣси, скрываетъ индивидуальность составныхъ элементовъ; соединеніе ничѣмъ не похоже на нихъ, оно, конечно, не будетъ ихъ суммой. *Эмпирическую субстанцію нашего океана мы разсматриваемъ какъ такое химическое соединеніе нѣсколькихъ волевыхъ элементовъ, однихъ привнесшихъ въ него вся отяжеленность и другихъ ее допустившихъ.* Ихъ соединеніе даетъ строй индивидуальности, форму океана. Самая глубокая изъ нихъ и является

нашей истинной, окончательной волевой субстанцией, это уже чистая, хотя и потенциальная форма божества, эхо воли закованного въ дно міра Бога. Мы должны разли ать *чистую* и *косную* субстанцію, предстоящую въ свѣтѣ несовершеннаго нашего разума единаго. Отдѣляя косность — преодолѣваемъ ее, преодолѣвъ всю, освободимся до конца. Трудность этого преодолѣнія можетъ сравниться только съ трудностью и тонкостью намъ предстоящаго анализа. Въ самомъ дѣлѣ тонъ нашего темперамента, нѣкоторыя его особенности и свойства, которыя ми привыкли считать своими вполне, въ которыхъ мы видимъ даже утверждение нашей личности, въся неповторимой и безконечноцѣнной сущности, въ ея отличіи отъ другихъ столь же цѣнныхъ личностей, но цѣнныхъ именно въ своей неповторимо ти, въ своей нетождественности нашей, эти свойства отпадаютъ отъ нашего внутренняго «Я» при пристальномъ разсмотрѣніи. Нѣтъ ли здѣсь опасности умалить значеніе или даже сущность личности? Ни въ коемъ случаѣ. Очищенность волевой субстанции съ небывалой до сихъ поръ силой и чистотой утвердить внутреннюю, бессмертную сущность личности — ея индивидуальность уже дѣйствительно неповторимую и до конца своеобразную. Личность только оболочка индивидуальности, различеніе ихъ подобно выходу бабочки изъ кокона. Своеобразность каждой личности въ этомъ пути можетъ только увеличиться. Раскраска бабочекъ предполагаетъ большее богатство цвѣта, чѣмъ однотонное однообразіе кокона. То же и въ насъ. Развѣ уже такъ не повторимы наши внѣшнія качества и свойства. Не до ужаса ли похоже у людей тысячи «собственныхъ» «неповторимыхъ» чертъ ихъ характера и темперамента, чертъ, на которыхъ обычно и строятъ храмъ нашей «неповторимости».

Сама возможность быта указываетъ на роко-

вую «повторимость» этих неповторимостей. Удивительно, до ужаса однообразно реагируем мы на одни и те же воздействия, мы одинаково вожделеем, гнѣваемся и гордимся. Одной давно уже избитой тропинкой приходятъ къ намъ, неповторимымъ и бессмертнымъ, соблазны и искушенія и какъ удивительно просто они побуждаютъ насъ. Во-истину, достойно смерти все, что человекъ хотѣлъ бы видѣть бессмертнымъ, а уцѣлѣетъ для вѣчности лишь то, что мы еще и не замѣчаемъ во все, и во всякомъ случаѣ не признаемъ за свое истинное «Я».

Самый стиль души, а вовсе не всѣ ея проявленныя качества, самый строй темперамента, а не страсть и привычки намъ свойственныя и, наконецъ, наша интуитивная и религіозная чуткость а не интеллектуальное и даже моральное развитіе — вотъ что есть наше «Я», вотъ, что достойно бессмертія.

Вернемся теперь къ нашему образу. Предположимъ, насъ обуреваютъ страсти, вѣтеръ искушений поднялъ смерчи, океанъ разволновался, волны идутъ въ опредѣленномъ направленіи въ слишкомъ, увы, опредѣленнымъ берегамъ. Парціальный волевой рефлексъ, напимѣръ, похоть или чревоугодіе вызвали все. Колебанія восприняты волей, благодаря ея отяжеленности. Эта отяжеленность вовлекла въ колебательныя движенія и всю субстанцію, т. е. и ея чистую часть. Очевидно, тутъ какая-то несвободность. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ похоть или чревоугодіе будутъ удовлетворены. Если она была нечистой, намъ будетъ стыдно, стыдно за то, очевидно, что мы подчинились, т. е. за то, что мы похоть сосчитали за свое собственное хотѣніе, стыдно за нашу слабость, за ошибку. Въ психологическомъ актѣ стыда, мы реально отдѣляемъ «Я», *то что стыдится* отъ не «Я» — *того, чего стыдятся* Чувство стыда доказываетъ

намъ, что похоть не часть наша, что она завладѣла нами и была въ сущности чуждой, даже враждебной нашему «Я» и тогда въ моментъ скрытой борьбы. Достаточно немного болѣе спокойной обстановки, когда страсть уже исчезла и осталось одно воспоминаніе о поступкѣ, чтобы мы свободно ихъ раздѣлили. Тутъ даже разумъ подтвердитъ то, что голосъ совѣсти въ переживаніи стыда уже доказалъ намъ значительно раньше; что похоть и инстинктъ чревоугодія есть поущеніе и потому есть грѣхъ, есть позоръ. Консолидаризируя свою волю, сплавляя ее химически съ волею моего хотѣнія — я сдѣлалъ постыдную ошибку, слабость, невидимую тогда въ моментъ страсти за кучей софизмовъ, услужливо представляемыхъ разсудкомъ и реально ощутимую въ болѣе спокойныхъ, объективныхъ условіяхъ. Ошибка заключается въ томъ, что тяжесть эту мы не умѣемъ отдѣлять отъ истинной волевой субстанции, что чужой, низменный лярвическій голосъ мы не отдѣляемъ отъ своего. «Дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха».

Въ свою очередь, что представляется намъ слитнымъ сейчасъ, неизбежно раздѣлится при другомъ состояніи сознанія. Что-то каждый изъ насъ уже и сейчасъ отъ себя отдѣляетъ, что-то еще смѣшиваетъ съ собою. Только все отдѣливъ, только познавъ себя, откроемъ путь къ дальнѣйшему преодолѣнію, преодолѣвъ все — освободимся вполне. Всякій не «я» есть «ты». Чуждую намъ волю, на примѣръ волю похоти, тщеславія или чревоугодія мы должны методологически считать за волю нѣкоего «я», слитую съ нашей только въ нашемъ неразличеніи. Въ самомъ дѣлѣ элементъ сплава продолжаетъ въ какомъ-то смыслѣ существовать въ себѣ (in sich) — нагрѣвъ достаточно сплавъ, мы можемъ выдѣлить примѣси, т. е. вернуть его къ его самостоятельной жизни. Отдѣленная

косность субстанции дает нѣкій океанъ какой-то волевой субстанции, существованіе океана пре полагаетъ существованіе личности ея носителя. Мы получаемъ нѣкое «ты», profession de foi котораго, его характеръ совпадаетъ съ характеромъ выдѣленной отяжеленности.

Что наши страсти намъ чужды, что онѣ поработаютъ насъ, это понятно. Мы легко отдѣляемъ разумомъ то, что бессознательно давно уже отдѣляетъ наше нравственное чувство, наша совѣсть, въ данномъ случаѣ первичное ея проявленіе — стыдъ. Но оправданіе разума заключается въ томъ, что онѣ можетъ помочь намъ идти дальше, хотя и подобенъ онѣ всего лишь острому мечу. Талантливый въ анализѣ и раздѣленіи, онѣ безсиленъ для обратной задачи соединенія и синтеза. Легко согласиться съ тѣмъ, что страсти суть нѣчто намъ внѣшнее. Онѣ присоединяются къ сознательнымъ нашему воленіямъ (волнамъ, достигшимъ берега), какъ мертвая зыбь, идущая издалека, подчасъ скрывающая отъ насъ тайну своего происхожденія. Эта мертвая зыбь налагается на наши волны, мѣняетъ ихъ форму, величину и движеніе.

Результатъ интерференціи — уже новая совсѣмъ другая волна, т. е. эмпирически какъ бы совершенно другая воля. Недостаточны оказались наши волны, ничтоженъ былъ ихъ размахъ, не сумѣли онѣ перебороть зыбь. Это первое раздѣленіе волнъ на собственные наши и на мертвую зыбь, въ сущности не нашу волю, ибо мы не знаемъ даже, гдѣ бушевала родившая зыбь буря.

Обѣ системы волнъ, слагаясь и путая первоначальную волю, выступаютъ какъ - будто бы монолитно и проявляются въ кажущемся единствѣ интерферированной волны. Но этого мало. Надо всмотрѣться въ самую косность волнъ, какъ таковую, которую мы раньше назвали внутренне самой субстанции присущей. Для этой цѣли по-

ступимъ такъ. Возьмемъ совокупность всѣхъ нашихъ волевыхъ актовъ. Вскрываемъ въ каждомъ изъ нихъ то, что мы въ немъ дѣлаемъ по инерціи въ силу традиціи квази-свободно. Будетъ получаться остатокъ, который пока насъ не интересуеть. Мы получаемъ рядъ выдѣленныхъ моментовъ. Каждый такой моментъ будетъ какъ бы фотокарточкой нашей «косности». Иными словами мы разсматриваемъ здѣсь, какъ непреложно по законамъ квази-физики нашего міра образуются волны опредѣленныхъ формъ и размѣровъ въ строгой зависимости отъ квази-физическихъ свойствъ субстанции, ея плотности, вязкости и т. д. Теперь возьмемъ эти фото-снимки, какъ кадры, и *объединимъ ихъ кинематографически*. Получимъ замѣчательную вещь: объединеніе ихъ въ такую кино-ленту даетъ нѣкое *совершенно определенное е д и н с т в о*, которое какъ намъ необходимо и удобно разсматривать, какъ нѣкій волевой организмъ, нѣкій самостоятельный океанъ воли, имѣющій собственное бытіе.

Тогда вліянія, исходящія отъ него будутъ актами воли *этого существа*, налагающимися на наши, а измѣненія, происходящія въ относительно постоянныхъ его свойствахъ будутъ съ этой новой точки зрѣнія эволюціей его темперамента. Отдѣляя отъ себя свою косность, мы ощущали, какъ ничто, чуждое намъ каждый кадръ; значить чуждо намъ и единство кино-ленты, значить это единство — не «я», значить это нѣкое «ты», хотя бы и условно. Отсюда вытекаетъ неизбежность допущенія одновременнаго существованія двухъ волей и теперь мы можемъ отвѣтить на вопросъ: какъ возможна Судьба?

Два океана волнъ химически срослись — они взаимно пронизаны сразу всѣми своими частями и сплавъ не выдастъ своихъ элементовъ.

Наша косность не есть наше внутреннее ор-

ганическое свойство, а *попустительство*, конечно отъ того не менѣе постыдное и ничуть не уменьшающее нашей отвѣтственности. Существованіе Судьбы — тоже наше попустительство, ибо она коренится въ этой же косности. Мыслимо состояніе сознанія, гдѣ свобода будетъ такъ чисто понята, а воля такъ сильна и сознательна, что Судьба не будетъ имѣть никакой власти надъ нимъ и будетъ отметаться, какъ нѣчто чуждое, какъ нѣчто препятствующее творчеству жизни. А въ грядущемъ храмѣ общей гармоніи, гдѣ воли смогутъ быть только чистыми, онѣ войдутъ туда безъ отяжеленности, которая будетъ уже не просто отброшена и зачеркнута, а преобразится, какъ все въ мірѣ, и войдетъ въ общее единство только растворившись въ пламенности свободнаго бытія.

Поэтому Царство не будетъ знать мертвой предопредѣленности Судьбы, сейчасъ поработающей человѣчество. Судьба сама преобразится въ Свободу, ибо станетъ творчествомъ каждой личности.

2. Проблема воли коллектива и преобращеніе міра.

Истинной свободой будетъ не гордое одиночество воли, ея изолированность отъ внѣшнихъ воздѣйствій, когда якобы ничто не сможетъ помѣшать полному ея проявленію, а какое-то общеніе воли и именно общеніе любви, а не борьба и соревнованія. Каждая воля не можетъ быть изолирована, она — кирпичъ общаго зданія. Поэтому важно понять при какихъ условіяхъ, какая система воли, въ какомъ архитектурномъ построеніи, не будетъ нарушать внутреннюю окончательную свободу каждой воли. И съ другой стороны, когда свобода эта самымъ совершеннымъ образомъ разру-

шается, порабощается цѣликомъ нѣкоей коллективной волей. Два крайнихъ случая, познание которыхъ дастъ ключъ къ рѣшенію и всей проблемы. Начнемъ какъ будто издалека. Свобода воли коллектива личностей иного порядка, нежели свобода каждаго индивидуума. Воля коллектива не будетъ также простой суммой личныхъ волей. Она будетъ новой, единой волей иного типа, иной іерархической сущности. *Коллективная воля всегда меньше воли коллектива.* Вспомнимъ такія явленія, какъ модныя идеи, неожиданно завоевывающія всѣ головы, психологію толпы, сцены самосуда и т. д. Точно такъ же сумма частичныхъ свободъ не будетъ свободою суммарною. Общеніе двухъ людей очень свободныхъ, но взятыхъ изолировано, часто не даетъ еще *совершеннаго типа общенія.* Можно возразить, что два абсолютно свободныхъ человѣка должны самымъ своимъ присутствіемъ приносить атмосферу свободы, не только въ томъ, что непосредственно изъ нихъ исходитъ, но даже то, къ чему они только прикасаются, не тѣмъ ли болѣе ихъ общеніе. Но дѣло въ томъ, что окончательное освобожденіе возможно лишь черезъ фактъ освобожденія коллектива. Его освобожденіе сопутствуетъ преобразенію индивидуальной воли. Оба процесса строго с и н х р о н и ч н ы , т. е. наши два «совершенныхъ человѣка» смогли бы стать таковыми, только уже преобразивъ всевозможные коллективы, въ которые они входятъ, въ частности коллективъ, рожденный ихъ общеніемъ. Каждый коллективъ, если онъ единообразенъ и, если на немъ лежитъ печать жизни и онъ можетъ быть мыслимъ, какъ нѣкое замкнутое единство, — подобенъ личности, ибо онъ имѣетъ свою волю. И какъ самосознаніе коллектива іерархически иного типа, такъ и внутренняя сущность и путь развитія ихъ волей тоже иныя. Однако волевая субстанція одной природы, потому освобожденіе личности, ея воли нель-

зя строить *внѣ освобожденія рѣшительно всѣхъ существующихъ* въ природѣ коллективовъ. Коллективы въ космосѣ налагаются одинъ на другой, взаимно пронизываютъ другъ друга. Воля, какъ и сознаніе человѣка, растворено въ рядѣ коллективовъ (напримѣръ, въ рядѣ переплетенныхъ социальныхъ организмовъ). Ихъ воли дѣйствуютъ на его волю, соединяются съ ней, вызываютъ тѣ или иные оттѣнки при ея проявленіи и чаще всего просто поработаютъ ее.

Возьмемъ конкретный волевой актъ и совершимъ по отношенію къ нему весь процессъ нашего анализа. Прежде всего мы тотчасъ же обнаружимъ его смѣшанность, сложность. Мы вынуждены будемъ разложить его на двѣ или больше составляющихъ: — внутреннюю и рядъ внѣшнихъ. Это будутъ опять кадры. Беря послѣдовательно для непрерывной цѣпи актовъ нашей воли аналогичные кадры, объединяя въ одну киноленту, мы получимъ опять опредѣленную волевою индивидуальность, такимъ способомъ нами выдѣленную совершеннаго опредѣленнаго «темперамента». Формально можно опять говорить, объ нѣкоемъ волевомъ организмѣ существующемъ съ нами, но чуждомъ нашему; обо всемъ исходящемъ изъ него, какъ объ актахъ его воли; о тѣхъ или иныхъ его воздѣйствіяхъ на волю нашу. Это эхо другихъ волей. Оно воспринимается человѣкомъ и часто ритмъ этого эха парализуетъ собственныя движенія воли, очень рѣдко существуетъ имъ. Въ этомъ первичное раздѣленіе на освобождающіе и поработавшіе коллективы. Все то, что мы здѣсь говоримъ очень важно, такъ какъ въ сущности человѣкъ почти не сталкивается непосредственно съ другой индивидуальной волей: для этого необходимъ актъ творчества, чаще онъ пассивно растворяется во всѣхъ его физически включающихъ коллективахъ, — его внутренняя свобода совершенно атро-

фируется. Условія нашей квази-свободы удовлетворяют даже и въ этомъ случаѣ. (Ибо для нея вѣдь достаточно, чтобы процессъ протекалъ «нормально»). Однако тутъ *квази-свобода переходитъ въ псевдо-свободу* и приводитъ къ реальному рабству. Среда поглощаетъ человѣка, какъ система воли безчисленныхъ коллективовъ иного порядка бытія, чаще всего болѣе могущественныхъ, чѣмъ одинокая незащитная человѣческая воля. Возьмемъ какой нибудь социальный организмъ: централизованное государство (какъ одно изъ извращенныхъ формъ бытія націи), капитализмъ финансовый и «идеологическій» имъ же числа нѣсть. Всѣ такіе коллективы, разъ вызванные къ жизни человѣкомъ (вѣрнѣе попущенные имъ) тотчасъ же по своемъ возникновеніи пріобрѣтаютъ какъ бы *инерцію собственнаго существованія* и начинаютъ возвращаться къ творцу и человѣку съ самыми *властными требованіями*. Получается нѣчто подобно обратному вліянію на базисъ идеологическихъ надстроекъ марксизма.

Но больше того, кромѣ силы простой инерціи, которая сама можетъ правда становиться все болѣе и болѣе имперіалистической, въ такомъ бытіи капитализма или государства, какъ единой системы, мы начинаемъ видѣть развитіе *центробѣжной силы* этого движенія, *его ускоренія въ направленіи* разъ принятой этой системой. Это различіе инерціи и ускоренія въ развитіи коллектива мы всячески подчеркиваемъ. Дѣло въ томъ, что инерція его говоритъ о существованіи перваго толчка и о его преемственномъ бытіи во времени. Ускореніе его движенія, развитіе, его имперіализмъ уже говоритъ не столько о бытіи, сколько о существованіи внутренней, *имманентной коллективу воли*. Дальнѣйшее ультраимперіалистическое приводитъ коллективъ къ чудовищному распуханію — къ поглощенію многихъ окру-

жающихъ его болѣе слабыхъ организмовъ. Такимъ образомъ методологически въ порядкѣ нашего разсмотрѣнія мы приходимъ къ необходимости считать эту инерцію и тѣмъ болѣе ускореніе за акты воли, «имманентные» коллективу. Въ длительномъ бытіи такого организма, при внимательномъ анализѣ мы видимъ какъ бы усовершенствованіе его воли, *выявленіе* полностью *его темперамента*, его очищеніе отъ чуждыхъ ему свойствъ или наоборотъ загрязненіе ими. Во всякомъ случаѣ, бытіе не менѣе «живое», чѣмъ наше, а разъ такъ, то мы вынуждены считать его *личностью*. Разъ возникнувъ, тенденціи разрастаются, обогащаются, развиваютъ въ себѣ всѣ кроющіяся въ нихъ потенціи, рождаютъ новыя стремленія и неуклонно движутся впередъ, иногда съ необъяснимой мудростью преодолевая встрѣчаемыя препятствія. Чѣмъ не собственная воля, не собственный темпераментъ, не собственное даже *сознаніе*? Разница лишь въ томъ, что оно отъ нашего очень отличается. *Но въ порядкѣ нашего разсмотрѣнія это не является разницей*. Вѣдь важно то, что онъ существуетъ не только въ душахъ людей, но, что онъ имѣетъ свою идею, большую простой суммы всѣхъ его частей — это совершенно подобно другому «ты» съ другимъ сознаніемъ, съ другой волей. Пусть хоть условны, — такое разсмотрѣніе объяснить намъ всѣ явленія нашей вселенной, какъ воли. Квази — свободной волей этого іерархически высшаго волевого организма мы назовемъ инерцію его собственного существованія, его свободой будетъ центробѣжная сила движенія, его ускореніе по разъ выбранному направленію, его діалектическое развертываніе.

Мы обнажаемъ волевые стержни капитализма; волю и каркасы соціальныхъ организмовъ, въ которыхъ растворены мы: часто растворены безъ остатка. Они въ свою очередь реально суще-

ствують въ нашей душѣ. Качества ихъ разлагаются въ длинную гамму оттѣнковъ незримо переливающихся одинъ въ другой, но теряя ощущение разницы между смежными звеньями мы должны ясно различать по крайней мѣрѣ крайнія. Если въ душѣ завелась хоть искорка свободы, она непременно будетъ стремиться раздуть себя въ пламя, если даже пламя не вспыхнетъ, то само стремленіе непременно появится. Это становится тогда главной идеей, самымъ смысломъ существованія. А освободить себя значитъ освободить всѣхъ. Идея преображенія міра отнынѣ центральна въ этомъ проснувшемся сознаніи. Это краеугольный камень всего зданія, пробный камень всякаго нашего поступка. Освобожденіе человѣка сводится къ задачѣ преображенія міра. Поставимъ эту проблему и здѣсь для нашего «волевого міра». Мы имѣемъ хаосъ бушующихъ отяжеленныхъ волей. Временныя сцѣпленія бушеваній иногда создаютъ нѣкій прообразъ грядущаго гармоническаго космоса, въ который преобразится нашъ хаосъ. Но эту молитву хаоса, это мгновенье его экстаза всегда безжалостно разрушаетъ *время*. И тогда удвоенной силой обрушиваются на него стихіи и вновь повсюду однородно-бушующій хаосъ. Много есть стихій борющихся съ превращеніемъ хаоса. Самъ хаосъ, какъ таковой, имѣетъ инерцію своего скуднаго, аритмичнаго однообразнаго, при всемъ видимомъ блескѣ, существованія. Надо оцѣнить всѣ важныя въ нашей жизни стихіи съ точки зрѣнія ихъ положительнаго или отрицательнаго служенія нашему основному идеалу — дѣлу преображенія міра.

Вообще зло мы опредѣлили, какъ все, что объективно, т. е. дѣйствительнымъ, а не кажущимся только образомъ, является препятствіемъ акту преображенія міра; добро все то, что способствуетъ, что дѣлаетъ возможнымъ его осуществле-

ніе. Начнемъ со зла. Формы его гораздо красочнѣе отдаются человѣческому воспріятію, чѣмъ краски безплотныя формы добра. (Мы ближе гораздо къ исходному небытію, чѣмъ къ окончательной радости).

Итакъ, что будетъ зломъ конкретно. Преображеніе хаоса, т. е. превращеніе его въ космосъ мы мыслимъ, какъ какое то цѣлостное, единое событіе, сознание, сорадованье всѣхъ океановъ воли, всѣхъ преобразившихся изнутри, т. е. лишенныхъ своей отяжеленности. Выпаденіе хоть одной воли изъ чертоговъ царства будетъ сразу превращать все въ тотъ же исходный хаосъ. Ни малѣйшій компромиссъ здѣсь не возможенъ. Ни одна личность, ни одна воля не могутъ быть потерянными для міра. Что то единое объединить ихъ. Архитектоника будетъ симфоніей (единство нарастанія и внутренняя необходимость каждаго элемента). Теперь поставимъ вопросъ — какія воли, какихъ океановъ наиболѣе препятствуютъ нашей идеѣ. *Намъ методологически необходимо и достаточно разсмотрѣть только крайніе случаи:* самого злого и самого добраго, т. е. наименѣе благопріятствующаго и наиболѣе способствующаго, приближающаго моментъ преображенія. Надо понять зло, какъ самую концентрацію идеи непреображеннаго хаоса. Опредѣливъ эти *крайніе случаи*, мы тѣмъ самымъ познаемъ всѣ другія возможныя воли, размѣщенные по единой шкалѣ отъ добра ко злу. Мы видѣли, что самостоятельныя воли соціальныхъ организмовъ, суть воли коллективовъ, іерархически внѣшнихъ, нежели воля отдѣльнаго человѣка и часто значительно болѣе сильныхъ. Если возьмемъ сами эти организмы — коллективы и разсмотримъ ихъ въ свою очередь, какъ элементы, то скоро замѣтимъ ихъ собственную зависимость отъ составляемаго ими самими «сверхъ-коллектива». Вступаетъ на сцену, какъ бы

воля *коллектива-коллективовъ*, черезъ нихъ проявляющаяся. Это воли сверхъ-коллектива еще новаго типа и большей іерархической высоты. Для насъ важно лишь, что она, эта сверхъ-воля, обладаетъ вполне опредѣленнымъ «темпераментомъ» и ея *profession de foi* является препятствованіемъ преобращенію міра. Это какъ бы квинтъ-эссенція злого въ каждомъ коллективѣ, злое зла не будетъ этому чрезмѣрно удивляться. Почти каждый коллективъ въ фокусѣ своей воли концентрируетъ все парциально злое, что таится неявно въ каждомъ его членѣ. Вспомнимъ такъ называемую психологию толпы, сцены самосуда, погромовъ и т. д. И позволительно даже спросить, есть ли эмпирическіе коллективы, интегрирующие все доброе, что есть въ составляющихъ ихъ индивидуумахъ. Во всякомъ случаѣ до сихъ поръ главная сила не на ихъ сторонѣ.

Вопросъ этотъ столь же запутанъ и сложенъ, сколько важенъ, централенъ по сравненію со всѣми другими возможными «міровыми вопросами». «Весь міръ ищетъ своего преобращенія, вся тварь стенающая » ждетъ его. И только до конца познавъ ее, эту царственную волю зла, и только въ этомъ случаѣ можемъ мы дѣйствительно бороться и дѣйствительно побѣждать во имя нашей великой идеи.

М. А р т е м ѣ е в ъ .

ПИРОГОВЪ, КАКЪ РЕЛИГИОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ

(Къ пятидесятилѣтїю дня смерти — † 23 ноября 1881)

Имя Н. И. Пирогова когда то пользовалось широчайшей популярностью въ русскомъ образованномъ обществѣ, и, конечно, и доселѣ хорошо извѣстно, по крайней мѣрѣ, старшему поколѣнію русскихъ людей. Но Пироговъ извѣстенъ главнымъ образомъ, какъ знаменитый врачъ-хирургъ, какъ проницательный и гуманный педагогъ и какъ либеральный общественный дѣятель. Эта его слава была увѣковѣчена открытіемъ ему памятника въ Москвѣ на Дѣвичьемъ Полѣ и въ особенности организаціей т. наз. «Пироговскихъ» съѣздовъ земскихъ врачей, на которыхъ защита интересовъ общественной медицины сочеталась съ исповѣданіемъ общихъ принциповъ либерально-гуманитарной политической программы. (Извѣстно, что эти «пироговскіе съѣзды» соучаствовали въ конституціонномъ движеніи первыхъ лѣтъ нашего вѣка, и въ 1905 году, наряду съ многочисленными другими союзами и съѣздами, единодушно публично заявили — какъ потомъ острили — , что «безъ конституціи и касторка не дѣйствуетъ»). Если оставить въ сторонѣ славу Пирогова, какъ врача, которая имѣетъ только историческій интересъ и только для специалистовъ, то можно сказать, что для общественнаго мнѣнія духовный образъ Пирогова сливался — и доселѣ сливается — съ нѣсколько туманнымъ образомъ «шестидесятника» вообще — съ образомъ либерала-гуманиста, — съ тѣмъ, что у насъ въ свое время привыкли звать условнымъ и по существу фальшивымъ именемъ «свѣтлой личности». И если Пироговъ въ 50-хъ годахъ за свою общественно-педагогическую дѣятельность сталъ объектомъ яростныхъ нападокъ и язвительныхъ насмѣшекъ Добролюбова, то этотъ эпизодъ легко укладывался въ рамки общеизвѣстнаго столкновенія двухъ поколѣній — «отцовъ и дѣтей», либераловъ-идеалистовъ и радикаловъ—нигилистовъ.

Этот ходячій, «трафаретный» образъ Пирогова совершенно заслонилъ для большинства русскихъ людей его подлинный духовный образъ, обрисованный съ рѣдкой правдивостью и выпуклостью имъ самимъ въ его «Вопросахъ жизни». Эта книга — дневникъ, который Пироговъ велъ въ послѣдніе два года своей жизни, — принадлежитъ несомнѣнно къ классическимъ произведеніямъ русской литературы XIX-го вѣка. Не только по своей формѣ, именно по сочетанію въ ней автобіографическихъ и мемуарныхъ записей съ философскими и религіозными размышленіями, но и по своей духовной глубинѣ, книга эта достойна быть поставлена въ одинъ рядъ съ «Былымъ и думами» Герцена, хотя Пироговъ, конечно, не обладалъ блестящимъ литературнымъ дарованіемъ Герцена. Изъ этой книги мы съ полной отчетливостью воспринимаемъ своеобразный духовный обликъ и міровоззрѣніе Пирогова, въ ихъ глубокомъ и принципиальномъ отличіи отъ ходячаго типа русскаго либерала. Оставляя здѣсь въ сторонѣ педагогическія воззрѣнія Пирогова — хотя они именно для нашего времени тоже глубоко поучительны и интересны, — мы считаемъ своевременнымъ, къ пятидесятилѣтію смерти Пирогова, напомнить русскому читателю образъ Пирогова, какъ *философа и религіознаго мыслителя*.

Хотя Пироговъ и не былъ геніемъ религіозной мысли, котораго по своеобразію и глубинѣ концепціи, по страстной напряженности самобытнаго духовнаго творчества можно было бы поставить въ рядъ съ такими классиками русской религіозной мысли, какъ Чаадаевъ, Хомяковъ, Кирѣевскій, Достоевскій, К. Леонтьевъ и Федоровъ, для насъ однако несомнѣнно, что Пироговъ принадлежитъ къ числу самыхъ выдающихся русскихъ мыслителей. При этомъ наиболѣе общее своеобразие мысли Пирогова заключается въ сочетаніи въ ней интереса къ объективному, теоретически-философскому постиженію съ интересомъ чисто религіознымъ. Пироговъ въ другихъ отношеніяхъ широко образованный человекъ, былъ въ философіи чистымъ самоучкой, лишеннымъ соприкосновенія съ философскими традиціями; и къ тому же, по воспитанію, спеціальности и привычкамъ мысли онъ былъ натуралистомъ, естествовѣдомъ — эмпирикомъ. И вотъ, замѣчательно, что этотъ философскій самоучка и натуралистъ являетъ собою рѣзкій тогда единственный въ Россіи типъ мыслителя, который въ одинаковой мѣрѣ одушевленъ и паэосомъ чисто систематической, философской мысли, объективнаго познанія міра, и паэосомъ религіозной мысли — тогда какъ, по общему правилу, для русской мысли характерно, что религіозные мыслители довольно равнодушны къ систематически — теоретической

философии, а чистые философы — теоретики игнорируют проблемы религиозной мысли (лишь в послѣднія десятилѣтія русской философской мысли замѣчается тенденція къ преодолѣнію этой двойственности).

Съ напряженностью мысли, свойственной подлинному мыслителю, Пироговъ совершенно самостоятельно, съ полной независимостью и съ необычайной правдивостью и честностью мысли ищетъ религиозно-философское міровоззрѣніе, которое могло бы удовлетворить и требованія научной мысли, и запросы вѣры. Онъ — типично русская духовная натура — считаетъ жизнь безъ цѣлостнаго міровоззрѣнія невозможной. Онъ одинаково борется и противъ распущенности мысли, заранее отказывающейся подчиниться опредѣленному міровоззрѣнію, и противъ всяческаго догматизма, недопускающаго постоянного исканія и совершенствованія разъ усвоеннаго міровоззрѣнія. Отсутствіе цѣлостной вѣры есть, по его мнѣнію, страшный недугъ, отъ развитія котораго долженъ беречься каждый . . . , кто не хочетъ покончить съ собой самоубійствомъ или помочь умалишеннымъ».*)

Мысль Пирогова развивается какъ бы въ двухъ планахъ — что свидѣтельствуеъ о ея необыкновенной духовной культурности и тонкости — въ планѣ чисто отвлеченно-философскаго обоснованія религиознаго міровоззрѣнія, и въ планѣ раскрытія отвлеченно недоказуемаго опыта вѣры. Онъ остро сознаетъ, что проблема согласованія мысли и вѣры есть сложная и трудная проблема. И здѣсь прежде всего надо быть безусловно правдивымъ, избѣгать всяческаго «вліянія, нерѣшительности и неоткровенности», которыя «непремѣнно приведутъ къ погубному разладу съ самимъ собой». Въ отношеніи къ этой проблемѣ онъ дѣлитъ людей науки на три категоріи; одни, будучи въ наукѣ скептиками, въ дѣлѣ вѣры остаются «вѣрующими прихожанами приходскихъ церквей; другіе — люди безусловно послѣдовательные „esprits forts“, третьи, къ которымъ Пироговъ причисляетъ самого себя, стараются примирить свои научныя убѣжденія съ религиозными. Первый типъ мыслителей неудовлетворяетъ Пирогова именно отсутствіемъ стремленія къ цѣлостному міровоззрѣнію; второй типъ, типъ людей «крѣпкихъ духомъ», къ которому онъ самъ хотѣлъ принадлежать въ своей юности, кажется ему несоответствующимъ евангельскому завѣту «нищеты духа». Быть въ своемъ міровоззрѣніи дѣйствительно вполне послѣдовательнымъ, по его мнѣнію, вообще нельзя, или можно, но только «сдѣлавшись подлцомъ передъ Богомъ и самимъ собой». Остается третій путь — съ помощью отвлеченной мысли логически

*) Вопр. жизни, стр. 13.

утвердить тотъ минимумъ религіознаго міросозерцанія, котораго достигимъ на этомъ пути, и затѣмъ, смиренно сознавая недостижимость цѣлостной вѣры для отвлеченной мысли, открыть свою душу для опыта вѣры, которая хотя и недоказуема научно, но и не противорѣчитъ достиженіямъ мысли. На пути отвлеченной мысли Пироговъ приходитъ къ признанію «существованія Верховнаго Разума и Верховной Воли», которое для него — «необходимое и неминуемое требованіе моего собственнаго разума, такъ что если бы я и хотѣлъ теперь не признавать существованіе Бога, то не могъ бы этого сдѣлать, не сойдя съ ума.» И все же — «остановиться на этомъ требованіи ума еще не значило бы для меня быть вѣрующимъ, — это значило бы быть деистомъ, а деизмъ, по моему, еще не вѣра, а доктрина». Вѣра же есть необходимая «психологическая способность человѣка, которая болѣе всѣхъ другихъ отличаетъ его отъ животныхъ»; она такъ же неустранима и законна, какъ и разумъ*). Вѣра вырастаетъ изъ *самосознанія* человѣка, которымъ онъ отличается отъ животныхъ. Эта, хотя и опирающаяся на чувственность, но по существу нечувственная способность — та самая способность которая лежитъ въ основѣ чистой мысли, декартова *cogito* — взятая въ ея цѣлостности, неизбѣжно «творить внѣ-чувственные идеалы» и въ этомъ смыслѣ есть вѣра. Вѣра несетъ достовѣрность въ самой себѣ: «истинно вѣрующему нѣтъ дѣла до результатовъ положительнаго знанія». Всякій невѣрующій сходенъ съ «ограниченнымъ специалистомъ» въ томъ, что онъ — неизбѣжно одностороненъ, ибо отрицаетъ нравственныя потребности человѣческаго духа и замѣняетъ цѣлостное самосознаніе одной лишь отвлеченной мыслью**)

Мы должны теперь прослѣдить, какъ развивается мысль Пирогова въ этихъ двухъ плоскостяхъ — философской и чисто религіозной. Наибольшая оригинальность и значительность Пирогова, какъ мыслителя, относится именно къ первому, чисто философскому плану его мышленія.

Воспитанный въ традиціяхъ мысли тогдашняго естествознанія, Пироговъ исходной точкой своихъ размышленій беретъ критику двухъ направленій, лежавшихъ (да и понынѣ по большей части еще лежащихъ) въ основѣ господствующаго міровоззрѣнія естествоиспытателей: эмпиристическаго позитивизма и матеріализма. Начнемъ съ критики позитивизма.

Непритязательный на первый взглядъ позитивизмъ желающій опираться въ знаніи только на опытные факты, неизбѣжно вырождается въ узкое и нетерпимое доктринерство.

*) Вопр. жизни, стр. 152-155, 168-173.

***) Тамъ же, стр. 169-170.

«Можно ли требовать отъ каждого ума, чтобы онъ обязался не затрагивать тотъ или иной предметъ размышленія; чтобы онъ остановился именно тамъ, гдѣ ему назначаетъ остановиться другой умъ?» Не нужно вовсе отказать отъ эмпирии или пренебрегать ею, не признавать выработанныхъ уже наукой и опытомъ методовъ или считать ихъ малозначащими, чтобы претендовать на право выйти за предѣлы очерченнаго имъ «волшебнаго круга» и протестовать противъ запрета удовлетворенія коренныхъ влеченій мысли. Пироговъ заявляетъ, что не можетъ и не хочетъ искоренить въ себѣ желаніе «заглянуть за кулисы эмпирической сцены», за которыми «скрыто *raison d'être* всего подвластнаго чувствамъ, отсюда и наблюденію — «и не только изъ одного любопытства, но и съ цѣлью ограниченія слишкомъ назойливыхъ претензій опыта на самовластіе»*). Въ дальнѣйшемъ размышленіи своемъ Пироговъ доходитъ до принципиальной гносеологической критики эмпиризма. «Чистый опытъ» есть нелѣпость. «Безъ участія мысли и фантазіи не состоялся бы ни одинъ опытъ, и всякій фактъ былъ бы бессмысленнымъ». Рѣзкое различіе между апіорнымъ и апостеріорнымъ знаніемъ, между индукціей и дедукціей, есть «различіе чисто доктринерское, и справедливо только въ крайностяхъ, похожихъ на безуміе» (тамъ же, стр. 44). Это различіе опирается психологически на «школьное» и по существу несостоятельное различіе отдѣльныхъ умственныхъ способностей, тогда какъ въ дѣйствительности онѣ суть лишь неразрывно связанные между собой моменты нераздѣльно-цѣльнаго сознанія. Нельзя отдѣлить чувствъ отъ мысли, нельзя также отдѣлить фантазіи отъ ума. Безъ мысли нѣтъ и чувственного опыта, безъ фантазіи нѣтъ творческой научной мысли. Крайніе эмпиристы — худшіе изъ фантазеровъ, ибо замѣняютъ невыразимую формулой, живую реальность своей произвольной конструкціей, «увлечься можно не только мечтами, но и тѣмъ, что такъ трезво, точно и положительно, какъ опытъ и факты». (стр. 51). Напротивъ, кто внимательно и непредвзято всматривается въ дѣйствительность, тотъ знаетъ, что несмотря на всѣ наши опытные открытія, жизнь остается тайной и чудомъ, которымъ мы не изумляемся только потому, что видимъ ихъ ежедневно.

Эта общая критика эмпиризма кульминируетъ у Пирогова въ одной центральной идеѣ, которую безъ преувеличенія можно назвать его гносеологическимъ *открытіемъ* и въ которой онъ на десятилѣтія предваряетъ итоги современной феноменологии знанія. Ходячій эмпиризмъ есть сенсуализмъ. Для него все «данное», непосредственно очевидное, представляется намъ, какъ

*) Вопр. жизни, стр. 41-43.

неустрашимый «фактъ», есть ощущение, чувственно-данное. Въ противоположность этому Пироговъ тонко и убѣдительно показываетъ, что въ основѣ всѣхъ чувственныхъ данныхъ лежатъ начала, которыя онъ называетъ нѣсколько неудачнымъ именемъ «отвлеченныхъ фактовъ». Подъ ними онъ разумѣетъ такія данныя, какъ пространство, время, движеніе, жизнь. «Пространство — фактъ, время — фактъ, движеніе — фактъ, жизнь — фактъ, и въ то время и пространство, и время, и движеніе, и жизнь — самыя крупныя и первостепеннѣйшія отвлеченія» (с. 26). Отсюда слѣдуетъ, что первое и самое очевидное для насъ суть не отдѣльныя чувственныя данныя, а лежащее въ ихъ основѣ «неизмѣримое и безграничное». «Мы роковымъ образомъ неминуемо, не видя и не ощущая, неизмѣримаго и безграничнаго, признаемъ его фактическое существованіе; вотъ не-фактъ существуетъ такъ же фактически, какъ и фактъ, и въ существованіи безграничнаго и безмѣрнаго мы гораздо болѣе убѣждены, чѣмъ былъ убѣжденъ Колумбъ въ существованіи Америки до ея открытія» (стр. 27), Въ основѣ нашего сознанія пространства, времени, жизни лежитъ въ конечномъ счетѣ «ощущеніе нашего бытія». Оно, конечно, тоже есть фактъ, но фактъ *sui generis*, который нельзя причислить къ фактамъ, доставляемымъ внѣшними чувствами. . . . Первое и самое очевидное, что мы знаемъ, есть не единичные факты, а всеобъемлющее и всепронизывающее единство цѣлостной, сверхпространственной и сверхвременной жизни, которое само уже творитъ все единичное*)

Поскольку опытный эмпиризмъ есть сенсуализмъ, его критика неизбежно переливается въ критику матеріализма. Чистый матеріализмъ въ настоящее время, въ сущности, уже не заслуживаетъ опроверженія; тѣмъ не менѣе, нѣкоторыя соображенія Пирогова въ этомъ направленіи сохраняютъ свою цѣнность и доннынѣ. Онъ даетъ рѣзкую и убѣдительную критику атомизма. Раздробленіе міра на атомы, какія то послѣднія крупинки, есть плохая фантазія, приводящая къ безвыходнымъ противорѣчіямъ. Непроницаемые, мертвые, инертные атомы какъ то сами собой, случайно, должны складываться въ оформленное, живое, гармоническое цѣлое. Умственный анализъ долженъ здѣсь неизбежно, напротивъ, прійти къ допущенію, внѣ атомовъ, чего то проникаемаго и все и всюду проникаемаго, какаго то жизннаго океана, въ которомъ, въ живомъ творчествѣ, складываются здѣсь формы реальности. На этомъ пути Пироговъ, предвосхищая послѣдніе

*) Стр. 26-30. Авторъ этихъ строкъ въ своей книгѣ «Предметъ знанія», не зная тогда размышленія Пирогова, положилъ эту же идею въ основу своей гносеологической системы.

выводы современной теории материи, приходится к убеждению, что сила и материя, есть одно и то же, и что вещество может переходить в силу, и сила — в вещество. На этом пути нужно прийти к допущению образования материи из скопления силы, и, таким образом, признать нематериальность самой материи (стр. 21, 36-37).

Столь же неясным представляется Пирогову лежащее в основе материализма допущение, что «случай» или слепая внешняя причинность управляет всей мировой жизнью. Телеологизм органической жизни есть факт, которого не может отрицать ни один непредвзятый естествоиспытатель. «То, что направляет механические и химические процессы организма к цели, то остается и останется для нас сущим и первобытным, хотя и сокровенным для чувственного представления» (стр. 23). Жизненное начало, которое мы знаем из собственного внутреннего опыта, сравнимо с всепроникающим началом света.

Эти соображения, подкрепляется с другой стороны идеей, которую обстоятельно обосновывает Пирогов — доказательством, что сознание и мысль не могут быть продуктом мозга, а лишь проявлением в нас и в живых организмах «немозговой мировой мысли», пронизывающей все мироздание. Предваряя и здесь позднейшие размышления американского психолога Джемса, Пирогов убедительно показывает, что единство сознания есть нечто, не имеющее коррелята в мозговой системе, и что поэтому единственное, не противоречащее реальным фактам, обобщение должно при водить нас к допущению, что не мысль есть продукт мозга, а напротив — мозг есть «инструмент», на котором и через который первозданная «немозговая мысль» осуществляет себя в материальном мире. Мозг подобен стеклянной призме, имеющей свойство разлагать лучи света и преломлять его; мозг есть «призма мирового ума». Два основных соображения приводят Пирогова к этому выводу: *во-первых*, наличие целесообразности и как бы разумности во всей природе, в том числе в существах, лишенных мозга; более глубоко формулировку этого соотношения дает анализ самого факта нашего *знания*, т. е. соответствия между логическими формами нашей, человеческой мысли, и реальными соотношениями самых вещей, что объяснимо лишь из признания, что все сущее солидарно и объединено пропитывающей его мыслью. *Второе* решающее соображение состоит в указании, что мысль не может быть простой «функцией» мозга, как своего органа; странная «функция», которая способна и *познать* производящий ее орган, и *исправлять* его (в лечении)

и даже *разрушит* его (въ сознательномъ самоубійствѣ)! То, что «въ опытѣ» мы не встрѣчаемъ «немозговой мысли», не есть убѣдительное возраженіе, такъ какъ здѣсь заранѣе берется «внѣшній» опытъ, т. е. опытъ о матеріальномъ мірѣ. Напротивъ, въ мірѣ непосредственнаго самосознанія и самопостиженія нашей собственной мысли мы имѣемъ, если смотрѣть непредвзято, очевидное подтвержденіе исконности чистаго начала мысли*)

Философское міросозерцаніе Пирогова, сжатый очеркъ котораго мы представили выше, можетъ быть, такимъ образомъ, охарактеризованъ, съ одной стороны, какъ динамической панпсихизмъ и, съ другой стороны, какъ объективно-онтологической идеализмъ, утверждающей погруженность всего чувственнаго въ стихію реально сущей, «немозговой», міровой мысли. Такое философское міровоззрѣніе *религіозно* легко склоняется къ *пантеизму*. Но Пироговъ рѣшительно и отчетливо отвергаетъ натуралистическій пантеизмъ. Если исходную точку и основу бытія можно усмотрѣть только въ творческой силѣ, то тутъ представляются двѣ возможности: видѣть ее въ самомъ міровомъ бытіи, или же — внѣ міра. Въ юности Пироговъ склонялся къ первому рѣшенію. Но дальнѣйшее размышленіе привело его къ рѣшительному отрицанію пантеизма. «Основать точку опоры на *вселенной* — значить строить зданіе на пескѣ. Главная суть вселенной, несмотря на всю ея непредѣльность и вѣчность, есть проявленіе творческой мысли и творческаго плана въ веществѣ; а вещество подвержено измѣненію . . . и чувственному разслѣдованію. Все же измѣняющееся . . . должно имѣть не одни положительныя, но и отрицательныя свойства, а все подлежащее чувственному анализу и разслѣдованію не можетъ почитаться за нѣчто законченное, абсолютно вѣрное и опредѣленное». Поэтому лишь «верховный разумъ и верховная воля Творца, проявляемые цѣлесообразно, посредствомъ міроваго ума и міровой жизни, въ веществѣ — вотъ *pes plus ultra* человѣческаго ума, вотъ то прочное и неизмѣнное, абсолютное начало, дальше котораго нельзя итти положительному уму, не сбившись съ толку и пути» (Вопр. жизни, стр. 157-158).

Такимъ образомъ, послѣдній религіозный выводъ изъ философскаго анализа бытія у Пирогова есть *деизмъ*, сочетающийся съ *панентеистическимъ* (не пантеистическимъ) сознаниемъ пронизанности міра высшими, божественными началами. Но мы уже видѣли, что Пироговъ отчетливо различаетъ между философскимъ міровоззрѣніемъ, хотя бы имѣющимъ религіозное содержаніе, и живой *вѣрой*. Мы переходимъ теперь къ

*) Вопр. жизни, стр. 17-20, 23-26, 30, 34, 39, 69, 73, 83.

краткому обзору второго, чисто религіознаго плана его мысли. Лишь неохотно Пироговъ дѣлится своими религіозными убѣжденіями; онъ ссылается на то, что, собственно, склоненъ придерживаться мудраго правила Гете, по которому «о Богѣ надо говорить только съ Богомъ». Тѣмъ не менѣе, въ этомъ дневникѣ, «писанномъ исключительно для самого себя, но не безъ задней мысли, что, можетъ быть, когда нибудь прочтеть и кто другой» (таковъ подзаголовокъ «Вопросовъ жизни») мы находимъ и чрезвычайно интересныя и глубокія размышленія на религіозныя темы.

Мы видѣли, что, по мысли Пирогова, *вѣра* есть основное свойство человѣка, связанное съ его нечувственнымъ самосознаніемъ, отчетъ о живомъ цѣлостномъ опытѣ духовной жизни. Эта вѣра раскрывается намъ одинаково и въ скорби, и въ радости (въ двухъ ея видахъ — тишины и восторга); въ этомъ опытѣ душъ открывается «сближеніе съ другимъ, непремѣнно высшимъ, какъ будто ей сочувствующимъ существомъ» «Олицетвореніе этого существа дѣлается неминуемой потребностью нашего духа; олицетворенное дѣлается звеномъ, соединяющимъ насъ съ тѣмъ, передъ чѣмъ останавливается нашъ умъ, какъ передъ непостижимымъ для него абсолютмъ». Отсюда вѣра въ Богочеловѣка, которую Пироговъ считаетъ «до того свойственной человѣческой душѣ, что и примѣненіе къ ней извѣстнаго изреченія Вольтера» не кажется ему кощунствомъ. (стр. 173). Остановиться на деизмѣ — «значило бы насиловать самого себя, оставаться холоднымъ и равнодушнымъ къ Тому, Кого нашъ же умъ призналъ за начало началъ». Поэтому «въ самыхъ тайникахъ человѣческой души, рано или поздно, но неминуемо, долженъ былъ развиваться идеаль Богочеловѣка. Воплощеніе же этого, задолго передъ тѣмъ уже предчувствованнаго идеала . . . не могло не внести въ сердца людей новыя (и едва ли до того испытанныя) чувства мирнаго блаженства и торжественнаго восторга» (стр. 174). Таковъ вкратцѣ отчетъ Пирагова объ основаніи его христіанской вѣры.

Историческая критика христіанства, которую Пираговъ допускаетъ, какъ свободное изслѣдованіе науки, съ этой точки зрѣнія для чисто религіознаго сознанія является несущественной. «Смѣло и несмотря ни на какія историческія изслѣдованія, всякій христіанинъ долженъ утверждать, что никому изъ смертныхъ невозможно было додуматься и еще менѣе дойти до той высоты и чистоты нравственнаго чувства и жизни, которыя содержатся въ ученіи Христа; нельзя не прочувствовать, что оно не отъ міра сего» (стр. 175-176). Таковъ непосредственный опытъ, свидѣтельствующій о Богочеловѣчности Христа.

«Недостижимая высота и освящающая душу чистота идеала вѣры», на которомъ даже «цѣлые вѣка догмы, страстей и неистовствъ не оставили ни единого пятна», (ибо «кровь и грязь, которыми мѣръ старался осквернить» этотъ идеаль «стекали потоками назадъ, на осквернителей») — въ этомъ для Пирогова существо христіанства. Отсюда для него слѣдуетъ одинъ весьма существенный выводъ, которымъ онъ рѣзко отдѣляетъ себя отъ всякаго моралистическаго рационализма. «Христіанство — не мораль». «Мораль (отъ mos — нравъ, обычай) зависима отъ нравовъ, а нравы мѣняются со временемъ. Положительнаго, неизмѣннаго нравственнаго кодекса всего чело-вѣчества нѣтъ». Поэтому Пироговъ подчеркиваетъ существенность христіанскаго различія между благодатью и закономъ, и связь этого сознанія съ вѣрой въ Богочеловѣчество Христа. «Для современнаго — именно современнаго — христіанина признаніе божественной природы Спасителя должно быть краеугольнымъ камнемъ его вѣры. Этимъ признается непреложность, непогрѣшимость, благодатная внутренняя истина идеала, служащаго основой христіанскаго ученія. Этимъ же оно отличается отъ измѣнчивой внѣшней, хотя и вполне законной мірской морали. Благодатная, не подлежащая ни сомнѣнію, ни разслѣдованію истина можетъ сдѣлаться моей собственной внутренней истиной только тогда, когда я извлекаю ее изъ высшаго источника и вѣрую, что она сообщается лишь благодатнымъ путемъ. Только при такой вѣрѣ я и въ состояніи отличить внѣшнюю и научную правду, требующую умственнаго анализа и свободнаго разслѣдованія, отъ той высшей, вѣчной, исполненной благодати правды, которая служить идеаломъ моей вѣры» (с. 176).

Скептики говорятъ, что христіанскій идеаль недостижимъ. Но вѣдь и всеобъемлющая истина недостижима, не переставая отъ этого быть идеаломъ. Именно недостижимость для чело-вѣка чело-вѣческими силами этаго идеала свидѣтельствуетъ о его божественности и абсолютности. «Всеобъемлющая любовь и благодать Святаго Духа, это два самые существенные элементы идеала вѣры христовой, отличающіе ее отъ морали, какъ небо отъ земли». Желающіе приблизиться къ этому идеалу «прежде всего не должны полагаться на свои собственныя силы и нравственныя достоинства, а должны увѣровать, что вѣра есть даръ неба, благодати и всеобъемлющей любви». Лучшимъ выраженіемъ христіанской вѣры Пироговъ считаетъ «умилительную» для него молитву. «Чертогъ Твой вижу, Спасе мой, и одежды не имамъ, да вниду въ оны» (с. 178).

Другой существенной чертой христіанскаго ученія, отличающей его отъ всякой морали, есть его многосторонность,

его конкретная полнота (тогда как мораль всегда ограничена и односторонняя). Это убеждение приводит Пирогова къ отрицанію обязательной догмы въ христіанствѣ; которая появилась въ немъ, по его мнѣнію, «только съ появленіемъ на свѣтъ государственной, или, по-просту, казенной церкви». Догматы, по мысли Пирогова, суть выраженіе обміршенія церкви — правда, неизбежнаго въ конкретномъ осуществленіи на землѣ церкви, но все же содержащаго, по сравненію съ существомъ христіанской вѣры, незаконную уступку условіямъ мірской жизни. Правда, Пироговъ и въ этомъ отрицаніи догматической стороны церковнаго ученія далекъ отъ всяческаго узкаго рационализма. Онъ даже рѣшительно протестуетъ противъ обычнаго въ такой критикѣ признанія «первохристіанства» идеальнымъ мѣриломъ истиннаго христіанства. Вѣдь и ближайшіе ученики Христа часто не понимали смысла Его ученія; скорѣе надо допустить, что человѣчество лишь постепенно научается понимать христіанскую вѣру во всей его полнотѣ и глубинѣ. Онъ признаетъ также какъ бы педагогическую цѣнность догматовъ въ процессѣ церковнаго воздѣйствія на міръ. Задача церкви на землѣ — поддержаніе и упроченіе общественныхъ связей посредствомъ нравственно-духовнаго начала, и эта задача неосуществима безъ отчетливаго выраженія и консервативнаго блюденія догматическаго сознанія.

Тѣмъ не менѣе догматическая сторона церковной вѣры не выражаетъ для Пирогова истиннаго, божественнаго содержанія христіанства. Онъ притязаетъ для себя на право, оставаясь, какъ гражданинъ, вѣрнымъ сыномъ русской православной церкви, въ своей внутренней религіозной жизни быть свободнымъ отъ догматовъ, которые онъ даже сближаетъ съ чисто внѣшними «образами и требами». Въ догматическомъ содержаніи вѣры онъ видитъ ненавистную для него «уравнительность», требованіе, чтобы всѣ мыслили и чувствовали по предписанному образцу — ту же уравнительность, которую онъ сурово и убѣдительно обличаетъ въ господствующемъ интеллигентско-радикальномъ міровоззрѣніи (въ этомъ послѣднемъ отношеніи Пироговъ, несомнѣнно, съ большей чуткостью видѣлъ еще въ началѣ 80-хъ годовъ, всю духовную опасность и гибельность назрѣвавшаго уже тогда большевизма).

Нѣтъ сомнѣнія, однако, что истинный духовный смыслъ христіанской догматики остался Пирогову чуждымъ. Онъ не замѣчаетъ даже, что ученіе объ истинной Богочеловѣчности Христа и благодатной основѣ христіанской духовной жизни, которые онъ самъ считаетъ единственнымъ подлиннымъ су-

ществомъ христіанства и противъ искаженія котораго онъ настойчиво борется, какъ противъ измѣны единственной прочной основѣ вѣры — что это ученіе само есть уже догматъ, и притомъ основополагающій догматъ, по сравненію съ которымъ всѣ остальные догматы могутъ считаться только дальнѣйшимъ его раскрытіемъ и осмысленіемъ. Духовно независимый отъ вліяній своего времени, Пироговъ въ этомъ отношеніи — сынъ своего времени. Не будемъ забывать, при оцѣнкѣ этихъ взглядовъ Пирогова, какое это было время. Если въ невидимыхъ извиляхъ глубинахъ церковной жизни хранились завѣты истиннохристіанской святости, то вся внѣшняя жизнь церкви въ ея обращенности къ міру была дѣйствительно покрыта густымъ слоемъ «казенщины». Пироговъ судить о церкви въ этомъ отношеніи по опыту своего собственнаго духовнаго развитія. Съ глубокой скорбью онъ рассказываетъ, какъ неожиданно — ново и, въ отношеніи окружающей среды, какъ бы еретично было для него, съ дѣтства церковно воспитаннаго человѣка, осмысленное чтеніе Евангелія; и съ скорбной ироніей онъ передаетъ, что въ то время, какъ одни смѣло отрицали существованія Бога, потому что «вчера въ Гостиномъ Дворѣ Иванъ Ивановичъ сказалъ, что Бога нѣтъ», другіе въ обоснованіе своей вѣры въ Бога могли только ссылаться на то, что «такъ сказано въ катехизисѣ».

Несмотря на эту, въ сущности, неизбежную для всякаго человѣка, связь съ духовнымъ опытомъ своей эпохи, религиозная жизнь и мысль Пирогова остаются глубоко поучительными и для нашего времени, и объективно значительны. Можно только пожалѣть, какъ мало русское общество и прежде, и въ особенности теперь обращало вниманіе на эту замѣчательную философскую и религиозную исповѣдь одного изъ самыхъ крупныхъ и выдающихся русскихъ умовъ второй половины 19-го вѣка. Остается лишь выразить надежду, что 50-лѣтіе дня смерти Пирогова послужитъ толчкомъ къ восполненію этого пробѣла и обратитъ вниманіе русскихъ людей на идеи этой глубокой, духовно свободной и зрѣлой, изумительно разносторонне одаренной личности. Забытый русскій мыслитель Пироговъ долженъ еще воскреснуть въ сознаніи русскаго общества.

С. Франкъ.

ИДЕАЛЫ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ*)

Невозможно понять жизнь англиканской церкви не учитывая и не изучая тѣ три движенія, которыя дошли до полного развитія въ пятнадцатомъ и шестнадцатомъ столѣтїи. Первое изъ этихъ движеній воспитательное и въ западной Европѣ его принято называть — Возрожденіемъ. Второе движеніе — религиозное; это — Реформація. Третье движеніе еще не получило подходящаго названія. Это движеніе политическое; оно сказалось въ образованїи современной націи-государства. Отношеніе къ англиканской церкви оно имѣетъ только потому, что оно было основано на принципѣ подчиненія духовенства свѣтской власти. Его пожалуй можно назвать Гоббизмомъ, потому что въ Англии Томасъ Гоббсъ и Малмзбэри были его пророками. Иногда оно также называется «Византизмомъ».

Нелегко уяснить себѣ въ чемъ состояла связь между этими тремя движеніями; да и существовала ли она вообще, и почему совпалъ моментъ ихъ наибольшаго развитія. Трудно разобраться, поскольку каждое изъ нихъ вытекало изъ предшествующаго или поскольку всѣ три вытекали изъ одного и того же источника. Я не знаю, получили ли всѣ эти вопросы когда либо удовлетворительный отвѣтъ со стороны историковъ. Чаще всего принято считать, что всѣ три движенія имѣютъ много общаго, но оказывается, что многіе факты противорѣчатъ такому мнѣнію. Возрожденіе или пробужденіе гуманизма было все пропитано духомъ индивидуализма, ни церковные реформаторы, ни приверженцы Византизма не сочувствовали ему. И реформированныя церкви и всесильныя свѣтскія государства, съ которыми работали эти церкви даже когда отказывались становиться ихъ орудіями, относились строго и неждружелюбно къ идеалу личной свободы. Кромѣ того гуманизмъ Возрожденія былъ весь проникнутъ духомъ

*) Статья Керна профессора нравственнаго богословія Оксфордскаго Университета, специально написанная для «Пути».

бунтарства противъ традиціонныхъ устоевъ, столь чуждыхъ примитивной и строгой моральности реформаторовъ. А политическое движеніе, окрашенное духомъ Маккіавелли, охотно становилось на сторону либераловъ въ ихъ протестъ противъ дѣйствій и принциповъ церкви, хотя въ другихъ отношеніяхъ оно не сочувствовало либеральнымъ идеямъ.

Поверхностно всѣ три движенія шли въ разрѣзъ съ существующимъ церковнымъ порядкомъ, хотя причины вызывающія ихъ враждебность были различны. Чтобы понять эти причины, надо изучать исторію. Причины эти сложны, не менѣе сложны чѣмъ проявленія, вызванныя ими.

Съ самыхъ первыхъ дней вторженія варварскихъ племенъ въ Европу церковь являлась спасителемъ, а потомъ и учителемъ западнаго міра. Но годы шли, міръ возмужалъ и определенно выразилъ желаніе сбросить съ себя опеку церкви. Методъ воспитанія и централизація всей своей системы были главными орудіями церкви. Возрожденіе былъ протестомъ противъ этой устарѣвшей системы, не отвѣчающей новымъ запросамъ человѣческаго мышленія. Византизмъ напалъ на самый принципъ централизаціи. Реформація отрицала ее только поскольку бюрократическая машина не сумѣла сохранить себя чистой отъ всякихъ злоупотребленій. И надо сознаться, что сама церковь сочувствовала по крайней мѣрѣ двумъ изъ этихъ стремленій. Правда, что западное христіанство никогда не признавало идеаль націонализма, но Возрожденіе беретъ свои корни въ самомъ началѣ средневѣковья и первые піонеры этого движенія были церковными дѣятелями. Поскольку реформаторы руководились исключительно соображеніями нравственнаго порядка, они конечно вызывали сочувствіе лучшихъ христіанъ во всѣхъ поколѣніяхъ. Поэтому ясно, что руководители западнаго христіанства стояли лицомъ къ лицу съ очень трудной задачей. Многіе запросы пробудили большое сочувствіе въ той средѣ, къ которой они были обращены. Чувствовалось, что отвѣтить на нихъ простымъ «отказомъ» было невозможно, во всякомъ случаѣ, даже если бы ихъ многочисленность и важность не обрекало бы заранѣе такого рода отношеніе на неудачу. Но съ другой стороны, скрытое чувство взаимнаго недоверія (мы позволяемъ себѣ такъ назвать сложившееся отношеніе) со стороны представителей всѣхъ трехъ движеній, объединившихся въ оппозиціи къ церкви, толкало на компромиссъ, уклоненія и откладываніе вопросовъ въ долгій ящикъ, такъ какъ это казалось болѣе легкой и пріятной политикой.

Восторженная преданность англичанъ своей англиканской церкви (совершенно отличное чувство отъ предан-

ности къ английской національности) основано главнымъ образомъ на томъ, что изъ всѣхъ западныхъ группъ христіанскихъ общинъ (до шестнадцатаго вѣка ихъ всѣхъ нѣсколько необособанно считали подвластными Риму) англиканская церковь выдѣлялась своею честностью и успѣхомъ въ борьбѣ съ кризисомъ, обнаружившимся къ началу современной эпохи. Конечно, нельзя не признать, что и успѣхъ и честность эти были только относительными. И въ настоящее время совершенная честность и полный успѣхъ недостижимы. — Это характерно и для того и другого. Но и до сихъ поръ англиканская церковь болѣе всякой другой признаетъ серьезность и реальность вопросовъ и стремится найти самое правильное разрѣшеніе.

Англиканская церковь, какъ и большинство протестантскихъ вѣроисповѣданій, слишкомъ много уступила требованіямъ византизма. Инстинктъ реформъ увлекъ и протестантизмъ и англиканскую церковь, такъ что она отступила отъ многого, что составляло славу ея католическаго наслѣдства. Но англиканская церковь отличается отъ протестантскихъ тѣмъ, что она не отказалась ни отъ одного изъ существенныхъ принциповъ католичества, но она признаетъ своимъ авторитетомъ лишь нераздѣльную церковь первыхъ шести вѣковъ. Въ одномъ она не похожа на Римъ. Она приняла новое ученіе честно и открыто, и безъ всякаго рокового уклоненія отъ вселенской истины, она впитала въ себя духъ націонализма и признала законность правъ временной власти, какъ орудія посланнаго Богомъ для разрѣшенія человѣческихъ дѣлъ. Историческая задача западнаго міра имѣетъ вселенское значеніе. Она состоитъ не только въ примиреніи всѣхъ противорѣчій ума, совѣсти и общественной жизни, но и въ примиреніи всѣхъ трехъ съ требованіями откровенія. Быть можетъ не существуетъ окончательнаго разрѣшенія этихъ проблемъ, но человѣчество обязано искать пути къ ихъ разрѣшенію. И въ этомъ отношеніи мы имѣемъ право сказать, что путь проложенный англиканской церковью болѣе правиленъ чѣмъ тѣ, которымъ слѣдовали другія вѣроисповѣданія.

Быть можетъ это утвержденіе покажется слишкомъ преувеличеннымъ, но оно какъ будто бы оправдывается состояніемъ англиканской церкви въ наши дни. Потребовалось не болѣе пятидесяти лѣтъ, чтобы англиканская церковь познакомилась, ассимилировала и примирила христіанскіе принципы съ новыми открытіями современной науки и съ исторической критикой. Конечно, этотъ процессъ еще не вполне законченъ, но въ Англии уже не существуетъ той розни между церковью и интеллигенціей, какую мы видимъ въ другихъ странахъ. Деятнадцатый вѣкъ часто и убѣдительно доказы-

яль, что англиканская церковь никогда не оставалась глуха къ вопросамъ совѣсти. — Не всегда она пробуждала движеніе въ пользу нравственныхъ реформъ, національныхъ или личныхъ, но она всегда очень скоро становилась на ихъ сторону. Отношенія между англиканской церковью и государствомъ часто бывали враждебными или неопредѣленными, но никогда общественное мнѣніе не смотрѣло на нее какъ на опасность для національной жизни. Съ другой стороны она никогда не подчинялась настолько всѣмъ смѣняющимся правительствамъ, чтобы обратиться въ безвольную пѣшку въ ихъ рукахъ. Она всегда сохраняла свою цѣнность. Я сомнѣваюсь, чтобы Римъ или протестантизмъ имѣли такое же вліяніе.

Кнечено эти условія способствовали тому, что мнѣніе англиканской церкви не всегда было единогласно. Для людей, стоящихъ внѣ церкви, такое разногласіе можетъ звучать какъ смѣшеніе языковъ при построеніи вавилонской башни. Но мы знаемъ, что въ исторіи христіанства бывали не разъ продолжительныя эпохи, когда даже въ вопросахъ первостепенной важности — ученіи о воплощеніи или о Св. Троицѣ — единеніе казалось недостижимой мечтой. Поэтому намъ только остается признать, что исторія еще разъ повторяется. Членъ англиканской церкви не смущается этимъ; онъ знаетъ, что эти колебанія въ его церкви только указываютъ на усердіе, съ которымъ она пытается разрѣшить свои проблемы; а эти проблемы, какъ мы уже сказали, проблемы всего міра. И это та точка зрѣнія, съ которой онъ просилъ бы и не членовъ его церкви смотрѣть на эти разногласія. Но есть другіе два вопроса, которые гораздо болѣе смущаютъ его и выводятъ его изъ состоянія спокойнаго самоудовлетворенія. Онъ знаетъ, что существующія отношенія между церковью и государствомъ въ Англіи въ настоящее время вредны если не для національнаго благосостоянія, то во всякомъ случаѣ для свободы и достоинства церкви; общераспространенное равнодушіе къ столь очевидному факту пугаетъ не только само по себѣ, но также потому, что является непреодолимымъ препятствіемъ всякой реформѣ. Это первый фактъ. Второй фактъ слѣдующій: все развивающееся знакомство не только съ востокомъ, но и съ римской церковью, ясно показываетъ ему, какъ много онъ потерялъ въ сознаниі каеоличной духовности и преданности, сперва вслѣдствіе отдѣленія востока и запада, а въ болѣе позднюю эпоху вслѣдствіе розни между Римомъ и Кэнтербери.

Въ теченіе ста лѣтъ Оксфордскаго движенія было достигнуто гораздо больше, чѣмъ обычно думаютъ. Но несомнѣнно, что большая часть англиканской церкви лишь подсознательно каеолична; ея сознательныя реакціи къ каеоличнымъ призывамъ — враждебны.

Въ теченіе четырехъ столѣтій англиканская церковь всегда стояла въ самомъ центрѣ всѣхъ бурныхъ умственныхъ движеній, имѣющихъ отношеніе къ религіи, и не удивительно, что въ этомъ процессѣ ей пришлось потерпѣть уронъ и раненія. Никто не сможетъ составить себѣ правильнаго понятія о современномъ англиканизмѣ, не считаясь съ этимъ фактомъ; не сознавая, что въ теченіе своего долгаго испытанія англиканская церковь противостояла съ одной стороны искушенію удалиться и замкнуться въ какомъ то торжественномъ уединеніи, и съ другой стороны найти легкое разрѣшеніе всѣмъ своимъ затрудненіямъ полной сдачей своихъ позицій и утратой своего наслѣдства. Со многими колебаніями, съ частой нерѣшительностью, въ теченіе періодовъ изнеможенія и слабости, часто тяжело израненная, англиканская церковь стойко стояла на своемъ посту для того, чтобы привести къ единенію разумъ, совѣсть, національную лояльность и откровеніе, соединяя ихъ во едино. Даже тѣ, которые всего менѣе склонны приписывать ей удачу, должны признать мужество ея попытки. А попытка эта и по сіе время не сказала своего послѣдняго слова.

К. Керкъ.

О ЗНАЧЕНИИ ВООБРАЖЕНИЯ ВЪ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

(По поводу книги Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса». Парижъ 1931.).

Нельзя не привѣтствовать появленія въ свѣтъ интереснѣйшей книги Б. П. Вышеславцева. Написанная чрезвычайно легко и изящно, доступная въ значительной своей части даже неискушенному въ философіи человѣку, она ставитъ рядъ самыхъ важныхъ вопросовъ, самыхъ актуальныхъ для современной мысли темъ. Книга очень талантлива, глубока, отъ нея вѣетъ смѣлостью въ постановкѣ вопросовъ, оригинальностью въ разрѣшеніи ихъ. Однако заглавіе неточно выражаетъ содержаніе книги, которая и богаче и бѣднѣе своего заглавія. Это только «Prolegomena» къ этикѣ, рядъ подготовительныхъ анализовъ, расчищающихъ путь для «этики благодати». Съ этикой «закона» и со всѣмъ тѣмъ, что существенно присуще «закону» Вышеславцевъ прощается очень легко и даже поспѣшно, порой упрощая проблемы закона — все его вдохновеніе, вся сила творчества отдана подготовительной работѣ для построения религиозной этики. По существу книга посвящена анализу духовной жизни въ насъ, изученію ея динамики, ея движущихъ силъ — здѣсь лежитъ ключъ къ книгѣ, единство которой не всегда легко уловишь внѣ этого: интереснѣйшія страницы второй части книги, посвященныя проблемѣ свободы и ученію объ Абсолютѣ дѣйствительно очень ужъ тонкой нитью связаны съ ученіемъ о сублимации, о роли воображенія въ духовной жизни. Но единство книги, не всегда ясное въ ея логическомъ развитіи, очень сильно и ярко проявляется въ общей тональности. Основное видѣніе, основная интуиція, опредѣлившая всѣ построения автора — есть вопросъ о «преображеніи дѣйствительности при помощи прекраснаго образа» (стр. 104); поэтому книга изнутри ориентирована въ сторону эстетики, а не этики, вообще имѣетъ дѣло съ однимъ лишь духовнымъ типомъ, не считаясь съ другими. Авторъ видимо недостаточно замѣчаетъ неполноту своей исходной установки — и проблема *трудового* момента въ духовной жизни (что какъ разъ специфически присуще моральной

сферѣ) его не занимаетъ и не тревожитъ. Съ выпаденіемъ проблемы «труда» связана другая очень тонкая черта, приближающая автора къ *окказіонализму*, къ ослабленному пониманію активности твари. Все преображеніе человѣка и міра совершается, по Вышеславцеву, черезъ сублимацію, а сублимація осуществляется черезъ воображеніе, черезъ дѣйствіе «прекраснаго образа». Человѣкъ есть та точка въ мірѣ, гдѣ «прекрасный образъ» можетъ овладѣть движущими силами бытія — и вся активность человѣка сосредоточена лишь въ моментѣ свободы, въ вольномъ самоотданіи себя «прекрасному образу». Чтобы справиться здѣсь съ проблемой свободы, Вышеславцевъ строитъ искусственное, но очень интересно и талантливо сдѣланное ученіе о сублимаціи свободы (стр. 150 и дальше) — ученіе, въ которомъ «тайна свободы» тоже отдѣляется отъ темы труда и творческаго «дѣланія»

Страннымъ образомъ у Вышеславцева выпала тема о Церкви — въ онтологіи личности, въ динамикѣ ея духовнаго развитія Церковь не имѣетъ для него существеннаго значенія. Здѣсь автора ждетъ опасность тончайшаго, хотя и мало примѣтнаго (но тѣмъ болѣе ядовитаго) *натурализма*. Въдѣ «этика благодати» для христіанскаго сознанія совершенно немислима и нереальна внѣ Церкви, внѣ перехода отъ «ветхаго человѣка» къ «новой твари». Духовная жизнь, какъ ее понимаетъ христіанство, правильно развивается лишь въ Церкви, которая по существу и является субъектомъ христіанской свободы *), какъ является она и органомъ церковнаго мышленія. Преображеніе твари, какъ его мыслить Церковь, помимо существеннѣйшаго момента труда, неотрывно связано съ правильной организаціей мыслительной силы, что опредѣляетъ первостепенное значеніе догматическаго сознанія. Если даже придавать «прекрасному образу» ту динамическую силу, какую усваиваетъ ему Вышеславцевъ въ ученіи о воображеніи, то все же нельзя ставить акцентъ на немъ одномъ. Но Вышеславцевъ этотъ акцентъ ставитъ именно на немъ — онъ хочетъ построить «этику благодати» — «для каждаго», для всѣхъ, въ комъ идетъ духовная жизнь, независимо отъ включенности въ Церковь. Наличие духовной жизни какъ бы однозначна для него съ тѣмъ, что христіанство усваиваетъ лишь тайнству жизни въ Церкви. Духовная жизнь въ дѣйствительности вовсе не идентична съ жизнью подъ сѣнью благодати — и если Вышеславцевъ кое гдѣ считается съ фактомъ «темной духовности» и возможности «прелести» при вдохновеніи, то все же недостаточно, чтобы избѣгнуть опасностей натурализма. Духовная жизнь слишкомъ тѣсно умѣщена у него въ

*) Я развивалъ свои мысли объ этомъ въ этюдахъ «Свобода и соборность» «Автономія и Теономія» (Путь).

предѣлы личности, онтологическая связанность личности съ Церковью не учтена Вышеславцевымъ, а съ другой стороны сама личность утѣсна окказіоналистическимъ перенесеніемъ творящей силы на внушеніе «прекраснаго образа»: отъ личности отнято ея собственное бытіе, сведенное лишь по противленію или пріятію зова свыше, къ моменту свободы. Религіозная этика, понятая въ тонахъ «богоодержимости», построенная по типу эстетическаго творчества, руководимаго «вдохновеніемъ», далека отъ той дѣйствительной религіозной этики, какой жила и живетъ «народъ Божій», т. е. Церковь... Но я не буду входить въ обсужденіе затронутыхъ только къ вопросу, ограничивая свои замѣчанія въ этой части этими немногими «намѣками» на мои разногласія съ Вышеславцевымъ. Мнѣ хочется остановиться на другомъ — на той части книги его, которая опредѣлена одной изъ основныхъ интуицій автора, дѣлающей его построенія глубокими и тонкими, но односторонними. Я имѣю въ виду его ученіе о сублимации (въ развитіи котораго Вышеславцевъ, къ сожалѣнію, слишкомъ мало считается съ тѣми трудностями, какія здѣсь имѣютъ мѣсто) и особенно ученіе о воображеніи и его роль въ динамикѣ духовной жизни. Послѣдній вопросъ мнѣ особенно близокъ; въ системѣ моихъ психологическихъ взглядовъ — что я не разъ выражалъ уже въ разныхъ работахъ — онъ занимаетъ огромное мѣсто. Именно въ силу этого мнѣ хочется сказать здѣсь нѣсколько словъ о роли воображенія въ духовной жизни — тѣмъ болѣе что Вышеславцевъ любезно посвящаетъ нѣсколько страницъ своей книги моимъ взглядамъ на природу воображенія. Мнѣ хотѣлось высказаться и на другія темы, затронутыя Вышеславцевымъ, но, къ сожалѣнію, это сейчасъ невозможно и я ограничусь лишь замѣчаніями относительно роли воображенія въ духовной жизни.

1. Динамика духовной жизни держится по Вышеславцеву на сублимации, въ которой надо различать три ступени: 1) сублимация аффектовъ и стремленій, вырастающаго изъ подсознанія — сублимация Эроса, 2) сублимация выбора, формирующая эти стремленія (?) и 3) сублимация «призыва», формирующая свободу выбора. По существу, какъ это признаетъ и самъ авторъ, это три «момента», а не ступени, потому что свобода пронизываетъ собой всѣ акты души, даже если они происходятъ надъ порогомъ сознанія. Въ этой теоріи сублимации устанавливается прямая и непосредственная лѣстница, по которой естественныя стремленія (для Вышеславцева, вслѣдъ за Фрейдомъ и Юнгомъ, всѣ стремленія «эротичны» — и сама природа эротизма заключается въ устремленности ввысь) черезъ различныя

трансформации становятся движущей ко Христу силой души. Исходя из этой именно мысли, основоположной для всех его построений, Вышеславцев ищет перехода от натурального къ благодатному. Существует и извращенный Эросъ (стр. 78), но онъ не интересуется нашего автора, не беспокоитъ и не тревожитъ его, — для него существенно найти «естественный» путь восхожденія души къ Богу, путь ея преображенія. Тонкой и ядовитой струйки натурализма онъ не чувствуетъ, видя въ сублимации свободы, преображающей естественный строй души, хорошее противоядіе, устраняющее опасность натурализма. Вообще въ этой части Вышеславцевъ не ощущаетъ изначальной грѣховности человѣка: сублимация оказывается достаточно вліятельной, чтобы преобразить естественную динамичность души, чтобы «облагородить» стремленія и зажечь душу всепокоряющимъ образомъ Христа.

Исходя из этой полунатуралистической схемы, видящей въ сублимации силу, достаточную для преображенія натурального въ благодатное, видя въ сублимации вообще ключъ къ тайнѣ освященія души, Вышеславцевъ переходитъ къ основному вопросу о томъ, какъ осуществляется сублимация въ насъ. Если сублимация есть ключъ къ тайнѣ преображенія всего натурального въ благодатное, то ключомъ къ тайнѣ сублимации является воображеніе. Примыкая вполне къ ученіямъ Кюе и Бодуена, но преобразуя въ духъ современныхъ ученій теорію воображенія, Вышеславцевъ и строитъ динамику духовной жизни. Воображеніе для него есть та сила, которая овладѣваетъ энергіей души, которая сублимируетъ и преобразуетъ наши стремленія и которая въ конечномъ итогѣ внѣдряетъ въ насъ образъ Христа-Спасителя, воплощая его въ насъ и творя въ насъ «новую тварь». Воображеніе есть не только проводникъ и орудіе творчества въ насъ, но и единственная подлинная сила; воля является производной и вторичной силой, дѣйственной лишь при участіи воображенія. Такъ какъ корни всякой активности и творчества, корни стремленій и чувствъ, а равно и мыслительной активности лежатъ за порогомъ сознанія и такъ какъ «подсознаніе повинуетъ только воображенію» (стр. 72), то ясно, что воображеніе таитъ въ себѣ ключъ ко всякому возвышенію души, а тѣмъ болѣе къ духовной жизни. Вышеславцевъ вспоминаетъ о томъ, что православная аскетика (въ противоположность католической) не позволяетъ пользоваться воображеніемъ, но ему кажется это обобщеніе аскетики простымъ недоразумѣніемъ — борясь съ *дурнымъ* воображеніемъ, православная аскетика на самомъ дѣлѣ принимаетъ и цѣнитъ воображеніе, ведущее къ правдѣ и просвѣтлѣнію (стр. 113-116). Исходя из этой психологической схемы, опираясь на воображеніе, Вышеслав-

цевъ стремится понять тайну освященія души, ея преображенія въ состояніе благодати. Разъ это преображеніе есть всегда сублимація, разъ сублимація всегда есть дѣло воображенія, то культура воображенія является важнѣйшей истиной о духовной жизни. Динамика духовной жизни, хотя обвѣяна свободой, безъ которой невозможны важнѣйшія формы сублимаціи, покоится всецѣло на работѣ воображенія, которое изъ ранга эмпирической душевной силы естественно возвышается до силы метафизической до значенія всеобъемлющей творческой функціи (см. особенно стр. 104). Воображеніе есть по существу функція духа, которая движеть энергію души къ тому, чтобы дать выраженіе и воплощеніе высшимъ цѣнностямъ. Вышеславцевъ не разъ даже говоритъ о «магіи» воображенія, — невниманіемъ къ воображенію объясняетъ онъ безсиліе морали, безсиліе закона, черезъ воображеніе, по его мнѣнію, преодолевается основной дуализмъ «духа» и «плоти», черезъ воображеніе возстанавливается въ человѣкѣ образъ Божій...

Такова схема построеній Вышеславцева въ той части, которая насъ интересуеть. Перейдемъ къ анализу ихъ.

2. Понятіе сублимаціи имѣеть у Вышеславцева чрезвычайно широкій смыслъ. Онъ исходитъ изъ той трактовки этого понятія, которую далъ Фрейдъ и въ которой по Фрейдунѣтъ собственно *ни малѣйшаго мѣста для момента цѣнности*: для Фрейда сублимація есть *трансформація сексуальной энергіи, вѣрнѣе новое направленіе этой энергіи, теряющей при этомъ свой сексуальный характеръ* — это есть десенсуализація сексуальной энергіи. Никакого повышенія «цѣнности» при этомъ не происходитъ, отрывъ энергіи отъ связи съ сексуальнымъ объектомъ просто даетъ ей новый объектъ. Для Вышеславцева остается вѣрнымъ самый фактъ десенсуализаціи энергіи (къ ученію Фрейда объ эротической природѣ всякаго стремленія онъ повидимому вполне примыкаетъ. См. стр. 62), но эта десенсуализація для него происходитъ *всецѣло въ эмпирическомъ планѣ*. Я считаю это крупной ошибкой. Я имѣлъ уже случай развивать ту мысль, что надо различать энергію пола отъ половой энергіи, жизнь пола отъ половой жизни — ибо понятіе пола глубже и шире его эмпирическаго выраженія. *Поль въ человѣкѣ метафизиченъ*, а его эмпирическое выраженіе, медленно зрѣющее въ человѣкѣ, вообще никогда цѣликомъ не поглощаетъ творческой энергіи, присущей полу вообще. Сублимація происходитъ преимущественно (если не единственно) *глубже эмпирии*; случаи же сублимаціи эмпирической половой энергіи *необъяснимы внѣ выхода за предѣлы эмпирии* — иначе намъ придется строить цѣлую миѳологию для объясненія сублимаціи, огрублять и овеществлять понятіе психической жизни. Если мы имѣемъ дѣло

уже съ «половой» энергіей, т. е. съ спецификаціей, съ эмпирически дифференцированной формой энергіи, то *она не можетъ быть сублимирована* и образуетъ исходную основу тѣхъ болѣзненныхъ изломовъ, которые ведутъ къ психическимъ заболѣваніямъ. Все цѣнное, что далъ Фрейдъ для психогенеза многихъ психическихъ заболѣваній связано какъ разъ съ несублимированной половой энергіей, продолжающей за порогомъ сознанія (*но все же въ предѣлахъ эмпирии души*) искать своего выраженія и создающей на этомъ пути безчисленные психическіе конфликты. Сублимація подлинная, конечно, происходитъ за порогомъ сознанія, *но не все, что находится за порогомъ сознанія эмпирично*: въ неразличеніи метафизическаго и эмпирическаго въ жизни души за порогомъ сознанія лежитъ главная ошибка Фрейда и его послѣдователей. Энергія пола можетъ быть названа основной творческой силой въ человѣкѣ, но лишь какъ метафизическая, т. е. лежащая *въ основѣ* и за предѣлами эмпирии сила, сущностно пребывающая въ человѣкѣ; поскольку же мы имѣемъ дѣло не съ энергіей пола, а съ половой энергіей, т. е. энергіей, функціонально уже связанной съ психофизической сферой, съ *органами* пола, *ея сублимація есть фиктивное понятіе*. Десексуализація энергіи пола *внѣэмпирична*, если говорить о настоящей и притомъ творчески дѣйственной сублимаціи. Въ сферѣ же эмпирической десексуализація можетъ имѣть мѣсто, но *это вовсе не сублимація*, а такъ сказать «разсасываніе» половой энергіи. Изъ физиологіи хорошо извѣстно эмпирически безспорная «питательная сила» выдѣленийъ железъ, связанныхъ съ органами пола, для мозга, для жизни всего организма. На этомъ основаны различныя ученія внутренней секреціи, здѣсь находятъ свое обоснованіе терапіи нѣкоторыхъ заболѣваній. И все же и тѣлесно, а тѣмъ болѣе психически десексуализація половой энергіи, иначе говоря воздержаніе отъ половой жизни очень тяжело для организма. Съ тѣмъ большей силой надо подчеркнуть значеніе подлинной десексуализаціи, идущей глубже эмпирической сферы въ человѣкѣ. Этотъ процессъ «тайнствененъ» и весь связанъ съ тѣмъ, что происходитъ въ самой сердцевинѣ нашей «сущности», — въ той духовной сферѣ, которая представляетъ средоточіе и основу человѣка. Полюсъ, понятый метафизически, *духовенъ*; излученія пола, этой основной оси въ человѣкѣ (въ его метафизическомъ ядрѣ) никогда сплошь не переходятъ въ половую энергію, — энергія пола частично *всегда* сублимируется. На этомъ и только на этомъ и основано творчество человѣка въ сферѣ культуры, съ этимъ связана жизнь духа въ насъ въ глубинѣ нашего существа. Но надо имѣть въ виду — поскольку жизнь духа получаетъ свои силы отъ пола (въ метафизической его сторонѣ), она остается неопредѣленной (въ смыслѣ отношенія къ цѣнностямъ). Объ этомъ

много говорить исторія религіи, накопившая много свидѣтельствъ о двусмысленности духовной силы въ насъ, о возможности ея обращенія къ злу. Есть фактъ *темной духовности*, могучей и творческой, но чуждой всякой благодати. Поэтому вопросъ о путяхъ *правильной сублимации* имѣетъ рѣшающее значеніе въ динамикѣ духовной жизни. Пусть намъ трудно проникнуть въ тайну сублимации, въ тайну накопленія духовныхъ силъ, открывающаго возможность благодатнаго дѣйствія «свыше», но много наблюденій и обобщеній даетъ здѣсь опытъ подвижниковъ. Эти наблюденія и образуютъ тѣ «правила духовной жизни», которыя преподаютъ намъ подвижники: они правда даютъ *внѣшнія* указанія, но опираются на реальный опытъ.

3. По мнѣнію Вышеславцева, сублимация совершается черезъ воображеніе, черезъ дѣйствіе «прекраснаго образа», т. е. черезъ «чувственный» матеріаль. Въ дѣйствительности смыслъ работы воображенія глубже того, что мы находимъ въ образахъ; какъ «эмоціональное мышленіе»*), воображеніе состоитъ и изъ «нечувственныхъ актовъ», какъ принято нынѣ говорить въ психологіи. Но при такомъ пониманіи «образы» (т. е. чувственный матеріаль) являются не цѣлью, а лишь средствомъ; поскольку Вышеславцевъ отвергаетъ это (см. стр. 98), постольку для него воображеніе цѣликомъ связано съ чувственнымъ матеріаломъ, т. е. цѣликомъ развертывается въ планѣ психической эмпириі. Подлинно же творческая сублимация, какъ указано выше, происходитъ глубже эмпириі, — *а значитъ и независимо отъ воображенія, какъ эмпирической силы*. Тайна сублимации — въ нашемъ смыслѣ слова — остается закрытой, она осталась внѣ поля зрѣнія нашего автора: участіе воображенія въ подлинной сублимации можетъ быть понято лишь какъ заключительная, а не основная фаза. Иначе говоря, въ работѣ воображенія можетъ находить свое *выраженіе* сублимация, *когда она совершилась*, но сублимация по существу не нуждается въ помощи воображенія. Достаточно указать, что та сублимация которая творчески питаетъ мыслительную работу въ насъ, обходится въ очень большой части безъ содѣйствія воображенія. Воображеніе, конечно, почти всегда приходитъ въ дѣйствіе при эмпирическомъ проявленіи сублимации — поэтому ему принадлежитъ извѣстное мѣсто и въ научной сферѣ. Но классическая, существенная область, гдѣ воображеніе неотдѣлимо отъ сублимации есть искусство — *и только оно одно*. Воображеніе, конечно, пронизываетъ и соціальную сферу въ насъ, оно питаетъ моральную жизнь, оно крайне существенно въ религіозномъ аспектѣ духовной жизни, — но лишь одна область духовной жизни неотдѣлима отъ работы воображенія — область ху-

*) См. мою книгу «Пробл. псих. причинности». Стр. 308-316.

дожественнаго творчества. Существует и образное явленіе — дѣйствиѣ «прекрасныхъ образовъ» на духовную жизнь вообще, такой *эстетическій* типъ вполне законенъ, но нѣтъ никакихъ, разумѣется, оснований считать его единственнымъ или усматривать въ немъ основную форму духовной жизни. Ошибка Вышеславцева въ томъ и состоитъ, что онъ возвелъ одинъ типъ духовной жизни въ самое ея существо...

Надо однако замѣтить, что и для «эстетическаго» типа соотношеніе работы воображенія и сублимаціи остается загадочнымъ, не до конца прозрачнымъ. Въ частности, я совершенно расхожусь съ Вышеславцевымъ въ оцѣнкѣ книги Бодуэна «Psychoanalyse de l'art», считаю ее поверхностной и не овладѣвшей основной проблемой художественнаго творчества. Но оставимъ эту специальную тему — обратимся къ анализу той внутренней жизни въ насъ, которая имѣетъ прямое отношеніе къ дѣйствию благодати на насъ. Религіозная сфера — я говорю о ней — является безспорно центральной въ системѣ духовной жизни въ насъ; она развивается лишь при помощи свыше — внѣ этого она не можетъ быть понята *). И у Вышеславцева воображеніе является по существу органомъ именно мистическаго озаренія, ключомъ къ возможности для души принять въ себя «внушеніе свыше». Эту сторону построенія Вышеславцева намъ и предстоитъ теперь разобрать.

Принадлежитъ ли воображенію та роль въ религіозной жизни человѣка, въ динамикѣ его духовнаго созрѣванія, какую отводитъ ему Вышеславцевъ? Мы категорически говоримъ: *нѣтъ*. Духовный ростъ въ насъ есть ростъ, органическое накопленіе духовныхъ силъ, черезъ которыя органически создается «сокровенный сердца человѣкъ», о которомъ говоритъ ап. Петръ (I, 3, 4). Какъ всякій *органическій* ростъ онъ непремѣнно предполагается по одно питаніе извнѣ (чѣмъ является и благодатное воздѣйствіе свыше), но и внутреннее движеніе, нѣкое «дѣланіе». Безъ благодатныхъ озареній не можетъ правильно развиваться духовная жизнь въ насъ — въ этомъ тезисѣ опредѣленно мы отмежевываемся отъ того ученія о духовной эволюціи, которая напр. по ученію индуизма и неоиндуизма идетъ цѣликомъ за счетъ скрытыхъ силъ человѣка. Но озаренія свыше не магически дѣйствуютъ на сердце наше, они предполагаютъ не только свободное обращеніе души къ Богу (что признаетъ и Вышеславцевъ), но и нѣкій *трудъ*, подлинное внутреннее дѣланіе, предполагаютъ ступени восхожденія, которыя требуютъ усилій чтобы

*) Это относится и къ «язычеству», постольку въ немъ идетъ подлинная религіозная жизнь: внѣ дѣйствія «свыше» вообще не можетъ быть глубокой религіозной жизни, которая есть встрѣча души съ Богомъ.

пройти их («Царство Божіе нудится»). Непризнаніе этого момента труда не только вело бы къ мистической пассивности, къ окказіоналистическому толкованію внутренняго роста, какъ богоодержимость, но вычеркивало бы значеніе Креста и страданій въ ходѣ внутренней жизни. Страданія есть видъ «естественной» аскетики, но для ихъ перенесенія нужно «терпѣніе», которое есть великая творческая сила, подлинный трудъ. Тайна преображенія нашего сердца связана какъ разъ съ вольнымъ пріятіемъ страданій, креста, труда — и хотя воля (эмпирическая) никогда не овладѣваетъ до конца духовной жизнью въ насъ, но она существенно связана съ ней въ моментъ этого вольнаго пріятія. Объ этомъ очень хорошо пишетъ самъ Вышеславцевъ, толкуя слова «да будетъ воля Твоя» (стр. 180). Акцентъ долженъ быть поставленъ въ этомъ моментъ на внутренней отданности, на рѣшеніи — т. е. на волевомъ актѣ, который одухотворяетъ трудъ и страданія, освѣщая и освящая ихъ той духовной силой, которая заключена въ свободѣ. Этимъ однимъ не, вскрывается конечно до конца тайна внутренняго роста, ритмъ колебаній, присущихъ ему. Какъ часто послѣ вдохновеннаго подъема мы оказываемся снова во власти старыхъ душевныхъ движеній! Вся цѣнность «сублимаций» оказывается лишь въ возможности мгновенной вспышки, какой то недолгой расплавленности души — а глубина сердца оказывается незатронутой, хотя и отдавалось сердце вдохновенію съ такимъ самозабвеніемъ... Эта тайна внутренняго роста имѣетъ свою логику, но она остается не прозрачной для насъ, не поддающейся никакой регуляціи. Надо опытно понять всю эту глубинную непостижимость внутренней жизни, чтобы сознать, что тутъ дѣло идетъ о глубокой, часто драматической борьбѣ, о таинственномъ трудѣ, который нуженъ, чтобы разбить «окаменѣвшія» сердца. Воображеніе въ этой внутренней борьбѣ, въ этомъ сокровенномъ «дѣланіи» и трудъ не занимаетъ никакого мѣста: даже при такомъ толкованіи воображенія, которое я считаю правильнымъ, т. е. при пониманіи его какъ эмоціональнаго мышленія, а не одного созиданія образовъ — воображеніе выражаетъ лишь эту работу души, увѣнчиваетъ, а не регулируетъ ее. Если Н. Maier въ своей книгѣ «Ueber das emotionale Denken» стремится свести всю религіозную жизнь души къ «эмоціональному мышленію», то это невѣрно, какъ невѣрно и все то, что школа Ричля связывала съ Werturtheile, стремясь существенно отграничить религіозную сферу отъ теоретической и познавательной. Сердцевина религіозной жизни лежитъ въ фактѣ духовнаго міра въ человѣкѣ, его устремленности къ Богу *) — духовная жизнь въ насъ глубже всего

*) См. мой этюдъ «Объ образѣ Божіемъ во человѣкѣ». Православная мысль, выпускъ 2.

того, что мы находимъ въ эмпирической религіозности — въ религіозныхъ переживаніяхъ, въ соотвѣтственной имъ активности. Поэтому въ воображеніи, какъ его ни понимать, не данъ ключъ къ тайнѣ духовнаго роста въ насъ.

4. Но развѣ духовныя озаренія, играющія столь большую роль въ развитіи религіозной жизни, не связаны воображеніемъ? Развѣ отъ образовъ Христа Спасителя, Божьей Матери, святыхъ не излучается сила, смиряющая тревогу души и питающая нашъ духовный міръ? Да, въ этихъ образахъ заключена великая и благостная сила, крайне важная для духовной жизни, но только здѣсь воображеніе не причемъ. Классическій примѣръ того *насилія* надъ душой, которое можетъ имѣть мѣсто, когда сюда вмѣшиваются воображеніе, данъ въ «духовныхъ упражненіяхъ» столь типичныхъ для католической мистики. Православная аскетика не только избѣгаетъ участія воображенія, но даже утверждаетъ серьезную духовную опасность отъ пользованія имъ, какъ это особенно ясно видно во всемъ ученіи о томъ, какъ творить Иисусову молитву. Мы должны устремляться всей душой къ Господу нашему, но должны отвлекать вниманіе (въ чемъ и состоитъ основной духовный трудъ при этомъ) отъ всякаго образа — и только тогда достигается духовное трезвеніе и избѣгается та мистическая чувственность, которая такъ непереносима для насъ, православныхъ, у католическихъ мистиковъ. Всѣ искушенія и притяженія, впаденіе въ «прелесть» какъ разъ и ждутъ насъ въ томъ случаѣ, если образъ (т. е. чувственный матеріалъ) поглощаютъ наше вниманіе. Чувство, стоящее передъ Богомъ, то чувство «присутствія Бога», которое составляетъ ядро святой мистической жизни, есть нѣкое «*нечувственное видѣніе*» («умное видѣніе») и ничего общаго съ воображеніемъ не имѣетъ. Самая собранность духа, накопленіе духовныхъ силъ, освобожденныхъ силой доэмпирической сублимации отъ творческой энергіи пола, дается въ результатѣ духовнаго труда, что ощущается всегда какъ дѣланіе и усиліе, а не плѣненность души «прекраснымъ образомъ». Есть и такое благодатное очищеніе души, которое свободно отъ духовныхъ усилій и труда, но и оно идетъ глубже той сферы, гдѣ встаютъ передъ нами образы. Съ нашей стороны, со стороны эмпирическаго я нужна лишь вольная отдача себя — но и это дается черезъ актъ рѣшенія «*черезъ актъ вниманія*». Роль «вниманія» въ духовной жизни, какъ сосредоточеннаго освобожденія души отъ набѣгающихъ эмпирическихъ «детерминирующихъ тенденцій» *),

*) Это выраженіе, какъ извѣстно, принадлежитъ Nareiss Ach'у. О духовномъ актѣ во вниманіи см. «Проблемы психической причинности» стр. 362-368.

совершенно исключительна, какъ это въ одинъ голосъ говорятъ всѣ подвижники, требующіе «вниманія къ себѣ». Вниманіе и есть та единственная эмпирическая сила, которой мы можемъ и должны пользоваться, чтобы помогать въ себѣ духовной жизни.

Значеніе святыхъ образовъ велико для формированія въ насъ духовной жизни, но только для «интекціи» — какъ тѣхъ точекъ высшей реальности, къ которымъ устремляется душа. Душа не можетъ устремляться «безлично» — ея энергія, распространяется лишь при устремленности къ Личному Существо. Чѣмъ болѣе мы «знаемъ», чѣмъ полнѣе и живѣе для насъ эти образы, тѣмъ сильнѣе въ насъ потокъ духовной жизни, но все это актъ «нечувственного знанія», какъ принято говорить нынѣ въ психологіи, воображеніе же какъ разъ хочетъ чувственного воплощенія. Вышеславцевъ недостаточно оцѣнилъ то мое ученіе, которое мнѣ кажется самымъ важнымъ и существеннымъ для правильного пониманія воображенія — а именно то, что «образъ» есть не цѣль, а лишь средство «эмоциональнаго мышленія», что основная функція воображенія осуществляется конечно *черезъ* (чувственные) образы, но состоитъ въ *выраженіи* внутренняго движенія. Воображеніе *понятое*, какъ форма эмоциональнаго мышленія *), не можетъ обойтись безъ чувственного матеріала (образовъ), какъ не обходится безъ него и познавательное мышленіе, но оно въ *такомъ* пониманіи имѣетъ свою сущность въ интенціи, въ раскрытіи, «озареніи» и «интуиціи», а это раскрытіе есть тоже духовный, а не чувственный процессъ. Чувственное не отвергается здѣсь, а лишь ставится на свое мѣсто. То, что Вышеславцевъ понималъ воображеніе какъ цѣликомъ чувственный процессъ, затемнило для него истинную роль воображенія въ духовной жизни.

Если подойти *a priori* къ вопросу объ «этикѣ благодати», то ее можно понять двояко — или въ смыслѣ «богоодержимости» (чего самое яркое выраженіе мы находимъ въ ученіяхъ всякаго рода квіетизма), или въ смыслѣ «теологіи». При «богоодержимости» человекъ хотя и возвышается духовно — безъ чего невозможно дѣйствіе Бога въ насъ, но оказывается лишеннымъ собственной активности; при теономіи Господь есть свѣтъ, а не дѣйствующая сила, есть истина, освѣщающая намъ путь, Законъ, открывающій намъ правду, а не поглощеніе нашего творчества. Коренная особенность духовной жизни есть исканіе Бога **), но не для того, чтобы раствориться въ

*) См. объ этомъ мою книгу ч. II, гл. III, § 21.

**) См. подробнѣе объ этомъ въ моемъ этюдѣ «Объ образѣ Божіемъ въ человекѣ». Православная Мысль, Выпускъ II.

Немъ, а чтобы быть съ Нимъ, «познавать» Его («Сія же есть вѣчная жизнь, да знаютъ Тебя, Бога Истиннаго»). То же трактованіе этики благодати, которое развиваетъ Вышеславцевъ, приближается къ «богоодержимости»; здѣсь сказываются тенденции окказіонализма, согласно которому единственнымъ источникомъ активности является Богъ. Окказіонализмъ имѣлъ разныя формы въ исторіи философіи — онъ оказался болѣе живучъ, чѣмъ это думаютъ*). Возвратъ къ богословскому окказіонализму мы имѣемъ въ бартіанствѣ, но особенно часто — и пожалуй наиболѣе основательно — окказіонализмъ проявляется въ ученіи о путяхъ духовной жизни. Окказіонализмъ здѣсь наиболѣе впрочемъ приближается къ истинѣ, и все же онъ не правъ, ибо продуманная до конца система отрицанія собственной активности твари въ духовной жизни означала бы отрицаніе метафизической реальности твари. Правда, которую видитъ окказіонализмъ (то, что лишь въ Богѣ и съ Богомъ мы реализуемъ свою свободу, творческимъ проявленіемъ себя) не должна закрывать того, что творимое бытіе имѣетъ и свою активность. Вышеславцевъ хочетъ спасти эту послѣднюю метафизическую основу личности въ ученіи о сублимаціи свободы, но все же свобода у него остается безъ активности, не знаетъ труда. Черезъ трудъ восходимъ мы къ правдѣ и чистотѣ, и трудовой моментъ есть вообще то, что специфически отличаетъ этику отъ эстетическаго міроотношенія. Мы подошли къ послѣднему основанію взглядовъ Вышеславцева. Онъ описываетъ одинъ лишь типъ духовной жизни, — а именно тотъ, который основанъ на эстетической установкѣ. Духовная жизнь можетъ регулироваться и эстетической установкой, но она тогда внѣзвична и что еще важнѣе — она уклоняется отъ взятія на себя креста. Безъ трудового несенія креста, безъ труда нѣтъ по существу этики, есть, быть можетъ, жизнь въ благодати, но нѣтъ этики благодати. И то, что Вышеславцевъ открываетъ этику благодати, основываясь лишь на томъ духовномъ типѣ, который остается внѣ трудового момента, есть внутреннее противорѣчіе его книги.

Проблемы, затронутыя Вышеславцевымъ, исключительно важны. Расходясь въ рядѣ основныхъ точекъ въ пониманіи этихъ проблемъ, я не могу не кончить своихъ замѣчаній добрымъ словомъ. Книга Вышеславцева не только говоритъ о вдохновеніи, она сама вдохновенна — и въ этомъ ея главная

*) О мотивахъ окказіонализма въ естествознаніи см. мою книгу стр. 15. Объ окказіонализмѣ въ богословіи я готовлю къ печати специальный этюдъ.

цѣнность, ея главная притягательность. Она обвѣяна такимъ глубокимъ пониманіемъ духовной жизни, такъ смѣло и мужественно ставить рядъ важнѣйшихъ вопросовъ, которыми занята испытующая мысль, что ее должно по справедливости признать одной изъ значительнѣйшихъ книгъ, появившихся въ настоящее время.

В. В. Зѣньковскій.

НОВЫЯ КНИГИ

Pages choisies du P. Laberthonniere. Introduction et notes par Thérèse Friedel. Paris. Librairie philosophique Z. Vrin. 1931.

Книга представляет выборки наиболее характерных мѣстъ изъ книгъ О. Лабортоньера «La Réalisme chrétien et l'Idéalisme grek», «Essais de philosophie religieuse», «Positivisme et catholicisme» и ряда статей разбросанныхъ по журналамъ. Отецъ Лабертоньеръ, которому подъ страхомъ отлученія запрещено печатать свои произведенія, считается самымъ радикальнымъ представителемъ того направленія въ католичествѣ, которое объединяется неопредѣленнымъ и многозначнымъ словомъ «модернизмъ». Направление это было популярно во Франціи въ первое десятилѣтіе XX вѣка, но было осуждено Ватиканомъ и вытѣснено воинствующей атакой томизма, который занялъ въ католичествѣ всѣ главенствующія позиціи. Въ происходившей борьбѣ томисты не различали индивидуальности противниковъ. Въ частности относительно о. Лабертоньера была совершена явная несправедливость. Атака велась главнымъ образомъ противъ бергсоніанства, прагматизма, агностицизма, эволюціонизма. Но это въ очень малой степени относится къ о. Лабертоньеру. Онъ въ отличіе отъ другого модерниста Леруа является противникомъ философіи Бергсона, и паеосъ его религіозной философіи менѣе всего связанъ съ идеей эволюціи. Его религіозная философія есть прежде всего *персонализмъ*, въ центрѣ для него стоитъ живая человѣческая личность и ея живое отношеніе къ Богу. Но эволюціонизмъ съ трудомъ соединимъ съ персонализмомъ, съ признаніемъ безусловной цѣнности человѣческой личности. О. Лабортоньеръ чувствуетъ наибольшую близость къ Бл. Августину и особенно къ Паскалю. Изъ философовъ ему наиболее родствененъ Менъ де Биранъ. Нѣмецкимъ идеализмомъ онъ повидимому совсѣмъ не затронутъ. Ошибочно видѣть у него уклонъ къ протестантизму. Проблема Лютера ему чужда. Въ своемъ пониманіи церкви онъ ближе къ православію. Онъ сомнительный католикъ именно потому, что взгляды его иногда очень напоми-

наютъ Хомякова. Очень трагична судьба христіанина и особенно католика, который хочетъ показать, что христіанство *человѣчно*, что въ немъ божественное приблизилось къ человѣческому и вошло внутрь его, что христіанство предполагаетъ свободу и не терпитъ рабства. О. Лабертоньеръ испыталъ на себѣ горечь этой судьбы. Онъ въ каждой строчкѣ, имъ написанной, защищаетъ человѣчность христіанства. Онъ отказывается мыслить Бога, какъ вещь, какъ предметъ, внѣшній для человѣческой души, онъ возстаетъ противъ пониманія Бога, какъ деспота, требующаго себѣ внѣшняго подчиненія. За это о. Лабертоньеръ былъ обвиненъ въ имманентизмъ, что почитается смертнымъ грѣхомъ. Но вѣдь сущность христіанства въ томъ, что въ немъ трансцендентное дѣлается имманентнымъ, что въ Христѣ, Сынѣ Божьемъ, преодолевается ужасъ передъ трансцендентнымъ Богомъ. О. Лабертоньеръ защищаетъ новый имманентный методъ въ апологетикѣ. Онъ критикуетъ то, что называетъ *extrinsicisme*, и это самое сильное въ немъ. Онъ вѣритъ въ соизмѣримость христіанской истины съ человѣкомъ и человѣчностью. И это приводитъ его къ критикѣ авторитаризма. Поэтому онъ обвиняетъ томизмъ въ агностицизмъ. Во всемъ этомъ есть очень много вѣрнаго, но о. Лабертоньеру можно было бы поставить въ упрекъ, что онъ не дѣлаетъ достаточнаго различія между катаэатическимъ и апоэатическимъ богопознаніемъ. У него вообще очень слабо выражены интересы умозрительно-гностическіе. Въ своей прекрасной книгѣ «*La Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec*» онъ возстаетъ противъ засилія эллинской мысли въ христіанствѣ, одинаково и противъ Платона и противъ Аристотеля. Греческая философія вращается въ сферѣ отвлеченныхъ понятій и идей, христіанство же реалистично и имѣетъ дѣло съ живыми личностями. Для Фомы Аквината неразрѣшима проблема личности, потому что онъ оперируетъ категоріями греческой аристотелевской философіи. Но самъ о. Лабертоньеръ не развиваетъ теоріи познанія, которая соотвѣтствовала бы реалистической христіанской философіи. Очень цѣнно, что онъ защищаетъ пониманіе вѣры, какъ живого опыта и преображенія внутренней природы, въ противоположность пониманію ея, какъ принятія данной извнѣ истины, выраженной въ понятіяхъ. Затрудненія внутри католической Церкви должны были для него создаться уже потому, что онъ горячій сторонникъ свободы совѣсти. Церковь для него прежде всего должна быть служеніемъ людямъ, а не господствомъ и властвованіемъ. Онъ рѣшительный врагъ всякаго уподобленія церкви государству и всякаго пользованія въ церкви государственными средствами. О. Лабертоньеръ въ сущности все время критикуетъ католическій рационализмъ и юридизмъ. Но онъ хочетъ оставаться въ церкви, не хочетъ порвать съ ней. О. Лабертоньеръ имѣетъ очень сильный

моральный паеосъ, элементъ моральный въ немъ преобладаетъ и онъ принадлежитъ къ типу реформаторовъ, въ немъ есть нѣ-которое сходство съ Ламенэ. То, что называютъ его модерни-змомъ, происходитъ совсѣмъ не изъ интеллектуальной потребности примиренія христіанства съ современной наукой, а изъ нрав-ственной потребности въ правдѣ, онъ любитъ правду и ищетъ прав-ды. Наименѣе углубленной у него остается проблема общества, которой посвящена послѣдняя глава книги. Онъ давно уже воз-сталъ противъ соединенія католиковъ съ Ш. Моррасомъ и «Ac-tion Française», что теперь признано и Ватиканомъ. Но мнѣ не представляется особенно сильной его защита либерализма ми-лосердія и любви въ отличіи отъ отвергаемаго имъ либерализма безразличія. Слово либерализмъ тутъ невѣрно употребляется и напрасно отождествляется съ свободой. «Pages Choiesies» впол-нѣ характеризуютъ своеобразный образъ о. Лабертоньера, скорѣе религіознаго моралиста, чѣмъ метафизика.

Николай Бердяевъ.

Сергей фонъ-Штейнъ: Пушкинъ мистикъ. Историко-литера-турный очеркъ. Рига 1931. Стр. 117.

Вопросъ о религіозности Пушкина представляетъ незауряд-ный интересъ. Для исторіи русской литературы является очень характернымъ, что этотъ вопросъ до сихъ поръ не выясненъ, да даже и не поставленъ серьезно. Вѣдь даже о Гоголѣ, писате-лѣ насквозь религіозномъ, изслѣдователи ухитрились писать большія книги, въ которыхъ упоминалось объ отношеніи Гоголя къ религіи скорѣе въ качествѣ біографическаго курьеза, чѣмъ заслуживающей вниманія темы... «Переписка съ друзьями» была исключена изъ перваго изданнаго Госиздатомъ «Полнаго Собранія Сочиненій» Гоголя. Но далеко ли отъ этого ушло пре-подаваніе исторіи литературы въ дореволюціонной средней шко-лѣ? «Переписка» была для преподавателей и авторовъ учебни-ковъ только біографическимъ анекдотомъ, въ лучшемъ случаѣ — трагическимъ уклономъ и срывомъ на пути Гоголя-художни-ка!

Неудивительно, что историки литературы останавливались на «афеизмѣ» и кощунствахъ раннихъ лѣтъ Пушкина и не ин-тересовались внутренними основами того *несомнѣннаго* перело-ма въ отношеніи къ религіи, который пережилъ Пушкинъ въ зрѣлыя годы жизни. А какъ никакъ — отношеніе Пушкина, одного изъ величайшихъ представителей русскаго духа къ ре-лигіи представляетъ незаурядный интересъ для «духовной исторіи» Россіи. Поэтому берешь съ огромнымъ интересомъ въ

руки книгу подъ заманчивымъ заглавіемъ «Пушкинъ мистикъ», хотя и сомнѣваешься напередъ, чтобы тезисъ, возвѣщенный этимъ заглавіемъ, можно бы было убѣдительно доказать.

Чтеніе книги С. фонъ Штейна вызываетъ, однако въ читателѣ горьчайшее разочарованіе. Скажемъ больше, если эта книга заслуживаетъ какого-либо упоминанія (въ частности рецензіи на страницахъ «Пути»), то только потому, что она является показателемъ того глубочайшаго невѣжества въ религіозныхъ вопросахъ, которое все еще продолжаетъ господствовать въ извѣстныхъ кругахъ русской интеллигенціи, болѣе того — даже среди историковъ и историковъ литературы. Книга С. фонъ Штейна представляетъ, правда, и съ этой точки зрѣнія явленіе не совсѣмъ обычное. Авторъ ея — не начинающій писатель, а изслѣдователь, имѣющій за собою около пятнадцати лѣтъ научной работы, авторъ нѣсколькихъ (довольно слабыхъ) историко-литературныхъ трудовъ. Начитанность автора въ литературѣ о Пушкинѣ, да и вообще въ литературѣ исторіи русской словесности довольно значительна. Тѣмъ болѣе потрясающе дѣйствуетъ на читателя тотъ фактъ, что автору не понятны и не интересны простѣйшія явленія религіозной жизни. И если для ознакомленія со *внѣшними* фактами біографіи Пушкина г. фонъ Штейнъ считалъ своимъ долгомъ ознакомиться съ обширнѣйшей литературой, то проблемѣ религіозной жизни русскаго общества пушкинскаго времени авторъ и не изучалъ и не собирается изучать, рѣшая всѣ встрѣчающіеся ему вопросы «съ кондочка».

Ограничимся нѣсколькими примѣрами, характеризующими самый «стиль» книги. «Возможно... что и негритянская (абиссинская) наслѣдственность сыграла нѣкоторую роль въ предрасположеніи Пушкина къ мистикѣ — «Потомокъ негровъ безобразный», какъ называлъ себя самъ поэтъ, съ живымъ интересомъ относится къ Востоку. Онъ мечталъ

«Среди полуденныхъ зыбей,
подъ небомъ Африки своей,
вздыхать о сумрачной Россіи».

Онъ считалъ себѣ родными восточныя страны — колыбель загадочной для насъ мистической мудрости... Авторъ повидимому очень нетвердъ въ географіи, — отнесеніе «мистической мудрости востока» къ Африкѣ и Абиссиніи въ частности — одинъ изъ перловъ, какими полна вся книга. Въ томъ же родѣ — обозначеніе Я. Беме, какъ «романтическаго мистика того (пушкинскаго. Д. Ч.) времени» (стр. 36).

Наиболѣе примѣчательно, что авторъ пишетъ о «мистикѣ», но значеніе этого слова остается ему совершенно непонятнымъ! Къ «мистикѣ» отъ относитъ Сведенборга и Экарстгаузена, масоновъ

и «розенкрейцеровъ» — при чтеніи первой главы кажется, что авторъ вліяніемъ мистики на Пушкина и будетъ заниматься (данныя о вліяніи мистики въ Россіи въ Пушкинское время можно было бы, однако, еще значительно дополнить). Но въ слѣдующихъ главахъ понятіе мистики расплывается — въ нее попадаютъ отнюдь не мистическіе элементы Корана, вѣра въ вѣщіе сны, вѣра въ примѣты (испугъ Пушкина, пролившаго на скатерть масло), въ предчувствія, въ «магическую силу вещей», интересъ его къ сказкамъ (106), и даже къ вопросу объ обитателяхъ луны (къ слову сказать — тема типично «просвѣщенная»!). Всѣ рекорды безграмотности и безвкусія побиваетъ, однако, отнесеніе къ сферѣ «мистики» интереса Пушкина къ чревоушца-телю, «вентрилоку» Ваттемару! Въ той же самой плоскости — и сближеніе увлеченія Пушкина азартными играми съ его «мистичизмомъ»!

Нечего и говорить, что съ такимъ багажемъ представленій о сущности религіозной жизни подходитъ къ изученію религіозности — то ли Пушкина то ли кого иного — совершенно невозможно. Вся книга С. фонъ Штейна есть нагроможденіе нелѣпостей и безвкусиць. И вотъ такая книга печатается, выходитъ въ свѣтъ, а рецензенты нѣсколькихъ большихъ русскихъ газетъ восхваляютъ автора за «интересный трудъ», — который — по собственному признанію рецензентовъ — не даетъ, впрочемъ, никакихъ положительныхъ результатовъ... «Все это было бы смѣшно...»

Д м. Ч и ж е в с к і й .

Н. О. Лосскій, Типы міровоззрѣній. Введеніе въ метафизику. 1931 г.

Новая книга Н. О. Лоссаго гораздо болѣе является «Введеніемъ въ метафизику», чѣмъ характеристикой «типовъ міровоззрѣній». Хотя въ книгѣ и проходятъ передъ читателемъ различныя міровоззрѣнія, но по существу всюду и во всемъ торжествуетъ лишь то міровоззрѣніе, которое защищаетъ самъ Лосскій, — а все остальное — это своеобразныя «ереси», анализомъ и направленіемъ которыхъ занятъ нашъ авторъ. Въ качествѣ «введенія въ метафизику» съ тонкимъ, изумительно яснымъ и прозрачнымъ анализомъ разныхъ «ересей», какими для Н. О. Лоссаго являются міровоззрѣнія иного типа, чѣмъ его, — книга его заслуживаетъ самаго широкаго распространенія. Въ ней есть не мало новаго (сравнительно съ другими книгами Н. О. Лоссаго), особенно цѣнныя страницы, посвященныя проблемѣ матеріи. Замѣтимъ однако тутъ же, что какъ раньше, такъ и нынѣ Н. О.

Лосскій толкуеть матерію въ духѣ ученія Лейбница, т. е. чисто спиритуалистически. Остроумно и глубоко все то, что пишетъ Н. О. Лосскій въ частяхъ, посвященныхъ проблемѣ матеріи, а все же матерія для него не есть подлинное бытіе, она существенно связана съ «неправдой», царящей въ сферѣ «психоматериальнаго» бытія. Въ замѣчательной (хотя и чрезвычайно спорной) своей статьѣ «О воскресеніи плоти» (Путь № 26) Лосскій даетъ такое толкованіе матеріи (въ связи съ проблемой воскресенія), которое доводитъ до послѣднихъ границъ спиритуализмъ. Если къ этому прибавить, что Лосскій превосходно ориентированъ въ современномъ естествознаніи, то будетъ ясно, что его спиритуализмъ предстаетъ въ очень убѣдительной формѣ. И все же досадно и непріятно, что его система не можетъ справиться съ проблемой матеріи — это порогъ, у котораго останавливается интуиція Лосскаго, матерія ему «мѣшается» и онъ упрощаетъ проблематику бытія, чтобы построить стройную систему.

Что касается вопроса о «типахъ» міровоззрѣнія, то та классификація, которую строитъ Лосскій, настолько искусственна, что никакого отношенія къ реальнымъ вариантамъ въ философскихъ построеніяхъ она не имѣетъ. Первая часть книги Лосскаго мало связана со второй, гдѣ Лосскій слѣдуетъ обычному дѣленію, принятому въ введеніяхъ въ философію. А между тѣмъ проблема философской типологіи имѣетъ очень большое значеніе, не какъ основа классификаціи системъ, а какъ «естественная исторія» разума въ его имманентной діалектикѣ. Мнѣ кажется, что всякій схематизмъ въ ученіи о типахъ міровоззрѣній подходить къ проблемѣ типологіи «сверху» — отвлеченно и не считаясь съ *психологіей* философскаго творчества. Въ творческой психологіи лежатъ основные и опредѣляющіе мотивы, изъ которыхъ, въ порядкѣ діалектики идей, вырастаютъ затѣмъ различныя индивидуальныя «структуры». Вообще первой задачей типологіи философіи было бы *описаніе* различныхъ типовъ міровоззрѣній — что собственно до сихъ поръ и дѣлалось, но недостаточно. Наличность различныхъ типовъ міровоззрѣній требуетъ, конечно, своего объясненія, — но простота и четкость исходной схемы не затрагиваетъ часто реального многообразія философскихъ построеній. Я вообще не думаю, что дальшее описанія различныхъ типовъ міровоззрѣнія мы сейчасъ можемъ пойти — главнымъ образомъ потому, что психологія философскаго творчества остается до сихъ поръ мало изслѣдованной. Какъ ни заманчива задача дать тѣмъ, кто приступаетъ къ изученію философіи, классификацію философскихъ системъ, но неизбежно получается здѣсь то, что мы находимъ у Лосскаго: всѣ системы у него объяснимы въ своей внутренней логикѣ изъ его собственнаго міровоззрѣнія. Какъ ни объективенъ Лосскій,

какъ ни стремится онъ къ философской учтивости въ отношеніи къ другимъ построениямъ, а все же многое выпадаетъ — и притомъ безнадежно — изъ его обзора.

Философію нерѣдко сближаютъ съ искусствомъ — и это справедливо въ томъ отношеніи, что философія интимно и глубоко связана съ личностью философа, съ исторіей его души. Понять философію внѣлично и безлично, въ голой діалектикѣ идей не удастся и для введенія въ философію не менѣе важны расхожденія философовъ въ принципахъ, какъ и вся живая совокупность тѣхъ особенностей, которыя опредѣляютъ интуиціи и исканія, достиженія и построенія отдѣльныхъ философовъ.

Литературныя достоинства книги Лосскаго, насыщенность богатымъ и свѣжимъ содержаніемъ, разсыпанныя всюду тонкія и глубокія замѣчанія — все это дѣлаетъ книгу Лосскаго интересной и для специалистовъ. Рекомендуемъ ее читателямъ — они не пожалѣютъ, прочитавъ внимательно новый трудъ нашего выдающагося философа.

В. В. Зѣньковскій.

Imp. de Navarre, 5, r. des Gobelins, Paris (XIII^e)
