

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. АРШАНВО (Франція), Н. АФАНАСЬЕВА, С. С. БЕЗОБРАЗОВА, Е. БЕЛЕНСОНЪ, Н. А. БЕРДЯЕВА, П. БИЦИЛЛИ, Н. БУБНОВА, ПРОТ. С. БУЛГАКОВА, Р. ВАЛЬТЕРА, Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА, ФРАНКА ГАВЕНА (Америка), М. ГЕОРГИЕВСКАГО, Н. Н. ГЛУБОКОВСКАГО, И. ГОФШТЕТЕРА, В. ГРИНЕВИЧЪ, Л. А. ЗАНДЕР, В. А. ЗАНДЕРЪ, Н. ЗЕРНОВА, 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. КВЕРТЦА (Америка), К. КЕРНА (Англія), Л. КОЗЛОВСКАГО (†) (Польша), Г. Г. КУЛЬМАНА, Т. Ц. КУ (Китай), М. КУРДЮМОВА, И. ЛЮГОВСКАГО, Ф. ЛИВА (Базель), Н. О. ЛЮССКАГО, 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. СКОБЦОВОЙ, И. СМОЛИЧА, В. СПЕРАНСКАГО, О. А. СТЕПУНА, И. СТРАТОНОВА, В. СЕЗЕМАНА, П. ТИЛЛИХА (Германія), Н. ТИМАШЕВА, С. ТРОИЦКАГО, КН. Г. Н. ТРУБЕЦКАГО (†), Н. ТУРГЕНЕВОЙ, Н. О. ФЕОДОРОВА (†), Г. П. ФЕДОТОВА, ОТЦА Г. В. ФЛОРОВСКАГО, С. Л. ФРАНКА, ПРОТ. С. ЧЕТВЕРИКОВА, Д. ЧИЖЕВСКАГО, В. ЭККЕРСДОРФА, Г. ЭРЕНБЕРГА (Германія), ОТЦА Г. ЦЕВРИКОВА, Л. ШЕСТОВА, КН. Д. ШАХОВСКАГО (ІЕРОМОНАХА ЮАННА), АББАТА АВГУСТИНА ЯКУБИЦАКА (Франція).

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

Цѣна 34-го номера: долл. 0,60.

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

№ 34.

ІЮЛЬ 1932

№ 34.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

	стр.
1. Б. П. Вышеславцевъ. — Мысль о грѣхопаденіи	3
2. П. Бицилли. — П. А. Бакунинъ	19
3. С. Франкъ. — Философія Гегеля (къ столѣтію дня смерти Гегеля)	39
4. Протоіерей Сергій Четвериковъ. О трудностяхъ религиозной жизни въ дѣтствѣ и юности	52
5. В. Ильинъ. — Гете, какъ мудрецъ.	64
6. Новыя книги: В. Зънъковскій. — Maritain. Le son- ge de Descartes 1932. В. Зънъковскій. — Facing a World Crisis (Report of World Committee of YMCA. 1932. Н. Зерновъ. — Русская Церковь и Вселенское Православіе	71
Приложеніе: Н. Бердяевъ. — ГЕНЕРАЛЬНАЯ ЛИ- НІЯ СОВѢТСКОЙ ФИЛОСОФІИ И ВОИНСТВУ- ЮЩІЙ АТЕИЗМЪ.	

МИОЪ О ГРѢХОПАДЕНІИ

Богословы обычно стремятся утверждать, что грѣхопаденіе не есть миоѡ, а есть *историческій фактъ*. Такова основная традиція католической церкви. Она покоится на неправильной, нефилософской и ненаучной оцѣнкѣ миоѡ. Богословы усвоили себѣ совершенно имъ неподобающее отношеніе къ миоѡ, свойственное атеистическому рационализму и позитивизму. Еще Цельзъ думалъ, что миоѡ суть басни для дѣтей. Съ точки зрѣнія современной психологіи нельзя сдѣлать миоѡ лучшаго комплимента.

Mundus fabulosus изображаетъ въ особыхъ формахъ самую подлинную реальность, ибо *de te fabula narratur*. Настоящія басни, имѣющія смыслъ, изображаютъ самую подлинную, многократно повторяющуюся историческую реальность, только въ особомъ «баснословномъ» одѣяніи. Настоящій миоѡ есть нѣчто гораздо болѣе значительное и всеобъемлющее, нежели однократный историческій фактъ: миоѡ содержитъ въ себѣ безконечное множество исторически - пережитыхъ типическихъ и существенныхъ душевныхъ конфликтовъ и ситуаций. Настоящій миоѡ, какъ это прекрасно выяснилъ Юнгъ, представляетъ собою геологическое напластованіе подземныхъ, подсознательныхъ слоевъ нашей души, и притомъ души коллективной, общенаціональной, или даже общечело-

вѣческой. Какъ геологическая структура есть конденсированная исторія земли, такъ миѳъ есть конденсированная исторія души. Поэтому противопоставленіе миѳа и историческаго факта — бессмысленно: миѳъ «символизируетъ» (*συμβάλλω* — соединяю, сопоставляю) безконечное множество историческихъ фактовъ. Имѣло-бы смыслъ только противопоставленіе символической и реалистической исторіи; при чемъ еще неизвѣстно, какой исторіи слѣдовало-бы отдать предпочтеніе въ смыслѣ значительности и важности. Во всякомъ случаѣ *праисторическія* напластованія души, скрывающіяся въ коллективномъ подсознаніи, могутъ быть постигнуты только методомъ символовъ и миѳовъ.

Кромѣ того самые настоящіе однократные историческіе факты, какъ напримѣръ исходъ евреевъ изъ Египта, или паденіе Вавилона, или крещеніе Руси, какъ только они становятся *значительными* для души, тотчасъ-же они одѣваются легендарными одеждами и превращаются въ *миѳы*, ибо становятся *символами*. Александръ Македонскій есть символическая личность, такъ-же, какъ и Сократъ. Легенда исторіи творится непрерывно. Немиѳично только то, что не имѣетъ для души никакого значенія, ибо сама душа есть «миѳическое» существо. Юнгъ говоритъ: «дѣйствительно то, что дѣйствуетъ». Если такъ — миѳъ и символъ обладаютъ наибольшей дѣйствительностью, ибо они сильнѣе всего дѣйствуютъ въ душѣ — въ сознаніи и въ подсознаніи.

Однако этимъ не исчерпывается значеніе миѳа и символа: онъ содержитъ въ себѣ безчисленное множество историческихъ фактовъ, но онъ содержитъ и нѣчто большее: ихъ истолкованіе, ихъ разгадку, ихъ *смыслъ*, ихъ *сущность*. Миѳъ о Кроносѣ, пожирающемъ своихъ дѣтей, содержитъ въ себѣ безчисленное множество невозвратно исчезнувшихъ дней, но онъ содержитъ и большее:

онъ выражаетъ *сущность времени*, какъ необратимаго ряда. Здѣсь лежитъ цѣнность и мудрость символическаго міа. Онъ есть недифференцированное единство религіи, поэзіи, науки, этики и философіи, изъ котораго развиваются и дифференцируются всѣ эти вѣтви и цвѣты духа; и они снова потомъ объединяются въ завершающемъ дифференцированномъ синтезѣ, котораго ищетъ философія и развитая религія. Повидимому послѣднее единство не выразиимо иначе, какъ въ символѣ и миѣ. Къ такому пониманію міа склонялся Шеллингъ и къ нему на иныхъ путяхъ возвращается современная мысль.

Все сказанное примѣнимо къ миѣ о грѣхопадении. Безчисленное множество настоящихъ историческихъ грѣхопадений символизировано въ немъ. Онъ указываетъ на тяжкія преступленія, слѣды которыхъ таятся въ коллективномъ подсознаніи, какъ наслѣдіе прѣисторической души (первородный грѣхъ). Онъ указываетъ при этомъ не только на то, что совершалось въ прѣисторіи, но и на то, что совершалось и продолжаетъ совершаться на нашихъ глазахъ въ исторіи. Въ этомъ глубочайшая *историчность* міа о грѣхопадении.

Но онъ не только исторія; онъ болѣе, чѣмъ исторія: онъ нѣкоторое «откровеніе» о смыслѣ и сущности зла, духовное открытіе, касающееся природы добра и зла. И въ этомъ глубочайшее *религиозно - философское* значеніе этого міа; ибо существуетъ философія добра и зла и мистика добра и зла.

Но миѣ и символы надо умѣть читать и разгадывать. Въ сущности они всегда эзотеричны, и презрительное отношеніе къ нимъ есть бунтъ непосвященныхъ и ораніе «оглашенныхъ». Миѣ неспособенъ понимать и слышать тотъ, кто не имѣетъ никакого слуха для поэзіи, философіи и религіи. Чѣмъ были - бы религія, поэзія и филосо-

фія безъ символонъ и мионъ? Но существуютъ люди, рѣшительно неспособные воспринимать какой-либо символизмъ, о такихъ и сказано, что они «неимѣютъ ушей, чтобы слышать». Они называютъ мионы и откровенія баснями; но басни тоже существуютъ не для нихъ. Это тѣ — *о которыхъ*, но не *для которыхъ* написаны такія басни, какъ Свинья подъ Дубомъ, и такія поэмы, какъ Мертвыя Души. Ибо «мертвыя души» написаны не для мертвыхъ, а для живыхъ душъ.

* * *

Мионъ о грѣхопадении получаетъ совершенно новое истолкованіе въ свѣтѣ современныхъ психологическихъ открытій и въ частности открытія loi de l'effort converti *). Современная философія и психологія подсознанія раскрываютъ вѣчную правду и мудрость этого миона; и, съ другой стороны, этотъ исконный мионъ даетъ великое подтвержденіе нѣкоторымъ новѣйшимъ открытіямъ въ сферѣ подсознанія; подтвержденіе тѣмъ болѣе цѣнное, что сама «аналитическая психологія» признаетъ мионы подлинными историческими документами души, хотя и написанными гіероглифами.

Задача змія состоитъ въ томъ, чтобы пробудить духъ противоборства, духъ противорѣчія. И онъ пробуждаетъ его въ той и другой формѣ: 1, въ формѣ сопротивленія подсознанія, эроса, вообразившаго, что дерево «вождедѣнно», приятно для пищи, приятно для глазъ, даетъ знаніе, расширяетъ опытъ (любопытство воображенія) и 2, въ формѣ сопротивленія сознательной и богоподобной свободы: сами будете какъ боги (элоимы, господа), будете господствовать, а не подчиняться, не будете зависѣть отъ какого-то запреще-

*) См. подробнѣе объ этомъ законѣ Б. Вышеславцевъ. Этика преображеннаго Эроса. YMCA Press. Paris. 1932.

нія. Въ свободѣ и въ знаніи испытаете какъ добро, такъ и зло.

Какъ-же пробуждаетъ змій это дѣйствіе *loi de l'effort converti*? Посредствомъ формулы закона, формулы запрещенія, налагающей обязанность, какъ *связанность* свободы («обязанность»): «не ѣшьте ни отъ какого дерева въ раю». Прежде всего змій долженъ былъ солгать и обмануть, но солгать правдоподобно: его ложь состояла въ томъ, будто-бы Богъ установилъ универсальную запретительную норму (законъ). Многіе богословы такъ и думаютъ: они повѣрили змію на слово и онъ ихъ перехитрилъ вмѣстѣ съ Евой.

Можетъ показаться страннымъ, что змій знаетъ дѣйствіе «*loi de l'effort converti*», знаетъ законъ запретнаго плода: «я не узналъ бы и пожеланія, если бы законъ не говорилъ: не пожелай», а Богъ какъ бы не знаетъ его; какъ вообще могъ Богъ установить законъ, запретительную норму, зная о томъ противоборствѣ, которое ею вызывается въ человѣческой природѣ? Но дѣло въ томъ, что Богъ никакого закона, никакого запрета, никакой обязанности именно и не устанавливаетъ въ райскомъ состояніи человѣка, а только змій впервые внушаетъ человѣку (Евѣ), что Богъ установилъ запретъ и законъ. То, что Богъ «заповѣдалъ» человѣку, весьма искусно (въ этомъ «хитрость» змія) изображается, какъ законъ и запретъ.

Въ самомъ дѣлѣ, онъ такъ формулируетъ заповѣдь божественную: Богъ сказалъ: не ѣшьте ни отъ какого дерева въ раю (Быт. 3, 1). На самомъ же дѣлѣ Богъ сказалъ какъ разъ обратное: отъ всякаго дерева въ саду ты будешь ѣсть (Быт. 2, 16). Богъ даетъ человѣку землю, какъ рай, какъ садъ, какъ *полноту бытія*, какъ *полноту свободы*, какъ богоподобную *полноту владычества* надъ всѣмъ, надъ растеніями и животными, надъ всею землею. Это высказано съ величайшей силой (Быт.

I, 26, 28, 29). Въ этой полнотѣ свободы и полнотѣ владычества нѣтъ никакого закона, никакой обязанности. Есть только *условіе* соблюденія и храненія божественной іерархіи цѣнностей, которая развернута въ 1-ой и 2-ой главѣ книги Бытія, какъ грандіозная лѣстница онтологическихъ ступеней бытія отъ низшаго и простѣйшаго свѣта, до ступеней органическаго бытія растений и животныхъ и до духовнаго бытія свободнаго человѣка, властвующаго по образу Божию надъ всѣми низшими цѣнностями бытія, надъ растеніями, животными, надъ элементами, надъ свѣтомъ. Что мы имѣемъ здѣсь *аксіологическую* систему бытія, т. е. систему цѣнностей, это повторяется при созданіи каждой ступени Бытія: «и увидѣлъ Богъ свѣтъ, что онъ хорошъ» и т. д. до высшихъ ступеней — вездѣ оцѣнка: «добро зѣло». Система эта *іерархична* и необратима (аксіологически): высшее, сложнѣйшее и богатѣйшее предполагаетъ, какъ свое условіе, бытіе низшаго и простѣйшаго; высшее преобразуетъ и «сублимируетъ» низшее; высшее имѣетъ право «владычествовать» надъ низшимъ, но не наоборотъ.

Соблюденіе *іерархіи* выражено въ словахъ «обладать» и «властвовать», «воздѣлывать» и «хранить» Эдемъ. «Воздѣлывать» — значитъ сублимировать, возводить низшее къ высшему, культивировать; «хранить» — значитъ соблюдать іерархію, порядокъ цѣнностей. «Властвовать» и обладать — значитъ осуществлять іерархію.

Соблюденіе іерархическаго порядка цѣнностей (*ordo* Августина) отнюдь не есть *законъ, запретъ, связанность*, чья-то *власть* надъ нами. Здѣсь нѣчто «заповѣдано» намъ, какъ друзьямъ и сынамъ, нѣчто сообщено, повѣдано, но не приказано и не запрещено.

Реальное осуществленіе іерархіи цѣнностей есть крайняя противоположность запрета, свя-

занности и лишениа — это есть полнота свободы и творчества, возрастаніе полноты жизни (древо жизни), то чего мы истинно хотимъ, ибо мы всегда хотимъ полноты жизни (*πλήρομα*). Всякое истинное творчество свободно, ибо «поэтъ» (творецъ) дѣлаетъ то, чего онъ больше всего хочетъ (въ этомъ различіе «творчества» отъ «работы», которая всегда есть «рабство»). И всякое истинное творчество іерархично, ибо придаетъ низшему форму высшаго, сублимируетъ, преображаетъ низшее, воплощаетъ высшее (поэтому оно должно знать, что «выше» и что «ниже»).

Соблюденіе іерархїи цѣнностей въ дѣйствиіи не есть повиновеніе кому-то и чему-то, а есть свобода въ истинѣ («истина сдѣлаетъ васъ свободными») и свобода въ творествѣ. Это не лишение, а расширеніе и наполненіе бытія; не зависимость и рабство, — а властвованіе и обладаніе.

Благодать истиннаго творчества и истинной свободы дѣлаетъ человѣка *богомъ* по благодати. Здѣсь, въ этомъ «воздѣльваніи», въ этомъ іерархическомъ положеніи «владычества» надъ низшими цѣнностями, надъ низшими ступенями бытія, лежитъ *богоподобіе* человѣка, какъ это выражено со всею опредѣленностью въ I гл. Бытія (26-31). Осуществляя далѣе іерархїю цѣнностей, «воздѣльвая» и культивируя, «обладая» землею и «властвуя» надъ животными, человѣкъ какъ-бы продолжаетъ дѣло творенія, «кооперируетъ» съ Богомъ. Богъ есть вершина іерархїи, ее нельзя отрицать и зависимость отъ нея нельзя уничтожить. Человѣкъ призванъ къ «сотворчеству», но если онъ захочетъ отрицать Творца, то онъ уничтожитъ и творчество — «безъ Мене не можете творити ничесо-же».

Іерархїя цѣнностей, іерархїя ступеней бытія не можетъ отрицаться никакой этикой, никакимъ міровозрѣніемъ, — ни религиознымъ, ни безрелигиознымъ. Разница только въ томъ, что рели-

гіозная этыка і релігіозная культура лічыць Бога вышэйшай сьвятыняй, вышчымь савершэнствамь, а культура і этыка безрелігіозная такой вышэйшай іерархічнай ступені не прызнае і хоче абойтись безь неа. Аднако ўнічыжыць вышчую іерархічную ступень ў іерархіі цѣннасцей вооше нельзя: отрубывь вершыну, мы лічымаемь другую вершыну; можна толькі замяніць вышчую цѣннасць другой, падчыненнай цѣннасцю. Такь савершаецца обычная замяна вышэйшай цѣннасці Бога, какь носіцеля *святості і савершэнства* — цѣннасцю чалавѣка, ілі чалавѣчства, ілі проста мого *Я*: «будете, какь бога!» (релігія чалавѣчства, Івань Карамазовь, Максь Штырнерь, Ніцше).

Отрубаніе вершыны іерархіі вядець кь велічайшаму замяшательству, кь *ізвращенію* іерархічнага парядка, паденію і разрушенію. Чалавѣкь не можа паставіць ся на вершыню іерархіі, ібо онь нуджаецца ў нѣкаторымь самапераростаніі, ў выхадѣ за прадѣлы чалавѣчскага, ў падняці надь чалавѣкомь. Чалавѣкь захацець стаць «сверхчалавѣкомь». Но «сверхчалавѣкь» ужо не есць толькі чалавѣкь. Творчэства нуджаецца ў безканечнасці, раскрываючайся надь мною. Паэтому продуманная да канца ідея «сверхчалавѣка» есць ідея *Богочалавѣка*, і она сагда стояла перадь чалавѣчствамь, і пражде сагда стояла пердь всѣмь грэчэскімь іскусствамь, какь асновная творчэская ідея. Вдохновляцца чалавѣкомь — значыць дѣлаць чалавѣка героёмь і полу-богомь. Ібо вдохновляцца *толькі чалавѣчскімь* нельзя. Во імя толькі чалавѣчскага можна ўстраіваць гігіену, камфорть, ўдобства, вооше строіць цывілізацію, но не творыць культуру. Культура есць *культь* божаственага, культь сверхчалавѣчскага, культь сагчэскага «сверхь». Творчэства разрушаецца пры нарушеніі іерархіі,

ибо форма воплощенія цѣнностей, форма красоты, форма космоса — есть іерархическая форма («звѣзда - бо отъ звѣзды разнствуеть во славѣ»).

А если мы *не захотимъ* іерархіи? если не подчинимся высшему, «Всевышнему»? если скажемъ: не хочу? Тогда намъ остается послѣдняя и страшная свобода, *свобода извращенія іерархіи*, свобода возносящая насъ на непонятную высоту, и свергающая въ непонятную бездну.

Понять смыслъ грѣхопаденія и спасенія, понять смыслъ христіанства (а въ сущности и всякой религіи) — значитъ понять смыслъ этой предѣльной свободы. Она возноситъ насъ на высоту абсолютнаго богоподобія въ этой простой и ежедневной возможности: сказать «да», или «нѣтъ»; «да будетъ», или «да не будетъ», — въ этой изумительной свободѣ выбора между творчествомъ и разрушеніемъ. Ибо если всякое творчество есть соблюденіе іерархіи, то всякое нарушеніе и извращеніе іерархіи есть противоположность творчества, т. е. разрушеніе.

Извращеніе іерархіи и разрушеніе ничего конечно не можетъ «извратить» въ *идеальномъ* царствѣ цѣнностей, въ порядкѣ ступеней бытія. Есть два пути: путь вверхъ и путь внизъ — между ними можно выбирать, но тотъ, кто идетъ внизъ, не переставляетъ соотношенія ступеней, напротивъ, ихъ вѣчный іерархическій порядокъ, *ordo*, подтверждается тѣмъ, что мы неизбѣжно встрѣчаемъ тѣ-же ступени въ обратномъ порядкѣ. Разрушить духовную жизнь личности — значитъ низвести человѣка до ступени *животнаго*. Разрушить животный организмъ — значитъ низвести его на ступень химическихъ и механическихъ процессовъ (трупъ). Разрушить землю въ ея геологическомъ и минеральномъ бытіи — означало-бы низвести ее на ступень газообразно-разрѣженной, простѣйшей матеріи (и такіе процессы разрушенія постоян-

но происходятъ въ мірозданіи) — такъ сказать «взорвать» землю. Въ этомъ смыслѣ убійство и смерть являются простѣйшимъ для человѣка и ближайшимъ выраженіемъ извращенія іерархіи, какъ разрушенія, какъ паденія на низшія ступени бытія, — въ этомъ ихъ мистическій трагизмъ, изумленіе предъ ненормальностью и уродливостью смерти. Но существуютъ такія формы космической «смерти» и разрушенія, которыя далеко отстоятъ отъ насъ и намъ не видны, какъ бы формы предѣльной энтропіи.

Обратный процессъ возведенія, восхожденія (сублимаціи), есть жизнь и наростаніе жизни, обогащеніе жизни, которое и есть творчество, а его движущее чувство есть Эросъ, любовь, какъ аффектъ бытія.

Такимъ образомъ мы получаемъ скалу ступеней, низшій предѣлъ которой есть ничто, а высшій предѣлъ—абсолютная полнота (*πλήρομα*), Всевышній, Богъ, какъ совершенство. Между ними движется процессъ творенія изъ ничто и процессъ у-ничтоженія. Предѣлъ уничтоженія есть «смерть вторая»; предѣлъ творенія «жизнь вѣчная»; путь къ ней: сотвореніе человѣка, поднятіе этого человѣка надъ человеческимъ, «обоженіе» черезъ Боговоплощеніе, преображеніе космоса; ея завершеніе: «Царство Божіе на небеси и на земли» и Богъ, какъ «всяческая во всемъ».

Казалось-бы твореніе могло безпрепятственно совершать свой божественный путь вверхъ, но съ момента сотворенія человѣка, вступаетъ новый ингредиентъ: свобода человѣка. Человѣку даровано богоподобіе въ этомъ дарѣ абсолютнаго выбора, во всемъ дальнѣйшемъ пути онъ свободенъ подняться, или ниспасть. Его не влекутъ и не творятъ; съ этого момента онъ самъ воленъ подниматься и творить себя. Переживаніе свободы, актъ утвержденія свободы, имѣетъ абсолютно кон-

ститутивный смыслъ въ жизни личности: кто не утверждаетъ свою свободу, тотъ перестаетъ быть личностью. И человѣкъ можетъ стать «безлично-стью» и ниспасть на ступень животнаго. Научно-философское отрицаніе свободы есть отказъ отъ категоріи личности, отказъ отъ нашего аксіологическаго значенія, отъ дарованной намъ «чести»; отказъ отъ дарованной намъ свободы. Возможность такого *отказа, какъ акта*, прямо вытекаетъ изъ наличія свободы и есть своего рода «онтологическій аргументъ» въ пользу свободы. Свобода отдаться въ рабство есть тоже свобода!

Въ чемъ-же состоитъ первоначальная, исконная, «райская» свобода человѣка? Она состоитъ въ томъ, что ему предоставлена вся полнота бытія, какъ сфера свободнаго творчества («хранить и воздѣлывать рай»), какъ сфера полноцѣнной жизни, какъ «древо жизни». Рай есть творчество безъ труда (не «въ потѣ лица»), творчество Моцарта, а не Сальери, творческій эросъ, какъ «рожденіе въ красотѣ», переживаніе гармоніи, какъ радости и блаженства — *благодать* (*χάρις, gratia*).

Мудрость этого міа изумительна. Мало обращалось вниманія на то, что это *рай на землѣ*, среди земныхъ растений и животныхъ, въ этой намъ близкой красотѣ, а не гдѣ-то тамъ, «на томъ свѣтѣ». Жизнь не имѣла-бы никакой цѣнности если-бы не было этихъ мимолетныхъ видѣній рая здѣсь на землѣ. Когда мужикъ въ теплый лѣтній вечеръ, отдыхая, говоритъ: Божья благодать! — онъ созерцаетъ этотъ отблескъ рая и вѣрно называетъ его «благодатью». Великое искусство учить насъ видѣть и узнавать этотъ рай на землѣ. Онъ потерянь, но не забыть; и тысячи вещей его напоминають: гармонія звуковъ, или красокъ, благоуханіе земли, которая есть «садъ» (Эдемъ), сіяніе солнца, и наконецъ «солнцеподобные» глаза смертнаго. Поэзія Пушкина есть снова найденный рай

земной («онъ нѣсколько принесъ намъ пѣсенъ райскихъ»); поэзія Лермонтова есть демоническая тоска о потерянномъ, но не забытомъ раѣ. То, что рай помѣщенъ на землѣ — означаетъ принципъ *воплощенія* цѣнностей. Рай не есть міръ идей Платона, не есть «идеальное бытіе» (такой идеаль былъ-бы Элизіумъ, царство тѣней), рай есть космическое художественное произведеніе, созданное изъ свѣта и тѣни, изъ моря и земли, изъ растений и животныхъ, космосъ, имѣющій человѣка своимъ завершеніемъ и вмѣстѣ началомъ новаго человѣческаго и Богочеловѣческаго творчества. И всѣ эти элементы рая, всѣ ступени бытія *хороши* сами по себѣ, какъ это усматриваетъ Богъ. Всѣ онѣ утверждаются, какъ *воплощенные цѣнности*, или *блага*, какъ *gratia gratis data*. Только при такихъ условіяхъ возможно творчество божественное и человѣческое. Оно и есть «древо жизни», ибо жизнь не есть косность, а есть непрестанное творчество новыхъ формъ.

Что-же означаетъ «древо познанія добра и зла»? «Познать» на библейскомъ языкѣ означаетъ извѣдать на опытѣ, пережить, практически испытать (въ этомъ смыслѣ говорится: «познать женщину») — въ данномъ случаѣ *испытать* и сравнить оба пути: путь добра и путь зла. Но путь добра уже испытанъ (райское творчество и есть высшая цѣнность), хотя и не осознанъ. Поэтому остается извѣдать *путь зла*, который есть извращеніе іерархіи, разрушеніе, убійство. Путь этотъ представляется какъ-бы расширеніемъ свободы, расширеніемъ опыта, познаніемъ своего рода («будете какъ боги, знающіе добро и зло»). Въ этомъ и состоитъ искушеніе, соблазнъ, которымъ змій обманываетъ человѣка: теперь вы знаете только добро, тогда будете знать добро и зло, теперь вы обладаете только свободой въ добрѣ; тогда будете обладать свободой въ добрѣ и злѣ! Обманъ состоитъ

въ томъ, что кажущееся обогащеніе бытія, обогащеніе опыта — есть онтологическое обѣдненіе, потеря богатства, творчества, рая; кажущееся расширеніе свободы — есть потеря свободы и впаденіе въ рабство. И это потому, что извращеніе іерархіи и разрушеніе есть убійство и смерть.

Вотъ это и «повѣдалъ» Богъ человѣку въ своей первой заповѣди, въ своемъ первомъ откровеніи; Онъ сказалъ ему: путь испытанія зла есть путь *с м е р т и*. Онъ предупредилъ: не ѣшь, *и бо* смертію умрешь. Богъ говоритъ человѣку: есть путь жизни («древо жизни») и путь смерти. Ты имѣешь свободу выбирать. Богъ далъ человѣку свободу ѣсть *«отъ всякаго дерева въ садѣ»*, но сказалъ, что дерево познанія добра и зла ведетъ къ смерти (Быт. 2, 16-17). Это не законъ, не запретъ, не стѣсненіе свободы, это та самая формула, которую Ап. Павелъ, въ противоположность императивной формѣ закона, выражаетъ такъ: *«все вамъ позволено, но не все полезно»*. Вы свободны познать даже зло, но это познаніе вамъ не полезно, ибо оно убиваетъ.

Въ раю нѣтъ закона, ибо рай есть невинное и свободное творчество, благодатное творчество:

«Гордись, таковъ и ты поэтъ,
И для тебя — закона нѣтъ!»

человѣкъ дѣлаетъ только то, что онъ истинно хочетъ и что онъ истинно любитъ. Этика благодати, которую утверждаетъ Ап. Павелъ, есть возстановленіе утраченнаго рая и возстановленіе съ избыткомъ: мы призваны къ свободѣ, къ благодатному творчеству, мы «соратники» у Бога, сыны, наслѣдники, боги по благодати; «на таковыхъ нѣтъ закона!»

Напротивъ, змій стремится изобразить божественное предоставленіе и предупрежденіе, какъ *законъ и запретъ* и притомъ запретъ

безконечно преувеличенный: «подлинно - ли ска-
заль Богъ: не ѣшьте *ни отъ какого де-
рева въ раю?*» (Быт. 3, 1). Это первая его
ложь. А вторая ложь: «*нѣтъ, не умрете,*
но откроются глаза ваши и будете, какъ боги»
(ib. 4,5). Это есть отрицаніе того предупрежденія,
которое сдѣлалъ Богъ, отрицаніе онтологической
связи зла и смерти, отрицаніе той истины, которую
Богъ пріоткрылъ человѣку: извращеніе іерархіи
есть начало разрушенія и смерти. Богъ говоритъ:
все вамъ позволено, но не все полезно. Змій гово-
ритъ обратное: все вамъ запрещено, но въ сущно-
сти все вамъ полезно. Змій изображаетъ Бога вла-
стителемъ и тираномъ, произвольно устанавливаю-
щимъ необоснованное запрещеніе. Онъ изобра-
жаетъ Бога совершенно такъ, какъ Его понималъ
Іоаннъ Грозный въ своей теоріи *абсолютной вла-
сти*, абсолютной тираніи на небѣ и на землѣ.
Такая власть всегда будетъ имѣть противъ себя
революціонный комплексъ, какъ жажду сверже-
нія. Здѣсь лежитъ корень воинствующаго безбо-
жія.

* * *

Богъ не даетъ человѣку никакого *закона* въ
его безгрѣшномъ и райскомъ состояніи. Въ этомъ
состояніи законъ безсмысленъ. «Законъ, какъ го-
воритъ Ап. Павелъ, данъ послѣ, по причинѣ грѣ-
ха». Иначе говоря, законъ былъ данъ тогда, когда
рай былъ потерянь. Эту мысль о *сверхзаконности*
благодатной, райской полноты жизни («на тако-
выхъ нѣтъ закона») Шестовъ дѣлаетъ основой свое-
го толкованія библейскаго міа. Надо стать «по
ту сторону добра и зла», надо перестать рациональ-
но *различать* добро и зло — тогда мы вернемъ
утерянный рай. Богъ запретилъ вкушать съ дре-

ва познанія добра и зла — значить Богъ запретилъ различать добро и зло.

Такое толкованіе въ высшей степени соблазнительно и философски несостоятельно. Сверхзаконность здѣсь смѣшивается съ беззаконіемъ, райская невинность съ преступнымъ неразличеніемъ добра и зла. Невинное дѣтство не различаетъ добра и зла, и это состояніе есть *великое добро* («будьте, какъ дѣти»), ибо дѣтство не имѣетъ опыта зла. Но въ мірѣ грѣховномъ, который «весь во злѣ лежитъ», неразличеніе добра и зла есть *величайшее зло*. Весь смыслъ философіи состоитъ въ различеніи положительныхъ и отрицательныхъ цѣнностей.

Вотъ это-то и плохо — скажетъ Шестовъ. Это идетъ отъ Сократа, это эллинскій логосъ, это онъ различаетъ добро и зло, тогда какъ нужно стать «по ту сторону добра и зла».

Такая мысль діалектически самоуничтожается и притомъ именно тогда, когда мы ее *всецѣло принимаемъ*. Примемъ положеніе, что единственно цѣнное состояніе (потерянный рай) есть состояніе «по ту сторону добра и зла». Тогда нецѣннымъ состояніемъ будетъ состояніе различенія добра и зла. Древо познанія добра и зла есть *злое древо* для Шестова — въ этомъ весь его паѳосъ антисократизма и антилогизма. Напротивъ, древо жизни, свободное отъ различенія добра и зла, есть *доброе древо*, единственная и высшая цѣнность для Шестова, его положительный паѳосъ. Различать добро и зло *плохо*; не различать добро и зло *хорошо*. Одно есть недолжное и нецѣнное; другое есть должное и цѣнное. Нѣтъ болѣе блистательнаго доказательства того, что *оцѣнка* въ философіи неуничтожима: цѣнность есть душа софіи и постиженіе цѣнностей есть геній Сократа (вкусъ къ цѣностямъ, чувствительность къ нимъ). Кстати унич-

тоженіе оцѣнки требовало-бы уничтоженія изъ первой главы библіи всѣхъ *оцѣнокъ*, исходящихъ отъ самого Божества (вся іерархія цѣнностей бытія сопровождается многократно повторяющимися словами «добро зѣло»).

Б. В ы ш е с л а в ц е в ь .

П. А. БАКУНИНЪ

Если бы Павелъ Александровичъ Бакунинъ и не былъ заслоненъ монументальнымъ Михаиломъ Александровичемъ, все-же, думается, его участь была бы тою-же самою, какова она сейчасъ — участію полнѣйшей безвѣстности (*): ибо это его участь обусловлена какъ разъ тѣмъ, что, казалось-бы, должно было бы привлечь къ нему интересъ — парадоксъ, какъ нельзя болѣе характерный для традиціоннаго нашего отношенія къ нашему прошлому, къ нашей культурѣ, благодаря которому собственно, исторія русской культуры доселѣ остается весьма неясной величиною. П. А. Бакунинъ, скончавшійся въ 1900 г. глубокимъ старшемъ (род. въ 1820), былъ единственнымъ изъ «идеалистовъ 40-ыхъ годовъ», сохранившимъ до конца жизни, въ чистотѣ и во всемъ его своеобразіи этотъ идеализмъ, специфическій «прему-

*) Вся литература о П. А. Бакунинѣ, насколько я знаю, сводится къ 10-15 строкамъ въ дополнительномъ томѣ Энци. Словаря Брокгауза и Эфрона (Статья о Бакунинахъ, подписанная Рихтеромъ) и къ пяти строкамъ въ Очеркѣ исторіи русской философіи Э. Радлова (стр. 18), которыя я здѣсь выписываю: «Пожалуй, наиболѣе оригинальной книгой, на которой сказалось весьма ясно вліяніе Шеллинга и Гегеля, и въ которой очень талантливо примененъ діалектическій методъ, слѣдуетъ признать «Вѣру и Знаніе» П. Бакунина (СПБ. 1887), младшаго брата знаменитаго революціонера». Заглавіе и годъ изданія указаны неточно. Книга называется «Основы вѣры и знанія», и вышла она въ 1886 г. Біографическія свѣдѣнія относящіяся къ порѣ молодости П. А. Бакунина, имѣются въ извѣстномъ изданіи семейной переписки Бакуниныхъ: Корниловъ, семейство Бакуниныхъ.

хинскій» идеализмъ, о которомъ два тома изданной Корниловымъ семейной переписки Бакуниныхъ даютъ достаточное понятіе. Михайль Бакунинъ, Бѣлинскій, Герценъ очень рано отклонились въ противоположную сторону; у Чичерина, у Кирѣевского идеалистическое настроеніе легло въ основу теоретическихъ научныхъ построеній, стало возбудителемъ энергіи, направленной на общественную работу. Такъ или иначе, для всѣхъ, прямо или косвенно связанныхъ нѣкогда съ Премухинымъ, Премухино уже примѣрно съ пятидесятихъ годовъ перестало быть тѣмъ, чѣмъ оно было раньше, чѣмъ то вродѣ свѣтской Оптиной Пустыни, духовнымъ центромъ, неумирающей идеальной величиной. П. А. Бакунинъ тоже, конечно, переросъ Премухино — не будь этого, онъ представлялъ бы интересъ развѣ только для лѣтописцевъ, собирателей музейныхъ *curiosa*, — но переросъ иначе, чѣмъ другіе: переросши, не порвалъ связи съ роднымъ лономъ; въ немъ Премухино расло, «становилось» и, съ нимъ вмѣстѣ, «совершилось», говоря его гегельянскимъ языкомъ.

«Странная семья жила въ Премухинѣ», выразился Б. Зайцевъ въ своей Жизни Тургенева. Дѣйствительно, «странная» въ томъ смыслѣ, что многочисленные сыновья и дочери Александра Мих. Бакунина образовали нѣчто большее и по структурѣ болѣе сложное, нежели просто семейный кругъ. Это былъ подлинный свѣтскій орденъ, духовное братство, на основѣ общенія и въ любви и въ мысли, а также добровольнаго подчиненія одному руководителю (такъ наз — *directeur de conscience*), какимъ былъ сперва Михайль Александровичъ, посвятившій братьевъ и сестеръ въ тайны новаго Откровенія, гегелевой феноменологіи Духа, какимъ затѣмъ долженъ былъ стать и всѣмъ сердцемъ стремился стать Павелъ Александровичъ, и какимъ онъ не сталъ по той простой причинѣ,

что, въ силу жизненныхъ условій, само братство постепенно распалось. Въ представленіи Михаила Александровича, до случившагося съ нимъ переворота (впрочемъ, его біографомъ, г-жей Е. Извольской, хорошо показано, что и послѣ переворота, М. А. не переставалъ тянуться къ Премухину), и П. А-ча, отношенія, сложившіяся въ Премухинѣ между братьями и сестрами, а также нѣсколькими посторонними лицами, примыкавшими къ премухинскому «ордену», являлись идеальнымъ образомъ человѣческихъ отношеній вообще, тѣхъ отношеній, которыя однѣ соотвѣтствуютъ достоинству человѣка, чистой идеѣ человѣчности. Потерпѣвъ крушеніе въ своихъ мечтахъ уберець премухинское братство, П. А-чъ сталъ философомъ послѣдняго. Въ свѣтѣ интимныхъ писемъ П. А-ча выясняется, до какой степени все міровоззрѣніе его опредѣлялось этой его связью съ уже «ставшимъ», «совершившимся» премухинскимъ міромъ. И вѣроятно именно тѣмъ, что міръ этотъ, въ которомъ онъ жилъ всѣми своими помыслами, виѣ котораго для него эмпирической дѣйствительности словно не существовало, самъ выпалъ изъ области эмпирическаго бытія, опредѣлилось собою содержаніе философіи П. А-ча. Его книга *Основы вѣры и знанія* (*) посвящена исключительно «послѣднимъ вещамъ», какъ разъ тѣмъ, которыми русская интеллигенція до самаго недавняго времени сознательно пренебрегала, благодаря чему эта книга, замѣчательная по высотѣ ея философско - религіознаго строя, по глубинѣ и силѣ мысли, по рѣдкой выразительности своеобразнаго, ни съ какими условностями не считающагося, цѣликомъ

*) Его другая книга *Запоздалый голосъ сороковыхъ годовъ* была мнѣ недоступна. Объ книги — библиографическая рѣдкость. Насколько я знаю, больше ничего онъ не печаталъ. Кромѣ этой книги и Корниловскаго «Семейство Бакуниныхъ», я пользовался, для настоящаго очерка, нѣсколькими ненапечатанными письмами П. А-ча, изъ которыхъ привожу выдержки.

отражающаго авторскую индивидуальность языка, прошла совершенно незамѣченною, — какъ если-бы она никогда не была написана и напечатана.

Въ одномъ изъ своихъ (ненапечатанныхъ) писемъ поздняго времени (1890 г.) П. А. Бакунинъ говоритъ о строгомъ и суровомъ характерѣ русской природы, которая соотвѣтствуетъ характеру русскаго человѣка.

«Онъ, что бы ни дѣлалъ, чѣмъ бы ни занимался и ни обставлялъ себя, — за всѣмъ этимъ, ни на мигъ не забывая, постоянно вѣдаетъ о другомъ... Изъ подъ всего поверхностнаго и поддѣльнаго неподдѣльная истина взираетъ на него, сказывается ему строго какъ смерть, неизмѣнно какъ небо, безъ той артистической шаловливости ума и сердца, которая такъ естественно развивается подъ небомъ Италіи. Вотъ Л. Н. Толстой писалъ, писалъ — писалъ прелестныя вещи, — и вдругъ всѣ эти прелести ему словно опротивѣли, дохнули на него своимъ обманнымъ безсмысліемъ и онъ, не уразумѣвъ Пушкина, вслѣдъ за Гоголемъ, даже Достоевскимъ, ринулся очертя голову, въ эту суровую неприютную азіатскую пустыню, въ аскетизмъ сердца, отрѣшеннаго отъ всякаго обмана и всякой прелести, въ эту нѣмую бездну, изъ которой смутно или ясно выступаетъ лишь все другое, — то неминуемое, то суровое, то нетерпящее ни шалости ни шутокъ жизни, о которомъ русскій человѣкъ, несмотря на всѣ усилія свои, никакъ забыть не можетъ. Впрочемъ, этотъ русскій человѣкъ, о которомъ я говорю, котораго имѣю въ виду, которому приписываю не умъ и не остроуміе, а то, что называется русскимъ-же словомъ мудрость, — есть лишь одно изъ моихъ представленій; я не знаю, гдѣ я его видѣлъ. Вездѣ и нигдѣ, всего вѣрнѣе — въ мечтѣ своей, въ своемъ бредѣ по поводу жизни, а мой бредъ для настоящихъ русскихъ людей, которыхъ всюду видишь и встрѣчаешь, ока-

жется, пожалуй, совершенно непонятнымъ бредомъ».

Въ этомъ отрывкѣ находимъ вмѣстѣ и міропониманіе и міроощущеніе П. А. Бакунина, и характеристику его какъ особаго типа мыслителя, и указаніе на его мѣсто въ исторіи русской культуры и на его судьбу. Онъ самъ и былъ тѣмъ «постулируемымъ» русскимъ человѣкомъ, котораго онъ противопоставляетъ «настоящимъ», т. е. эмпирически существующимъ русскимъ людямъ, тѣмъ «миѳомъ» о русскомъ человѣкѣ, который для историка національной культуры, подлиннѣе, реальнѣе, множества «реальныхъ» людей, поскольку въ немъ воплощена извѣстная культурная тенденція. И онъ принадлежалъ, вмѣстѣ съ Толстымъ, къ типу мыслителей, которыхъ характерной чертою является именно мудрость, а не умъ и не остроуміе, хотя послѣдніе мудростью и не исключаются. Мудрецъ своей идеей живетъ; его жизнь неразрывно связана съ его мыслью и всецѣло ею опредѣлена. Съ чѣмъ бы не соприкасался П. А. Бакунинъ, съ какой-бы чисто-практической житейской задачей онъ не сталкивался, — все приводило его къ его идеѣ, все воспринималось имъ символически и *sub specie æternitatis*, все обращало его помышленіе къ «ставшему», отошедшему въ вѣчность Премухину и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ къ тому, что онъ благоговѣйно - цѣломудренно называлъ словомъ *Другое*: «вся наличная жизнь моя, писалъ онъ въ 1890 г., есть... одно лишь раздумье, исполненное Премухинимъ и его былымъ содержаніемъ: предомною возникаютъ одинъ за другимъ любимые образы. Гдѣ они? Всѣ ушли въ даль, въ необъятную среду всего, что уже случилось и совершилось, что навсегда изъято изъ всѣхъ колебаній и превратностей текущаго, безпокойнаго мгновенія; оно уже совершено; не есть ли оно потому и вполне совершенно?...»

Мудрость не имѣла бы никакой цѣны, если бы достигалась безъ борьбы, безъ усилій, если бы не была разрѣшеніемъ трагедіи души:

«я... буду доживать свой вѣкъ, какъ смогу, въ своей Щели (его крымская дача) съ своими воспоминаніями, со своею мечтою, въ одиночествѣ, въ сферѣ философіи, безбрежной какъ море, какъ міръ надзвѣздный. Человѣку свойственно любить берега; когда они теряются изъ вида, душу его охватываетъ волна иного, неземного смысла, и съ непривычки ему отъ этого становится не по себѣ — на него наступаетъ ему непонятное, или совершенно незнакомое Другое. Но надо привыкать. Все преходящее проходить и пройдетъ; остается, пребываетъ на вѣки лишь то, чѣмъ обладаешь въ одиночествѣ. Вотъ такъ и я теперь: оторвался на старости лѣтъ отъ всего любимаго и привычнаго, и учусь, пытаюсь привыкнуть къ непривычному, къ безграничному, къ тому, что есть совсѣмъ не то, а нѣчто безусловно другое. Кто умѣетъ познать и еще болѣе, кто умѣетъ полюбить, сдѣлать себѣ близкимъ, привычнымъ, роднымъ это безконечно далекое, безусловно-Другое, тотъ будетъ жить, гдѣ бы то ни было, безконечно легко, свободно. Лучшее, что есть въ жизни, есть дружба, но и дружбою означается лишь связь, лишь родство съ другимъ — вся жизнь, вся свобода ея» (14 іюня 1889 г.).

Въ послѣднихъ словахъ ярко выражена связь между міропониманіемъ П. А. Бакунина и романтической почвой, на которой оно выросло. Это почва неоплатоническихъ представленій эпохи Ренессанса, съ его мистикой любви и дружбы какъ пути къ сліянію души съ Всеединымъ, съ «другимъ», представленій, возродившихся въ эпоху романтизма. «Жизнь есть пламень, писалъ Бакунинъ. Когда горитъ одна лучинка, она, въ своемъ одиночествѣ, больше дымить и чадить — и гасить

себя своимъ собственнымъ дымомъ и чадомъ. Гора вмѣстѣ, онѣ горятъ пламеннѣе, яснѣе, въ ихъ пламени сгораютъ безъ остатка и весь дымъ, весь чадъ» (17 февр. 1890 г.).

Любовь и дружба, какъ и всѣ вообще отношенія къ частному, ограниченному, эмпирическому, — только путь къ «Другому». Мудрость неразлучна съ нѣкоторымъ квіэтизмомъ. Живущій въ «томъ» «другомъ» невольно отчуждается отъ «этого» и взирая на жизнь съ высоты, по отношенію къ ея запросамъ, занимаетъ пассивное положеніе.

«Помимо тебя, въ силу тебѣ неизвѣстныхъ и отъ тебя независящихъ условій, совершается теченіе жизни. Сверху, съ горы свалилась тяжелая глыба и подавила собою много народу; а былинка внизу, тоже сломанная этою тяжестью, упрекаетъ себя, зачѣмъ она не удержала этой глыбы. Жизнь течетъ какъ рѣка, намъ ея теченія не измѣнить; но мы можемъ внимательно и ясно подмѣчать ея измѣненные берега и предвидѣть по нимъ, куда направляется главное теченіе. Строить, подводить плотины, чтобъ ими прекратить теченіе, я думаю, есть совершенно праздно дѣло» (29 янв. 1889 г.).

Все же надобно различать отдѣльные типы мудрости. Квіэтизмъ, фатализмъ мудреца нерѣдко коренятся въ индиферентизмъ и притомъ индиферентизмъ, такъ сказать, метафизическаго свойства, индиферентизмъ, обусловленномъ его онтологіей. Всеединое переживается такимъ мудрецомъ какъ безкачественное, какъ нѣкоторое чистое Ничто, абсолютный нуль. Къ подобному индиферентизму тяготѣла мудрость Толстого, его учителя Шопенгауэра и ихъ общаго учителя, Будды. Этой восточной мудрости противостоитъ западная, мудрость неоплатониковъ Ренессанса. Единство Абсолюта есть единство въ многообразіи, единство *предѣла*, состоящее въ томъ, что всѣ частичныя

опредѣленія въ немъ укоренены и всѣ цѣнности въ немъ приѣмлютъ свое начало и къ нему тяготеютъ. Въ каждой эмпирической величинѣ наличествуетъ Абсолютное, но въ каждой по разному. Существуютъ степени приближенія къ Абсолютному и, соотвѣтственно этому, существуетъ іерархія вещей и цѣнностей. Отсюда у великихъ мыслителей Запада обостренное чувство индивидуальности. Бакунинъ являетъ собою послѣдній типъ мудреца. Его отношеніе къ людямъ діаметрально противоположно толстовскому индифферентному морализму: «Ненавижу дешевую, безъ разбора и всякому себя дарующую, якобы великодушную личину дружбы: люблю и того, люблю и ту, нахожу въ нихъ достоинства, потому что я неисчерпаемый источникъ снисхожденія и милости. Такое великодушіе — грубость» (17 февраля 1890 г.).

Здѣсь мы подошли къ центральной идеѣ Бакунина, вѣрнѣе къ его единственной идеѣ — мудрецъ всегда однодумъ, ибо только одной идеей можно проникнуться настолько, чтобы она вошла въ плоть и кровь человѣка, чтобы ею исчерпывалась его личность. Эта идея Бакунина, которой посвящена его книга, которая имъ развивается тамъ на сотню ладовъ, — идея личнаго безсмертія. Подобно Толстому, Бакунинъ весь поглощенъ проблемой смерти. Оба они, размышляя надъ этой проблемой, пришли къ заключенію, что смерти нѣтъ, есть только жизнь. Но эта формула у каждаго изъ нихъ, покрываетъ совершенно различныя содержанія. Оба различаютъ степени и такъ сказать качества смерти. Для Толстого чѣмъ «проще» существо, тѣмъ «лучше» оно умираетъ. Простой мужикъ въ *Трехъ Смертяхъ* умираетъ «лучше» образованной барыни и дерево умираетъ «лучше» мужика. Если додумать мысль Толстого до конца, то окажется, что его отрицаніе смерти, собственно, равносильно отрицанію жизни — таковъ неиз-

бѣжный тупикъ восточной мудрости съ ея концепціей Всеединого какъ Ничего.

Словно отвѣчая Толстому, Бакунинъ развиваетъ свое ученіе о смерти: чѣмъ полнѣе, чѣмъ интенсивнѣе, чѣмъ богаче и разнообразнѣе въ чемъ-либо проявляется Все-жизнь, тѣмъ полнѣе, тѣмъ «совершеннѣе» умираетъ соотвѣтствующій носитель жизни. Что это значить? Камень не умираетъ потому что не живетъ. Дерево, которое, повинаясь смутному жизненному порыву, растетъ гдѣ бы то ни было, «лишь бы ему дали позеленѣть», уже умираетъ — столь же рудиментарно, какъ жило оно. Животное живетъ полнѣе: оно еще не сознаетъ себя, но сознаетъ среду въ которой оно находится, оцѣнивая ее съ точки зрѣнія своихъ выгодъ и интересовъ, точнѣе — выгодъ и интересовъ вида, котораго оно является особью, который оно «представляетъ». Оно и умираетъ какъ особь, могущая быть замѣщенной другой особью того-же вида. Но самосознающая человѣческая личность есть именно личность, а не просто особь. Она единственна и неповторяема. Она не можетъ быть замѣщена никакою другою личностью. Поэтому, въ мірѣ эмпириі, смерть всякаго человѣка есть невозмѣстимая утрата. Другими словами, только человѣкъ умираетъ «вполнѣ». И чѣмъ ярче выражена человѣческая индивидуальность, чѣмъ полнѣе, богаче его духовная жизнь, тѣмъ полнѣе и его смерть. Человѣкъ, какъ личность, а не какъ особь, живетъ только духовно. Жизнь личности есть самосознаніе, «саморазумѣніе», разумѣніе своего собственнаго «смысла», какъ выражается Бакунинъ. Человѣкъ ѣсть, пьетъ, спитъ и проч., какъ всѣ другіе люди. Поскольку онъ совершаетъ эти свои отправленія, онъ только особь, не - личность. Въ качествѣ особи онъ и умираетъ, какъ особь, т. е. только относительно. Лишь какъ личность, умираетъ онъ безусловно.

Съ точки зрѣнія позитивно-матеріалистической концепціи міра и жизни эта истина должна восприниматься какъ философски-возмутительный, возмущающій наше сознание, абсурдъ. А между тѣмъ это такъ. Разрѣшеніе этой апоріи возможно лишь путемъ усмотрѣнія абсурдности самой «научной», т. е. позитивистско - матеріалистической концепціи жизни. Предвосхищая Бергсона, Бакунинъ доказываетъ, что понятіе «мертвой матеріи» есть продуктъ «практическаго» разума, дѣло котораго анализировать, расчленять живое для пользованія имъ. Но интуитивное постиженіе міра не открываетъ въ немъ ничего, кромѣ формъ и степеней жизни, соотвѣтствующихъ степенямъ сознанія. Сводя жизнь къ фізіологическимъ процессамъ, подчиняя эти послѣдніе законамъ физики, химіи, механики, наука о жизни тѣмъ самымъ утрачиваетъ свой собственный объектъ, занимается собственно не - жизнью, а чѣмъ то другимъ, — мертвечиной, смертью. Смерть воспринимается людьми, руководящимися разумомъ, т. е. средствомъ нашей оріентировки въ мірѣ эмпириі, въ сферѣ практической дѣятельности, въ которой мы все живое трактуемъ, какъ «мертвыя вещи», какъ предметы пользованія, — какъ распадъ матеріи, какъ переходъ вещи въ безсмысленное «ничто». Не понимая жизни, люди не въ состояніи понять и смерти. Какъ можетъ уничтожиться, перейти въ ничто самосознаніе личности. «Самосознаніе есть разумѣніе своего «смысла», т. е. своего отношенія къ Всежизни, Все-единому; нельзя понять, какъ ограниченное пространствомъ и временемъ сознаніе въ состояніи мыслить безсмертнаго Бога, не будучи само причастнымъ безсмертію и Божеству. Смерть есть завершеніе личности; въ смерти отъ нея отпадаетъ то, что для нея случайно, то, въ силу чего она является, въ мірѣ эмпириі, не только личностью, но и особью, что въ ней не повторяемо,

не единственно, не незамѣнимо. Въ смерти личность реализуется полностью и окончательно. Смерть можетъ быть уподоблена забвенію. Если жизнь есть сознаніе, т. е. мысль Духа о себѣ, саморазумѣніе становящагося Духа, то всякая индивидуальная смерть знаменуетъ собою новый моментъ въ становленіи его. Если зерно не умретъ, оно не прозябнетъ. То, что нашимъ сознаніемъ ассимилировано до конца, нами забыто. Всѣ наши переживанія забываются нами, если они уже вошли въ нашу плоть и кровь, стали неотъемлемой частью нашего сознанія: покуда я помню что-либо, какъ нѣчто само по себѣ существующее, покуда оно противостоитъ моему Я, какъ предметъ моего сознанія, покуда оно не умерло во мнѣ, оно еще и не живетъ во мнѣ. Такъ и личность, мысль Бога, — покуда она живетъ въ эмпирическомъ мірѣ, она еще не живетъ въ Богѣ, еще противостоитъ ему; умерши, она въ Немъ обрѣтаетъ жизнь вѣчную. «Воспоминаніе есть ставшая мысль, или источникъ жизни въ самой смерти, писалъ П. А. Бакунинъ сестрѣ Татьянѣ въ 1850 году. Поймешь-ли ты, если развернувъ эту мысль въ безконечность, я скажу тебѣ: естественная смерть человѣка есть воспоминаніе Бога. Для насъ же это безконечное забвеніе, но такое забвеніе есть ставшая мысль, а мысль есть источникъ явленія. Потому тотъ кто умеръ, собственно родился. Это — безсмертіе» (Корниловъ, Семья Бакуниныхъ, II, 405). Онъ подчеркиваетъ, что безсмертіе есть необходимо личное. Сліяніе личности со Всеединымъ не есть какое-то разложеніе личности, раствореніе ея во Всемъ; а напротивъ окончательное завершеніе ея единственности и неповторяемости. Подобно величайшему представителю индивидуалистическаго идеализма Ренессанса, Николаю Кузанскому — вѣроятно, независимо отъ него (П. А. Бакунинъ нигдѣ не упоминаетъ о

немъ) — Бакунинъ поясняетъ свою мысль, пользуясь символами математики:

«...самая сущность, которою человекъ живетъ, дышетъ и есть онъ самъ, можетъ быть уподобляема по своему значенію тому, что представляется каждою изъ отдѣльныхъ теоремъ математики: каждая изъ нихъ, выражая собою лишь нѣкоторую истину, преисполнена тѣмъ не менѣе всею цѣлостью всеобщаго математическаго смысла; и потому ни которая изъ нихъ не подлежитъ ни отмѣнѣ, ни даже какому-либо измѣненію, какое бы значеніе ни имѣли, какія бы истины ни выражали безчисленные, дальнѣйшія опредѣленія, положенія и теоремы всей необъятной математической сферы. Отмѣною значенія одной изъ такихъ теоремъ отмѣнялась бы и вся математика, потому что всеобщій смыслъ, которымъ она живетъ и дышетъ, есть тотъ самый смыслъ, которымъ одушевлена и каждая изъ ея малѣйшихъ теоремъ... Такъ точно и дѣйствительность человека не въ томъ только, что онъ, какъ существо разумное, исполненъ всѣмъ значеніемъ всеобщаго смысла бытія..., но и особенно въ томъ, что онъ, какъ это особое, единичное существо, есть въ своей единичности, особая, никакимъ инымъ образомъ незамѣнимая истина бытія, вслѣдствіе чего, его особенности невозможно ни отмѣнить, ни вычеркнуть изъ дѣйствительности: она пребываетъ въ ней ея неизмѣнною, вѣчною чертою» (Основы вѣры и знанія, 385 сл.).

Вѣчная жизнь въ Богѣ есть единеніе всѣхъ личностей въ полнотѣ абсолютной Личности. Царство Божіе есть сфера чистыхъ индивидуальностей, абсолютно несводимыхъ одна на другую. Н. О. Лосскій, высказывая ту же мысль, удачно поясняетъ ее примѣромъ родителей, которые на вопросъ сколько у нихъ дѣтей, отвѣчаютъ называя не число, скажемъ три, но три имени (см. Типы міровоззрѣній, стр. 170). Чистые индивидуумы счету не по-

длежать, ибо каждый изъ нихъ величина sui generis. Если бы боги говорили, они говорили бы только собственными именами, сказалъ Гете.

Религія Бакунина не могла быть вѣрой въ «Абсолютное вообще». При остротѣ его воспріятія индивидуальнаго начала, предметъ его вѣры обязательно долженъ былъ воплощаться въ личности. Повидимому онъ стоялъ далеко отъ установленной церкви. Но онъ настойчиво и категорически указывалъ, что его религія есть религія Христа. Въ образѣ Христа открывалась ему идея Личнаго Бога — необходимый коррелятъ его идеи личнаго безсмертія человѣка.

Достоевскій говорилъ, что всякая идея есть непременно «чья-нибудь» идея. Всякая идея воплощается въ личности, и не можетъ быть «одной и той же идеи», исповѣдываемой двумя людьми. Это вѣрно постольку, поскольку дѣло идетъ о переживаніи къмъ либо какой-либо идеи, — но вѣдь только въ этомъ случаѣ и можно говорить о чьихъ-либо убѣжденіяхъ. Обычно-же люди исповѣдуютъ» извѣстныя убѣжденія, просто твердя ихъ съ чужого голоса, какъ попугаи. Въ Бакунинѣ замѣчательно то, что его идея, взятая съ ея формально - логической стороны, находилась въ полномъ согласіи съ его характеромъ, его темпераментомъ, что ею какъ-бы исчерпывалось его Я. Въ напечатанныхъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ «Послѣднихъ Новостяхъ» воспоминаніяхъ Елпатовскаго рассказано, съ какой ясностью духа, какъ торжественно - радостно умиралъ Бакунинъ, отходилъ къ Другому, завершая земной подвигъ своего становленія.

Его отрицаніе смерти какъ уничтоженія, перехода въ «ничто», его утвержденіе жизни, это его «Фаустовское» основное убѣжденіе (Фауста онъ называлъ «азбукой образованности») коренилось въ его фаустовской же любви къ жизни — и именно

къ той ея сферѣ, гдѣ она проявляетъ себя всего чище, откровеннѣе, непринужденнѣе, — къ Природѣ. Замѣчательна въ этомъ отношеніи его письма, писанныя въ старости. Между тѣми, которыми я могъ воспользоваться, нѣтъ ни одного, гдѣ бы не было подробныхъ, педантически - точныхъ указаний на состояніе погоды, колебанія температуры, состояніе тѣхъ или иныхъ растений. Можно подуматъ, что это проявленіе старческаго автоматизма. Но при внимательномъ чтеніи нельзя не убѣдиться въ другомъ. Это всматриваніе въ Природу, при которомъ каждая мелочь дорога, объясняется тѣмъ, что Природа была для Бакунина живымъ образомъ Другого. Въ его описаніяхъ природы есть любопытнѣйшая черта, которая, кажется, ему одному свойственна: настолько остро его воспріятіе жизни, пульсирующей въ Природѣ, что о ея явленіяхъ онъ говоритъ какъ о людяхъ, что они, для него, допускаютъ юмористическое къ себѣ отношеніе. Такъ онъ описываетъ медленное (не такъ, какъ на сѣверѣ) наступленіе весны въ Крыму:

«Трудненько ей, потому что она имѣетъ дѣло не съ чувствительными, не съ податливыми на малѣйшую ласку кустиками смородины, жимолости, не съ рябинками и съ березками, а все съ тяжелыми на подъемъ дубами, буками и металлическими, вѣчно - зелеными кустами и деревьями, которыя требуютъ много тепла, чтобъ очнѣуться къ жизни; не то чтобъ разомъ изъ постели вскочить на ноги и побѣжать взапуски, куда глаза глядятъ, куда вѣтеръ несетъ; нѣтъ, а словно барыни, съ прохладою, — подай имъ еще въ постели — чаю что-ли или шоколаду: иначе ни за что не встанетъ» (16 февр. 1890 г.).

Красота Природы, полнота ея жизни воспринимались имъ какъ залогъ незыблемости закона Добра, господствующаго въ мірѣ: «Не только доб-

рые люди, но и самая природа съ ея внушеніями, требованіями и законами всегда содѣйствуютъ добру, и лишь бы бодрствовать и не предаваться унынію, все новое, которое возбуждаетъ страхи и опасенія, обратится въ свое время въ доброе», писалъ онъ (29 янв. 1889 г.).

Въ оптимистическомъ фатализмѣ обычно есть элементъ пошлости, обусловленной равнодушіемъ къ злу, поверхностнымъ, безотвѣтственнымъ отношеніемъ къ жизни. Не таковъ былъ оптимизмъ Бакунина. Этотъ оптимизмъ не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, который такъ хорошо подмѣченъ и такъ убійственно высмѣянъ въ Кандидѣ. Ибо у Бакунина оптимизмъ сочетался съ очень строгимъ отношеніемъ къ жизни и очень повышенными, даже ригористическими требованіями къ ней, а также съ очень трезвымъ и сочувственнымъ пониманіемъ ея запросовъ, ея собственнаго права. На него произвела сильнѣйшее впечатлѣніе «Крейцера Соната». Никто, по его мнѣнію, не проникнулъ столь отважно и столь глубоко въ трагедію семейной жизни, какъ Толстой. Толстой обнажилъ конфликтъ, неизбѣжный, неустрашимый, необходимый, между «сердцемъ» («распушенностью») и долгомъ («Домостроемъ»), конфликтъ трагическій и, для обыденнаго сознанія, безысходный. Его преодоленіе мыслимо только путемъ снятія этого противорѣчія обоихъ началъ въ синтезѣ, т. е. въ религіозномъ воспріятіи жизни. Мораль, извлеченная Бакунинымъ изъ толстовскаго произведенія, безконечно далека отъ той «буддистско-шопенгауэровской», негативной, антигуманной и антиобщественной морали, которую извлекъ изъ него самъ Толстой. Истинная любовь, разсуждаетъ Бакунинъ, — любовь человѣка къ человѣку въ Богѣ. Такая любовь не сталкивается съ долгомъ, напротивъ, становится основой и источникомъ его. Долгъ, несущій въ себѣ самомъ свою собственную

религіозную санкцію, уже не имѣть ничего общаго съ долгомъ, налагаемымъ извнѣ, съ «Домостроемъ». Только при религіозномъ отношеніи къ жизни осуществляется единеніе свободы и необходимости.

* * *

Какъ опредѣлить мѣсто П. А. Бакунина въ исторіи русской культуры?

Ученіе Бакунина о личномъ безсмертіи, о степеняхъ и «сортахъ» смерти надо сопоставить съ мыслями другого гегельянца, Бенедетто Кроче, автора книги подъ многозначительнымъ заглавіемъ: *Что живо и что мертво въ философіи Гегеля*. Въ ней, какъ и во всѣхъ другихъ своихъ книгахъ и статьяхъ, Кроче развиваетъ, примѣнительно къ исторіи и исторіи философіи, взгляды, близкіе къ взглядамъ Бакунина. Идеи обоихъ гегельянцевъ, русскаго и итальянца, восходятъ, конечно, къ идеѣ ихъ учителя — о различіи между дѣйствительно «сущимъ» («разумнымъ») и «бывающимъ», между вѣчнымъ и смертнымъ. Для Кроче всякая исторія, заслуживающая этого имени, есть исторія современности, поскольку исторія все минувшее, отошедшее, «ставшее» расцѣпываетъ какъ уже вѣчно живущее въ насъ — или вовсе отбрасываетъ. Исторія, не дѣлающая различія между «ставшимъ» и просто «бывшимъ», есть лже-исторія (*falsa storia*). Чтобы понять это, пусть каждый, однажды прикоснувшійся къ Божественной Комедіи, къ Братьямъ Карамазовымъ, къ V-ой симфоніи, попробуетъ вообразить себя безъ нихъ, попробуетъ вспомнить, чѣмъ онъ былъ, когда еще не зналъ этихъ или иныхъ величайшихъ продуктовъ человѣческаго духа. Это просто невозможно. Намъ кажется, что мы родились уже съ знаніемъ о нихъ. И когда мы воспринимали эти цѣнности впервые,

намъ казалось, что мы ихъ узнаёмъ. Въ этомъ — истина Платонова ученія объ анамнезѣ. Съ людьми то же, что и съ цѣнностями. Люди сходятся и расходятся другъ съ другомъ и забываютъ другъ о другѣ, другъ для друга умираютъ, въ общепринятомъ значеніи этого слова. Но есть другія связи, другія встрѣчи. Есть отношенія, надъ которыми безсильно время, есть связи нерасторгаемыя эмпирической смертью. И вотъ, послѣ того какъ я прочелъ *Основы вѣры и знанія*, прочелъ нѣкоторыя письма П. А. Бакунина, я уже не могу себѣ вообразить русской культуры безъ него, я уже не могу вообразить себя безъ него. Его духовный опытъ мнѣ представляется столь-же изъятымъ изъ потока времени, столь же необходимо, «разумно» существующимъ, неустранимымъ, какъ и духовный опытъ его современниковъ, Толстого и Достоевскаго. Достоевскій поставилъ Богу вопросы, какихъ, со временъ Іова, Ему никто не ставилъ, поставилъ ихъ рѣзче, категоричнѣе, острѣе — и эти вопросы, на которые на землѣ никто не можетъ дать отвѣта, стоятъ съ тѣхъ поръ передъ каждымъ сознаниемъ и будутъ стоять, пока міръ стоитъ. Толстой предъявилъ къ жизни требованія, какихъ до него никто не предъявлялъ — и пусть, убѣдившись, что жизнь не можетъ удовлетворить этихъ требованій, онъ нашелъ выходъ въ томъ, что всякому здоровому сознанию отвратно — въ отрицаніи жизни: сами эти требованія, будучи разъ предъявлены, уже какъ-бы обязательны для всякой человѣческой совѣсти. Мы не можемъ себѣ представить русской культуры, міровой культуры, безъ вопросовъ Достоевскаго и требованій Толстого. Въ П. А. Бакунинѣ не было этого титанизма. Онъ былъ и скромнѣе и умѣреннѣе. Онъ не ставилъ Богу никакихъ вопросовъ и не предъявлялъ къ жизни чрезмѣрныхъ требованій. Его духовный опытъ былъ иного рода. Какъ мало кто,

онъ былъ проникнуть чувствомъ іерархіи вещей и цѣнностей, черта, свидѣтельствующая о великомъ душевномъ равновѣсіи, результатъ его собственной, сознательно проведенной, аскезы: «Равновѣсіе, спокойное сознаніе, pleine et entière securité de soi-meme, писалъ онъ въ 1890 г., достигаются не иначе какъ въ силу установленнаго, ничѣмъ не возмущаемаго, довѣрчиваго отношенія (— отнесенія, П. Б.) всего страстнаго и преходящаго въ трепетномъ сердцѣ человѣка къ безконечному, къ высшему — въ области красоты, добра и истины. Руководство въ эту область дается только правильно сложившимся вкусомъ, этимъ интимнымъ сужденіемъ самой жизни, которымъ она безошибочно распознаетъ и различаетъ все живое отъ мертваго, все истинное и прекрасное отъ пошлаго». Толстой и Достоевскій острѣе воспринимали трагизмъ жизни, глубже проникали въ ея тайны, сильнѣе реагировали на исходящіе отъ нея импульсы и раздраженія. Но П. А. Бакунину была въ большей степени присуща способность благоговѣнно, религіозно относиться къ жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ — именно благодаря этому его «правильно сложившемуся вкусу», т. е. трезвому пониманію относительности цѣнностей, воспримчивости къ оттѣнкамъ, умѣнью каждую вещь мѣрять ея собственною мѣрою. Благоговѣнія передъ высшими цѣнностями, бережнаго, серьезнаго отношенія къ жизни, чувства отвѣтственности — вотъ чего онъ въ первую очередь требовалъ отъ людей. Отклоненіе отъ этого встрѣчало съ его стороны суровый отпоръ

«Прочелъ, писалъ онъ въ 1889 г., вновь издаваемый въ Москвѣ (Философскіе вопросы) журналъ психологическаго общества. Очень жидко и слабо; все словно ученическіе опыты, отзываются зеленою, незрѣлостью и притомъ особою заносчивостью. Думалъ въ статьѣ Вл. Соловьева найти

что-нибудь: нашель напутанность, отсутствіе страха и уваженія къ тому, о чемъ пишетъ. Русская черта: это мы все *могимъ!* А жаль; у Ал. Ив. Эртеля, при всѣхъ его неудачахъ, мнѣ именно нравится чувство благоговѣнія, страха, которыми онъ проникнуть къ тому, что пытается высказать. Но большинство нашихъ писателей и мыслителей никакого страха не вѣдаютъ, похаживаютъ съ полнотою самоувѣренности въ огородѣ, обнесеннымъ плотнымъ заборомъ ихъ ограниченности, безъ всякой перспективы въ даль».

Не прекраснодушная, благодушная, въ существѣ своемъ равнодушная терпимость — она была вполне чужда Бакунину, воспринималась имъ какъ «грубость», — а именно эстетическая интуиція, воспріятіе единства въ многообразіи качествъ, гармоніи въ разноголосицѣ жизни, наполняли его душу чувствомъ *довѣрія* къ Богу и къ міру. Этого чувства былъ лишень Достоевскій. Толстой столь наивно — рационалистически «объяснялъ», какъ законъ добра торжествуетъ надъ зломъ и какъ «хозяинъ» все устраиваетъ къ лучшему (если бы не умеръ человекъ въ дѣтствѣ, то, возмужавъ, сталъ бы негодяемъ и т. под.), что въ его оптимизмъ плохо вѣрится. Ихъ доминирующее чувство, то, которое обуславливаетъ ихъ величіе и ихъ непреходящую цѣнность, это исключительно острое чувство «тревоги». Чувство это не было чуждо Бакунину, умѣлъ же онъ понимать Толстого и Достоевскаго, — но чувство довѣрія перевѣшивало. Его привычное жизнеощущеніе хорошо выражено имъ въ слѣдующемъ отрывкѣ изъ одного изъ его писемъ (16 февр. 1890 г.), вообще характерномъ для него: «Мы съ три недѣли почти что солнца не видѣли: все небо, всѣ горы и все море были закутаны тяжелыми тучами и туманами; изрѣдка изъ-за нихъ выглядывали снѣжныя вершины. Но сейчасъ туманы разошлись и пожалуй въ первый разъ

блеснулъ весенній день; море подь безоблачнымъ небомъ катить свои голубья волны, горы съ ихъ снѣжными вершинами нѣжно обрамливаютъ его, словно въ объятіяхъ, — а оно не дается, шумить и бьется въ берегъ, далеко разливаясь махровою, снѣжно-бѣлою пѣною по отлогому песку, и шумить грохочетъ камушками, полируетъ, третъ другъ о друга: люди — тѣ-же камушки; кто-же играетъ такъ съ ними, кто такъ заботливо полируетъ ихъ жизненной волною, чтобъ тоже были гладкими?..»

Невозможно равнять П. А. Бакунина съ Толстымъ и Достоевскимъ. Но можно и должно опредѣлить его отношеніе къ нимъ. Метафизическое «довѣріе» Бакунина — необходимое, въ діалектикѣ Духа, дополненіе къ ихъ метафизической «тревогѣ», какъ сама эта тревога необходима въ качествѣ дополненія къ его «довѣрію».

II. Бицилли.

ФИЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ.

(къ столѣтію дня смерти Гегеля)

Германія и весь мыслящій міръ чествовали недавно память Гегеля по поводу столѣтія со дня его смерти († 14 ноября 1831 г.). Извѣстна странная судьба философіи Гегеля. Послѣ того, какъ въ 30-хъ и началѣ 40-хъ годовъ 19-го вѣка философія Гегеля достигла безраздѣльнаго господства надъ всей умственной жизнью не только Германіи, но и почти всей Европы и воспринималась, какъ высшее, предѣльное достиженіе философскаго осмысленія бытія, какъ абсолютная истина, разрѣшающая всѣ проблемы человѣческаго міросозерцанія, — власть этой системы надъ умами внезапно рухнула въ силу какой то ирраціональной революціи умовъ, безъ всякаго вліянія какой либо объективной критики. Человѣческая мысль какъ будто вдругъ ощутила, какъ какой то давящій и затуманивающій сознаніе кошмаръ, то міровоззрѣніе, которое только что воспринималось, какъ абсолютный свѣтъ истины, и сразу сбросила съ себя это наважденіе. Эта внезапная, изъ стихійныхъ глубинъ жизни выросшая умственная революція — низверженіе власти Гегеля и гегельянства — сопровождалась, какъ всякая революція, ужаснымъ упадкомъ умственной и духовной культуры. Съ высочайшей горной вершины, которой человѣче-

ская мысль достигла въ философіи Гегеля, мысль пала вдругъ въ низины будничнаго, обывательскаго сознанія; престоль философскаго царства занялъ вульгарный матеріализмъ, а потомъ плоскій позитивизмъ — міровоззрѣнія, основной пафосъ которыхъ заключается въ презрѣніи къ философской мысли, въ нежеланіи и неумѣннн духовно и интеллектуально возвышаться надъ уровнемъ будничнаго, повседневнога, почти животнаго сознанія. Когда въ послѣдней четверти 19-го вѣка начался медленный процессъ философскаго возрожденія, нѣмецкая и съ ней европейская мысль обратилась, какъ извѣстно, снова къ Канту, противопоставляя такъ наз. «научность» его философіи «ненаучной метафизикѣ» его преемниковъ и въ особенности Гегеля. И только въ итогѣ полувѣковой работы надъ проблемами философіи Канта философская мысль, какъ бы противъ своей воли и не отдавая себѣ въ томъ отчета, была подведена вновь къ позиціямъ послѣкантиовскаго идеализма; и въ послѣднее время мы являемся свидѣтелями нѣкоего «ренессанса» философіи Гегеля, еще весьма, впрочемъ, относительнаго и несовершеннаго.

Никакой «ренессансъ», однако, не можетъ быть простой реставраціей, возстановленіемъ прошлаго. Какъ бы глубоко ни было паденіе философской мысли послѣ крушенія системы Гегеля, въ своей трагической и тяжелой судьбѣ за истекшія сто лѣтъ мысль извѣдала что-то новое и уже не можетъ просто вернуться къ своей исходной позиціи. И теперь, въ итогѣ этого вѣкового опыта, мы, быть можетъ, въ состояніи объективнѣе судить о философіи Гегеля, вѣрнѣе оцѣнить и его величіе, и ея недостатки, чѣмъ ея восторженныя поклонники и заносчивыя хулители въ прошломъ.

Представить въ краткой журнальной замѣткѣ сколько нибудь исчерпывающую оцѣнку грандіозной, изумительной по широтѣ охвата и глубинѣ

проникновенія, системы Гегеля, конечно, невозможно. Мы ограничиваемся здѣсь лишь самыми общими соображеніями объ основныхъ и, какъ намъ представляется, для современной мысли наиболѣе существенныхъ ея мотивахъ.

Философія Гегеля есть прежде всего *платонизмъ*. Она входитъ въ составъ той, можно сказать, основной магистрали исторіи философіи, родоначальникомъ которой является Платонъ (и отчасти, еще до него, въ двухъ разныхъ формахъ, Парменидъ и Гераклитъ) и которая представлена до Гегеля въ системахъ Плотина, Прокла, Николая Кузанскаго и Мальбранша (чтобы упомянуть здѣсь только ея величайшихъ представителей) и въ соответствующемъ направленіи восточнаго — и обусловленнаго имъ западнаго — христіанскаго богословія, отмѣченнаго именами Оригена, Діонисія Ареопагита, Іоанна Скота Эриугены, Бонавентуры и Мейстера Экарта. Платонизмъ есть *онтологическій идеализмъ*. Въ «идеѣ» — въ содержаніи чистой мысли — и въ «духѣ» — въ живомъ существѣ мысли — онъ усматриваетъ адекватное выраженіе послѣдней основы и сущности самого *бытія*. Основное существо платонизма и, тѣмъ самымъ, философіи Гегеля выражено въ краткой формулѣ Парменида: «одно и то же есть мысль, и то, о чемъ она мыслить». Не въ чувственномъ воспріятіи внѣшней дѣйствительности, а въ нечувственномъ созерцаніи и самосознаніи мы достигаемъ подлиннаго существа бытія, конечной истины. Платонизмъ въ его общей сущности въ извѣстномъ смыслѣ совпадаетъ съ *философіей* вообще; ибо философія возможна только на основѣ *довѣрія къ мысли*, убѣжденія, что чистая мысль есть истинный путь познанія; а это убѣжденіе въ свою очередь, очевидно, должно опираться на какое то сознаніе сродства или тождества мысли съ самимъ бытіемъ.

Но платонизмъ таитъ въ себѣ одну коренную трудность, или ему грозитъ одна опасность, которую сознавалъ и пытался превозмочь уже Платонъ. Мысль воспринимаетъ въ бытіи его общее и вѣчное содержаніе, которое въ мысли принимаетъ форму *понятія*. Однако понятіе не совпадаетъ съ конкретной полнотой и жизненностью самой реальности, а есть лишь какой то застывшій ея осадокъ, извлекаемый изъ живой конкретности — то, что мы называемъ *отвлеченностью*, *абстракціей*. Убѣжденіе, что мысль достигаетъ самой реальности и въ основѣ своей тождественна съ ней, грозитъ намъ опасностью пройти мимо самаго существеннаго въ реальности — ея конкретности и жизненности, — замѣнивъ ее какимъ то схематическимъ рисункомъ, неподвижнымъ и плоскимъ образомъ. Поэтому истинный онтологическій идеализмъ, достаточно зоркій къ своеобразію подлинныхъ глубинъ бытія, долженъ всегда стремиться внести коррективъ въ этотъ свой роковой итогъ: оставаясь идеализмомъ, онъ долженъ преодолѣть непосредственно присущую ему форму мышленія въ *понятіяхъ*, въ неподвижныхъ, замкнутыхъ въ себѣ и потому одностороннихъ общихъ образахъ реальности. У Гегеля этотъ мотивъ, который мы встрѣчаемъ, въ той или иной формѣ, во всѣхъ болѣе глубокихъ идеалистическихъ системахъ, выражается въ грандіозномъ замыслѣ *діалектики*.

Всякое понятіе, а потому и всякое сужденіе, всякое познаніе съ опредѣленнымъ содержаніемъ неизбѣжно односторонне: оно имѣетъ за своими предѣлами *иное*. Это вытекаетъ уже изъ закона опредѣленности или закона отрицанія, по которому всякое *А* мыслимо лишь въ отношеніи къ своей противоположности, къ *не - А*. Истина же есть всеединство, *А* и *не - А* *совмѣстно*. Отрицаніе и противорѣчіе, которое для позитивистическаго образа мыслей есть лишь моментъ субъективный и

не имѣть отношенія къ самой реальности, — для взора, направленнаго на Абсолютное и послѣдовательно руководимаго принципомъ тождества между мыслью и мыслимымъ, оказывается основнымъ моментомъ самого бытія. Всякое мыслимое содержаніе *A* порождаетъ свою антитезу не-*A*, и черезъ связь съ ней восходитъ къ высшему началу, синтезу. Движеніе это бесконечно: синтезъ, въ качествѣ новаго тезиса, рождаетъ новую антитезу и черезъ нее новый синтезъ. При условіи строгаго соблюденія принципа тождества мысли и мыслимаго, — при условіи *воспріятія самого бытія, какъ духовнаго начала*, — этотъ процессъ не есть субъективный процессъ въ нашемъ сознаніи, а реальный процессъ діалектическаго развитія, потенцированія самого бытія. Бытіе, будучи *идеей*, не есть у Гегеля отвлеченное понятіе; оно есть живой творящій и самотворящій духъ. Діалектическій ходъ *мысли*, ея постоянное совершенствованіе, самопреодолѣніе и усовершеніе, есть такимъ образомъ неустанное саморазвитіе и возвышеніе міроваго бытія. Единственное въ своемъ родѣ и величайшее достиженіе философіи Гегеля есть совмѣщеніе въ немъ идеализма (который самъ по себѣ, какъ указано выше, склоненъ видѣть только одно неподвижно-вѣчное въ бытіи) съ признаніемъ *творчества* и *развитія*, какъ основного начала бытія. Гегель — единственный идеалистъ, имѣющій живое чувство *смысла исторіи*; болѣе того, для Гегеля исторія, будучи исторіей человѣческаго духа, становится адекватнымъ и абсолютнымъ выраженіемъ живой сущности самого Абсолютнаго. Культурно - философски это означаетъ, что философія Гегеля *одновременно* и глубоко - консервативна, и глубоко - революціонна: она одновременно освящаетъ все существующее, усматривая его вѣчную духовную основу («все дѣйствительное разумно») и призываетъ къ преодолѣнію суще-

ствующаго, къ творчеству новыхъ, высшихъ формъ жизни. Поэтому при упадкѣ гегеліанства, при утратѣ пониманія его истиннаго сверхраціональнаго смысла, оказалось неизбѣжнымъ его распаденіе на «правое» и «лѣвое» гегельянство.

Здѣсь невольно приходитъ на умъ та карикатура гегельянства, которая теперь, подъ именемъ «діалектическаго матеріализма», какъ гнетущее наважденіе, паритъ надъ скованной казенными приказами русской мыслью. Съ высочайшей горной вершины челоуѣческаго духа мы при этомъ внезапно падаемъ въ туманныя болотныя испаренія глубочайшихъ низинъ. Переходъ отъ гегельянства къ обычному матеріализму понятенъ и въ извѣстномъ отношеніи естествененъ: челоуѣческій духъ устаетъ дышать разрѣженнымъ воздухомъ горныхъ вершинъ, впивать въ себѣ рѣжущій, чистый и холодный ихъ свѣтъ, и въ немъ невольно возникаетъ реакція — стремленіе вернуться къ міру обыденности, къ чувственно - зримой и осязаемой реальности вещественнаго бытія. Переходъ отъ идеализма къ матеріализму есть искаженное и чрезмѣрное выраженіе законной, въ своей основѣ, тоски по реальности, по конкретной воплощенности бытія. Обычный матеріализмъ есть ученіе грубое, соотвѣтствующее «здравому смыслу» средняго, философски невоспитаннаго ума, плодъ умственной и духовной близорукости; оно есть ученіе ложное, но по крайней мѣрѣ понятное, не бессмысленное. Міръ состоитъ изъ мертвыхъ связанныхъ вещей — все остальное есть выдумка или иллюзія; такое грубо - упрощенное міровоззрѣніе нельзя принять, но его можно *понять*. Совсѣмъ иное дѣло — то дурманящее мысль наважденіе, которое именуется «*діалектическимъ матеріализмомъ*». Діалектическій матеріализмъ есть просто бессмыслица, наборъ словъ — «сапоги въ смятку». Діалектика внутренне связана съ онтологическимъ

идеализмомъ; весь ея смыслъ состоитъ въ томъ, что въ глубочайшей основѣ мірового бытія совершается нѣкій міровой «разговоръ» («діалектика» буквально значитъ «разговоръ»), *размышленіе* міра о самомъ себѣ, и тѣмъ самымъ *духовное бореніе*, опредѣляющее путь его развитія, строй его жизни. Матерія же не можетъ разговаривать и размышлять о себѣ; ея частицы могутъ только бессмысленно сталкиваться между собой; въ ней не можетъ быть даже развитія, а можетъ быть только хаотическое круженіе или топтаніе на мѣстѣ. *Исторически* злосчастный выкидышъ «діалектическаго матеріализма» есть, какъ это ни странно, плодъ простой *ошибки* Энгельса, который (въ своемъ «Анти-Дюрингѣ») спуталъ гегелевское противопоставленіе «разсудочной метафизики» — діалектикѣ съ бессмысленнымъ противопоставленіемъ «метафизики» и «діалектики» вообще. *Психологически* это бессмысленное сочетаніе понятій есть выраженіе безнадежнаго стремленія спасти въ революціонномъ сознаніи идею *творчества, движенія впередъ* — всегда предполагающую духовное начало бытія — при сохраненіи матеріалистическаго міровоззрѣнія. «Діалектикскій матеріализмъ» есть обязательное, предписанное начальствомъ подъ угрозой чекистской расправы, сумасшествіе. Только подъ угрозой разстрѣла люди могутъ заявлять, будто они вѣрують въ «сапоги въ смятку» или — что еще ужаснѣе — могутъ быть такъ воспитаны, что имъ кажется, что они дѣйствительно вѣрують въ «сапоги въ смятку».

Но вернемся отъ этого дурмана къ могучему умственному міру Гегеля. Діалектика Гегеля есть выраженіе его сознанія конкретности бытія и его страстнаго стремленія на путяхъ идеализма приблизиться къ этой конкретности, достигнуть адекватнаго ему постиженія. Это стремленіе Гегеля къ конкретности, къ совпаденію мысли съ подлин-

ной, всеисчерпывающей полнотой бытія, только недавно оцѣненное въ литературѣ о немъ (я напоминаю о трудахъ Ильина и Кронера) — это стремленіе на путяхъ чистаго идеализма остается все же неосуществленнымъ и неосуществимымъ. Укажу прежде всего на общеизвѣстный фактъ: при всей изумительной гибкости, многосторонности и проницательности мысли Гегеля, при всемъ его умѣніи въ самыхъ конкретныхъ формахъ жизни (особенно исторической) обнаруживать ихъ духовные корни и тѣмъ включать ихъ въ богатѣйшую систему саморазвитія абсолютнаго и міроваго духа — онъ все же не въ силахъ справиться со всей сложностью и ирраціональностью эмпирическаго бытія. Онъ вынужденъ просто констатировать *неразумный* остатокъ бытія — нѣкое эмпирическое его несовершенство, въ сущности для абсолютнаго идеализма необъяснимое. Этотъ необъяснимый остатокъ не смущаетъ мысли Гегеля. Если факты не укладываются въ стройную систему живаго духовнаго всеединства, если они обнаруживаютъ какую то неодолимую для мысли спутанность и бессмысленность, то — «тѣмъ хуже для фактовъ». Это только означаетъ, что идеальная сущность бытія еще не получила послѣдняго адекватнаго себѣ выраженія; это означаетъ относительное несовершенство бытія, за которое неповиненъ философъ, познающій его совершенную первооснову.

По существу, конечно, въ этомъ обнаруживается роковой предѣлъ, роковая односторонность самой философіи Гегеля. Гегель въ состояніи все понять въ мірѣ, кромѣ одного: царящей въ мірѣ *глупости*, другими словами — его стихійной хаотичности и беспорядочности, которая въ конечномъ счетѣ совпадаетъ съ міровымъ *зломъ*. Къ несчастью, однако, это есть весьма существенная и практически особенно чувствительная для чловѣка сторона міроваго бытія. Идеализмъ Гегеля,

при всей его глубинѣ и широтѣ, обнаруживается все же, какъ «идеализмъ» въ дурномъ смыслѣ слова, т. е. какъ ложная *идеализація* міра, какъ неравномѣрное оптимистическое смѣшеніе «идеала», мечты человѣческаго духа (свидѣтельствующаго, правда, въ этой мечтѣ о реальности лежащаго въ его основѣ божественнаго начала,) — съ несовершенной фактической реальностью мірового бытія. Могучій замыселъ философіи Гегеля отравленъ односторонностью *пантеизма*; онъ разбивается о горькій фактъ *грѣхопаденія*.

Другой предѣлъ философіи Гегеля состоитъ въ ея односторонности, какъ чистаго *универсализма*. Гегель преодолеваетъ абстрактность, *отвлеченность* понятія, но не преодолеваетъ и не можетъ преодолѣть его *общности*. Гегель сознаетъ, что подлинная истина есть всеединство, всеисчерпывающая конкретная полнота; но, постигая бытіе, какъ *идею* — хотя и живую и конкретную — онъ не въ силахъ справиться съ *единичностью индивидуальнаго бытія* и вынужденъ разсматривать все единично-индивидуальное только, какъ моментъ общаго, какъ покорный и онтологически не существенный медиумъ дѣйствія *общихъ силъ*. Это обнаруживается въ томъ, что Гегель проходитъ мимо тайны изначальности, онтологической значительности *личности* въ ея неповторимомъ, единственномъ своеобразіи. Напротивъ, стремленіе личности наложить печать своего образа на міръ, осуществить свои упованія есть для него недопустимая *«наглость личности»*. Гегель правъ, отвергая притязанія *замкнутой въ себя, отрѣшенной* отъ божественнаго всеединства личности — ибо то, что изъ человѣка дѣлаетъ *личность*, есть именно его укорененность въ Богѣ; но онъ не правъ, низводя личность до роли слѣпago орудія и медиума *общихъ силъ*. Извѣстенъ пламенный, въ основѣ своей справедливый протестъ Бѣлинскаго противъ

этой черты философии Гегеля. Подлинное всеединство достигнуто лишь тамъ, гдѣ всеобъемлющее, всецѣлое бытіе съ самаго начала, органически, въ силу основной своей структуры, включаетъ въ себя начало *личное*, начало неповторимой ирраціональной единственности носителя творческой жизни. Этому подлиннаго всеединства не въ силахъ достигнуть идеализмъ Гегеля — именно потому, что онъ есть *идеализмъ*. Хотя *идея* принимаетъ у Гегеля обликъ конкретнаго *духа*, она все же не проникаетъ до послѣдней глубины той реальности, которую мы зовемъ личностью.

Это вытекаетъ въ конечномъ счетѣ изъ того, что Абсолютное опредѣляется Гегелемъ въ терминахъ *идеи* и *духа*, но никогда не въ терминѣ *жизни*. «Все сводится къ тому — говоритъ Гегель въ извѣстномъ мѣстѣ предисловія къ «Феноменологіи духа», — чтобы понять абсолютное не только, какъ *субстанцію*, но и какъ *субъектъ*». Но этого мало. Бытіе не можетъ быть понято ни изъ одной идеи субъекта, ни изъ сочетанія категорій субъекта и субстанции. Въ дѣйствительности все сводится къ тому, чтобы понять абсолютное вмѣстѣ съ тѣмъ какъ *жизнь* — въ глубочайшемъ интуитивномъ смыслѣ этого понятія. Ибо только *жизнь* есть дѣйствительное первоединство идеальнаго и реальнаго, рациональнаго и ирраціональнаго. Абсолютный идеализмъ Гегеля стремится стать идеаль —реализмомъ, включить въ себя реальность, но это стремленіе остается неосуществимымъ. Ибо реальность есть *жизнь*; она опирается въ ирраціональную *тайну* бытія, въ *непостижимое* — вѣрнѣе сказать, въ то послѣднее начало, которое философски *постижимо* не въ понятіяхъ *идеи* и *духа*, а только въ понятіи *непостижимаго*, посредствомъ котораго мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что *есть*, что мы сами *есмы*, но чего мы не можемъ понять, т. е. отобразить въ понятіи.

То, что самая широкая и богатая изъ всѣхъ философскихъ системъ прошла мимо тайны реальности, какъ *жизни*, оставила ее внѣ себя, — стало роковымъ для судьбы этой философіи. Изъ послѣдней глубины человѣческаго духа, въ которой онъ есть *жизнь* и въ которой онъ ощущаетъ свою связь съ ирраціональной конкретностью реальности, поднялось возстаніе противъ этой философіи, свергнувшее ее съ ея престола и на цѣлое столѣтіе предавшее ее забвенію. Реальность отомстила за себя. Это возстаніе, зародившись въ ирраціональной глубинѣ духа, было обречено надолго оставаться ирраціональнымъ — быть *слѣпымъ бунтомъ*, способнымъ только разрушать, а не творить. Поэтому на смѣну философіи Гегеля пришла не новая, болѣе глубокая и полная философія, а только отсутствіе философіи, презрѣнія или ненависть къ ней — царство безсмыслія, выразившееся въ торжествѣ матеріализма, позитивизма и близкаго къ позитивизму новокантіанскаго критицизма.

Лишь теперь, къ столѣтію смерти Гегеля, почти совпадающему съ столѣтіемъ внезапнаго крушенія его философіи, философія начинаетъ приходить въ себя отъ того состоянія оцѣпенѣнія, въ которое ее привелъ этотъ взрывъ ирраціональныхъ силъ жизни. Реализмъ начинаетъ сознать себя и свои законныя права не въ односторонности своей вражды къ идеализму, а въ своей полнотѣ, объемлющей и правду идеализма. Онъ начинаетъ сознать себя, какъ *религіозный онтологизмъ*, какъ требованіе утвержденія той послѣдней полноты и глубины жизни, которая *включаетъ* въ себя начала идеи и духа.

Этотъ начавшійся въ послѣднія десятилѣтія ренессансъ философскаго сознанія совершается, однако, въ условіяхъ, чрезвычайно трудныхъ, можно сказать, трагическихъ для судьбы философіи. Дѣло въ томъ, что тотъ взрывъ изъ глубины ир-

раціональныхъ, реалистическихъ потребностей чело-
вѣческаго духа, который послѣдовалъ въ 40-хъ
годахъ 19-го вѣка и привелъ къ крушенію филосо-
фіи Гегеля, повторяется въ наше время съ неизмѣ-
римо большей силой и стихійностью. Тотъ первый
взрывъ произошелъ все же *внутри самого фило-
софскаго сознанія* и потому, при всей своей ирра-
ціональности, носилъ все же какія то черты идео-
логическаго построенія. Сейчасъ положеніе слож-
нѣе и трагичнѣе. Въ то время, какъ сама филосо-
фія послѣ длительного упадка снова начинаетъ
сознавать самое себя и свои вѣчныя права — *за
ея предѣлами*, въ стихійномъ сознаніи массъ, зах-
ваченныхъ кризисомъ матеріальной и политиче-
ской жизни, совершается новое возстаніе противъ
всякой *мысли* и всякой *духовности вообще*. Филосо-
фія, какъ умственное выраженіе духовнаго само-
сознанія челоуѣка, окружена враждебными ей мас-
сами, пытающимися вообще истребить ее. Воз-
рожденіе философіи въ избранномъ меньшинствѣ
совершается въ эпоху возрожденія *варварства* въ
массахъ. Никогда еще *мысль* и *духъ* не подверга-
лись такому гоненію, не были предметомъ такой
изступленной ненависти и такого презрѣнія, какъ
въ наше время.

Изъ этой духовной конъюнктуры слѣдуетъ,
что отношеніе современнаго философскаго созна-
нія къ прошлому философіи, въ частности, къ ея
высшему расцвѣту въ философіи Гегеля, неизбеж-
но должно быть двойственнымъ. Критическое
отношеніе къ ней, сознаніе ея односторонности,
ея чрезмѣрнаго интеллектуализма, стремленіе
учесть законныя права реализма и потому утвер-
дить всеобъемлющее начало *жизни* выше притяза-
ній *чистой мысли* должно сочетаться съ *уваже-
ніемъ къ мысли*, къ строгому блюденію традицій
философіи, какъ теоретическаго осмысленія ду-
ховнаго начала въ бытіи. Гегеля можно и должно

преодолѣвать — но только такъ, какъ понималъ смыслъ всякаго преодоленія самъ Гегель: не въ формѣ голаго отрицанія, а въ формѣ возведенія мотивовъ его философіи на высшую ступень, въ которой они преодолѣваются, но и сохраняются. Совершающійся въ наше время переходъ отъ чистаго или абсолютнаго идеализма Гегеля къ конкретному идеалу - реализму или религіозному онтологизму можетъ быть плодотворно осуществленъ лишь при подлинномъ пониманіи и ученіи того великаго положительнаго достиженія, которое содержится въ философіи Гегеля — хотѣлось бы сказать: при благоговѣйномъ уваженіи къ великому подвигу этого изумительнаго *генія* и *героя мысли*.

Во всякомъ случаѣ, нѣтъ, быть можетъ, ничего болѣе существеннаго для духовнаго самосознанія современности, какъ безпристрастное, подлинно осмысленное уясненіе ея отношенія къ одному изъ высочайшихъ достиженій человѣческаго духа въ недавнемъ прошломъ — къ философіи Гегеля. И въ этомъ смыслѣ поминаніе Гегеля къ столѣтію его смерти есть для насъ дѣло гораздо болѣе серьезное и отвѣтственное, чѣмъ простой поводъ для историческаго воспоминанія о немъ.

С. Франкъ.

О ТРУДНОСТЯХЪ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ВЪ ДѢТСТВѢ И ЮНОСТИ*)

Знаніе Бога нужно отличать отъ знанія о Богѣ. Первое есть непосредственное воспріятіе Бога внутреннимъ чувствомъ, второе есть достояніе ума и памяти. О первомъ говоритъ Евангеліе: «Сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единого, истиннаго Бога и посланнаго Тобою Іисуса Христа». (Іоаннъ 17, гл. 3 ст.). О томъ же говоритъ пророкъ Исаія: «Воль знаетъ владѣтеля своего, и осель ясли господина своего, а Израиль не знаетъ Меня». (Ис. I. 3.). И самое слово «религія» означаетъ не простое понятіе о Богѣ, а живую связь между живыми существами, — человѣкомъ и Богомъ.

Законъ Божій, которому учать въ школахъ, не имѣетъ цѣлю дать дѣтямъ знаніе Бога (это знаніе онъ предполагаетъ уже существующимъ); онъ даетъ дѣтямъ только знаніе о Богѣ. А такъ какъ знаніе о Богѣ, какъ и всякое другое знаніе, усваивается только умомъ и памятью, то и изученіе Закона Божія въ школѣ обычно становится отвлеченнымъ, внѣшнимъ усвоеніемъ религіозныхъ истинъ, не проникающимъ въ глубину души. Когда я учился въ духовномъ училищѣ и гимназіи, то изъ пройденнаго мною девятилѣтняго курса Закона Божія во мнѣ оставилъ впечатлѣніе только курсъ приготовительнаго класса, до сихъ поръ сохранившійся въ моей памяти и въ моемъ сердцѣ, можетъ быть, потому что преподаватель сумѣлъ придать своему преподаванію особенную наглядность и задушевную простоту.

Уроки Закона Божія въ старшихъ классахъ прошли для моей духовной жизни и даже для памяти, кромѣ нѣкоторыхъ анекдотическихъ случаевъ, совершенно безслѣдно. Никакого яркаго, глубокаго впечатлѣнія я не получилъ, и моя религіоз-

*) Докладъ, читанный въ религіозно-педагогическомъ Кабинетѣ и въ группѣ руководителей Воскресно-четверговой школѣ на Монпарнасѣ.

ная жизнь шла совершенно независимо отъ уроковъ Закона Божія.

Между тѣмъ независимо отъ уроковъ Закона Божія во мнѣ, въ моемъ раннемъ дѣтствѣ, существовала религіозная жизнь. Я, дѣйствительно, чувствовалъ присутствіе Божіе — и это чувство сказывалось въ любви къ посѣщенію храма, въ любви къ церковнымъ пѣснопѣніямъ, къ праздничнымъ религіознымъ обычаямъ, въ чтеніи книгъ религіознаго содержанія, особенно Житій Святыхъ, въ любви къ домашней молитвѣ, къ чтенію акафистовъ, къ религіознымъ процессіямъ и т. д. Будучи ребенкомъ я не скучалъ въ церкви, а когда выучился читать, то свои небольшія карманныя деньги тратилъ не на лакомства, а на покупку Житій Святыхъ. И эта религіозная жизнь была во мнѣ не потому, чтобы я какъ то узналъ своими внѣшними чувствами Бога, какъ внѣшній для меня предметъ. Такое познаніе Бога вообще невозможно, такъ что, когда невѣрующіе говорятъ, что они не вѣрують въ Бога, потому что никогда Его не видѣли, да и никто другой Его не видѣлъ и видѣть не можетъ, они дѣлають грубую ошибку, примѣняя къ познанію Бога тотъ способъ, какимъ мы познаемъ окружающіе насъ видимые предметы.

Съ другой стороны никто и никогда въ моемъ раннемъ дѣтствѣ не старался доказывать мнѣ различными разсужденіями существованіе Бога, въ этомъ не было никакой надобности. Да если бы ктонибудь и сдѣлалъ это, то онъ далъ бы мнѣ только внѣшнее знаніе того, чѣмъ Богъ можетъ или долженъ быть, но не самое воспріятіе Бога, какъ живого существа. Я, какъ и всякій другой ребенокъ, познавалъ Бога въ моемъ раннемъ дѣтствѣ не внѣшнимъ опытомъ и не доводами разума, а непосредственно, внутреннимъ воспріятіемъ, потому что я созданъ по образу и подобию Божію. Будучи подобенъ Богу, чловѣкъ, благодаря своему богоподобию, внутренне и непосредственно воспринимаетъ Бога и познаетъ Его. Это внутреннее воспріятіе Бога присуще всѣмъ людямъ. Если мы перестаемъ ощущать Бога въ себѣ, то не потому, что мы къ этому не способны, а потому, что чувство Бога заглушается въ насъ или заблужденіями нашего горделиваго ума, или грѣховностью нашего испорченнаго сердца. Прійти къ познанію Бога — не значить найти Бога внѣ себя, какъ нѣкоторый внѣшній предметъ, или убѣдиться въ Его существованіи какими то логическими доводами, это значить какимъ то таинственнымъ образомъ дать возможность нашему внутреннему «я» увидѣть Бога внутреннимъ окомъ.

Отсюда ясно, что никакимъ умноженіемъ богословскихъ знаній нельзя достигнуть познанія Бога. Сильные богословской ученостью іудейскіе книжники не въ состояніи были усмотрѣть въ Иисусѣ Христѣ Его божественную силу, которую видѣли въ немъ простые рыбаки, мытари и блудницы. И въ наше время

богословское, семинарское и академическое образование не обеспечивает религиозности. Если познание Бога достигается внутренним зрѣніемъ сердца, то главный трудъ, главная задача религиознаго вліянія и воспитанія заключаются въ томъ, чтобы сумѣть сохранить или пробудить въ руководимомъ это внутреннее зрѣніе сердца или, иначе сказать, произвести въ его сердцѣ такое измѣненіе, чтобы открылись духовныя очи его къ зрѣнію Бога. Конечно, я отнюдь не хочу отрицать значенія и важности богословскаго образованія и обученія Закону Божію; я хочу только отмѣтить, что знаніе Бога надо ясно отличать отъ знанія о Богѣ, и, сообщая дѣтямъ послѣднее, не думать, что этимъ исчерпывается задача религиознаго руководства. Знаніе о Богѣ, несомнѣнно, необходимо, такъ какъ оно даетъ конкретное содержаніе нашему знанію Бога: оно уясняетъ намъ наше понятіе о Богѣ, отношеніе Бога къ міру и міра къ Богу. Дѣтская душа, тѣмъ болѣе возрожденная въ таинствахъ крещенія, обладаетъ естественной способностью знать Бога. Это, вѣроятно, и имѣетъ въ виду Господь Іисусъ Христосъ, когда говоритъ: «Если не обратитесь и не будете какъ дѣти, не войдете въ царство небесное» (Мат. XVIII. 3). «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ то младенцамъ» (Мат. XI. 25). «Кто умалится, какъ это дитя, тотъ и большій въ царствѣ небесномъ» (Мат. XVIII. 4). «Чистые сердцемъ Бога узрятъ» (Мат. V. 8). Это свойство внутренняго, непосредственнаго зрѣнія Бога, нѣкоторые люди сохраняютъ на всю жизнь. Таковы, прежде всего святые: преп. Сергій Радонежскій, преп. Серафимъ Саровскій и другіе. Не изъ внѣшняго опыта и не посредствомъ рассужденій и логическихъ заключеній пришли они къ познанію Бога. Они знали Бога такъ же непосредственно, какъ мы непосредственно воспринимаемъ свѣтъ и теплоту солнца. Никто не доказываетъ бытія солнца. Библия не доказываетъ бытія Божія, святые не ищутъ доказательства бытія Божія. Ставить признаніе бытія Божія въ зависимость отъ соображеній нашего разума, постоянно колеблющихся и мѣняющихся въ зависимости отъ проницательности нашего ума и отъ запаса нашихъ знаній — это значило бы обосновать несомнѣнное сомнительнымъ или разсматривать солнце при помощи тусклой свѣчи. Но не только святые, но и обыкновенные люди иногда въ теченіи своей всей жизни сохраняютъ даръ непосредственнаго, живого и несомнѣннаго воспріятія бытія Божія, и это особенно свойственно людямъ простымъ и смиреннымъ, свободнымъ отъ соблазновъ горделиваго разума или нечистаго сердца.

Почему же одни люди оказываются способными до конца дней своихъ знать Бога и вѣрить въ Него, а другіе еще въ молодости своей теряютъ вѣру? Какъ происходитъ эта потеря вѣры

и какими средствами возможно ее сохранить, или вернуть?

Прежде чѣмъ отвѣчать на этотъ вопросъ, я хочу сказать нѣсколько словъ тѣмъ, кто говоритъ что не нужно «навязывать» дѣтямъ религіозныхъ вѣрованій. Религіозная вѣра не можетъ быть навязана человѣку; она не есть что либо постороннее чело-вѣку, она есть необходимая потребность человѣческой приро-ды, главнѣйшее содержаніе внутренней жизни человѣка. Ког-да мы заботимся о томъ, чтобы ребенокъ росъ правдивымъ, добрымъ, развиваемъ въ немъ правильное понятіе о красотѣ, вкусъ къ прекрасному, мы не навязываемъ ему чего либо чуж-даго или несвойственнаго его природѣ, мы только помогаемъ ему изъ самого же себя извлекать, какъ бы освободить изъ пеленокъ, въ себѣ самомъ усматривать тѣ свойства и движенія, которыя вообще свойственны человѣческой душѣ. Тоже самое нужно сказать и о познаніи Бога. По принципу ненавязыванія ничего дѣтской душѣ, мы вообще должны бы были отказаться отъ всякаго содѣйствія ребенку въ развитіи и укрѣпленіи его душевныхъ силъ и способностей. Мы должны были бы всецѣло предоставлять его самому себѣ до тѣхъ поръ, пока онъ вырастетъ, и самъ разберется, какимъ онъ долженъ быть, и какимъ нѣтъ. Но этимъ мы не избавили бы ребенка отъ постороннихъ вліяній на него, а только придали бы этимъ вліяніямъ беспорядочный и произвольный характеръ.

Возвращаемся къ вопросу — почему одни люди до конца дней своихъ сохраняютъ въ душѣ своей постоянную, непоколе-бимую вѣру, между тѣмъ какъ другіе теряютъ ее, иногда теряютъ окончательно, а иногда съ большимъ трудомъ и страданіями возвращаются къ ней? Въ чемъ заключается причина этого яв-ленія? Мнѣ кажется, это зависитъ отъ того, какое направленіе принимаетъ внутренняя жизнь человѣка въ его раннемъ дѣт-ствѣ. Если человѣкъ, инстинктивно или сознательно, сумѣетъ сохранить правильное соотношеніе между собой и Богомъ, онъ не отпадаетъ отъ вѣры; если собственное «я» займетъ въ его душѣ неподобающее ему первенствующее и господствующее мѣсто, вѣра въ душѣ его затмится. Въ раннемъ дѣтскомъ возра-стѣ собственная личность обычно еще не становится на первое мѣстѣ, не дѣлается предметомъ поклоненія. Почему и сказано: «Если не обратитесь и не будете, какъ дѣти, не можете войти въ царство небесное». Съ годами собственная личность все бо-лѣе и болѣе возрастаетъ въ насъ, становится центромъ нашего вниманія и предметомъ нашего угожденія.

И эта въ себѣ самихъ сосредоточенная эгоистическая жизнь обычно идетъ по двумъ направленіямъ — по направленію чув-ственности, служенія тѣлу, и по направленію гордости, узкому довѣрію и преклоненію передъ разсудкомъ вообще, и передъ своимъ собственнымъ въ частности. Обыкновенно бываетъ такъ,

что то и другое направлѣніе не совмѣщаются въ одномъ и томъ же человѣкѣ. У однихъ преобладаютъ соблазны чувственности, а у другихъ соблазны разсудочности. Чувственность съ возрастомъ переходитъ иногда въ половую нездоровость, отъ которой бывають свободны натуры разсудочныя и гордыя.

Чувственность и гордость, какъ два вида служенія собственной личности— это какъ разъ тѣ именно свойства, какія проявлялись, какъ мы знаемъ, въ первородномъ грѣхѣ первозданныхъ людей и воздвигли преграду между ними и Богомъ. То, что случилось съ первозданными людьми, происходитъ и съ нами. Нездоровое направлѣніе нашей внутренней жизни съ дѣтства, приводящее къ развитію въ насъ или чувственности, или гордости, загрязняетъ чистоту нашего внутренняго, духовнаго зрѣнія, лишаетъ насъ возможности видѣть Бога. Мы отходимъ отъ Бога, остаемся одни въ своей эгоистической жизни и со всѣми вытекающими отсюда послѣдствіями. Таковъ процессъ нашего отпаденія отъ Бога. У тѣхъ же людей, которымъ удастся сохранить правильное соотношеніе съ Богомъ, процессъ развитія эгоистическихъ, чувственныхъ и гордостныхъ расположеній встрѣчаетъ преграду въ памяти о Богѣ; они берегутъ въ себѣ и чистоту сердца и смиреніе ума; и тѣло и умъ у нихъ вводятся въ свои границы ихъ религіознымъ сознаніемъ и долгомъ. Они смотрятъ на все возникающее у нихъ въ душѣ какъ бы съ нѣкоторой высоты своего религіознаго сознанія, производятъ надлежащую оцѣнку своимъ чувствамъ и стремленіямъ и не позволяютъ имъ овладѣвать собою безконтрольно. При всѣхъ постигающихъ ихъ соблазнахъ они не теряютъ основное религіозное направлѣніе ихъ жизни. Такимъ образомъ задача и трудность религіознаго руководства заключается въ томъ, чтобы помочь ребенку, мальчику, юношѣ или дѣвушкѣ сохранить правильное соотношеніе между собой и Богомъ, не дать развиваться въ себѣ соблазнамъ чувственности и гордости, которыми засорятся чистота внутренняго зрѣнія.

Вспоминая свою молодость я долженъ сознаться, что именно указаннымъ мною внутреннимъ процессомъ произошла во мнѣ въ 13-14-лѣтнемъ возрастѣ утрата религіозности. Развивавшіяся во мнѣ влеченія чувственности и чрезмѣрное довѣріе къ уму, гордость разсудочности мертвили мою душу. И не я одинъ, многіе изъ моихъ товарищей страдали тѣмъ же. Если бы около насъ нашелся наблюдательный и опытный руководитель и заглянулъ въ нашу душу, то, можетъ быть, онъ нашелъ бы въ ней что нибудь и хорошее, но главнымъ образомъ онъ нашелъ бы въ ней лѣность, лакомство, лживость, скрытность, самонадѣянность, чрезмѣрную увѣренность въ своихъ силахъ и возможностяхъ, критическое и скептическое отношеніе къ чужимъ мнѣніямъ, склонность къ поспѣшнымъ и необдуманымъ

рѣшеніямъ, упрямство и довѣрчивое отношеніе ко всякимъ отрицательнымъ теоріямъ и т. д. Не нашелъ бы онъ только въ душѣ нашей памяти о Богѣ и рождаемой ею внутренней тишины и смиренія. Такого руководителя у насъ не было. Нашъ законоучитель, очень почтенный протоіерей, едва успѣвалъ спрашивать у насъ уроки Закона Божія и объяснять дальнѣйшее. А эти уроки имѣли для насъ такой же внѣшній и безразличный характеръ, какъ и всѣ другіе уроки. Внѣ уроковъ мы не видѣли и не могли видѣть законоучителя. Къ исповѣди, единственной въ году, мы относились мало сознательно. И ничто не мѣшало намъ духовно угасать и мертвѣть.

Въ одномъ американскомъ руководствѣ для религиозныхъ лидеровъ молодежи мнѣ пришлось прочесть нѣсколько совѣтовъ о томъ, какъ вести это дѣло. Я не скажу, чтобы эти совѣты были вполне удовлетворительны. Говорятъ — научите дѣтей въ обстоятельствахъ ихъ повседневной жизни, домашней и школьной, замѣчать присутствіе Бога и вы можете имъ сохранить вѣру. Это не совсѣмъ такъ. Вѣрующія дѣти, несомнѣнно всегда видятъ въ своей повседневной жизни присутствіе Бога, но въ томъ то и горе, что это не мѣшаетъ имъ въ старшемъ возрастѣ потерять вѣру, и то, что въ дѣтствѣ своемъ они объясняли очевиднымъ воздѣйствіемъ Бога, въ юношескомъ возрастѣ уже представляется имъ въ другомъ освѣщеніи, и свою дѣтскую вѣру они начинаютъ считать наивнымъ заблужденіемъ. Соображенія, кажущіяся въ дѣтствѣ очень основательными и убѣдительными, взрослому челоуѣку перестаютъ удовлетворять. Когда мнѣ было лѣтъ 11-12, я однажды никакъ не могъ рѣшить заданной намъ трудной задачи. Я пробился надъ ней цѣлый вечеръ напрасно. Ложась спать я усердно помолился, чтобы Господь помогъ мнѣ рѣшить задачу. Ночью мнѣ приснилось рѣшеніе этой задачи и утромъ, вскочивъ съ постели я съ радостью записалъ его и моя душа полна была глубокаго, благодарнаго чувства къ Богу, въ помощи котораго я не сомнѣвался. Когда же мнѣ исполнилось 17 лѣтъ, этотъ мой дѣтскій опытъ ничуть не помѣшалъ мнѣ считать себя невѣрующимъ, я объяснял случившееся безсознательной работой отдохнуващаго ума.

Этотъ случай показываетъ, что наши дѣтскія заключенія объ участіи Бога въ нашей жизни ничуть не обезпечиваютъ намъ сохраненіе вѣры въ юности. Юности вообще свойственно относиться ко всему скептически, а въ особенности къ тому, что предлагается старшими, какъ неоспоримая и обязательная для молодежи истина, или что было внушаемо имъ старшими въ дѣтствѣ.

Говорятъ — читайте дѣтямъ Библію: Библія научить ихъ знать Бога. Несомнѣнно, конечно, что слово Божіе слышанное въ дѣтствѣ, оставляетъ свой слѣдъ въ душѣ и приноситъ плодъ

въ свое время. Однако, и въ этомъ случаѣ имѣть значеніе не убѣдительность библейскихъ истинъ для ума, а нѣчто иное, болѣе глубокое: производимое словомъ Божиимъ измѣненіе сердца. Если Библия остается только достояніемъ ума и памяти, она не поможетъ сохраненію вѣры. Библейскіе рассказы, съ полнымъ довѣріемъ выслушанные и принятые въ дѣтствѣ, въ юности, особенно подъ вліяніемъ отрицательной, научной критики и ходячихъ въ обществѣ взглядовъ, — уже вызываютъ недоувѣріе и отрицаніе. Нужна глубокая и непоколебимая вѣра въ Библию, какъ въ подлинное слово Божіе, чтобы не утратить благоговѣйнаго отношенія къ ней, а такой вѣры, какъ мы знаемъ, не имѣютъ иногда и профессиональные богословы.

То же самое нужно сказать и о чтеніи житій Святыхъ. Житія святыхъ, конечно, могутъ воодушевлять подвигомъ христіанской жизни, но для этого нужно, чтобы мы видѣли въ святыхъ не только героевъ давно минувшихъ временъ и исключительныхъ обстоятельствъ, а нашихъ вѣчныхъ спутниковъ, наставниковъ и помощниковъ въ христіанскомъ подвигѣ, живыхъ членовъ Святой Христовой Церкви, съ которыми мы можемъ быть въ постоянномъ общеніи и къ которымъ мы можемъ обращаться съ молитвами о помощи. Другими словами, память о святыхъ только тогда приноситъ намъ настоящую помощь, когда мы живемъ полною христіанскою жизнью, живемъ въ церкви въ нераздѣльномъ единеніи со святыми, и когда святые не являются для насъ только далекимъ историческимъ воспоминаніемъ.

Всѣ указанные способы религіознаго вліянія на молодежь страдаютъ тѣмъ кореннымъ недостаткомъ, что они скользятъ по поверхности, обращаются преимущественно къ разуму и не сообразуются въ внутреннимъ состояніемъ дѣтской души, уже начавшей разлагаться подъ вліяніемъ грѣха. Чтобы оказать дѣйствительную, реальную помощь въ религіозной жизни, необходимо вникнуть въ этотъ внутренній, духовный процессъ, происходящій въ молодой душѣ и приводящій ее къ религіозному опустошенію. Только ясно представляя себѣ этотъ процессъ, въ каждомъ индивидуальномъ случаѣ, можно увидѣть выходъ изъ этого состоянія. Главное же въ этомъ процессѣ — развитіе грѣховнаго, замкнутаго въ себѣ расположенія. Съ этимъ то и надо бороться, а не обращаться къ одному только уму съ разсужденіями общаго характера. Какъ утрата вѣры, такъ и возвращеніе къ ней, никогда не совершается путемъ спокойнаго, теоретическаго исключительно умственнаго процесса. И утрата вѣры и возвращеніе къ ней являются обычно тяжелой, внутренней драмой, чрезвычайно мучительной, доводящей иногда до отчаянія, до желанія смерти, и эта драма тянется иногда многіе годы: Излѣчить такое внутреннее состояніе одними только

разговорами и благочестивыми наставлениями или учеными лекціями невозможно. Необходимо болѣзненному процессу внутренняго разложенія противопоставить иной, творческой процессъ внутренняго оздоровленія черезъ воздѣйствія на душу нѣкоторой здоровой, положительной, творческой силы. Главнѣйшая забота религіознаго воспитанія должна заключаться въ томъ, чтобы не въ сознаніи только ребенка, не въ памяти его и не въ привычкахъ, а въ самой глубинѣ духа его сохранилась его связь съ Богомъ. Эта внутренняя связь съ Богомъ должна быть той твердыней, о которую должны разбиваться всѣ соблазны чувственности и горделиваго самообольщенія. Помочь ребенку въ этомъ дѣлѣ можетъ прежде всего благотворная среда живой религіозной вѣры и любви къ Богу. Какъ свѣча загорается отъ горящей свѣчи, такъ и въ дѣтской душѣ разгорается огонь вѣры и любви не отъ наставленій и не отъ правилъ, а отъ окружающаго ее духа вѣры и любви.

Первоначальное и самое важное значеніе въ правильномъ ходѣ религіозной жизни дѣтей имѣетъ, конечно, семья. Но для этого сама семья должна быть, по словамъ апостола Павла, малою, домашнею церковью, т. е. не формально только числиться православною, не ограничиваться только внѣшнимъ исполненіемъ церковныхъ правилъ, а, дѣйствительно, имѣть средоточіемъ своей жизни Господа Іисуса Христа. Только при этомъ условіи вся домашняя обстановка православнаго дома и весь укладъ семейной жизни будутъ глубоко проникать въ дѣтскую душу. И материнская, или отцовская молитва и образокъ или крестикъ надъ колыбелью и кроватью, и причащеніе Святыхъ Таинъ, и окропленіе святой водой и лампада передъ святою иконою, все это не будетъ тогда одною, пустою, влѣшнею формой, но будетъ выраженіемъ подлиннаго религіознаго духа семьи и не будетъ вызывать противорѣчій и сомнѣній въ душѣ ребенка. При условіи полнаго единства духа и формы религіозной жизни въ семьѣ, какъ губка впитываетъ въ себя воду, такъ и душа ребенка впитываетъ въ себя впечатлѣнія православнаго, домашняго быта. Религіозные обычаи семьи, встрѣча Рождества Христова, крещеніе или Пасха, праздникъ Троицы или Великій Постъ—все это не проходитъ безслѣдно для духовной жизни ребенка. Изъ всего этого накапливается въ душѣ запасъ святыхъ впечатлѣній, радостныхъ и чистыхъ переживаній, составляющихъ фундаментъ будущей, сознательной, религіозной жизни. Въ позднѣйшіе годы, въ моменты опасныхъ, критическихъ внутреннихъ переломовъ, эти переживанія, этотъ дѣтскій религіозный опытъ всплываетъ въ душѣ и является источникомъ спасенія и возрожденія. Благотворное вліяніе религіозной православной семьи ничѣмъ не замѣнимо — незамѣтно, органически, легко и свободно она закладываетъ въ дѣтской

душѣ основы здоровой религіозной жизни. Второю средою, еще болѣе необходимою для правильного религіознаго развитія, включающею себя и самую православную семью — является православная церковность, средоточіемъ которой является Господь Іисусъ Христосъ. Нужно чтобы въ душѣ православнаго ребенка укрѣплялось чувство, что онъ не только часть православной семьи, но и часть православной Церкви, съ которой онъ связанъ органически и навсегда, и которая является его духовной питательницей и воспитательницей. Такое чувство въ душѣ ребенка легко возникаетъ, если сама окружающая его семья живетъ этимъ чувствомъ. Чувство принадлежности къ церкви важнѣе чувства принадлежности къ семьѣ. Семья можетъ разрушиться — церковь никогда. Сознающій себя членомъ Церкви, никогда не будетъ чувствовать себя одинокимъ въ мірѣ, безпріютнымъ: онъ чувствуетъ себя въ крѣпкой рукѣ Христовой, въ рукѣ Божіей. Онъ чувствуетъ подъ собою несокрушимую твердыню. Онъ живетъ въ постоянномъ общеніи со Христомъ, со святыми и умершими. Укрѣпить въ ребенкѣ это сознаніе является очень важной задачей религіознаго воспитанія. Я сказала, что средоточіемъ церковности является Господь Іисусъ Христосъ. Онъ же долженъ быть сосредоточіемъ и семейной жизни. Ребенокъ долженъ узнавать Христа не изъ книжки съ картинками, а изъ настроенія, изъ образа мыслей, изъ образа жизни, изъ взаимныхъ отношеній членовъ семьи. Если онъ такимъ образомъ узнаетъ Христа, Христосъ станетъ близкимъ и роднымъ его душѣ на всю его жизнь. Такъ именно и воспитывались древніе христіане, мученики, мученицы и отцы церкви въ своихъ родныхъ христіанскихъ семьяхъ. Достаточно вспомнить воспитаніе сестеръ — Вѣры, Надежды и Любви ихъ матерью Софією, или святыхъ Василія Великаго, Григорія Блгослова и Іоанна Златоуста ихъ матерями. Такимъ образомъ, основаніемъ правильнаго религіознаго воспитанія является то, чтобы съ самыхъ раннихъ лѣтъ вложить въ душу ребенка положительное христіанское содержаніе, вложить не какъ нѣчто внѣшнее и временное, а какъ отвѣтъ на собственные глубочайшіе запросы его духа. Съ этимъ положительнымъ содержаніемъ въ душѣ — ребенку легче будетъ преодолевать возникающіе въ немъ темные, грѣховные влеченія и соблазны. И все же мы должны признать, что лишь немногія счастливыя и крѣпкія духомъ натуры успѣваютъ устоять на положительномъ христіанскомъ основаніи своего духа, большинство же молодежи переживаютъ тяжелый и мучительный процессъ отхода отъ Бога и послѣдующаго къ Нему возвращенія. Въ краткихъ словахъ я постараюсь изобразить этотъ процессъ.

Возникающія въ молодой душѣ и постепенно развивающіяся влеченія чувственности и горделиваго самообольщенія — въ

концѣ концовъ становятся господствующими элементами души. Молодая душа становится ихъ послушнымъ орудіемъ. Въ этомъ послушномъ служеніи своимъ желаніямъ и страстямъ молодежь полагаетъ даже свою свободу, и горячо протестуетъ противъ всякой попытки ограниченія этой ея мнимой свободы.

Нельзя сказать, чтобы эти воздвигнувшіеся въ молодыхъ душахъ кумиры доставляли имъ дѣйствительное удовлетвореніе. Они носятся съ ними, но покоя себѣ не находятъ. Страдаютъ и тоскуютъ, ищутъ чего-то лучшаго, болѣе правдиваго, чистаго и прекраснаго, — откуда и возникаетъ та жажда найти смыслъ и цѣль жизни, которая такъ присуща молодости. Отсюда вытекаетъ страсть къ посѣщенію великихъ людей или къ писанію имъ писемъ, въ надеждѣ услышать отъ нихъ спасающее, руководящее слово, или готовый рецептъ истинной жизни. Отсюда увлеченіе всевозможными ученіями и теоріями, обѣщающими всеобщее счастье и блаженство. Потерявъ подъ собою религіозную почву своего ранняго дѣтства, молодежь употребляетъ всѣ усилія утвердиться на какой нибудь иной почвѣ. Однако всѣ эти прекрасные порывы и стремленія, большей частью не выходятъ изъ предѣловъ мечтаній. Не хватаетъ воли къ реальному дѣланію добра, къ преодоленію чувственности, къ отрѣшенію отъ бесплодныхъ умствованій. Въ концѣ концовъ создается тяжелая внутренняя драма, неудовлетворенность, тоска, недовольство собою, желаніе смерти. Охваченные этимъ настроеніемъ, молодые люди погружаются въ самихъ себя, забываютъ самыхъ близкихъ и родныхъ людей, чувствуютъ глубокое одиночество. И въ этомъ одиночествѣ они создаютъ себѣ самые фантастическіе, нездоровые планы. Ни усиленная работа, ни шумное веселіе не могутъ разогнать этого тяжелаго состоянія духа.

Въ этотъ періодъ можетъ послѣдовать переломъ въ религіозной жизни. По прежнему пути итти уже некуда. Собственное внутреннее состояніе представляется отвратительнымъ, хотя юноша или дѣвушка, можетъ быть, еще и не умѣетъ назвать его грѣховнымъ. Является желаніе найти подлинный, высокій, прекрасный и не умирающій смыслъ жизни, ибо жить, не найдя такого смысла, значитъ влечить жалкое, безцвѣтное, безцѣльное, скучное существованіе изо дня въ день. Въ этотъ роковой моментъ перелома молодой жизни въ душѣ, вдругъ, какимъ то загадочнымъ и таинственнымъ путемъ загорается нѣкоторый свѣтъ, возникаетъ нѣкоторое свѣжее и радостное чувство, появляется нѣкоторая надежда; жизнь не бессмыслица. Откуда берется эта увѣренность, что жизнь не бессмыслица? Что такое жизнь? До сихъ поръ молодая мысль склонялась къ механическому міросозерцанію — жизнь есть совокупность атомовъ и силъ и ихъ непрерывное движеніе и взаимодѣйствіе; жизнь

есть причинная цѣпь явленій, изъ совокупности которыхъ составляется вся картина, мірового, земного и человѣческаго существованія. И вдругъ, въ этомъ огромномъ, безграничномъ и бездушномъ механизмѣ молодая душа начинаетъ чувствовать присутствіе чего то живого, великаго, разумнаго и прекраснаго — присутствіе Бога. Откуда это чувство? Многіе обстоятельства могутъ этому содѣйствовать; главное то, что надломилась вѣра въ свою молодую непогрѣшимость, глубоко почувствовалась своя внутренняя несостоятельность. Не стало опоры въ самомъ себѣ. Явилась потребность въ иной, болѣе сильной, опорѣ.

Душа стоитъ на нѣкоторомъ распутьи. Она находится въ состояніи неустойчиваго равновѣсія. Пренія вліянія и влеченія потеряли надъ ней свою власть. Новыя силы въ ней еще не опредѣлились. Каждый, самый незначительный толчекъ можетъ имѣть въ этотъ моментъ чрезвычайное, рѣшающее значеніе для всей жизни. Всплывшія изъ подсознательной области души сладостныя, религіозныя переживанія дѣтства, неожиданно услышанный церковный звонъ, случайно попавшая въ руки книга, встрѣча и разговоръ съ глубоко и искренно вѣрующимъ человѣкомъ, посѣщеніе монастыря, таинственная и молчаливая красота природы, яркій художественный образъ, и многое другое можетъ содѣйствовать тому, что подготовленный уже въ душѣ переломъ вдругъ найдетъ свой исходъ. Проснется дѣтская вѣра, ярко и сладостно, путеводной звѣздой загорѣвшись въ душѣ. Жизнь получаетъ вдругъ смыслъ, является желаніе жить, работать во имя вспыхнушаго въ душѣ идеала. Старое матеріалистическое міровоззрѣніе оказалось несостоятельнымъ. Новое религіозное міровоззрѣніе согрѣло душу и осмыслило жизнь.

Вспоминая свою собственную молодость, я нахожу въ ней подтвержденіе, что такимъ именно путемъ, путемъ многолѣтней, внутренней драмы происходило и въ насъ возвращеніе къ утраченному религіозному міровоззрѣнію и идеалу. Пробудившееся въ душѣ религіозное чувство сразу же по иному освѣщаетъ міръ и жизнь. Молодая душа начинаетъ видѣть красоту и величіе міра, появляется вѣра въ высшій смыслъ и значеніе жизни, открывается сердце къ принятію Евангелія. Начинаетъ тянуть въ Церковь, къ богослуженію, къ исповѣди, къ причастію, хотя мысли нерѣдко еще остаются еретическими. И когда въ молодой душѣ, послѣ пережитаго раньше хаоса, начинаютъ говорить эти новыя чувства и потребности, тогда смѣло можно сказать, что эта душа уже спасена. Здѣсь начинается новый періодъ духовной жизни, когда утвердившись на камнѣ горькимъ опытомъ пріобрѣтенной, а не разсудочно усвоенной, вѣры —

человѣкъ начинаетъ сознательно строить на этомъ основаніи свою жизнь.

Все выше изложенное, можно формулировать въ слѣдующихъ положеніяхъ.

1. Каждый человѣкъ, будучи образомъ и подобіемъ Божіимъ, по природѣ своей способенъ, къ внутреннему, опытному, непосредственному познанію Бога, т. е. къ вѣрѣ въ Бога. Религіозно неспособныхъ людей, атеистовъ по природѣ, не существуетъ.

2. Познаніе о Богѣ, о Его свойствахъ и дѣйствіяхъ, о Его отношеніи къ міру и объ отношеніи людей къ Нему должно быть неразрывно связано съ познаніемъ Бога, т. е. съ живой вѣрой въ Него. Въ противномъ случаѣ оно становится внѣшнимъ, мертвеннымъ знаніемъ, достояніемъ только ума и памяти и имѣеть мало значенія для подлинной религіозной жизни.

3. Познаніе Бога сохраняется и возрастаетъ въ человѣкѣ при условіи правильнаго отношенія къ Богу, чистоты сердца и смиренія, въ благопріятной духовной средѣ — семейной и церковной.

4. Главной причиной утраты вѣры является нездоровое, грѣховное направленіе жизни, когда собственная личность съ ея эгоистическими стремленіями выдвигается на первое мѣсто и заслоняетъ правильное отношеніе къ Богу и людямъ. Это есть то именно, что случилось съ первозданными людьми.

5. Начавшійся процессъ грѣховной жизни и отчужденія отъ Бога не можетъ быть остановленъ никакими разсудочными способами, пока не дойдетъ до своего предѣла, пока молодому сознанію путемъ горькаго опыта не откроется ясно безсмысленность и невозможность жизни безъ Бога. Такъ было и съ дохристіанскимъ челоуѣчествомъ.

6. Грѣховный процессъ преодолевается въ молодой душѣ ея духовнымъ воскресеніемъ, возникновеніемъ въ ней захватывающаго душу религіознаго, святаго идеала, влекущаго и дающаго силу къ новому направленію жизни во имя Бога. Такъ возникла и христіанская культура.

7. Благопріятными моментами, возвращающими юную душу къ религіозной жизни, являются: религіозныя воспоминанія дѣтства, вліяніе природы, вліяніе художественной литературы, встрѣчи съ дѣйствительно религіозными людьми, посѣщеніе центровъ религіозной жизни (монастырей, старцевъ, святыхъ мѣстъ) и чтеніе религіозной литературы.

Протоіерей Сергій Четвериковъ.

Парижъ.

ГЕТЕ КАКЪ МУДРЕЦЪ

Посвящается Л. И. Курисъ.

Столѣтняя годовщина со дня смерти великаго германскаго поэта и мыслителя ознаменовалась цѣлымъ потокомъ изслѣдованій, освѣщающихъ отдѣльныя грани творчества этого изумительно многосторонняго генія. Наряду съ изслѣдованіями о Гете, какъ о мистикѣ и оккультистѣ, появились курьезныя сочиненія, напр., объ отношеніяхъ Гете къ зубоучебному дѣлу. Узокъ человѣкъ и не любитъ синтезовъ даже тамъ, гдѣ послѣдніе сами собой напрашиваются!

Есть одно общее свойство, общая глубинная подпочва, которой опредѣляется Гете съ ногъ до головы во весь свой гигантскій ростъ. Свойство это есть *мудрость*. Творецъ «Фауста» совершенно откровенно высказывается о своемъ отвращеніи и даже ненависти къ философіи и метафизикѣ. Первая часть великой поэмы полна ядовитыхъ упрековъ по адресу «Царицы наукъ» — философіи. Надо замѣтить, что Гете за одну скобку съ философіей беретъ метафизику. Вѣдь для него она является совсѣмъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ этотъ терминъ употребляетъ Кантъ, а въ наше время употребляетъ Эдмундъ Гуссерль. Метафизика для Гете — это методологическая схоластика, въ которой много «строгой науки», но очень мало истины и жизни. Короче говоря метафизика въ его пониманіи это почти шутовская фигура Вагнера въ ночномъ халатѣ и въ калпакѣ, съ масляной лампочкой въ рукѣ.

Есть нѣкоторая роковая существенная противоположность между мудростью «кроткой посланницей боговъ» и умомъ — «блудницей дьявола», согласно рѣзкой, но увѣрной характеристикѣ Мартина Лютера. Мудрость въ противоположность уму цѣлостна, не раздроблена, чиста и цѣломудренна. Въ ней заложено зерно обоженія — теозиса человѣка, въ то время какъ разумъ наклоненъ устраивать двойную бухгалтерію во взаимоотношеніяхъ Бога и человѣка, кстати сказать, «научно»

обоснованную» въ католическомъ богословіи. Къ этому надо прибавить, что глупость вовсе не есть противоположность разсудка, но лишь его, такъ сказать, второй сортъ.

Есть у мудрости одна неразрывно съ ней связанная подруга, безъ которой не бываетъ великаго художника. Подруга это — наивность. Наше разсудочное время совершенно утратило это божественное свойство, безъ котораго нѣтъ входа въ Царство Божіе. Гете обладалъ удивительной геніальной наивностью, которая и помогала ему воспринимать красоту и божественное одушевленіе міровой цѣлостности — космоса.

Съ природой одною онъ жизнью дышалъ
Ручья разумѣль лепетанье,
И говоръ древесныхъ листовъ понималъ
И чувствовалъ травъ прозябанье...

Геніальная интуиція и божественная наивность нисколько не вредила трезвости, зрячести и проникаемости творца Вильгельма Мейстера.

Гете очень хорошо понималъ, что «важнѣйшая наука для царей — знать свойства своего народа и выгоды земли своей».

Интересуясь совершенно безкорыстно геологіей и минералогіей, онъ умѣлъ въ то же время гармонически сочетать этотъ интересъ съ открытіемъ рудниковъ въ Ильменау. У него современные такъ называемые реальные политики могли бы весьма и весьма поучиться тому, что быть практикомъ вовсе не значить обязательно вмѣстѣ съ тѣмъ быть свиньей. Если разсудокъ царить въ области примитивной энергіи, то органомъ познанія мудрости является интуиція. У Гете она была въ величайшемъ изобиліи и одинаково помогала ему, какъ въ художественномъ творествѣ, такъ и въ естественныхъ наукахъ, и въ политикѣ. Всѣмъ извѣстно, исполненное мудрости и величія изреченіе, произнесенное имъ наканунѣ битвы при Вальми, что особенно замѣчательно, если принять во вниманіе органическую антиреволюціонность Гете. Въ научной области придется отмѣтить мудрую глубину его до сихъ поръ не понятой и не истолкованной «теоріи красокъ», чтобы не упоминать объ открытіи между челюстной кости, позвоночной теоріи черепа и теоріи метаморфозы растений. Конечно весь блескъ, вся мощь интуиціи сказывается въ художественномъ творествѣ, и здѣсь намъ придется отмѣтить одно удивительное чудо, — глубокую внутреннюю правду въ поразительной поэмѣ «Коринфская невѣста». Гете, конечно, не былъ христіаниномъ и во всемъ его отношеніи къ христіанству наблюдается цѣлый спектръ — отъ снисходительнаго одобренія христіанской морали до явно выраженнаго эстетическаго отвращенія челоуѣка ренессанса къ Церкви.

Но гений не ошибается и Гете, несмотря на свое антихристианство не могъ не сказать о немъ правды. Въ «Коринфской невѣстѣ» языческіе боги послѣ Христа оказываются страшными демонами, призраками и вампирами.

«Но меня изъ тѣсноты могильной
Нѣкій рокъ къ живущимъ шлетъ назадъ.
Вашихъ клировъ пѣніе безсильно,
И попы напрасно мнѣ кадятъ.
Молодую страсть
Никакая власть,
Ни земля, ни гробъ
Не охладятъ».

Посмотримъ однако, что это за «молодая страсть».

«Знай, что смерти роковая сила
Не могла сковать мою любовь ,
Я нашла того, кого любила
И его я высосала кровь;
И покончивъ съ нимъ
Я пойду къ другимъ,
Я должна идти за жизнью вновь .

Не надо быть пуританиномъ, чтобы назвать эту «молодую страсть» «любовью сатаниной» и вампирическимъ блудомъ. Эта не та любовь, что отдаетъ свою кровь, но та, что ненасытно сосетъ ее и отнимаетъ вмѣстѣ съ жизнью. Въ награду — преждевременная старость и позорная смерть. Физическій и духовный разгромъ — вотъ плата за утѣхи «любви сатаниной».

«Милый гость вдали родного края,
Осуждень ты чахнуть и завять;
Цѣпь мою тебѣ передаю я,
Но волосъ твоихъ беру я прядь.
Ты ихъ видишь цвѣтъ,
Завтра будешь сѣдь.
Русымъ тамъ лишь явишься опять».

.....

Но здѣсь зло само себя обличаетъ. Никакого «тамъ» въ язычествѣ нѣтъ. Гадесъ язычниковъ это печальное царство не-сущихъ тѣней, покой полубытія. «Живому псу лучше, чѣмъ мертвому льву», и въ царствѣ тѣней Ахиллесъ предпочитаетъ быть поденщикомъ, чѣмъ господствовать надъ мертвыми. Настоящее «тамъ» лишь у Распятаго и у Воскресшаго. Лишь тамъ сатана, соблазняющій на вампирическій блудъ, становится

ничѣмъ — вмѣстѣ съ прощеніемъ и отпущеніемъ грѣховъ. «Какъ фениксъ изъ пепла обновляется юность» — лишь именемъ истиннаго Бога, а не ложныхъ, призранныхъ боговъ, послѣ Христа превратившихся уже въ настоящихъ бѣсовъ. И самое удивительное, что Гете удалось это сказать въ поэмѣ явно враждебной христіанству, но въ которой зато гениальная мудрость побѣдила всякую тенденцію и явилась прекрасной обнаженной правдой. Удивительно тоже и то, что гениальный полетъ этой поэмы безконечно важнѣй всякихъ поучительныхъ и наставительныхъ тенденцій, дидактической псевдо-поэзии, о которой съ такимъ удивительнымъ тупоуміемъ разглагольствовалъ Кантъ въ доказательство полнаго непониманія имъ искусства.

Гете официально принадлежалъ протестантизму, и даже не безъ нѣкоторой наивности цѣнилъ его свободу. Однако къ эпохѣ Веймарскаго генія въ протестантизмѣ и слѣда не осталось отъ прошлыхъ «бури и натиска» эпохи Лютера; бывшіе революціонеры давно уже стали скучными мѣщанами, къ тому же еще на службѣ у полицейскаго государства.

Правило «Аугсбургскаго религіознаго мира» прочно вѣлосъ въ плоть и кровь мелкихъ привычекъ мелкихъ людей, мелко-раздробленной Германіи. Гениальная интуиція художника побѣдила плоское мѣщанство и на дѣлѣ языческая мудрость Гете оказалась ближе къ онтологической логикѣ христіанства, чѣмъ псевдо-христіанская разсудочность, ибо сущность христіанства открывается лишь черезъ мудрость, ни въ коемъ случаѣ не черезъ разсудокъ. Впрочемъ въ историческомъ христіанствѣ оказалось двѣ души: одна изъ нихъ была мудростью, другая — разсудкомъ. Вѣрнѣе даже сказать, что произошла христіанизация обѣихъ сферъ языческаго духа. Но отъ этого вражда между ними ни уменьшилась, а наоборотъ — увеличилась. Даже трудно сказать, гдѣ здѣсь борьба двухъ душъ внутри самого христіанства и гдѣ возстаніе возрожденской языческой мудрости на прописную мораль и дурную схоластику вывѣтрившихся и пережившихъ себя нѣкоторыхъ періодовъ историческаго христіанства, что впрочемъ нисколько не задѣваетъ вѣчныхъ принциповъ христіанской мудрости и христіанскаго откровенія. Въ этомъ смыслѣ «Фаустъ» — дѣло всей жизни Гете — есть вѣчное знаменіе въ томъ смыслѣ, какъ и вѣчнымъ знаменіемъ является эпоха кризиса средневѣковаго міросозерцанія подъ дыханіемъ Возрожденія, символомъ чего является вообще вся поэма Гете. Вообще «Фаустъ» можетъ служить великолѣпнымъ примѣромъ того, какъ идея, положенная въ основу художественнаго произведенія не только не стѣсняетъ свободы вдохновенія, но обуславливаетъ само бытіе произведенія, его форму, смыслъ и значеніе. Выдумка снововъ — пресловутое «искусство для искусства» могло явится только

въ качествѣ антитезы безплоднаго морализма или плоскаго публицистическаго утилитаризма. На высотахъ такое «искусство для искусства» теряетъ смыслъ и кажется смѣшнымъ и ничтожнымъ. Величіе замысла — необходимое условіе величія произведенія. Исключенія неизвѣстны. Великія произведенія разнятся лишь типами, но грандіозность замысла всегда обязательна, поскольку рѣчь идетъ о вершинѣ достиженія человѣческаго генія, о его предѣльныхъ высотахъ.

Предѣльныя высоты! Въ самомъ смыслѣ этого выраженія, въ немъ уже заключенъ «переходъ къ стихіи чуждой запредѣльной», ибо достигнуть предѣла — это значить уже увидѣть міры иные, сферу запредѣльнаго. Величіе человѣка, его богоподобіе сказывается какъ ни въ чемъ, именно въ способности видѣть эти сферы, созерцать ихъ. Но видѣній иного міра дано больше, чѣмъ человѣкъ можетъ вынести. Поэтому онъ часто слѣпнетъ, глохнетъ, перестаетъ видѣть и слышать, и отдаваясь своеобразному чувству самосохраненія уходитъ въ низины матеріализма и позитивизма.

Невольно при этомъ вспоминается грандіозная сцена «духа земли» въ Фаустѣ. «Духъ земли» — надземень и человѣчески ограниченный Фаустъ не можетъ его вынести.

Geist: Wer ruft mir?

Faust (abgewendet): Schreckliches Gesicht!

Geist: Du hast mich mächtig angezogen
An meiner Sphäre lang gezogen
Und nun —

Faust: Weh! Ich ertrag dich nicht.

.....
«Bist du es, der von meinem Hauch umwitetert

In allen Lebenstiefen zittert,
Ein furchtsam weggekrümmter Wurm;

.....
Faust: der du die weite Welt umsshweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl ich mich dir!

Geist: Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir! (Verschwindet)

.....

Но не только «Фаустъ» не могъ вынести сверхчеловѣческой мудрости, а о нее споткнулся самъ Гете и въ «Фаустѣ», какъ поэмъ, не выдержалъ собственнаго напряженія и потерпѣлъ крушеніе. Гете не хватило ни мужества, ни силъ всмотрѣться въ потустороннюю мглу, окутывавшую уходящаго въ вѣчность героя. Вмѣсто этого онъ пропѣлъ ему гуманистическое слово-

словіе на почвѣ банальнаго, чисто нѣмецкаго, культуртрегерства, кстати сказать осмѣяннаго въ первой сценѣ 4-го дѣйствія «Перъ Гюнта» Ибсена. Все заключеніе второй части — условно-искусственное, а «мистическій хоръ», въ сущности поется въ «оправданіе» грѣхамъ и непотребствамъ. «Фаустъ» — по существу, совершенно не нуждается ни въ какихъ мистическихъ хорахъ и оправданіяхъ — онъ «самъ себѣ третейскій судья» и его дѣятельность направлена на уничтоженіе всякой потребности въ оправданіи. Нынѣ эта дѣятельность въ видѣ «американизма» и «пятилѣтки» перешла въ коллективистическую культуру коммунизма. Да и самъ Фаустъ въ концѣ второй части является не чѣмъ инымъ, какъ авторомъ пятилѣтки со всей ея жестокостью, богоборчествомъ и кровью; но здѣсь уже не кровь и слезы невиннаго дитяти изливаются въ глубины фундамента сатанинскаго зданія.

Здѣсь воздвигается оно на проклятомъ мѣстѣ сожженія храма отцовъ и ихъ тихихъ убѣжищъ. Строительство «Фауста» необходимо связано съ сожженіемъ жилищъ Филимона и Бавкиды и съ ихъ убіеніемъ и съ уничтоженіемъ ихъ церкви. Любопытно, однако, что во второй части, въ репликѣ канцлера слышатся ортодоксально-обскурантскія разсужденія, приводящія къ материализму и атеизму — съ другого конца.

«Природа, духъ — такихъ рѣчей не знаютъ,
У христіанъ; за это сожигаютъ
Безбожниковъ; такая рѣчь вредна.
Природа — грѣхъ, а духъ есть сатана.
Они лелѣютъ въ насъ сомнѣнья
Любимыя, силъ адскихъ порожденья.
Нѣтъ, здѣсь не то. Два рода лишь людей
Имѣетъ государь въ имперіи своей:
То божьихъ алтарей служители святыя
И рыцари.

.....

Но хорошъ и самъ Фаустъ, разрушающій жилища Филимона и Бавкиды. Фаустъ — безбожникъ, и убійца, у котораго и самъ чортъ на побѣгушкахъ въ творимыхъ имъ гнусностяхъ. Какъ характерна ненависть къ колоколамъ и липамъ, къ этой тихой, наивной и безобидной красотѣ

Мнѣ стариковъ бы первымъ дѣломъ
Убрать! Мнѣ нужно мѣсто ихъ.
Мнѣ портитъ власть надъ міромъ цѣлымъ
Одна та кучка липъ чужихъ.

Здѣсь все полно гениальнѣйшихъ прозрѣній и пророчествъ о нашемъ времени, о его разбойничьихъ дѣянiяхъ и его слѣпомъ властолюбiи.

Передъ нами трагедiя превращенiя бурлящаго титана первой части въ хама и въ убiйцу второй. Надо замѣтить, что неудача Фауста ни въ коемъ случаѣ не есть художественная неудача всего произведенiя, наоборотъ наивная гениальность Гете помимо какихъ бы то ни было тенденцiй такъ же какъ въ «Коринфской Невѣстѣ» прорекла всю страшную правду о героѣ поэмы. Можно говорить скорѣй о крушенiи самаго Гете, поскольку онъ солидаренъ съ Фаустомъ. Сама поэма есть памятникъ великой правдивости и гениальнѣйшей силы выраженiя, ставящаго ее въ одинъ рядъ съ поэмою Гомера и Божественной Комедiей Данте. Это и дѣлаетъ Гете великимъ среди величайшихъ.

В. Н. Ильинъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Jacques Maritain. Le songe de Descartes. Paris 1932.

Въ исторіи новѣйшей духовной жизни Европы Декартъ, по глубокому убѣжденію Ж. Маритена, — «великій французскій грѣхъ». Такой подходъ къ Декарту можетъ вызвать законныя возраженія, но по существу онъ означаетъ болѣе живое и напряженное отношеніе къ великому французскому мыслителю, чѣмъ то историческое «безстрастіе», которое такъ часто находимъ у историковъ философіи. Для Маритена Декартъ и картезианство еще непобѣжденный врагъ, неискупленный «грѣхъ» — и отсюда его страстное вниманіе ко всему, что писалъ Декартъ, вдумчивый анализъ, постоянная напряженность. Это живое и страстное отношеніе къ давно угасшему мыслителю соединяется у Маритена не только съ превосходнымъ знаніемъ Декарта и огромной литературѣ о немъ, но и съ настоящей объективностью. Желая «развѣнчать» Декарта, Маритенъ нигдѣ не преуменьшаетъ его значенія, нигдѣ не упрощаетъ вопросовъ, — а наоборотъ, со всей силой вражды къ Декарту, ищетъ наиболѣе глубокихъ мѣстъ, гдѣ бы можно было сильнѣе и серьезнѣе «ранить» его. Книга написана прекрасно, живымъ, яркимъ языкомъ, мысль развивается остро и тонко. Особенно понравились мнѣ тѣ части книги Маритена, которыя посвящены изученію доказательствъ бытія Божія у Декарта. Очень многое здѣсь близко намъ русскимъ — борьба съ рационализмомъ и идеализмомъ типична и для насъ. Утомительно только одно у Маритена — какъ впрочемъ и во всѣхъ его сочиненіяхъ — это постоянное обращеніе къ Томѣ Аквинату, какъ единственному и несравненному философу... Право, неотомизмъ слишкомъ «учениченъ», порой начинаешь думать, что онъ не имѣетъ собственныхъ крыльевъ. Для дѣла неотомизма было бы сдѣлано больше, если бы не напоминали повсюду и безъ повода разныя — порой даже банальныя — мысли великаго мыслителя средневѣковья.

Въ концѣ книги Маритенъ обращается къ русскимъ философамъ, прося ихъ имѣть въ виду, что французская философія не исчерпывается картезіанствомъ. Тутъ же Маритенъ высказываетъ мысль, что анализъ картезіанства является наиболѣе «удобнымъ способомъ, чтобы подготовить примиреніе умовъ въ истинѣ, въ частности взаимное пониманіе Востока и Запада». Мнѣніе это высказано мелькомъ, но съ большой убѣдительностью. Между тѣмъ отъ «католической концепціи міра» насъ отдѣляетъ нѣчто совсѣмъ другое: не внѣ, а внутри томизма проходитъ между нами основное расхожденіе. Поэтому трудно думать, что на критикѣ Декарта можетъ проявиться «примиреніе умовъ въ истинѣ».

В. В. Зѣньковскій.

«Facing a World Crisis» (Report of World Committee of YMCA Genève. 1932 г.).

Недавно появившійся въ печати отчетъ мірового комитета YMCA, составленный къ міровой конференціи YMCA въ Кливлендѣ въ 1931 г., какъ и прежніе отчеты чрезвычайно интересно и полно освѣщаетъ рядъ самыхъ важныхъ и отвѣтственныхъ вопросовъ нашего времени. Кромѣ подробнаго обзора дѣятельности YMCA въ разныхъ направленіяхъ, мы находимъ здѣсь замѣчательную характеристику исканій и настроеній въ современной молодежи всего міра. Эта характеристика составлена на основаніи сводки огромнаго матеріала, присланнаго въ міровой комитетъ со всѣхъ концовъ міра — и по своей документированности, по богатству и точности матеріаловъ представляетъ совершенно исключительную цѣнность. Не менѣе интересна краткая, но четко написанная характеристика различныхъ духовныхъ теченій нашего времени.

Много жгучихъ и серьезныхъ вопросовъ возбуждаетъ данная книга. Больше всего заставляетъ задуматься та большая глава ея, которая посвящена молодежи: здѣсь все остро, почти жутко, все отвѣтственно. Прежде всего надо отмѣтить то, что молодежь нашего времени втянута, какъ никогда раньше, въ *политическую* жизнь — со всѣми тѣми страстями и крайностями, которыми насыщена политика нашего времени. Сама жизнь втягиваетъ молодежь въ сферу политики — здѣсь дѣйствуетъ острота переживаемаго момента, распадъ былой культурной психологіи не только у молодежи; но и у взрослыхъ, общая нервная взвинченность, нѣкая общая потребность въ непосредственномъ соприкосновеніи съ реальностью (что конечно легче всего дается въ политикѣ). Особо надо отмѣтить и то, что рѣшительно всюду политическія партіи стараются затянуть мо-

лодежь къ себѣ, создаютъ политическія группировки среди молодежи. Отчетъ справедливо отмѣчаетъ ту роковую особенность и самого воспитанія въ наше время, которая отрываетъ молодежь отъ среды, въ которой она живетъ, увлекаая ее тѣмъ, что выше этой среды. Это не сила идеала, возвышающаго надъ обыденщиной, не героическіе образы, могущіе зажечь душу вдохновеніемъ, — это тѣ формы жизни, которыя своимъ блескомъ и внѣшней утѣхой завораживаютъ душу, На мѣсто прежняго идеализма, который сравнительно часто встрѣчается у молодежи, на мѣсто прежнихъ религіозныхъ запросовъ выступаютъ на первый планъ другія движенія души, другія силы ея. Больше всего покоряютъ молодежь двѣ основныхъ страсти нашихъ дней — націонализмъ и коммунизмъ. Власть коммунизма надъ умами молодежи изображена очень ярко и сильно въ книгѣ, — и эти страницы вызываютъ особенно много раздумья. Можно было бы сказать, что есть какой-то общій фактъ духовнаго опустошенія у молодежи, — и это опустошеніе и обуславливаетъ силу утопическихъ идей въ молодежи.

Въ характеристикѣ духовныхъ теченій послѣднихъ лѣтъ тоже много интереснаго дано въ книгѣ — особенно тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о «заостреніи конфессіонализма». Вся эта глава читается съ неослабнымъ интересомъ.

Богатство и свѣжесть матеріала, даннаго въ книгѣ, даютъ ей право на вниманіе всѣхъ, кто хочетъ ознакомиться съ тѣмъ, чѣмъ живетъ современная молодежь.

В. В. Зпньковскій.

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ И ВСЕЛЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВІЕ.

(Проф. Стратоновъ. «Русская Церковная Смута» 1921-31; проф. Троицкій «Резмежеваніе или Расколъ», 1931, YMCA Press; проф. Карташевъ «На путяхъ къ Вселенскому Собору», 1932, YMCA Press).

Зарубежная церковная литература первой половины 1932 года обогатилась тремя книгами, посвященными вопросу канонической жизни Русской Церкви.

Проф. Троицкій, Карташевъ и Стратоновъ съ разныхъ сторонъ подошли къ этой особенно важной и трудной проблемѣ, но каждый изъ нихъ, въ стремленіи къ творческому разрѣшенію сложныхъ каноническихъ вопросовъ, съ особой силой вскрылъ исключительный смыслъ и значеніе ихъ въ современной церковной жизни.

Книга Проф. Стратонова — «Русская Церковная Смута

1921—1931» (Берлинъ. 1932. Парабола, стр. 204) является преимущественно исторіей революціонныхъ церковныхъ раздѣленій какъ въ Россіи, такъ и за рубежомъ. Проф. Стратоновъ начинаетъ свое изложеніе съ указанія на полную неподготовленность Русской Церкви къ самостоятельному существованію. Петровская реформа исказила до неузнаваемости каноническій строй Русской Церкви. Епископы были лишены своей независимости, бѣлое священство обращено въ нѣкую специальную касту, міряне оттѣснены отъ всякаго отвѣтственнаго участія въ церковной жизни, моральный авторитетъ Церкви былъ замѣненъ принудительной властью Синода. Революція однако доказала исключительную жизненную силу Русской Церкви, которая сохранила свое единство, несмотря на внѣшнія гоненія и на полное отсутствіе навыка въ широкихъ кругахъ ея клира и мірянъ къ отвѣтственному отношенію къ ея управленію. Проф. Стратоновъ, лично будучи горячимъ сторонникомъ Митр. Сергія, находитъ, что подчиненіе ему является единственной правильной церковной позиціей для каждаго клирика и мірянина и на этихъ путяхъ видитъ онъ прекращеніе всѣхъ современныхъ раздѣленій.

Проф. Троицкій («Размежеваніе или Расколъ» Парижъ 1932 YMCA Press, стр. 148) ставитъ въ своей книгѣ вопросъ о существѣ Церковнаго управленія. Онъ приходитъ къ выводу что Епархія, т.-е. часть церковнаго народа, управляемая своимъ Епископомъ, является основной клѣткой церковнаго организма. Объединеніе нѣсколькихъ такихъ епархій подъ властью Митрополита является въ свою очередь достаточнымъ минимумомъ для нормальной жизни любой части церковнаго тѣла. Согласно этому своему основному положенію Проф. Троицкій и намѣчаетъ прекращеніе Русскаго Зарубежнаго раскола. Онъ предлагаетъ созданіе 4 митрополичьихъ округовъ, составленныхъ изъ небольшихъ епархій въ Америкѣ, на Дальнемъ Востокѣ, въ Западной Европѣ и на Балканахъ. Проф. Троицкій равно отрицаетъ цѣлесообразность и законность попытокъ Митр. Сергія, Митрополита Антонія и Патріарха Константинопольскаго управлять всей совокупностью русскихъ зарубежныхъ приходовъ.

Послѣдняя книга Проф. Карташева: «На путяхъ къ Вселенскому Собору» (YMCA Press 1932 стр. 140) касается преимущественно отношенія Русской Церкви къ Восточнымъ Православнымъ Церквамъ, въ особенности въ связи съ проектомъ созыва Вселенскаго Собора въ ближайшемъ будущемъ. Проф. Карташевъ, привѣтствуя оживленіе церковнаго самосознанія на Востокѣ, указываетъ однако, что Вселенскій Соборъ есть только выраженіе Соборной жизни Церкви. Въ настоящее время сознаніе соборности только начинаетъ просыпаться въ отдѣльныхъ

Православныхъ Церквахъ и, пока оно не является подлинной реальностью, расчитывать на осуществленіе Вселенскаго Собора было-бы — претендовать на чудо. Въ особенности же при отсутствіи подлинныхъ представителей Русской Церкви трудно ожидать, что Соборъ окажется выразителемъ голоса всего Православія.

Таково въ самыхъ краткихъ чертахъ содержаніе этихъ трехъ книгъ. Авторы ихъ не часто согласны между собой въ своихъ выводахъ; но эти расхожденія не мѣшаютъ основному единству ихъ подхода къ задачамъ современнаго Православія, и онѣ заслуживаютъ глубокаго вниманія со стороны членовъ Русской Церкви.

Вопросъ о канонической сторонѣ жизни Церкви остается до сихъ поръ наименѣ понятнымъ для русскаго церковнаго общества. Зарубежные расколы хотя и показали практическую возможность урегулированія каноническаго строя Церкви, но они также обнаружили и полную неподготовленность русской эмиграціи для правильнаго рѣшенія этого вопроса. До сихъ поръ широко распространено мнѣніе даже среди глубоко церковныхъ людей, что все то, что относится къ канонамъ и управленію Церкви, должно исключительно касаться іерархіи и она одна повинна во всѣхъ современныхъ нестройностяхъ. Въ дѣйствительности же передъ членами Русской Церкви поставлено самой жизнью огромное новое задание — увидѣть Церковь какъ вселенское объединеніе человѣчества, несравненно болѣе значительное и мощное, чѣмъ всѣ временныя государственныя образованія. Конечно при такомъ отношеніи къ Церкви вопросъ объ ея управленіи и о взаимоотношеніяхъ между ея членами приобретаетъ первостепенное значеніе. Церковь можетъ оказывать мощное вліяніе на жизнь человѣчества и духовно и материально защищать своихъ членовъ только при условіи правильнаго каноническаго строя всей жизни. И на это единогласно указываютъ всѣ три вышеупомянутые автора. Будущее Церкви и Россіи во многомъ зависитъ отъ способности русскихъ людей вновь осознать себя живыми и отвѣтственными членами Вселенской Православной Церкви.

Всякій, кто задумывался надъ этими вопросами, не можетъ пройти мимо мыслей и чувствъ, высказанныхъ въ вышеупомянутыхъ книгахъ, и хочется вѣрить, что онѣ послужатъ введеніемъ къ дальнѣйшему обсужденію и изученію вопроса о строительствѣ Православной Церковной жизни вообще и русской въ частности.

Н. Зерновъ.

9. VI. 32.
Oxford.

