

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневиць, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звѣнковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скворцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Селемана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (иеромонаха Іоанна), аббата Августина Якувизіака (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.

№ 35.

СЕНТЯБРЬ 1932

№ 35.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. Г. П. Федотовъ. — О Св. Духѣ въ природѣ и въ культурѣ	3
2. А. Лазаревъ. — Философская судьба Вильяма Джемса.....	20
3. Н. А. Бердяевъ. — Духовное состояніе современнаго міра	56
4. Н. Арсеньевъ. — Современное англиканское богословіе ...	69
5. С. Франкъ. — Гете и проблема духовной культуры	83
6. Новыя книги: Н. Бубновъ. — Kurt Leese. Die Krisis und Wende des christlichen Geists; св. Г. Флоровскій. — Paul Schutz. Zwischen Nil und Kaukasus; Saculare Religion; Н. А. Бердяевъ. — Garrigou-Lagrange. La Providence	91
Приложеніе: И. Лаговскій. — КОЛЛЕКТИВИЗАЦІЯ И РЕЛИГІЯ.	

О СВ. ДУХЪ ВЪ ПРИРОДЪ И КУЛЬТУРЪ.

Чрезвычайно трудно раздѣлить дѣйствія въ мірѣ лицъ Пресвятой Троицы, наименовать незримую и таинственную Божественную Силу раздѣльно именемъ Отца, Сына и Святого Духа. Въ Церкви, въ исторіи искупленія человѣческаго рода святые Имена отчасти проясняются для насъ. Въ этомъ проясненіи и состояла работа христіанскаго богословія. Но и для богословія, но и въ эконومی Церкви Духъ Святый остается самой таинственной вѣщью. Богословы согласны въ томъ, что природа и дѣйствіе Св. Духа являются для насъ сокровенными, едва именуемыми. Что же сказать о природѣ и культурѣ, которыя вообще стоятъ внѣ круга зрѣнія теологовъ? Здѣсь возможны только гаданія, только предчувствія. Но въ порядкѣ гаданій и непритязательныхъ мыслей да будетъ простительно взять слово и не теологу.

Прежде всего можно и должно установить, что Духъ Святый дѣйствуетъ въ мірѣ и за предѣлами Церкви; что, если всего яснѣе и могущественнѣе дѣйствіе Его проявляется въ таинственной жизни Церкви и въ духовной жизни святыхъ, то нѣтъ и не можетъ быть мѣста чуждаго Его дыханію. «Камо пойду отъ Духа Твоего и отъ лица Твоего

камо бѣжу? Аще възду на небо, тамо еси, аще сниду во адъ, тамо еси. Аще возьму крилѣ моя рано и вселюся въ послѣднихъ моря, и тамо бо рука Твоя наставитъ мя и удержитъ мя десница Твоя» (Псал. 138, 7-10). Не случайно этотъ гимнъ Божественному вездѣсущію начинается съ имени Духа. И всѣ мы знаемъ и повторяемъ: «Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ», «Гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода», отрицая, вслѣдъ за Церковью, возможность нормативнаго, закономѣрнаго, каноническаго ограниченія Его силы, хотя въ церковной экономіи Его даровъ дѣйствуетъ норма, законъ и канонъ. Въ какой-то мѣрѣ дѣйствіе Духа Святого въ мѣрѣ мыслится нами болѣе объемлющимъ, чѣмъ дѣйствіе Сына Божія, какъ Искупителя, хотя не какъ Божественнаго Логоса. Спасеніе внѣ Церкви, невозможное по законамъ экклесіологіи, допускается нами въ свободѣ пневматологіи. Духъ Святой говоритъ устами языческаго пророка Ваалаама и даже его ослицы.

Внѣ Церкви дѣйствіе Св. Духа раскрывается въ мѣрѣ природы и въ мѣрѣ культуры. Гдѣ же и въ чемъ преимущественно передъ Отчей силой Творца и разумомъ Сына? Въ этихъ не лишенныхъ опасности поискахъ мы исходимъ изъ единственно надежныхъ догматическихъ символовъ: Церковь открываетъ намъ Духа Святого, какъ «животворящаго» и «глаголющаго пророки». Съ этимъ согласны всѣ явленныя въ Св. Писаніи пневматофаніи. Въ этомъ направленіи — къ Духу, источнику жизни и вдохновенія, мы и направимъ свои поиски.

Въ тварномъ мѣрѣ, согласно этимъ символамъ, Св. Духъ проявляется прежде всего въ живой природѣ, съ ея хотя бы ограниченной свободой. Эта свобода дана въ элементарной спонтанности движенія. Въ неорганическомъ мѣрѣ царствуетъ законъ. Въ астрономическихъ пространствахъ, какъ и въ царствѣ кристалловъ, отпечатлѣвается

разумность Логоса, математически идеальная основа міра. Но въ мірѣ органическомъ дано мѣсто непредвидѣнному, прерывистому, тому, что было названо «творческимъ порывомъ». Что стоитъ въ Божественномъ мірѣ за этимъ творческимъ порывомъ Бергсона? «Святымъ Духомъ всяка душа живится», -- поется въ одномъ изъ гимновъ Восточной Церкви. Въ свѣтѣ общей символики Св. Духа (образъ голубиный) не будетъ слишкомъ дерзновеннымъ усматривать животворящую силу Св. Духа не только въ человѣческой, но и въ животной, и въ растительной и, можетъ-быть, вообще въ космической, въ міровой душѣ.

Но и «мертвая» природа является живой для религіознаго и для художественнаго зрѣнія. Въ ней порядокъ и строй не окончательно сковаль свободу. Есть стихіи, свободныя по преимуществу — и въ своей свободѣ грозныя для человѣка. Замѣчательно, что явленія Св. Духа нерѣдко связаны съ бурнымъ дѣйствіемъ именно этихъ стихій: вѣтра и огня. «И внезапно сдѣлался шумъ съ неба, какъ бы отъ внезапно несущагося сильнаго вѣтра... И явились раздѣляющіеся языки, какъ бы огненные» (Дѣ. 2, 2-3). Самое имя духа въ разныхъ языкахъ означаетъ прежде всего дуновение, воздухъ вѣтеръ (*pneuma, spiritus*). Огонь настолько символиченъ Св. Духу, что само крещеніе Христово есть крещеніе «духомъ Святымъ и огнемъ». Въ этомъ стихійномъ одѣяніи Св. Духу соприродны и ангелы: «Творяй ангелы своя духи (т. е. вѣтры) и слуги своя пламень огненный» (Пс. 103, 4. Евр. 1, 7). Въ огнѣ и бурѣ открывается человѣку не только мощь разгнѣваннаго Божества, но и вдохновляющая сила Божія, исполняющая его трепетомъ и восторгомъ. Израильтяне трепещутъ вокругъ опоясаннаго молніями Синая, но пророки — въ огнѣ и грозѣ слышатъ голосъ Божій. Илія, вознесшійся на огненной колесницѣ, въ представленіи русска-

го народа остался громовникомъ, громовержцемъ. Даже вода оказывается тѣснѣ земли связанной съ силой Св. Духа. Не начинается ли Библия съ этихъ словъ: «И Духъ Божій носился надъ водою» (Бы. 1, 2). Вода кажется противоположной огню въ холодѣ и влажности, но въ стихійной мощи своей океанъ созвученъ грозѣ и вѣтру, какъ они неподвластный формѣ. Въ воду крещенія нисходитъ огонь Св. Духа.

Зато земля, косная и неподвижная, покори-
вшаяся человѣку, кажется наиболѣе далекой тео-
фаніямъ Св. Духа. Но она — материнское лоно,
родная человѣку, мать, какъ зовутъ ее почти всѣ
народы. Человѣческая жизнь лишь на землѣ воз-
можна и лишь ея дарами. Тѣ, другія стихіи,
смертельны для человѣка. Почему же въ нихъ про-
является Духъ Святой? Здѣсь открывается безгра-
ничное поле для размышленій. Наше смущеніе
возрастаетъ, когда мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ,
что голосъ стихій враждебенъ личному началу,
что хаосъ, прорывающійся въ нихъ, грозитъ рас-
творить, утопить личность въ безликѣ. Хри-
стіанство есть религія личности, въ немъ личность
высвобождается отъ темной власти стихій въ аске-
зѣ, жертвѣ и личной, зрячей, избирающей люб-
ви.

Что означаетъ символъ голубя, въ которомъ
Духъ Святой нисходитъ на Сына Божія? Истори-
ки религій указываютъ на то, что голубь — свя-
щенная птица Астарты и Афродиты, присоединяя къ
къ этому, что у евреевъ Духъ — Ruah — имя жен-
ское. Наше смущеніе возрастаетъ. Но, вѣдь, поль
есть принципъ органической жизни, и въ немъ
сильнѣе всего проявляется стихійное начало жиз-
ни. Такъ символъ голубя вяжется съ символомъ
вѣтра и огня, увеличивая для насъ грозную таин-
ственность явленій Св. Духа.

Въ стихійномъ мірѣ, и въ самой грозной для

насъ стихій пола, таится смертельная опасность для личности. Но въ нихъ же источникъ органической жизни, съ которой плотью своей навѣки связана личность, безъ которой она невозможна. Эта антиномичность указываетъ на глубокой распадъ въ міровой жизни, внесенный въ нее грѣхопаденіемъ. Черезъ грѣхъ смерть вошла въ міръ, въ самые источники жизни. Гдѣ сильнѣе всего напряженіе жизни, тамъ ближе всего и смерть: въ бурѣ, въ огнѣ и въ любви. Раствореніе личности въ стихіи есть ея духовная смерть. То, что смерть эта предваряется бурнымъ напряженіемъ силы, восторгомъ и чувствомъ освобожденія, указываетъ на изначальную божественную силу жизни, которая сохраняетъ слѣды своей божественности и въ распадѣ и въ тлѣннѣ стихій. Стихіи смертельныя для человѣка остаются прекраснѣйшей ризой Божества.

Не въ землѣ, безвредной, даже благодѣтельной и покорной человѣку стихіи, но въ разрушительныхъ и прекрасныхъ силахъ огня и вѣтра Духъ Божій говоритъ человѣку: успокоенные и смягченные, вѣтеръ и огонь, воздухъ и тепло — источники жизни и плодородія самой земли. Однако, въ самоотдачѣ стихіямъ, пусть духоноснымъ, таится огромная опасность для человѣка. Изъ источника жизни и вдохновенія онъ пьетъ для себя чашу грѣха и смерти.

Ветхій Заветъ закрылъ отъ Израиля эту опасность, наложивъ запретъ на грозную красоту міра. Заключенный съ народомъ Божиимъ *личный* заветъ далъ ему въ законѣ дисциплинирующую школу личности. Но въ язычествѣ повсюду человечество служитъ стихіямъ, черезъ нихъ пріобщаясь къ божественнымъ источникамъ жизни. Плѣнъ и рабство личности являются расплатой за этотъ опасный путь богопознанія.

Однако мы можемъ теперь признать спокойно,

что язычество имѣло свое боговѣдѣніе (а не только демоновѣдѣніе), ибо отцы Церкви ввели его прозрѣнія въ догматику христіанства. Язычество же, а не Израиль строить культуру и прозрѣваетъ ея религіозный смыслъ.

Можемъ ли мы признать основную правду эллинскаго міа о священномъ происхожденіи культуры? Думается, можемъ, если серьезно примемъ слова Христа: «Безъ меня не можете творить ничего». Ничего, т. е. ничего цѣннаго, конечно. Это исключаетъ возможность и демоническаго происхожденія прекрасныхъ вещей, и ограничиваетъ мысль о только человѣческомъ характерѣ культуры. Да, культура по преимуществу дѣло человѣка — человѣка, поставленнаго между Богомъ и космосомъ, — но Богомъ вдохновленнаго на творчество.

Есть два извѣчныхъ начала въ культурѣ: трудъ и вдохновеніе. Культура въ латинскомъ смыслѣ слова двойственна: *Cultura agri* и *cultura Dei*. Какъ трудъ, культура уходитъ въ землю, родственна ея смиренной, черной глубинѣ. Какъ трудъ, она немислима безъ орудій и безъ разсудочнаго знанія, на этомъ пути возвышаясь до науки и до ея небесныхъ корней — въ мірѣ Логоса. Какъ вдохновеніе, культура возникаетъ впервые въ искусствѣ — въ хореѣ, т. е. пѣснѣ и пляскѣ, неразрывно связанныхъ съ молитвой и культомъ. Древніе были исполнены вѣрой въ божественный характеръ художественнаго вдохновенія. Поэзія — священное безуміе, *mania*, поэтъ — пророкъ. *Vates* означаетъ и то и другое. Даже Аристотель называетъ поэта *entheos* — одержимый Богомъ. Въ этомъ древніе не ошибались.

Философствуя о греческой культурѣ, Ничше обозначилъ два ея противоборствующія и связанные начала именами Аполлона и Діониса. Не желая уступить демонамъ ни аполлоническаго Со-

крата ни діонисическаго Эсхила, мы, христіане, можемъ дать истинныя имена божественнымъ силамъ, дѣйствовавшимъ, и по апостолу Павлу, въ дохристіанской культурѣ. Это имена Логоса и Духа. Одно знаменуетъ порядокъ, стройность, гармонію, другое — вдохновеніе, восторгъ, творческій порывъ. Оба начала неизбѣжно присутствуютъ во всякомъ дѣлѣ культуры. И ремесло и труды земледѣльца не возможны безъ нѣкоторой творческой радости. Научное познаніе немислимо безъ интуиціи, безъ творческаго созерцанія. И созданіе поэта или музыканта предполагаетъ суровый трудъ, отливающий вдохновеніе въ строгія формы искусства. Но начало Духа преобладаетъ въ художественномъ творствѣ, какъ начало Логоса — въ научномъ познаніи.

Муза есть то псевдонимическое имя, подъ которымъ древніе поэты призывали вдохновляющую благодать невѣдомаго имъ Св. Духа (Ruah). Поэты (vates), какъ, можетъ-быть, и сивиллы Аполлона, получали пророчества, подобно Валааму, отъ Духа «глаголющаго пророки». Не отъ Вельзевула же пророчествовалъ Virgilій о рожденіи божественнаго младенца?

Но всѣ опасности, которыя скрывались въ природныхъ стихіяхъ, съ особой силой встаютъ въ духоносныхъ, энтузіастическихъ сферахъ культуры. Даже самая связь съ міромъ природы здѣсь глубже, неразрывнѣе, чѣмъ въ болѣе холодныхъ и суровыхъ сферахъ Логоса. Буйство природныхъ стихій, особенно буйство пола въ человѣкѣ вдохновляетъ художника. Онъ самый беззащитный изъ дѣтей міра передъ напоромъ стихій. По отношенію къ нимъ онъ весь слухъ, весь порывъ. Оковы долга и закона безсильны надъ нимъ. Вотъ почему пѣсни поэта часто оказываются пѣснями грѣха, а личная судьба его — трагедіей. Быть растерзаннымъ стихіями — участь столькихъ поэтовъ.

Но въ стихійныхъ силахъ души дѣйствуютъ не безличныя потоки: демоны прорываются сквозь нихъ и искажаютъ священные источники вдохновенія. Искусство часто оказывается демоническимъ, но это не лишаетъ его божественнаго происхожденія. Діаволь — актеръ, стремящійся подражать Богу. Лишенный творчества, онъ надѣваетъ творческія личины. Всего лучше онъ вѣдряется въ подлинное, т.-е. божественное творчество, чтобы мутными примѣсями возмутить чистыя воды. Музой является только Св. Духъ, но гарпіи похищаютъ и оскверняютъ божественную пищу.

Платонъ, въ отчаяніи отъ своеволія поэтовъ, которыхъ самъ же признаетъ божественными, мечталъ изгнать ихъ изъ своей республики. Сколько христіанъ въ глубинѣ души хотѣли бы подражать ему! Но культура безъ поэтовъ, какъ церковь безъ пророковъ и мистиковъ, была бы нерождающей пустыней. Съ отмираніемъ творческаго созерцанія, засохло бы и зеленѣющее дерево науки. Безъ откровенія національной идеи въ красотѣ, родина сузилась бы въ государство, общественная жизнь — въ цѣпи юридическихъ нормъ и рабское ярмо труда. Семья засохла бы безъ любви. Жизнь прекратилась бы безъ Животворящаго. Очаги потухли бы съ угасаніемъ огня. Опасность охлажденія и омертвенія носится надъ всякой обездушенной культурой. Съ особенной остротой она ощущается въ такое время, когда христіанская схоластика бессильно встрѣчается съ язычествомъ, уже потерявшимъ боговъ.

Лишь въ христіанствѣ намъ даны и неистощимые источники Св. Духа, и вмѣстѣ съ тѣмъ возможность храненія ихъ чистоты. Повидимому, для язычества рабствованіе стихіямъ неизбѣжно. Его духовность съ необходимостью закона падшаго міра вырождается въ оргійность. Усилія орфиковъ и

Платона вернуть Діонису, Эросу ихъ чистую божественную жизнь, были обречены на безсиліе.

Но между оргійностью языческой духовности и духовностью христіанской стоитъ крестъ. На этомъ крестѣ распята человѣческая природа въ ея божественномъ Первообразѣ. Язвы Господа дѣлаютъ для созерцающаго ихъ невозможными безвольное и сладостное погруженіе въ стихійную жизнь. Крестъ перерѣзываетъ потокъ естественнаго быванія. Его гвозди пронзаютъ и наше тѣло и нашу душу, умерщвляя ихъ грѣшныя движенія. Но распятый Господь посылаетъ ученикамъ Утѣшителя. То, что это именно Онъ посылаетъ Его имъ («Утѣшитель, его же Азъ послю вамъ отъ Отца», Ио. 15, 26) какъ бы низводитъ Его съ Креста, проводитъ огонь и вѣтеръ Духа сквозь Крестъ. Сораспявшіеся Христу, апостолы могутъ уже безвредно опьяняться восторгомъ Духошества. Для внѣшнихъ они кажутся пьяными въ радости и безумными въ глоссолатіи. Внѣшніе признаки Св. Духа, какъ и въ языческомъ мірѣ, стихійны и экстаичны. Но стихіи міра сего навсегда умерли для тѣхъ, кто «носитъ въ тѣлѣ своемъ язвы Господа». Этотъ путь къ дарамъ Св. Духа указываетъ Петръ въ день Пятидесятницы. «Покайтесь и да крестится каждый изъ васъ, и получите дары Св. Духа». (Д. П. 38). Крещеніе есть символъ смерти для міра стихій и воскресенія для Христа. вмѣстѣ съ тѣмъ крещеніе есть вхожденіе въ Церковь — божественный организмъ, весь созидаемый изъ дѣйствующихъ въ ней силъ и энергій Св. Духа. *Criterion Crucis* и *criterium Ecclesiae* даны намъ для распознаванія Св. Духа, для блюденія чистоты его даровъ. Я не буду говорить здѣсь о дѣйствіяхъ Св. Духа въ сакраментальной жизни Церкви и въ живой святости. Я долженъ поставить проблему дѣйствія Св. Духа въ культурѣ, уже христіанской.

Отмѣняется ли культура въ Новомъ Завѣтѣ?

Вотъ вопросъ, на который отвѣты въ наше время уже колеблются. Въ полнотѣ Царствія Божія нѣтъ мѣста культурѣ. Остается чистая жизнь въ Святомъ Духѣ: нѣтъ культуры тамъ, гдѣ изъ двухъ ея элементовъ исчезаетъ трудъ, проклятіе грѣхопаденія. Но если трудъ и подвигъ остаются на путяхъ святости, неизбежна и культура на путяхъ жизни. Если бы Царствіе Божіе уже наступило — во всѣхъ и во всемъ — то упразднилась бы сама природа, какъ царство законовъ. Пока стоитъ природа, должна строиться культура. Иначе ангельская чистота святыхъ непосредственно встрѣчалась бы съ бестіальностью грѣшниковъ. Церковь, ставя задачу спасенія человѣчества, тѣмъ самымъ освящаетъ культуру, какъ форму общей жизни человѣчества.

Строеніе христіанской культуры формально ничѣмъ не отличается отъ культуры языческой. Для социологіи нѣтъ различія крещеныхъ и некрещеныхъ народовъ. И у насъ законодатели пишутъ законы, поэты стихи, даже попрежнему обращаются къ «Музѣ», въ которую уже не вѣрятъ. И въ христіанствѣ тѣ же самыя зоны культуры (искусство, творческая интуиція) остаются носителями божественныхъ вдохновеній по преимуществу, хотя ни одна сфера жизни и культуры не можетъ быть совершенно лишена ихъ. И такъ же, какъ въ язычествѣ, поэты отдаются стихіямъ, безсильные различить голосъ Св. Духа отъ голосовъ иныхъ духовъ, и часто ищутъ въ самыхъ чувственныхъ буряхъ плоти источникъ вдохновеній. Все — какъ было. Иногда кажется, что даже хуже, чѣмъ было. Можно ли удивляться этому явленію въ культурѣ, если въ самой духовной жизни вдохновеніе, духоносность порой оказываются соблазняющими? Сквозь всю исторію Церкви проходятъ секты, которыя именемъ Св. Духа освобождаютъ себя отъ закона и увлекаются потокомъ

низшихъ стихій: «Братья и сестры свободнаго Духа» на Западѣ, «духовные христіане» (хлысты) въ Россіи. Языческая оргійность постоянно возвращается въ христіанствѣ. Вѣтхій человѣкъ не преодолѣнъ до конца ни въ комъ изъ насъ. Лишь на короткое время мы умѣемъ сораспяться Христу, и наша жизнь въ Церкви является прерывистой, спорадической. *Criterion Crucis*, какъ и *critérium Ecclesiae* часто тускнѣютъ для насъ. Однако и Крестъ и благодатная жизнь Церкви дѣйствуютъ въ мірѣ, непрерывно преображая его природу.

Соблазнительность манифестацій Св. Духа заключается въ свободѣ. «Гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода». Для духоносной святости не существуетъ закона. Вся энергія борьбы ап. Павла съ закономъ понятна до конца въ Церкви, преисполненной громокипящихъ духоявленій. «Духъ Божій живетъ въ васъ». Онъ говоритъ языками, говоритъ пророчествами, — бурно, порой невнятно. Апостоль уже хочетъ педагогически канализировать, утилизировать дары св. Духа. Учительство цѣннѣе глоссолаліи. Идя дальше по этому пути, схоластическое богословіе развиваетъ ученіе о семи дарахъ Св. Духа: «Духъ страха Божія, духъ силы, духъ совѣта, духъ познанія, духъ разумѣнія, духъ мудрости и духъ Господень». Здѣсь явственно стремленіе умѣрить, логизировать явленія Св. Духа: ни пророчествъ, ни языковъ, ни мистическаго единенія съ Богомъ (если они не скрыты осторожно въ «духъ силы» и «духъ Господнемъ»). Но въ древней Церкви обнаруженія св. Духа бурны и пламенны. И не для одного апостольскаго вѣка, а для всѣхъ поколѣній Церкви, устремленныхъ къ грядущему раскрытію Царства Божія, живо древнее пророчество: «И будетъ въ послѣдніе дни, говоритъ Господь, излию отъ Духа Моего на всякую плоть; и будутъ пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будутъ видѣть видѣнія, и

старцы ваши сновидѣніями вразумляться будутъ» (Д. II, 17t; Іоиль. II, 28).

Преображеніе могучихъ личныхъ харизмъ въ нѣкоторой степени уравнивается развитіемъ сложной экономіи благодати, канализируемой въ таинствахъ и тайнодѣйствіяхъ Церкви. Здѣсь дары Св. Духа подаются для всѣхъ, — и для немощныхъ; здѣсь въ покаяніи и молитвѣ вырабатывается школа каартики, очищающая сердце для воспріятія этихъ даровъ. Но уже уходятъ въ пустыню герои духовной жизни, чтобы въ мучительномъ бореніи «стяжать Св. Духа». Ихъ страшная аскеза въ религіозномъ смыслѣ есть распятіе — плоти и души. И имъ лишь черезъ крестъ подаются чудные и страшные дары Св. Духа. Аскеза, т. е. самораспятіе, есть непремѣнный путь къ чистымъ высотамъ христіанской мистики. Лжемистика, лжедуховность почти всегда связаны съ недостаткомъ аскетическаго очищенія. Но аскеза есть именно распятіе, а не исполненіе закона. Духъ не подвластенъ закону. Онъ судится не закономъ, а крестомъ.

Примѣнимъ этотъ *criterium Crucis* и къ периферическимъ сферамъ культуры. Закономъ, нравственной и общественной нормой нельзя судить откровенія художника, мыслителя, поэта. Все творчески новое, все пророческое нарушаетъ норму: другія, высшія нормы вырастутъ изъ новыхъ откровеній. Но не всякая аномія духовна, не всякая духовность свята. Критерій креста требуетъ, чтобы въ ней были распяты стихіи. Осанну жизни и ея вѣчному Источнику, послѣднее «Да» міру несетъ въ себѣ всякое высокое искусство и всякое мудрое откровеніе жизни. Но такъ легко благословить зло: пантеистически растворить Бога въ міръ и въ страстяхъ человѣческую личность. Здѣсь необходимо спрашивать себя: пронзенъ ли

художникъ или созерцатель зломъ міра, его грѣховностью, его страданіемъ? Смотрѣлъ ли онъ въ глаза смерти и тлѣнію? Сораспялся ли онъ Христу въ лицѣ малѣйшаго изъ Его братьевъ или ничтожнѣйшей изъ земныхъ тварей? Если да, если осанна его прошла черезъ ужасъ и состраданіе, его видѣніе міра будетъ христіанскимъ, его муза — отъ Святого Духа. — Съ этой точки зрѣнія, не Данте, а Райнеръ Марія Рильке оказывается величайшимъ изъ христіанскихъ поэтовъ среднихъ и новыхъ вѣковъ.

Criterion Ecclesiae примѣнимъ къ суду надъ культурой въ гораздо болѣе ограниченномъ смыслѣ. И это по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, кругъ христіанскаго вдохновенія остается шире — если не мистической Церкви — то церковныхъ институтовъ. Въ нашу эпоху секуляризаціи значительная и творческая работа протекаетъ за оградой Церкви. Она совершается нерѣдко людьми, враждебными Церкви и христіанству. Такъ какъ вся наша культура и жизнь выросли изъ церковныхъ, «средневѣковыхъ» основъ и, въ лицѣ оставшихся вѣрными Церкви, продолжаетъ питаться изъ Ея источниковъ, то благодати ея причастны, въ разной мѣрѣ, и ея мятежные сыны. Современный человекъ часто самъ не подозреваетъ, откуда доносится къ нему вѣяніе Духа, освѣжающее и животворящее его въ пустынѣ. Допустивъ дѣйствіе Св. Духа и въ язычествѣ, нельзя поставить Ему границъ въ полуязыческомъ, полуцерковномъ мірѣ, въ которомъ мы живемъ. Во-вторыхъ, *critterium Ecclesiae*, въ его прямолинейномъ примѣненіи къ явленіямъ культуры, легко можетъ вырождаться въ *critterium saopis*. Церковное сознаніе, въ борьбѣ съ ложной духовностью и стихійной жизнью міра, любитъ ограждать себя стѣной закона. Даже мистики и святые нерѣдко становятся жертвой законническаго духа церковниковъ. Твор-

чество новыхъ формъ, связанное неизбежно съ нарушеніемъ законовъ, претитъ привычной, уставной строгости быта. Поэтому, практически, *stiletium Ecclesiae* въ жизни культуры грозитъ оказаться духоборчествомъ. Однако, онъ сохраняетъ все свое значеніе, коль скоро мы вернемъ Церкви ея истинное, мистическое значеніе: не общества церковниковъ, а живого тѣла Христова. Въ опытѣ таинства, молитвы и духовной жизни подаются дары различенія духовъ, подаются силы и для прямого культурного творчества. — Впрочемъ, вѣковая секуляризація безконечно затрудняетъ этотъ мистически-культурный осмосъ. Не только люди культуры не понимаютъ святыхъ, но и святые не понимаютъ культуры.

Но перенесемъ мысленно, черезъ вѣка, въ міръ нераспавшейся религіозной цѣльности, когда можно говорить серьезно (хотя всегда съ ограниченіями) о единствѣ христіанской культуры: въ Средніе вѣка, въ древнюю Византію, древнюю Русь. Тамъ культура творится непосредственно изъ истоковъ благодатной жизни Церкви. Философія выражаетъ въ понятіяхъ опытъ мистиковъ, поэты слагаютъ молитвы, художники въ иконахъ и статуяхъ запечатлѣваютъ открывшія имъ видѣнія горняго міра. Здѣсь свободное, творческое дуновение Св. Духа исходитъ изъ центра церковной жизни — изъ алтаря и вѣчно приносимой на немъ голгоеской жертвы. *Crux* и *Ecclesia* — одно. Однако и въ тѣ времена остается міръ, не чуждый Христу, но удаленный отъ Него, чающій своего освященія. И онъ подлежитъ творческому преображенію. Его страданія и его красота влекутъ къ себѣ христіанскаго поэта. Какъ въ древности языческой, христіанскій поэтъ воспѣвалъ красоту женщины и подвиги героевъ. Только зрѣніе его углубилось. За красотой и мощью міра онъ видѣлъ и другое: ликъ распятаго Христа. И по-

скольку онъ дѣйствительно видѣлъ Его, онъ вносилъ свой новый опытъ въ стихіи міра: создавалъ Парсиваля. Поскольку его церковность оставалась внѣшней, нереализованной, онъ творилъ вещи языческаго вдохновенія: «Пѣсню о Роландѣ». Міръ культуры есть всегда міръ напряженныхъ противоположностей. Распятіе лишь постепенно доходитъ до сознанія міра. Христіанскій каварсисъ вдохновенія рѣдко остается законченнымъ. Но на всѣхъ ступеняхъ вдохновенія оно есть вдохновеніе Духомъ Святымъ и огнемъ.

На основаніи сказаннаго, можно установить слѣдующія ступени боговдохновенности человѣческаго творчества. На самой вершинѣ непосредственное «стяжаніе Духа Святого». Здѣсь человѣческое творчество направлено на самого Св. Духа и формой, воспріемлющей Его, является человѣчскій духъ. Этотъ процессъ протекаетъ внѣ культуры, если не считать культурой аскетическаго очищенія личности. Это творчество святыхъ. Ниже стоитъ творческое вдохновеніе, исполняющее жизнь Церкви: ея литургику, ея искусство, ея умозрѣніе. Здѣсь творчество направлено на богочеловѣчскій міръ откровенія и святости. Оно объективируется не въ человѣческомъ духѣ, а въ вѣчности: въ формахъ, краскахъ и звукахъ, въ идеяхъ и словахъ. Это творчество совмѣстимо съ личной грѣховностью, но предполагаетъ участіе въ жизни Церкви и ея кавартическомъ процессѣ. Это творчество святое, творчество святого, хотя и не всегда творчество святыхъ. Спускаясь ниже, мы вступаемъ въ христіанское творчество, обращенное къ міру и душѣ человѣка. Оно всегда сложное — чистое съ грѣховнымъ — не святое, но освящающееся и освящающее. Въ каждомъ моментѣ его заложена возможность паденія, подмѣны, искаженія. Нужно ли прибавлять лишній разъ, что эта возможность не исключена и на высшихъ ступеняхъ

творчества? Еще ниже, и мы вступаемъ въ секуляризованное, оторванное отъ Церкви творчество, которое отличается отъ христіанскаго отсутствіемъ признаннаго критерія. И оно можетъ быть грѣшнымъ и чистымъ, губительнымъ и животворящимъ — нерѣдко въ одно и тоже время, въ томъ же самомъ созданіи. И оно должно быть судимо Крестомъ. И, наконецъ, творчество языческаго человѣка, не знающаго Христа, но и не предающаго Его, тоже причастное божественнымъ вдохновеніямъ. Трудно сказать, стоитъ ли оно на послѣдней ступени, или же выше, невиннѣе, святѣе грѣшныхъ вдохновеній отпадащаго христіанскаго міра. Правда то, что язычество никогда не падало такъ низко въ своемъ вдохновеніи, какъ наше обезбоженное и обездушенное творчество. Однако, въ самой безднѣ паденія, въ мерзости Содома, ренегаты уязвлены Крестомъ, не чувствовать котораго не дано уже грѣшникамъ. Изъ бездны (La bas) открывается путь черезъ Голгоѳу (En route). Такимъ путемъ, отъ Содома къ Голгоѳѣ, по преимуществу идетъ современная безбожная душа, не въ силахъ смыть съ себя печати забытаго крещенія.

Нигдѣ, ни на одной изъ ступеней творчество человѣка не оставлено вдохновеніемъ Святого Духа. «Аще сниду во адъ, тамо еси». Это не значитъ однако, что между дарами Святого Духа нѣтъ качественныхъ различій, и что Макарій Египетскій въ такомъ же смыслѣ (и лишь въ большей мѣрѣ) причастенъ Св. Духу, какъ Анакреонъ. Эти различія глубоки, не рѣдко ощущаются, какъ пропасти. Одно изъ нихъ проходитъ между святостью, достигаемой въ личной духовной жизни, и освященіемъ культуры: между святымъ и художникомъ. Другое, менѣе явственное, — между христіанскимъ и нехристіанскимъ творчествомъ, разумѣя подъ этимъ личную причастность творца благодатной жизни Церкви. Возможность внѣ-

личнаго, безсознательнаго участія въ церковномъ опытѣ (*criterium Crucis*) дѣлаеть это второе качественное различіе практически трудно постигаемымъ. Но оно сохраняетъ все свое религіозное значеніе въ судьбахъ самой творческой личности.

Глубокія качественныя различія даровъ Св. Духа дѣлають возможными антагонизмы въ мірѣ создаваемыхъ ими цѣнностей: напр. аскетическое отверженіе культуры или борьбу между отдѣльными религіозными и культурными сферами. Эта борьба можетъ быть оправдана жизненно — на путяхъ къ совершенству. Но христіанская мысль должна стремиться къ преодолѣнію противорѣчій. Не отрицать, но собирать разсыпанное въ мірѣ Божье добро. Строить храмъ Церкви на фундаментѣ подлинно вселенскомъ, способномъ вмѣстить все духоносное творчество человѣка.

Крестомъ и церковнымъ опытомъ должно судить, раздѣлять и разсѣкать вдохновеніе человѣка. Но нельзя забывать при этомъ глубокой ирраціональности и аномизма пневматофаній. Страшно, слѣдуя обманчивымъ зовамъ, отдаться въ плѣнь духамъ стихій. Еще страшнѣе угасить Духъ. Много слѣдуетъ предоставить послѣднему, нечеловѣческому, Суду. Только тогда раскроется для насъ непостижимое Лицо Св. Духа, который и въ Новомъ Завѣтѣ Божіемъ явленъ въ безличныхъ символахъ: вѣтра, огня и голубя.

Г. Федотовъ.

ФИЛОСОФСКАЯ СУДЬБА ВИЛЬЯМА ДЖЕМСА.

Въ своей статьѣ объ «Автобіографіи» Спенсера Вильямъ Джемсъ говоритъ о послѣднемъ, что въ его книгахъ, повидимому, нашло себѣ выраженіе все, что онъ имѣлъ сказать, и при всемъ своемъ уваженіи къ мысли и дѣлу Спенсера Джемсъ продолжаетъ въ тонѣ почти нескрываемой враждебности приблизительно такъ: « У другихъ авторовъ чувствуется позади ихъ книгъ нѣкій фонъ переливающихся черезъ края умственныхъ дерзаний. Эти люди выступаютъ изъ дымки, какъ нѣчто большее, чѣмъ всѣ ихъ писанія, и оставляютъ по себѣ впечатлѣніе невыраженныхъ возможностей. Спенсеръ-же все, что въ его душѣ всплывало невыразимаго, оттолкнулъ въ лоно «Непознаваемаго» и съ радостью разъ навсегда повернулся спиной къ этимъ вещамъ. Въ его душѣ не найти уголка, гдѣ царилъ-бы двоящійся полусвѣтъ... Всѣ области ея исполнены все того-же яркаго свѣта полудня, подобно сухой пустынѣ, гдѣ каждая песчинка видна въ отдѣльности, и нѣтъ ни тайнъ, ни тѣней...»

Если эти черты умственной фізіономіи Спенсера (а мѣткости этой характеристики нельзя не признать) вызвали въ душѣ Джемса прямо какое-то какъ-бы инстинктивное отталкиваніе, то, повидимому, потому, что ничто не было большей

противоположностью самому Джемсу и его творчеству. Все въ книгахъ Джемса имѣетъ глубоко-личный, глубоко-интимный характеръ, но — и именно поэтому — далеко не исчерпываетъ всего богатства его личности, а нужно сказать, что Вильямъ Джемсъ несомнѣнно является однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей нашего времени, не вполне еще кажется, оцѣненнымъ во всей антиномичности и жизненной встревоженности своего духовнаго облика.

И вотъ да позволено будетъ, упреждая дальнѣйшее изложеніе, уже сейчасъ отмѣтить одну изъ основнѣйшихъ антиномій его духовной природы.

Мало кто изъ современныхъ философовъ (Ницше, конечно, не въ счетъ) былъ такъ склоненъ, какъ Джемсъ, идти противъ признанныхъ незыблемыми понятій и категорій. Пусть міръ существуетъ уже зоны и пусть прочно владѣетъ уже человѣчество основными схемами для его постиженія, — Джемсъ подчасъ готовъ (черта, присущая подлинному гению!) начать все *сначала*, какъ если-бы мы имѣли дѣло еще съ домірнымъ хаосомъ, неупорядоченнымъ работой интеллекта и логики. «Какъ хорошо иногда, писалъ онъ Бергсону, просто на-просто *порвать* со всѣми старыми категоріями, отвергнуть всѣ старыя изношенныя вѣрованія и сызнова установить вещи *a b initio* проводя линіи дѣленія такъ, что онѣ придутся на совершенно новыя мѣста».

А затѣмъ: да нужно-ли во что бы то ни стало все «упорядочивать», отменяя какъ неукротенные еще остатки хаоса одно, навязывая иго единнаго закона другому? Нельзя-ли черезъ сопротивление «мнимыхъ необходимостей, всяческихъ апріори, основнѣйшихъ началъ» и законовъ природы пронести требованія конкретной человѣческой воли въ ея особенности и свободѣ? Множественность, многообразіе на мѣсто единства! Плюрализмъ на мѣ-

сто монизма! «Толкуйте сколько угодно о логикѣ, о необходимости, о категоріяхъ, объ абсолютномъ и обо всемъ, что принадлежитъ къ философскому оборудованію, — говоритъ Джемсъ — единственное *реальное* основаніе, которое я могу мыслить, какъ основаніе того, почему что-либо должно возникнуть, это, что кто-нибудь *желаетъ*, чтобы оно было налицо. Оно есть предметъ чьего-либо *требованія*, можетъ быть для того, чтобы принести облегченіе какой-нибудь долѣ міровой массы, пусть даже самой малой. Вотъ *живое* основаніе и по сравненію съ нимъ матеріальныя причины и логическія необходимости суть только призрачныя вещи».

Отсюда наполняющая все философское творчество Джемса борьба противъ интеллектуализма съ его монистической тенденціей, борьба противъ *r a t i o*, противъ логики.

И однако тотъ-же Джемсъ, столь не рабствующій передъ *престижемъ* всяческаго интеллектуализма, нерѣдко являетъ себя связаннымъ категоріями послѣдняго, его «линіями дѣленія» въ гораздо большей степени, чѣмъ это предположили-бы противники Джемса изъ лагеря рационалистовъ. Вѣдь и въ приведенномъ отрывкѣ изъ письма къ Бергсону Джемсъ говоритъ, пусть о «новыхъ», но всетаки «линіяхъ дѣленія».

Джемсъ всей душой исповѣдывалъ убѣжденіе, что наряду съ нашимъ обыденнымъ, рационально-упорядоченнымъ, *нормальнымъ* опытомъ (для Джемса все это — синонимы) существуютъ «другія формы опыта, могущія открыть намъ совершенно новыя страны, хотя и не могущія снабдить насъ ландкартами». Но самого Джемса цѣлко держалъ въ своихъ граняхъ обыденный опытъ.

И весь паѳосъ его борьбы противъ интеллектуалистическаго ограниченія нашего опыта, противъ всевластія обыденной логики направленъ на

самомъ дѣлѣ столько-же вовнутрь, сколько вовнѣ. И отсюда, оттого, что на самомъ дѣлѣ ему приходилось бороться противъ врага внутри себя, вся страстность и напряженность этой борьбы. Отсюда же нерѣдко насмѣшка и боль.

Онъ умѣлъ временами такъ мощно сотрясать цѣпи интеллектуализма, что кое-гдѣ скрѣпы какъ будто начинали сдавать, но совсѣмъ сбросить съ себя эти цѣпи ему не дано было никогда. Въ этомъ его интеллектуальная — нѣтъ, болѣе — жизненная драма. И въ этомъ онъ, какъ всѣ *вещія* природы, намъ еще больше близокъ, чѣмъ тому поколѣнію, которое выросло вмѣстѣ съ нимъ. Впрочемъ, изслѣдуемъ по порядку.

Джемсъ, у котораго рано пробудился интересъ къ философіи, къ самымъ общимъ проблемамъ метафизики, сначала пошелъ по совсѣмъ другому пути. Онъ поступаетъ въ спеціальную школу при Гарвардскомъ университетѣ, гдѣ изучаетъ химію, потомъ сравнительную анатомію и физиологію, а затѣмъ переходитъ въ Гарвардскую Медицинскую Школу и кончаетъ ее со степенью доктора медицины. Правда, поскольку дѣло шло о «выборѣ пофессіи», играли роль и соображенія матеріальнаго порядка. По своимъ вкусамъ онъ готовъ былъ посвятить свою жизнь наукѣ, «исканію истины», но нужно было думать о заработкѣ. Съ другой стороны избрать ради большей матеріальной обезпеченности какую-нибудь практическую дѣятельность, то, что американцы называютъ «business», значило для него (такъ писалъ онъ матери) «продать свою душу». Онъ стоялъ на распутьи: наука или business? И онъ остановился на компромиссѣ: избралъ медицину, которая, правда, какъ таковая, занимала его мало, но въ которой онъ все-таки имѣлъ-бы дѣло съ естественными науками, особенно съ біологіей, дѣйствительно интересовавшей его. Нужно, конечно, принять

еще во вниманіе, что «годы ученія» Джемса (это было начало 60-хъ годовъ) пришлось на пору, когда естествознаніе, особенно біологическія науки праздновали свои величайшіе триумфы.

Достаточно вспомнить хотя-бы о впечатлѣннѣи, произведенномъ на современниковъ ученіемъ Дарвина. Отнынѣ, казалось, и пути самой философіи пролегали черезъ естествознаніе. И постольку выборъ Джемса былъ произведенъ, повидимому, совершенно въ духѣ времени.

Спустя нѣсколько лѣтъ по окончаніи имъ Медицинской Школы Гарвардскій университетъ приглашаетъ его въ качествѣ преподавателя физиологій и сравнительной анатоміи: по началу карьера отъ метафизики довольно далекая. Позже Джемсъ начинаетъ читать курсъ по физиологической психологій, а затѣмъ курсъ его переносится на философскій факультетъ въ качествѣ уже курса «Психологій» и немного спустя Джемсъ становится профессоромъ философіи.

Не нужно однако усматривать въ этомъ слѣдованіи какой-либо эволюціи въ томъ смыслѣ, чтобы каждая предшествующая ступень побуждала его подняться на слѣдующую, все ближе и ближе къ вопросамъ, долженствовавшимъ стать его подлинной стихіей. Напротивъ, то, что стоитъ въ концѣ ряда, философія, вѣрнѣе даже, метафизика влекла его къ себѣ съ самаго начала, съ юныхъ лѣтъ. Двадцатилѣтнимъ юношей пишетъ онъ своему брату, что по возвращеніи домой, онъ ѣздилъ тогда вмѣстѣ съ другими студентами въ Бразилію въ качествѣ участника научной экспедиціи Агасиза, — онъ «по цѣлымъ днямъ будетъ штудировать философію». И дѣйствительно, письма его за послѣдующіе годы исполнены указаній на его занятія философіей, на стремленіе прійти къ нѣкоторымъ, какъ онъ выражается, заключеніямъ «касательно Космоса и человѣческой души».

И однако — странное дѣло! — когда почти одновременно съ приглашеніемъ читать лекціи по физиологіи въ Гарвардскомъ Университетѣ ему предоставляется возможность стать тамъ-же преподавателемъ философіи, онъ выбираетъ физиологію. И это несмотря на то, что онъ мало надѣялся совершить что-либо значащее въ области физиологіи. Словомъ, онъ, философъ по своимъ «глубочайшимъ интересамъ», цѣлый рядъ лѣтъ читаетъ физиологію и анатомію и предпочитаетъ это философской дѣятельности. Въ чемъ-же дѣло?

Въ дневникѣ его объ эту пору мы читаемъ въ качествѣ объясненія такую запись: «Заниматься философіей, какъ профессіей (business) для меня, какъ и для большинства людей, не есть нѣчто нормальное...» Но Джемсъ въ этомъ случаѣ, пожалуй заблуждался. *Большинство* великолѣпно справляется съ философіей, какъ профессіей, какъ *деломъ* (business), и если Джемсъ не признавалъ такого дѣла для себя чѣмъ-то нормальнымъ, то онъ какъ разъ принадлежалъ къ меньшинству. Большинство совсѣмъ не страшится дѣлать философію своей спеціальностью. Философскія проблемы для большинства — проблемы, какъ всякія другія, развѣ только болѣе сложныя. Ну что-жъ? Можно ихъ трактовать и рѣшать постепенно, по частямъ. Можно задерживаться тамъ, гдѣ состояніе знаній эпохи не позволяетъ еще итти дальше. Наконецъ, можно надолго, если не навсегда, оставаться въ томъ преддверіи всякой философіи, которое именуется «теоріей познанія». Спѣшить некуда.

Но Джемсъ не могъ ждать, ибо случилось такъ, что въ первые-же годы его духовнаго созрѣванія философскія проблемы сплелись въ одинъ неразрывный клубокъ съ его самыми рѣшающими личными переживаніями. Никогда еще въ болѣе близкое къ намъ время (опять таки кромѣ Ницше)

философскіе вопросы не становились въ такой степени вопросами *личной* судьбы, какъ это было у Джемса. Да онъ по иному и не понималъ философіи. «Вся задача философіи, формулировалъ онъ въ послѣдствіи, должна-бы заключаться въ томъ, чтобы вскрывать, какую конкретную разницу составить для васъ и для меня въ опредѣленные моменты нашей жизни, будетъ-ли одна міровая формула или другая единственно-истиной». — И понятно, не могъ онъ относиться къ философскимъ проблемамъ съ подобающимъ профессионаламъ холодкомъ. Для философа-профессионала вопросы о путяхъ философствованія, о методахъ, вообще *техника* ихъ дѣла имѣеть такое первенствующее значеніе, что нерѣдко самая цѣль философствованія, его результаты отступаютъ на задній планъ. Пожалуй, и въ самомъ дѣлѣ не то, къ чему человѣкъ приходитъ, дѣлаеть его философомъ, а то, какъ онъ къ этому приходитъ. Но Джемсу нуженъ былъ прежде всего самый отвѣтъ на вопросъ, и, если только истина можетъ быть добыта, то что ему до того, какъ онъ ею овладѣлъ.

И онъ готовъ былъ обрѣсти ее на любыхъ путяхъ, «легальными или *нелегальными* средствами», цѣной какого угодно «опыта», любыми методами или даже безъ всякаго метода. И несомнѣнно, онъ характеризовалъ прежде всего свое собственное давнее умонастроеніе, когда въ послѣдствіи о философскомъ ученіи, которое развивалъ подъ именемъ *прагматизма*, говорилъ, что «прагматизмъ» не знаетъ никакихъ твердыхъ канонѳвъ того, что можетъ считаться доказательствомъ, не имѣеть никакихъ предразсудковъ, никакихъ составляющихъ помѣху догмъ и готовъ поддерживать любую гипотезу и считаться съ любымъ родомъ очевидности.

Рано, очень рано позналъ Джемсъ, какъ невеликъ удѣльный вѣсъ аккуратно, методически прилаженныхъ другъ къ другу аргументовъ, ког-

да на человѣка обрушиваются со всей тяжестью тѣх вопросы, которые искони тревожатъ человѣческое сердце, и какъ невелико то преимущество, которое въ рѣшеніи ихъ даетъ философія даже искушеннымъ въ ней передъ простымъ непросвѣщеннымъ человѣческимъ сердцемъ.

Да не подумаетъ читатель по этимъ намекамъ, что Джемсъ пережилъ одинъ изъ тѣхъ исполненныхъ драматической красочности духовныхъ кризисовъ, которыми нерѣдко волнуются юныя души. Онъ не извѣдалъ какихъ-либо настроеній «міровой скорби», ни пессимизма à la Шопенгауэръ. Ни ритма драмы, ни красочности не было въ его переживаніяхъ, ничего отъ романтизма. Но въ тѣ ранніе годы, когда только начинала складываться его духовная личность, нѣчто нелѣпое и пугающее вползло въ его душу, терзало ее и чуть не сломило ее совсѣмъ.

Что это было? Какъ это началось? Опубликованныя сыномъ Джемса, Генри Джемсомъ, 2 тома писемъ отца и прекрасныя поясненія къ нимъ сына даютъ въ этомъ отношеніи не мало матеріала.

По началу письма вполне благополучныя. Правда, одинъ изъ преподавателей той специальной школы, въ которой юноша Джемсъ изучалъ химію, отмѣчаетъ, что занятіямъ Джемса много мѣшало его плохое здоровье или скорѣе «нѣкоторая деликатность нервной конституціи».

Но ничто не предвѣщаетъ позднѣйшихъ страданій Джемса. Напротивъ, въ первыхъ письмахъ Джемса передъ нами скорѣе жизнерадостный юноша, откликающійся на всѣ зовы жизни, строящій планы будущаго.

И вдругъ онъ какъ будто споткнулся обо что-то. И какая-то тѣнь впервые вошла въ его жизнь.

Весной 1867 года — ему еще не исполнилось тогда 25 лѣтъ, — онъ бросаетъ занятія въ Гар-

вардской Медицинской Школѣ и ѣдетъ въ Европу. Оффиціальная причина: желаніе изучать физиологію въ германскихъ университетахъ. Но была и неоффиціальная, которую онъ скрывалъ отъ родныхъ, чтобы не причинять имъ бесполезныхъ огорченій. Именно: состояніе его здоровья, чувствовалъ онъ, требовало перемѣны обстановки и въ странствіяхъ онъ искалъ облегченія своихъ страданій. Но въ Европѣ ему не становится легче. Душевная депрессія, ставшая вскорѣ его обычнымъ состояніемъ, еще болѣе питается другими болѣзненными явленіями (бессонницей, приводящими въ отчаяніе болями въ спинѣ, ослабленіемъ зрѣнія) и въ свою очередь питаетъ ихъ. Въ одномъ изъ писемъ къ отцу онъ, наконецъ, признается, что мысли о самоубійствѣ все чаще приходятъ ему въ голову.

Его страданія спутываютъ всѣ его планы работы. Ему нужно-бы много работать, чтобы свершить что-нибудь, но время потеряно и не наверстать ужъ его. «Слишкомъ поздно! Слишкомъ поздно!» И вся его жизнь представляется ему безповоротно-неудавшейся, существованіе безцѣльнымъ. Съ такими мыслями возвращается онъ на родину, и здѣсь-то въ слѣдовавшіе затѣмъ тяжелые годы (1869—1872) случилось съ нимъ нѣчто, приведшее его къ краю бездны.

Впрочемъ лучше предоставимъ разсказывать самому Джемсу. Но сначала нѣсколько словъ объ одной странной, одной замѣчательной книгѣ. Это курсъ публичныхъ лекцій, читанныхъ Джемсомъ лѣтъ 30 спустя въ Эдинбургѣ по приглашенію Эдинбургскаго университета и выпущенныхъ въ 1902 г. особой книгой подъ заглавіемъ «Многообразіе религіознаго опыта» (*The Varieties Religions Experience*). Въ этой книгѣ Джемсъ разсказываетъ о душевныхъ бореніяхъ людей интенсивной религіозной жизни, объ «об-

ращеніяхъ» и молитвенныхъ экстазахъ, черпая этотъ матеріалъ изъ автобіографій «религіозныхъ геніевъ» и другихъ «documents humains» въ этой области. Книгу отнесли къ трудамъ по психологіи религіи, и, дѣйствительно, прежде всего она повлияла въ качествѣ такого труда, ожививъ и углубивъ психологическій интересъ къ религіознымъ переживаніямъ и давъ толчекъ къ появленію цѣлаго ряда изслѣдованій въ этомъ родѣ. Но на самомъ дѣлѣ эта книга, если не по своему матеріалу, то по своей задачѣ выходила далеко за предѣлы чисто психологическаго изслѣдованія. Если Джемсъ такъ пристально вглядывается въ мятушіяся души «религіозныхъ геніевъ», если онъ такъ чутко вслушивается въ ихъ часто несвязанная, но пламенные рѣчи, то это не для того, чтобы описывать, расчленять и классифицировать. Нѣтъ, вглядываясь и вслушиваясь, онъ хотѣлъ-бы какъ-бы подглядѣть, подслушать, уловить ту Реальность, къ которой влеклись эти души, уловить движущую Силу того потока, который какъ будто охватываетъ ихъ и несетъ на своихъ гребняхъ. Джемсу чужалось, что онъ имѣетъ здѣсь дѣло съ особаго рода опытомъ, которымъ у этихъ людей смѣщается нашъ обыденный, трезвый, рациональный опытъ каждаго дня. И Джемса не смущало, что интенсивная религіозная жизнь такъ нерѣдко идетъ рука объ руку съ духовными явленіями патологическаго характера. Напротивъ, онъ рѣшительно ополчается противъ того исходящаго особенно изъ врачебныхъ круговъ «медицинскаго матеріализма», который склоненъ обезцѣнивать религіозныя переживанія указаніемъ на ихъ нерѣдкую связь съ истеріей, меланхоліей, вообще съ патологической душевной организаціей. Онъ идетъ дальше. Онъ готовъ видѣть въ «психопатическомъ темпераментѣ» естественное условіе для всякаго идущаго вглубь религіознаго развитія. Почему-бы какъ разъ инымъ «ненормаль-

нымъ» состояніямъ души не быть проводниками религіозной истины? Можетъ быть, подчасъ нѣкоторый надломъ души, противъ воли отрывая человѣка отъ всецѣлой погруженности въ «сутолоку» жизни, выбивая его изъ колеи нашего обыденнаго, нормальнаго, рациональнаго опыта, дѣлаетъ его воспримчивымъ къ такимъ токамъ реальности, открываетъ ему такія области, которыя навсегда останутся сокрытыми отъ самодовольнаго обладателя здоровья и нормы.

Джемсъ знаетъ, конечно, и другое. Онъ рассказываетъ и о «религіи здоровыхъ духомъ», о натурахъ, въ которыя въ какомъ-то изначальномъ единеніи съ жизнью и судьбой умѣютъ не слишкомъ останавливаться на трагическихъ сторонахъ существованія и легко, безъ потрясеній и борьбы обрѣтаютъ свою вѣру. Но его влечетъ къ себѣ безпокойная, рождающаяся въ мукахъ религіозность «больныхъ душъ», ихъ видѣніе міра и жизни. Вѣдь эти во всякомъ случаѣ свидѣтельствуютъ, что они оторвались отъ обыденнаго опыта. Больныя души! — странный источникъ поученія для философа!

Въ этой книгѣ среди разныхъ другихъ приводимыхъ Джемсомъ свидѣтельствъ находимъ мы описаніе такого случая, сообщеннаго Джемсу лицомъ, пережившимъ этотъ случай.

«Въ то время я былъ весь во власти философскаго пессимизма и вообще крайняго унынія при мысли о моемъ будущемъ. Однажды въ вечерніе сумерки я зашелъ въ уборную взять тамъ какую-то вещь и вдругъ совершенно внезапно меня схватилъ дикій страхъ, который выросъ, казалось, изъ самой темноты, страхъ собственнаго существованія. И одновременно въ моей душѣ всталъ образъ одного эпилептика, котораго я какъ-то видѣлъ въ домѣ умалишенныхъ. Это былъ молодой человѣкъ съ черными волосами, съ зеленоватымъ

цвѣтомъ лица — полный идиотъ, который обыкновенно по цѣлымъ днямъ сидѣлъ неподвижно на скамьѣ у стѣны; все застыло въ немъ, только его черные глаза двигались изъ стороны въ сторону и взглядъ ихъ былъ абсолютно нечеловѣческой. Этотъ образъ и мой страхъ какъ-то слились въ одно, и я почувствовалъ, что этотъ *страшный образъ* — я самъ, — по крайней мѣрѣ, въ потенціи. Ничто изъ того, чѣмъ я обладаю, не охранить меня отъ подобной-же участи, если пробьетъ мой часъ, какъ онъ пробилъ для него... Съ тѣхъ поръ міръ совершенно измѣнился въ моихъ глазахъ. Каждое утро я просыпался съ ужаснымъ ощущеніемъ страха, которое локализовалось гдѣ-то въ области желудка, и съ такимъ чувствомъ ненадежности существованія, котораго я никогда не зналъ раньше и никогда не испытывалъ впоследствии. Это было какъ-бы какимъ-то откровеніемъ, и хотя самыя ощущенія исчезли, — то, что я испытать сдѣлало съ тѣхъ поръ близкими моей душѣ болѣзненные переживанія другихъ людей. Постепенно мое чувство ужаса исчезло, но еще въ продолженіи цѣлыхъ мѣсяцевъ я былъ неспособенъ зайти одинъ въ темную комнату. Вообще я боялся оставаться одинъ. Помню я удивлялся, какъ могутъ другіе, какъ я могъ самъ жить такъ, не думая о той пропасти и ненадежности, которыя скрываются подъ поверхностью жизни. Особенно моя мать, очень бодрая по природѣ, казалась мнѣ совершеннымъ парадоксомъ въ своемъ безпечномъ невѣдѣніи опасности, — и понятно, я очень заботился о томъ, чтобы не спугнуть покой ея души, и потому скрывалъ отъ нея мои страданія».

Такъ вотъ этотъ «страдалецъ», съ которымъ якобы корреспондировалъ Джемсъ, на самомъ дѣлѣ никто иной, какъ самъ Джемсъ. За нѣсколько лѣтъ до своей смерти въ писъмѣ къ своему переводчику Джемсъ обронилъ признаніе, что рассказъ,

который онъ влагаеть въ уста другого, есть на самомъ дѣлѣ исторія случая съ нимъ самимъ. Да, это его, Вильяма Джемса, будущаго психолога съ міровымъ именемъ, его, философа-учителя цѣлаго философскаго направленія, терзалъ призракъ безумія, терзалъ страхъ, что пусть только пробьетъ его часъ, и ничто изъ того, чѣмъ онъ владѣеть, не спасеть его отъ участи того безумца. Пусть только пробьетъ часъ его... Но развѣ, казалось ему, онъ не провидѣлъ его уже? И какими безсильными оказывались всѣ «интеллектуальныя и моральныя утѣшенія» передъ той бездной, которая открывалась ему подъ поверхностью нашего существованія и по краю которой такъ безопасно ступаютъ другіе.

Какую роль въ этомъ «случаѣ» съ Вильямомъ Джемсомъ сыграли его философскія исканія и тѣ отвѣты (чужіе и свои) на загадки бытія, которыя молодой Джемсъ готовъ былъ признать за истину? И, наоборотъ, что изъ пережитого обусловило собой въ дальнѣйшемъ весь ходъ его философствованія?

Одинъ вопросъ, повидимому, больше всего занималъ и тревожилъ Джемса въ эту пору его философскихъ исканій, и этотъ вопросъ, какъ ни мѣнялся отвѣтъ Джемса на него, оставался для Джемса главенствующимъ во всю его жизнь.

Это былъ вопросъ о томъ, значить-ли что-нибудь человѣческая индивидуальность въ міровомъ ходѣ вещей или нѣтъ.

И, повидимому, Джемсъ, въ духѣ того натуралистическаго детерминизма, который составлялъ господствующую философію тѣхъ годовъ, склонялся скорѣе къ отвѣту отрицательному. Именно въ этомъ смыслѣ не разъ говоритъ онъ въ своихъ письмахъ за тѣ годы о своемъ скептическомъ настроеніи, о своемъ философскомъ пессимизмѣ. И даже направленіе, въ которомъ онъ ищетъ моральной опоры противъ отчаянія, охватывающаго его въ «пе-

ріоды скептицизма», не есть еще дѣйствительный разрывъ съ этимъ основнымъ тономъ его философскаго настроенія въ это время. Тенденція остается универсалистической. Индивидуальность поглощается цѣлымъ, понимаетъ-ли онъ его болѣе натуралистически или болѣе морально. — Таковы, на примѣръ, страницы его письма къ другу, гдѣ онъ съ незауряднымъ, правда, краснорѣчіемъ развиваетъ мысль, что, если нужно отказаться отъ надежды постигнуть цѣли Бога, или даже отказаться отъ мысли о конечныхъ цѣляхъ и отъ самой идеи Бога, то среди крушенія всего можно искать спасенія въ религіи человѣчества.

А черезъ годъ онъ пишетъ тому-же другу: «Я чувствую, что мы отъ начала до конца нѣчто отъ природы, что мы цѣликомъ обусловлены ею, что ни одна частица нашей воли не осуществляется иначе какъ результатъ физическихъ законовъ и что тѣмъ не менѣе мы состоимъ въ какомъ-то отношеніи къ разуму... все есть природа и все есть также разумъ».

Но врядъ-ли такое рѣшеніе вопроса способно было надолго притупить жало «философскаго пессимизма» Джемса. Высказываясь впоследствии о томъ, что произвело въ немъ благодѣтельную перемѣну, Джемсъ выдаетъ, гдѣ было самое больное его мѣсто. Онъ называетъ — по крайней мѣрѣ, это всегда первое, что онъ называетъ — своимъ цѣлителемъ французскаго философа Шарля Ренувье.

Джемсъ стоялъ у края бездны и тщетно силится преодолѣть ее доводами отъ интеллекта. Въ эти дни въ *Essais* Ренувье онъ нашелъ освобождающее слово. «Какъ? — обращался какъ-бы Ренувье къ тѣмъ, кто, какъ Джемсъ, жаждали высвободиться изъ петель мірового детерминизма, — вы хотите свободы воли и хотите быть вынуждаемы къ признанію ея аргументами, которыми

была присуща принудительность? Вы хотите свободы и въ то-же время хотите, чтобы признаніе ея было послѣднимъ звеномъ въ цѣпи необходимости? Развѣ это не вопіющее противорѣчіе? Если есть свобода воли, то развѣ утвержденіе ея не должно быть актомъ свободнаго сужденія? Развѣ не сама свобода должна взять на себя дѣло свободы?» Таковъ приблизительно ходъ мысли Ренувье, такъ поразившій Джемса.

«Первымъ актомъ моей свободной воли, заявляетъ согласно съ Ренувье Джемсъ, будетъ вѣра въ свободу воли». До того самоубійство представлялось ему единственнымъ дерзаніемъ, въ которомъ онъ проявилъ-бы свободную инициативу. Но теперь, благодаря философіи Ренувье, онъ началъ «возрождаться къ духовной жизни» и обрѣтать вѣру «въ реальность своей личности и ея творческую силу.» А изъ письма Генри Джемса старшаго (отца Вильяма) къ его другому сыну, извѣстному впоследствии романисту, Генри Джемсу младшему, мы узнаемъ еще одну знаменательную черточку, прибавляющую кое-что къ этой слишкомъ обще звучащей сентенціи. Однажды, пишетъ Джемсъ-отецъ (это было весной 1873 г.) Вильямъ въ радостномъ возбужденіи влетѣлъ къ нему въ комнату, восклицая, что душа его просвѣтлѣла, и что онъ обрѣлъ здоровье. И на вопросъ отца, чему обязанъ онъ этой спасительной перемѣной, Вильямъ назвалъ разныя вещи: чтеніе Ренувье, Уордсворта, но больше, чѣмъ все другое, то, что онъ покинулъ мысль будто всякое душевное расстройство должно имѣть физическую базу. Онъ увидѣлъ, что духъ функционируетъ внѣ зависимости отъ какого-либо матеріальнаго принужденія и поэтому можетъ быть трактуемъ самъ по себѣ и это *влило здоровье въ его жилы* (Курсивъ нашъ А. Л.).

Такъ вотъ гдѣ было нѣчто существенное. Пе-

редь форумомъ той философіи, на путяхъ которой Джемсъ въ общемъ двигался до сихъ поръ, онъ, Джемсъ, съ явными, казалось, для него самаго, какъ доктора медицины, явленіями деградаціи его души былъ безвозвратно осужденъ. Философія, — конечно, болѣе или менѣе явно натуралистическая, детерминистическая (ибо развѣ начинавшій въ ту пору входить въ моду психофизическій монизмъ по существу мыслить по иному), — эта философія была противъ него, Джемса.

О, конечно, въ качествѣ профессионала можно съ легкой душой исповѣдывать самый строгій детерминизмъ, можно даже облечь его санкціей разума («все природа и все также разумъ»), но быть самому захваченнымъ колесами мірового механизма, годами видѣть передъ собой худшее, чѣмъ смерть, — призракъ безумія; знать (или думать), что когда пробьетъ твой часъ, ничто не сможетъ тебя спасти, ибо эта твоя судьба была отвѣкъ предрѣшена еще тамъ, въ молекулахъ «первоначальной туманности», къ довершенію своего ужаса и своего одиночества видѣть, что окружающіе даже не подозреваютъ, надъ какой бездной виситъ ихъ существованіе; видѣть, какъ мать, милая, добрая мать, какъ всегда хлопочетъ около него въ безпечномъ невѣдѣніи судьбы, которая надвигается на сына, которая подстерегаетъ любого изъ насъ, и даже не смѣтъ громко закричать о своей боли, о своемъ ужасѣ, чтобы не потревожить понапрасну безпечный сонъ ея души, — было отъ чего и въ самомъ дѣлѣ заболѣть.

Но откуда этотъ призракъ? Думать, будто «философскій пессимизмъ» *per se* такъ раздиралъ душу Джемса, значило-бы слишкомъ осмысливать, слишкомъ стилизовать то, что съ нимъ произошло, ибо несомнѣнно, что въ философскія боренія и сомнѣнія молодого Джемса вплеталось и нѣчто иное, совершенно нераціональное и темное. То, что мы

слышимъ объ этомъ отъ самаго Джемса, ставить насъ лицомъ къ лицу съ чѣмъ то, что и въ самомъ дѣлѣ могло давить на него со всей неодолимостью рока. Ибо, видимо, то самое, что составляло величайшую силу и величайшій даръ Джемса, его тончайшая интроспекція, та гениальная интроспекція, которая создала самыя замѣчательныя страницы его «Основаній Психологіи» была въ то-же время его величайшей слабостью и величайшей угрозой для его души. «Когда *форму* всякой возможной мысли дѣлаешь преимущественнымъ *содержаніемъ* своей собственной мысли, заносилъ Джемсъ въ свой дневникъ, то это порождаетъ ипохондрію».

Такъ именно было съ Джемсомъ. Рефлексія, нерѣдко лишенная какого-либо практическаго исхода вовнѣ, наружу обрывала подчасъ нити, прикрѣплявшія душу Джемса къ жизни, къ реальности, и мучила его ощущеніемъ пустоты и нереальности окружающаго. Это было самое неслыханное несчастье, которое когда-либо постигало философа. Подлинная тяга къ философіи отрывала взоръ Джемса отъ непосредственнаго, наивнаго погруженія въ объекты обыденнаго опыта, но весь стиль философствованія эпохи могъ поставить на ихъ мѣсто не «подлинно сущее», а только абстракціи, лишенныя теплоты и красочности, какой-то «неземной балетъ безкровныхъ категорій». Субъективный идеализмъ тѣхъ годовъ могъ только углубить отрывъ души отъ реальности и обострить природную склонность Джемса къ погруженію взора вовнутрь.

И тогда повелительный инстинктъ здоровья заставлялъ Джемса, «судьба котораго была быть философомъ», бѣжать отъ философіи и искать прибѣжища пусть въ не-философскихъ, но дающихъ опору реальностямъ обыденнаго опыта. Почти какъ рефренъ звучать признанія Джемса изъ тѣхъ го-

довъ вродѣ слѣдующаго по поводу выбора своей спеціальностью біологіи вмѣсто философіи. «Конечно, мой глубочайшій интересъ будетъ, какъ всегда, направляться на самыя общія проблемы. Но... я чувствую величайшую жажду моральную и интеллектуальную въ какой нибудь прочной реальности, на которую можно было бы опереться». И страшась философскаго пути, онъ спасается преподаваніемъ біологическихъ наукъ, обращенныхъ наружу, къ осязаемому, къ конкретному. Преподавательская дѣятельность въ Гарвардскомъ университетѣ съ ея краткими задачами для воли, съ ея опредѣленными каждодневными обязанностями и постоянное общеніе съ аудиторіей, — вотъ что наряду съ защитой свободы у Ренувье принесло Джемсу исцѣленіе. «Назначеніе преподавателемъ фізіологіи, писалъ онъ брату, для меня какъ разъ теперь прямо Божій даръ, внѣшній импульсъ для работы, который въ то же время не превышаетъ моихъ силъ, нѣчто, благодаря чему я буду имѣть дѣло съ людьми, а не съ своей собственной душой, отвлеченіе отъ тѣхъ интроспективныхъ занятій, которые породили во мнѣ недавно нѣчто вродѣ философской ипохондріи»...

Джемсу было за 30 лѣтъ, когда кончился періодъ его болѣзненной депрессіи... По крайней мѣрѣ то, что мѣшало жить и работать, было преодолено и началось время, исполненное, повидимому, всяческаго внѣшняго и внутренняго благополучія. И можетъ показаться натуральнымъ разсматривать пережитое Джемсомъ въ молодые годы какъ пусть затянувшійся, но переходящій и оставшійся позади эпизодъ его духовнаго роста, нерѣдко безпокойнаго у болѣе выдающихся натуръ. Но на самомъ дѣлѣ не все изъ пережитого осталось у Джемса позади. Кое-что изъ него онъ, по всей видимости, пронесъ черезъ всю свою жизнь (можетъ быть, и черезъ всю свою философію). Кое съ чѣмъ

онъ не могъ, а съ инымъ, можетъ быть, и не хотѣлъ разстаться. *«Я того мнѣнія, что воспитаніе чело-вѣка, который никогда въ жизни не повозился съ мыслью о самоубійствѣ, не можетъ считаться завершеннымъ».* Это — тоже слова Джемса.

Словомъ, если начало семидесятыхъ годовъ было для Джемса эпохой начинавшагося «возрожденія къ духовной жизни», обрѣтенія вѣры въ себя, въ свои силы, то достаточно вслушаться въ иныя признанія въ его письмахъ, вчитаться въ кое-какія строки его книгъ, чтобы почувствовать, что въ жизни Джемса какая-то черная тѣнь — ближе или дальше — всегда стоитъ рядомъ съ нимъ. Знакомый призракъ, видимо, не разъ навѣщаль память Джемса и не давалъ ему успокоиться на благополучномъ оптимизмѣ старыхъ и новыхъ «идеалистическихъ» системъ. Среди всѣхъ счастливыхъ ощущеній выздоровленія Джемсъ отмѣчаетъ, что, понятно, его вѣра не можетъ быть оптимистической. Около того-же времени пишетъ онъ брату, что онъ «не можетъ заставить себя, какъ это, повидимому, столь многіе умѣютъ, закрыть глаза на зло или какими-нибудь благовидными истолкованіями отдѣлаться отъ проблемы зла». Съ какой насмѣшкой высказывается онъ во много позднѣйшіе годы по поводу выкладокъ Лейбница, что число осужденныхъ на вѣчныя муки можетъ быть столь незначительнымъ по сравненію съ огромнымъ числомъ существъ, коимъ суждено блаженство, что въ общемъ не будетъ омрачать свѣтлой гармоніи бытія. «Ясно, говоритъ Джемсъ, что истинное представленіе о томъ, что испытываетъ осужденная душа, никогда и не приближалось къ порталамъ его мысли. Ему и не приходило въ голову, что чѣмъ меньше число «погибшихъ душъ», которыхъ Богъ бросаетъ какъ подачку на потребу вѣчной гармоніи, тѣмъ болѣе несправедливо утверждена слава блаженныхъ. То, что Лейбницъ

даетъ намъ здѣсь, это — холодныя литературныя упражненія, веселенькую суть которыхъ не согрѣваетъ даже адовъ пламень».

Но и болѣе утонченный оптимизмъ современнымъ идеалистовъ, какъ Брэдли или Ройсь съ ихъ «Aufhebung» зла на манеръ Гегеля, былъ для Джемса неприемлемъ, невыносимъ, ибо Джемсъ извѣдалъ иное зло. Въ ясный день его души непрощенное пришло оно къ нему, ибо какъ-бы это ни казалось на первый взглядъ парадоксальнымъ, въ своей глубочайшей основѣ Джемсъ былъ натурой бодрой, радостной о жизни, — болѣе того, натурой со вкусомъ къ активности, къ борьбѣ, къ риску. И потому-то насквозь темнымъ было то, что невѣдомо откуда вползло въ его душу и просто на просто предстало на лицо, какъ нѣчто абсолютно чужеродное.

Несомнѣнно, что реминисценціями изъ той поры (да и реминисценціями ли только?) опредѣлился въ значительной степени въ дальнѣйшемъ и интересъ Джемса къ религіи. Разсказъ о своемъ «случаѣ» Джемсъ заканчиваетъ такъ: «Я всегда думалъ, что пережитое мною состояніе меланхоліи имѣло нѣкоторую религіозную направленность. Я хочу сказать этимъ, что страхъ, объявшій меня, былъ столь неодолимъ, что если-бы я не ухватился тогда за тексты изъ Св. Писанія, какъ: «Предвѣчный Богъ — мое прибѣжище» «Придите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные» — «Я есмь Воскресеніе и Жизнь»... то, думаю, я и въ самомъ дѣлѣ сошелъ бы съ ума». Немногими строками дальше Джемсъ рассказываетъ о болѣе тяжелыхъ случаяхъ меланхоліи, когда душой овладѣваетъ беспросвѣтное отчаяніе. Какъ безсиленъ нашъ обычный вымудренный оптимизмъ передъ той великой нуждой въ спасеніи, которую испытываетъ такая гибнущая душа!

«Въ этомъ воплѣ: «Помогите, спасите!» — вотъ

гдѣ истинный корень религиозной проблемы», восклицаетъ Джемсъ. Преимущественно съ этой стороны, по путямъ, пройденнымъ «больными душами», и подходитъ Джемсъ къ проблемѣ религіи въ своей книгѣ о религиозномъ опытѣ. И несомнѣнно, что и у самого Джемса съ памятной поры его меланхолическихъ переживаній двѣ вещи оставались связанными навсегда: тамъ и тогда въ его душѣ, гдѣ и когда до невыносимости обострялось сознание скрытой ужасности бытія, приходилъ онъ къ мысли о Богѣ. Но въ этой сложной душѣ, слишкомъ охваченной безпокойствомъ, чтобы удовлетвориться «религіей философовъ» и слишкомъ во власти интеллектуализма, чтобы *in extremis* обрѣсти Бога, ряды мыслей и переживаній разнаго происхожденія то перекрещивались между собой, то на большемъ протяженіи бѣжали параллельно. И въ тѣхъ книгахъ Джемса, гдѣ онъ хочетъ дать выраженіе своей *философіи*, нерѣдко выступаютъ на первый планъ совсѣмъ иныя тенденціи.

Черезъ всѣ свои философскіе опыты онъ проводитъ противоположность двухъ разныхъ человѣческихъ темпераментовъ, двухъ разныхъ соответствующихъ имъ міроощущеній, двухъ разныхъ по преимуществу связанныхъ съ ними философскихъ ученій. Это — темпераменты: болѣе нѣжный и болѣе жесткій, это міроощущенія: болѣе религиозное и болѣе моралистическое; это, наконецъ, — философія монизма и философія плюрализма.

Для религиозно-философскаго монизма (это — философія Абсолюта у Брэдли, у Ройса) дѣйствительность отъ вѣка завершена. Пусть въ чредѣ *Времени* смѣняются событія, — тамъ, въ лонѣ *Вѣчности* уже напередъ реализовано все, что было, есть и будетъ. Пусть здѣсь, на поверхности бытія мы ставимъ себѣ цѣли и боремся за нихъ и нерѣдко изнемогаемъ и падаемъ въ борьбѣ, — тамъ въ глубинѣ Бытія, Абсолюта, Всеединого уже осуществлены

наши идеалы и цѣнности, тамъ самыя страданія и неудачи, и ошибки наши, и все зло преодолѣны и преображены. Всѣ души, потерпѣвшія крушеніе, всѣ души усталыя, всѣ больныя души должны тянуться къ этому ученію. Но дѣйствительно-ли удовлетворяетъ оно подлиннымъ стремленіямъ человѣка? Если все напередъ уже завершено, осуществлено, то, значить, наша борьба и усилія, наши побѣды (пусть и наши пораженія) только иллюзіи, нѣчто, лишнее значенія и серьезности, и сами мы не подлинныя дѣятели и борцы, не подлинныя личности, которыя творять въ мірѣ свои цѣли, проводятъ свою борозду, а только маріонетки, только орудія чуждаго намъ совершенства, которое, впрочемъ, равно полно съ нами и безъ насъ.

И тогда противъ такого ученія выступаетъ философія плюрализма. *Дѣйствительность еще не завершена, не закончена.* Она еще создается и ждетъ еще своего восполненія въ будущемъ и нѣчто новое во истину свершается тамъ, гдѣ дѣйствуютъ и борятся въ мірѣ личныя существа, живыя личныя силы. Ихъ борьба и ихъ усилія реальны и полны смысла и серьезности, ибо въ плюралистическомъ мірѣ есть реальныя побѣды и реальныя пораженія, есть опасности и рискъ, есть подлинныя трагедіи и подлинное творчество.

На сторону какого ученія склоняется Джемсъ? По темпераменту, по вкусамъ онъ съ плюралистами. Онъ высказывался однажды, что его темпераментъ находитъ себѣ наиболѣе характерное выраженіе въ тѣ моменты, когда онъ преисполненъ готовности къ борьбѣ и надежды на то, что онъ сможетъ сломить сопротивленіе внѣшняго міра. Но, если побѣда будетъ ему гарантирована, онъ теряетъ вкусъ къ борьбѣ. Напротивъ, пусть гарантіи исчезнутъ и тотчасъ онъ опять преисполненъ энтузіазма и рѣшимости дѣйствовать и претерпѣ-

вать все, что угодно, — если только онъ будетъ здоровъ.

Но въ своей философіи онъ склоненъ посредствовать между крайними проявленіями противоположныхъ ученій, между тѣмъ, что онъ называетъ «абсолютной религіей» и «абсолютнымъ морализмомъ». Философія плюрализма тоже можетъ быть религіозной. Мы не одни боремся въ мірѣ. Есть въ мірѣ и Высшія Силы, есть Богъ, и наши идеалы и цѣли не чужды ему. Но Богъ Джемса не Абсолютъ монистической философіи. Ибо иначе на вопросъ, откуда зло въ мірѣ, неизбѣженъ неприемлемый отвѣтъ, что Богъ есть источникъ и зла. Онъ конеченъ, а не безконеченъ. Какъ и мы, онъ имѣетъ внѣшнюю среду. Какъ и мы, но много болѣе могущественный, онъ ведетъ борьбу за болѣе обширныя, чѣмъ наши, но близкія намъ цѣли, и если мы на нашемъ мѣстѣ вѣрны нашимъ идеаламъ и цѣлямъ, то, можетъ быть мы тѣмъ самымъ помогаемъ и ему одержать побѣду надъ зломъ въ мірѣ.

Но если Богъ конеченъ, если ему противостоитъ нѣкая внѣшняя среда, то, вѣдь, при всѣхъ великихъ возможностяхъ нѣтъ гарантій въ томъ, что спасеніе міра будетъ универсальнымъ.

Что-жь? Джемсъ готовъ принять міръ, таящій въ себѣ реальныя опасности, міръ, который идетъ навстрѣчу великимъ, но не обезпеченнымъ судьбамъ.

И онъ прибавляетъ дальше, что настоящій прагматистъ всегда приметъ «міръ, въ которомъ есть не гарантированныя возможности и ввѣрится имъ, готовый заплатить своей собственной личностью, если это понадобится для осуществленія идеаловъ, которые онъ себѣ начерталъ».

Въ этихъ мысляхъ возвѣщаетъ о себѣ нѣкое героическое міросозерцаніе, какъ самый возвышенный плодъ той философіи прагматизма и плюрализма, которую Джемсъ отстаиваетъ.

Какъ, повидимому, далеки мы здѣсь отъ тѣхъ настроеній, которыя внушили Джемсу прислушиваться къ тому, что рассказываютъ «больныя души»! Правда, нельзя отрицать иныхъ цѣнныхъ моментовъ въ философіи, которую Джемсъ называетъ «плюралистической». Но удовлетворяла-ли дѣйствительно Джемса въ цѣломъ эта философія плюрализма? Онъ былъ слишкомъ искреннимъ мыслителемъ, чтобы не найти отвѣта на этотъ вопросъ у него самого. Джемсъ прежде всего слишкомъ хорошо зналъ, что философія плюрализма безсильна принести благу вѣсть «больной души».

Да вѣдь и по отношенію къ своимъ собственнымъ настроеніямъ Джемсъ весь энтузіазмъ по адресу плюралистическаго темперамента и готовность принять всякій рискъ ограничиваетъ, какъ мы видѣли, однимъ условіемъ: только-бы онъ вообще чувствовалъ себя здоровымъ. А какъ быть, когда это условіе отпадаетъ? Что наступаетъ у Джемса тогда, объ этомъ очень значительно свидѣтельствуетъ одно небольшое письмо его къ его другу, профессору Howison'у, который не мало потрудился въ качествѣ глашатая философіи «плюралистическаго идеализма».

Письмо къ нему Джемса какъ будто незначительное, такъ что легко пройти мимо него, но на самомъ дѣлѣ во всѣхъ двухъ томахъ переписки Джемса трудно найти признаніе, исполненное въ устахъ философа большей печали, чтобы не сказать большаго трагизма, чѣмъ эти немногія строки.

Судя по началу письма Джемсъ будто обронилъ какъ-то по поводу философіи своего единомышленника, т. е. по поводу плюралистическаго идеализма слово «тривиальный». Howison обидѣлся. Письмо Джемса вызвано стремленіемъ объясниться, оправдаться. Можетъ быть, лично за себя Howison послѣ отвѣта Джемса могъ быть удовлетворенъ, но если ему было дорого то дѣло,

за которое онъ ратовалъ, т. е. пусть даже не его плюралистическій идеализмъ, а, говоря обще, философія, философскій подходъ къ бытію, то отъ отвѣта Джемса онъ долженъ былъ огорчиться еще больше, чѣмъ отъ личной обиды. Ибо вотъ что писалъ ему Джемсъ (письмо стоитъ привести цѣликомъ):

«Какая ошибка съ Вашей стороны принять, что это слово «тривіальный» относится спеціально къ Вашему плюралистическому идеализму. Совсѣмъ напротивъ. Если есть какая нибудь философія, въ которую я вѣрю, то это именно эта. Слово же «тривіальный» вырвалось у человѣка, который не созданъ быть философомъ, потому что въ сущности ненавидитъ философію, особенно вначалѣ вакацій, когда ароматъ сосенъ пропитываетъ его цѣликомъ убѣжденіемъ, что лучше быть, чѣмъ опредѣлять бытіе. Я во власти неврастеніи и сопутствующаго ей ощущенія пустоты и ирреальности. И это фактъ, что философская литература мнѣ часто представляется изъ всѣхъ пустыхъ вещей самой пустой. Этотъ терминъ «тривіальный» былъ общимъ выводомъ, проистекающимъ изъ этого душевнаго состоянія, — выводомъ воистину постыднымъ для такъ называемаго профессора. Гдѣ я остановлюсь на этомъ пути, я не знаю. Я хотѣлъ бы имѣть возможность бросить все. Но, можетъ-быть, это только климатерическій періодъ, который пройдетъ. Для даннаго момента я немного заброшу философію, чтобы наверстать въ будущемъ году, если вообще когда-нибудь смогу. И я завидую Вашему несокрушимому энтузіазму и Вашей непоколебимой вѣрѣ».

То, что сказалось въ этомъ письмѣ, отнюдь не было случайнымъ настроеніемъ. Напротивъ, думать такъ, значило-бы пройти мимо того, что составляло подлинную муку всего философствованія Джемса. Пока все шло благополучно, онъ могъ

развивать самую кипучую философскую дѣятельность. Но когда его охватывало то, что онъ называлъ «неврастеніей» и сопутствующее ей чувство «пустоты и ирреальности», то изъ всѣхъ пустыхъ вещей философская литература представлялась ему чѣмъ-то самымъ пустымъ. И здѣсь, какъ мы слышимъ, уже безразлично, будь-то философія противниковъ или родной ему «плюрализмъ».

Словомъ, пока все было благополучно, была налицо и философія, но когда реальность отступалась отъ Джемса и когда, можетъ быть, больше всего хотѣлъ-бы онъ опереться на философію, философія тоже покидала его, даже изъ первыхъ.

И вотъ, когда весь кругъ философскихъ *понятій* и построеній оставлялъ его съ пустыми руками, онъ обращалъ свой взоръ въ сторону *опыта*, но не того опыта, который не уводилъ дальше «чувственного и только постигаемаго міра», а того, который искони считался источникомъ иной реальности, — опыта религіознаго.

Правда съ нимъ не случилось того, что бываетъ съ иными безпокойными, непосѣдливими, бунтарскими, но по существу жаждущими твердаго прибѣжища душами. Онъ не обрѣлъ успокоенія въ лонѣ той или иной церкви, но любяя проявленія подлинной религіозной жизни были ему ближе, чѣмъ ея философскіе суррогаты. И въ своихъ Эдинбургскихъ лекціяхъ онъ ставилъ себѣ задачей отстоять, по его выраженію «наперекоръ всѣмъ предразсудкамъ своего «класса» — «опытъ противъ философіи», т. е. все непосредственно переживаемое «противъ возвышенныхъ и благородныхъ общихъ соображеній о судьбѣ и смыслѣ міра». Если Джемсъ чего чуждался въ церковной религіозности, то именно ея теологическихъ моментовъ, т. е. того, что привносится въ нее интеллектомъ, философіей. Съ другой стороны онъ боролся противъ давленія тѣхъ интеллектуалистическихъ, мнимо-

научныхъ запретовъ, которые не даютъ свободно бить роднику религіозной вѣры, и защищаль наше право вѣрить «въ книгѣ, которую онъ озаглавилъ «The Will to believe».

Здѣсь противъ интеллектуалистовъ, требовавшихъ для каждаго нашего вѣрованія достаточныхъ «интеллектуальныхъ основаній» и отвергавшихъ въ силу этого вѣрованія религіозныя, Джемсъ отстаиваетъ ту мысль, что наша воля, наша эмоціональная природа не только фактически, но и по праву избираетъ рѣшеніе въ тѣхъ случаяхъ, когда вопросъ по природѣ своей недоступенъ рѣшенію на интеллектуальныхъ основаніяхъ.

Критики Джемса увидѣли въ этомъ его «волюнтаризмѣ» угрозу для мысли, ибо здѣсь, повидимому, открывается доступъ въ сферу исканія истины всяческому произволу и субъективизму. Но Джемсъ не предлагалъ слѣдовать руководительству воли и чувствъ въ вопросахъ чисто интеллектуальныхъ, научныхъ. Здѣсь нужно воздерживаться отъ рѣшенія, пока у насъ нѣтъ достаточныхъ, логически принудительныхъ основаній. Но есть вопросы (а таковы именно вопросы моральные и религіозные), гдѣ мы не можемъ ждать и гдѣ намъ остается на свой собственный рискъ принять то рѣшеніе, которое диктуется намъ нашей волей, нашими эмоціями, — словомъ, всѣмъ устремленіемъ нашей личности. Воздержаніе отъ сужденія, отказъ отъ выбора между да и нѣтъ есть тоже выборъ, есть такое же эмоціональное рѣшеніе, какъ если бы мы склонились на сторону да или нѣтъ, и при томъ рѣшеніе, связанное съ такимъ же рискомъ ошибиться. «Всякій, добавляетъ Джемсъ, кто замкнется въ неумолимую логичность, заставляя боговъ *volens-nolens* вынуждать его признаніе, или обходиться безъ послѣдняго, можетъ навсегда лишиться себя единственнаго случая познакомиться съ богами».

Если волюнтаризм Джемса на самомъ дѣлѣ не былъ столь гибельнымъ, какъ это изображали его критики, то съ другой стороны, сосредоточивъ свои нападки на томъ, что составляло передній планъ его книги, они, кажется проглядѣли въ глубинномъ планѣ ея такія мысли, которыя выходили далеко за предѣлы *волюнтаризма*, по крайней мѣрѣ, ходячаго.

Ибо чему противилась душа Джемса въ пониманіи бытія, это — признанію какого либо безличнаго незыблемаго строя вещей, будь-то законы природы, логическая необходимость или моральный міропорядокъ. Прямо поразительно, что этотъ человѣкъ, выросшій въ атмосферѣ безличныхъ категорій «вѣка естествознанія», въ качествѣ послѣдняго основанія хода вещей склоненъ былъ больше всего признать конкретную волю личныхъ существъ. И уже совсѣмъ «несовременнымъ» было то, что Джемсъ и этическія обязанности понималъ не какъ выраженіе нѣкоего апріорнаго нравственнаго закона, а какъ откликъ на чье-либо требованіе, на чей-либо призывъ. И когда мы преступаемъ моральныя обязанности, то развѣ «морально-дурное становится болѣе пріемлемымъ или болѣе понятнымъ, если мы представл яемъ себѣ, что оно состоитъ скорѣе въ нарушеніи апріорнаго идеальнаго порядка, чѣмъ въ огорченіи живого лица, — Бога?»

Ближе, чѣмъ Джемсъ въ этихъ мысляхъ, трудно, пожалуй, подойти къ живому религіозному сознанію. И, однако, Джемсу, который и за прагматизмъ ухватился потому, что, казалось ему «расширяетъ поле для исканія Бога», Джемсу, для котораго религія была «величайшей страстью его жизни», Джемсу, наконецъ, который искалъ въ религіи подлинно-первоначальнаго и непосредственнаго, такъ и не дано было пережить самому нѣчто отъ опаляющей убѣдительности «религіознаго опыта».

Въ этомъ отношеніи любопытны отвѣты Джемса на анкету о религіозной жизни, предпринятую однимъ американскимъ профессоромъ въ девяти-сотыхъ годахъ. На вопросъ, испыталь-ли онъ когда-либо чувство присутствія Бога (свидѣтельствомъ этого переживанія у религіозныхъ людей посвящена какъ разъ особая глава въ книгѣ Джемса о религіозномъ опытѣ), Джемсъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ «никогда» и прибавляетъ — и это характерно для всего его настроенія — что онъ вѣритъ въ Бога скорѣе потому, что онъ *такъ нуждается въ этой вѣрѣ, что она должна быть истинной* (курсивъ нашъ А. Л.). А въ другомъ случаѣ онъ писалъ, что Божественное для его *активной* жизни сводится къ абстрактнымъ идеямъ, которыя владѣютъ имъ въ качествѣ идеала, живого-же чувства общенія съ Богомъ у него нѣтъ, и онъ завидуетъ тѣмъ, у кого оно есть, ибо знаетъ, что такое чувство принесло-бы ему огромную помощь.

Интересенъ также отвѣтъ Джемса на вопросъ, молился ли онъ когда-либо. Джемсъ какъ разъ считалъ молитву въ широкомъ смыслѣ слова, какъ общеніе съ Богомъ, «самой душой и сутью религіи». Его Богъ — живой, личный Богъ, къ которому можно обратиться молитву и который услышитъ ее. Отсюда одинъ изъ главныхъ пунктовъ расхожденія Джемса съ религіозной философіей «абсолютнаго идеализма» Брэдли, Ройса и др. Ихъ «Абсолютъ» — плохой суррогатъ Божества, ибо то, существуетъ это Божество или нѣтъ, для конкретныхъ фактовъ не составляетъ разницы. Идеалисты отстаиваютъ, правда, что мы обязаны Абсолюту тѣмъ, что у насъ вообще есть міръ фактовъ. «Міръ фактовъ! — восклицаетъ Джемсъ — въ этомъ-то и источникъ тревоги! Цѣлый міръ — это малѣйшая единица, которой можетъ оперировать Абсолютъ, между тѣмъ какъ для нашихъ конечныхъ умовъ нужно было-бы, чтобы дѣла совершались немного

лучше внутри самого міра, въ отдѣльныхъ его пунктахъ. Наши жизненныя трудности и идеалы суть отдѣльныя, частичныя вещи, но Абсолютъ ничего не можетъ сдѣлать для насъ въ частностяхъ, такъ что всѣ нужды, которыя рождаются въ нашихъ бѣдныхъ душахъ, заявляютъ о себѣ слишкомъ поздно. Мы должны были бы говорить раньше, молиться о сотвореніи совсѣмъ иного міра, пока не былъ созданъ этотъ». И вотъ, противъ философовъ «абсолютнаго идеализма» Джемсъ не колеблется взять сторону живого религіознаго сознанія съ его вѣрой въ чудеса и въ силу молитвы. Ему нуженъ Богъ, который своимъ вмѣшательствомъ въ конкретный ходъ вещей могъ-бы помочь намъ здѣсь, на землѣ «во прахѣ нашихъ человѣческихъ мукъ». Иначе вопросъ о существованіи Бога утрачиваетъ для него интересъ. Ну, и что-же? Молился когда-либо Джемсъ? Вотъ его отвѣтъ: «Я совершенно не могу молиться. Я чувствую себя какъ-то глупо и не по настоящему».

И, наконецъ, (все изъ той-же анкеты) прямо поразительно, какъ могъ Джемсъ сравнительно недооцѣнить Библию. Пусть для него Библия не была Книгой Божественнаго Откровенія, все-же, когда на вопросъ: «Признаете-ли вы Библию какъ авторитетъ въ дѣлѣ религіи? Базируется ли на ней ваша религіозная вѣра и ваша религіозная жизнь? Джемсъ отвѣчаетъ: «Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ. Это — книга столь человѣческая, что я не вижу, какъ можно сохранять вѣру въ ея божественное происхожденіе послѣ того, какъ ее прочитаешь», то помимо сути отвѣта, въ самомъ тонѣ его звучитъ что-то, что было-бы скорѣе впору иному рачіоналисту 18-го вѣка. А между тѣмъ уже одно утвержденіе Джемса, что «единственно возможное основаніе, въ силу котораго какое-либо явленіе должно существовать, заключается въ томъ, что это явленіе составляетъ предметъ чьего-либо желанія» дѣлаетъ

Джемса болѣе близкимъ къ библейскому міроощущенію, чѣмъ иныхъ теологовъ ихъ апологетическіе трактаты *in folio*.

Если при недостаточности собственнаго религіознаго опыта у Джемса было столько пониманія чужой религіозной жизни, то это благодаря той способности, которую онъ готовъ былъ считать у себя «зародышемъ мистицизма». «Какъ ни лишенъ я *Gottesbewusstsein* въ болѣе прямомъ и строгомъ смыслѣ слова, писалъ Джемсъ, есть однако *что-то во мнѣ*, что *откликается*, когда я слышу голосъ изъ той сферы у другихъ. Какъ нѣчто знакомое звучитъ мнѣ этотъ голосъ, идущій изъ глубины, и что-то говоритъ мнѣ: : «тамъ — истина.» Не будь у него этой способности откликаться на чужой религіозный опытъ, добавляетъ Джемсъ, ему оставалось-бы только исповѣдывать «натуралистическій атеизмъ». Въ самомъ дѣлѣ, внѣшній, природный міръ, какъ онъ разстилался передъ нимъ, не внушалъ ему мысли о Божествѣ. «Доказательства бытія Бога» въ старомъ-ли или новомъ духѣ, вообще философскія спекуляціи въ этой области, мы видѣли, не импонировали ему, скорѣе отталкивали. Въ поискахъ *фактическаго* Джемсъ обратился къ изученію явленій спиритическихъ, вообще оккультныхъ, но послѣ 25 лѣтъ дѣятельнаго интереса къ этой области, онъ не пошелъ дальше осторожно-выжидательнаго отношенія къ теоріямъ оккультистовъ, ибо по отношенію къ этимъ теоріямъ «электрической токъ, именуемый вѣрой, не пронизалъ его души». И было одно, только одно мѣсто во всемъ совокупномъ мірѣ бытія, гдѣ ему чужались просвѣты въ иные міры. Это было то мѣсто, вѣрнѣе, тѣ загоравшіеся какъ звѣзды въ темную ночь пункты, гдѣ онъ наталкивался на переживанія мистиковъ, «дважды рожденныхъ» душъ, вообще религіозно одаренныхъ натуръ.

И вотъ, особый, индивидуальный опытъ

личности, міръ, пріоткрывающійся иному «я» и столь не похожій на *общій* всёмъ намъ міръ, становится для Джемса послѣднимъ прибѣжищемъ въ его религіозно-метафизическихъ исканіяхъ. Не «трансцендентальное я» влечетъ къ себѣ Джемса («религія трансцендентальнаго я» не по немъ) и «не обыденное «я», движущееся въ колесѣ разумности и нормы, т. е. то «я», которое только и составляетъ предметъ такъ наз. научной психологіи».

Въ сокровенныхъ изгибахъ болѣе глубиннаго «я», особенно тамъ, гдѣ рождаются опыты внѣ аналогіи и связи съ обыденнымъ опытомъ, — еще лучше, — въ тѣхъ душахъ, которыя явно движутся по какимъ-то необщимъ тропамъ, ищетъ Джемсъ свидѣтельство иного откровенія, какъ ищутъ клада, зарытаго въ сторонѣ отъ большой дороги».

Пожалуй, никто изъ тѣхъ, кто въ современномъ «идеализмѣ» исповѣдуютъ «принципъ личности» и всяческой «индивидуализмъ», не обнаруживалъ такого напряженнаго, такого всамдѣлишнаго интереса ко всему чисто-личному, не склонялся такъ весь надъ краями чужой души, чтобы заглянуть въ глубины ея, какъ Джемсъ.

Не принадлежитъ-ли все общее, закономѣрное въ мірѣ и личности къ поверхности бытія и не является-ли какъ разъ индивидуальное, личное выраженіемъ метафизической сущности. Вотъ догадка, въ сторону которой движется Джемсъ *).

*) Здѣсь мысль, которую блестящій и острый умъ столь близкаго къ Джемсу по своимъ философскимъ настроеніямъ Фердинанда Шиллера стремится болѣе четко формулировать и развить. Міръ индивидуальнаго опыта, «моего» опыта единственный реально испытываемый міръ, это — для Шиллера нѣчто первоначальное, а міръ, *общій* всёмъ индивидуумамъ, — нѣчто вторичное. Правда, развиваетъ Шиллеръ, говорятъ, что мы воспринимаемъ одно и то-же «однѣ и тѣ-же вещи», но дѣйствительный смыслъ такихъ выраженій можетъ заключаться въ утвержденіи, что мы воспринимаемъ міръ такъ, что можемъ дѣйствовать сообща и согласно. *Обицность* нашихъ воспріятій только практическая. Пока дѣло идетъ о томъ, что нужно для практической жизни, истины у насъ общія. Но развѣ и *конечная* истина, т. е. то, что составляетъ для него религію, можетъ быть, должна быть одинаковой для всѣхъ?

Только имѣя дѣло съ частнымъ и личнымъ встрѣчаемся мы съ релѣностью въ полномъ смыслѣ слова, неустанно повторяетъ Джемсъ. Ось, вокругъ которой вращается религіозная жизнь, есть интересъ индивидуума къ его частной, личной судьбѣ. Должны-ли всѣ люди имѣть одну и ту-же религію? Какъ могутъ существа со столь различными трудностями и судьбами слѣдовать однимъ и тѣмъ-же велѣніямъ, приходитъ къ однимъ и тѣмъ-же рѣшеніямъ? Нужно допустить, что «богъ сраженій» есть Богъ однихъ, а для другихъ ихъ Богъ есть «богъ міра, неба и домашняго очага». «Мы должны откровенно признать, что мы живемъ каждый въ нѣкоемъ особомъ частичномъ кругѣ бытія и эти части незамѣстимы въ духовной жизни».

Такъ, борясь съ монизмомъ, Джемсъ склоненъ къ метафизической изоляціи существъ. Здѣсь «плюрализмъ» Джемса достигаетъ своей вершины. И вдругъ почти на тѣхъ-же страницахъ — мысли о томъ, что, «сопоставляя свободно возникшія религіозныя настроенія съ результатами естествознанія, философія можетъ устранять ученія, которыя оказываются научно несостоятельными, что «наука о религіи», въ которую преобразится теологія, будетъ заботиться о поддержаніи связи религіи съ наукой». Это не есть просто непослѣдовательность мысли, но изначальная двойственность тенденцій, которая всюду сказывается у Джемса. Въ этомъ отношеніи показательна его духовная встрѣча съ Бергсономъ. Извѣстенъ энтузіазмъ, которымъ преисполнила Джемса философія Бергсона. «Онъ убилъ окончательно интеллектуализмъ, которому не поднять уже болѣе головы», — вотъ за что прежде всего словословить онъ Бергсона. Если бы не вліяніе Бергсона, рассказываетъ Джемсъ, то онъ и теперь еще не былъ-бы свободенъ и не отставилъ-бы съ такимъ легкимъ сердцемъ логику на второе мѣсто, не удалилъ-бы ее изъ болѣе глубо-

кихъ областей философіи, дабы она заняла свое законное и почетное мѣсто въ мірѣ простой человѣческой практики. Конечно, энтузіазмъ Джемса свидѣтельствуетъ объ огромномъ впечатлѣніи, произведенномъ на него Бергсономъ, но тѣмъ болѣе выявилось при этомъ, какъ велика была на самомъ дѣлѣ все время власть рационализма надъ душой Джемса несмотря на всѣ его дерзновенные вызовы логикѣ и *r a t i o*.

Спустя нѣкоторое время (это было въ послѣдній годы жизни Джемса) произошла и личная встрѣча Джемса съ Бергсономъ. Вотъ что рассказываетъ о ней Бергсонъ: «Я сохранилъ воспоминаніе о нашей первой встрѣчѣ, о которой мы уже давно уславливались въ письмахъ, обмѣниваемыхъ черезъ океанъ, но которая нѣсколько разъ изъ-за разныхъ помѣхъ все никакъ не осуществлялась. Помнится, мы сказали другъ другу: «здравствуйте», и это было все; потомъ прошло нѣсколько мгновеній въ молчаніи, и вслѣдъ за этимъ сразу Джемсъ спросилъ меня, какъ смотрю я на религіозную проблему». Въ этомъ вопросѣ Джемса, въ этомъ непосредственномъ, страстномъ нетерпѣніи вылилась душа Джемса съ тѣмъ, что ее такъ занимало и волновало. Что отвѣтилъ Бергсонъ Джемсу, утѣшилъ ли онъ тревогу и сомнѣнія Джемса, сразилъ-ли онъ на самомъ дѣлѣ и окончательно «интеллектуализмъ» въ самомъ Джемсѣ, — незвѣстно. Вѣрно одно: есть проблемы, которыя не дано рѣшать за насъ другимъ. Личная встрѣча Джемса съ Бергсономъ — одно изъ послѣднихъ впечатлѣній, которыя мы имѣемъ отъ облика Джемса. Такъ и стоитъ онъ передъ нами, неустанный вопрошатель, чья духовная судьба, необычайная и высоко-трагическая, не лишена и моментовъ общечеловѣческихъ.

Ему случилось въ жизни подойти къ краю бездны и достаточно заглянуть въ нее, чтобы не удовлетворяться болѣе тѣми построеніями идеали-

стической философии, которые еще imponировали современникамъ. Позади идеалистическихъ формъ и формулъ прозрѣвалъ онъ натуралистическую суть. Съ Абсолютомъ современныхъ идеалистовъ все оставалось, такъ, какъ если-бы міромъ правили тѣ «законы природы», которые формулируетъ натурализмъ. Бога идеалистической философии можетъ признать и наука, ибо это тотъ-же «Богъ всеобщихъ законовъ». Богъ трансценденталистовъ — вотъ «удивительная эволюція Бога псалмовъ Давида». И Джемсъ ставитъ проблему современной религіозной философии на острие. Діалектикой, тканью понятій, силятся прикрыть пустое мѣсто. Но трудно дальше обманываться: или живой Богъ псалмовъ Давида или мужественное признаніе безвѣрія. Но самъ Джемсъ, увы, не пришелъ къ живому Богу».

Тотъ «философскій пессимизмъ» и «скептицизмъ», которые мучили его въ молодости, *практически*, какъ настроенія, мѣшавшія ему жить, усиленіемъ воли онъ преодолѣлъ. Здѣсь и Ренувье былъ въ помощь. Но въ глубинѣ души продолжалъ жить какой-то холодъ. То, что было для него практическимъ исходомъ изъ кризиса, не было рѣшеніемъ проблемы въ метафизическомъ планѣ. Онъ могъ вдохновляться героическими настроеніями, противопоставлять равно и пессимизму и оптимизму свою философію «меліоризма», но иногда прорывалось наружу то, что оставляло глубинное ощущеніе души. «Сладко-ли послѣднее слово? Все-ли во вселенной говорить «да»? Не коренится-ли «нѣтъ» въ самой сущности жизни?» — Пожалуй, большаго признанія не нужно и иному пессимисту.

Онъ временами бросалъ мысли, которыя разрывали замкнутый кругъ господствующаго еще натуралистическаго міросозерцанія: мысли о конкретной волѣ, какъ послѣднемъ основаніи всего, что есть, и всего, что свершается; о частичномъ, но

подлинномъ участіи человѣка въ созиданіи міра, который еще только творится; о метафизическомъ значеніи чисто индивидуальныхъ «сверхвѣрованій», самаго цѣннаго и самаго интереснаго въ человѣкѣ, и другое въ этомъ родѣ. И вдругъ скептическое, исполненное горькой резиньяціи признаніе развѣиваетъ по вѣтру его золотые сны. «По дѣтски нелѣпая затѣя! (это онъ по поводу своей философіи говоритъ). Какъ будто формулы касательно Вселенной могутъ потревожить ея величіе и какъ будто обыденный міръ и его обязанности не суть навѣки наиреальнѣйшая реальность!» Горьче этой не могло быть мысли для философа. Міръ обыденности, вотъ этотъ «чувственный и только «постигаемый» міръ «съ раціональнымъ сознаниемъ, освѣщающимъ его, со всѣмъ, что сотворено обыденнымъ благоразуміемъ и нормой, оказывался навсегда болѣе реальнымъ, чѣмъ все, что философія хотѣла вознести надъ нимъ.

Можетъ быть, въ сознаниі этой непреодолимой власти обыденности была самая затаенная боль Джемса. Онъ рвался изъ круга обыденности, опираясь въ годы молодости на Ренувье, подъ конецъ жизни на Бергсона, но непреложная судьба Джемса повелѣвала, чтобы онъ сознавалъ, правда, плѣнь и границы обыденнаго опыта и стѣны тюрьмы, но сознавалъ бы ихъ, такъ сказать, по сю сторону ихъ, а не по ту сторону. И кажется иногда, что и самая бездна, передъ которой Джемсъ увидѣлъ себя въ молодости, не только освободила его, но и накрѣпко связала въ тоже время: освободила, чтобы онъ могъ увидѣть предѣлы обыденности, но и связала, чтобы онъ не могъ вырваться за эти предѣлы.

А. Лазаревъ.

ДУХОВНОЕ СОСТОЯНИЕ СОВРЕМЕННОГО МИРА *)

Все в современном мiрѣ находится подъ знакомъ кризиса, не только социальнаго и экономическаго, но также и культурнаго, но и духовнаго кризиса, все стало проблематическимъ. Это острѣе всего сознается въ Германіи и объ этомъ много пишутъ. Какъ относятся христіане къ агоніи мiра, какъ должны относиться? Есть ли это только кризисъ мiра внѣхристіанскаго и антихристіанскаго, измѣнившаго христіанской вѣрѣ, или это также кризисъ христіанства? И христіане раздѣляютъ судьбу мiра. Они не могутъ дѣлать вида, что въ христіанствѣ, въ христіанскомъ человѣчествѣ все обстоитъ благополучно и что ничто въ мiрѣ происходящее его не затрагиваетъ. На христіанскій мiръ, на христіанское движеніе падаетъ тяжелая отвѣтственность. Надъ мiромъ совершается судъ и онъ есть также судъ надъ историческимъ христіанствомъ. Болѣзни современнаго мiра связаны не только съ отпаденіемъ отъ христіанства, съ охлажденіемъ вѣры, но и съ застарѣлыми болѣзнями христіанства въ его человѣческой сторонѣ. Христіанство универсально по своему значенію и все находится въ его орбитѣ, ничто не можетъ быть для него вполнѣ внѣшнимъ. И христіане должны понять духовное состояніе современнаго мiра изъ самаго христіанства, опредѣлить, что значитъ кризисъ мiра, какъ событіе внутри христіанства, внутри христіанской универсальности. Мiръ пришелъ въ жидкое состояніе, въ немъ нѣтъ больше твердыхъ тѣлъ, онъ переживаетъ революціонную эпоху и внѣшне и внутренне, эпоху духовной анархіи. Человѣкъ живетъ въ страхѣ (Angst) болѣе чѣмъ когда-либо, подъ вѣчной угрозой, виситъ надъ бездной (Grenzsituation Тиллиха). Современный европейскій чело-

*) Докладъ прочитанный въ маѣ 1931 г. на съѣздѣ лидеровъ Мiровой Христіанской Федерациі въ Vad Vol.

вѣкъ потерялъ вѣру, которой онъ пытался въ прошломъ вѣкъ замѣнить христіанскую вѣру. Онъ не вѣритъ больше въ прогрессъ, въ гуманизмъ въ спасительность науки, въ спасительность демократіи, онъ сознаетъ неправду капиталистическаго строя и извѣрился въ утопіи совершеннаго соціального строя. Современная Франція извѣдена культурнымъ скепсисомъ, въ современной Германіи кризисъ опрокидываетъ всѣ цѣнности. И вся Европа потрясена невѣроятными событіями происходящими въ совѣтской Россіи, охваченной новой вѣрой, новой религіей, враждебной религіи христіанской. Характерно для современной Европы возникновеніе новыхъ формъ пессимистической философіи, по сравненію съ которой пессимизмъ Шопенгауера представляется утѣшительнымъ и невиннымъ. Такова философія Гейдеггера, для которой бытіе падшее по своей сущности, но ни отъ кого не отпавшее, міръ безнадежно грѣховенъ, но Бога нѣтъ, сущность мірового бытія есть забота. Властителемъ думъ современной средней Европы является меланхолическій, мрачный, трагическій Кирхегардтъ. Его ученіе объ Angst сдѣлалось очень популярнымъ, оно выражаетъ сейчасъ состояніе міра, положеніе человѣка. Наиболѣе интереснымъ и значительнымъ теченіемъ теологической и религіозной мысли является бартіанство, которое охвачено исключительнымъ и острымъ чувствомъ грѣховности человѣка и міра и христіанство понимаетъ исключительно эсхатологически. Теченіе это есть религіозная реакція противъ либерально-гуманистическаго, романтическаго протестантизма прошлаго вѣка. Такая же реакція противъ либерализма, романтизма, модернизма обнаруживается въ католичествѣ, которое пытаются сейчасъ спасти отъ модернистическихъ опасностей и укрѣпить возвратомъ къ Томѣ Аквинтату. Томизмъ есть не только официальная философія католической церкви, онъ сталъ также культурнымъ теченіемъ и захватываетъ католическую молодежь. Но и бартіанство и томизмъ унижаетъ человѣка. Тяготѣніе къ авторитаризму и къ возстановленію традиціи есть обратная сторона анархіи и хаоса міра. Въ западномъ христіанствѣ ослабла вѣра въ человѣка, въ его творческую силу, въ его дѣло въ мірѣ. Въ соціально-политическихъ движеніяхъ преобладаютъ принципы насилія и авторитета, умаленіе свободы человѣка, — въ коммунизмѣ, въ фашизмѣ, въ національ-соціализмѣ, торжествуетъ новую побѣду матеріализмъ экономическій и расовый. Человѣкъ какъ будто бы усталъ отъ духовной свободы и готовъ отказаться отъ нея во имя силы, которая устроитъ его жизнь, внутренне и внѣшне. Человѣкъ усталъ отъ самаго себя, отъ человѣка, извѣрился въ человѣкѣ и хочетъ опереться на сверхчеловѣческое, хотя бы это сверхчеловѣческое было соціальнымъ коллективомъ. Многіе старые кумиры низвергнуты

нашимъ временемъ, но много новыхъ кумировъ создается. Человѣкъ такъ устроенъ, что онъ можетъ жить или вѣрой въ Бога или вѣрой въ идеалы и кумиры. Въ сущности человѣкъ не можетъ быть послѣдовательнымъ и окончательнымъ атеистомъ. Отпадая отъ вѣры въ Бога онъ впадаетъ въ идолатрію. Идолотвореніе и идолопоклоненіе мы видимъ во всѣхъ областяхъ — въ наукѣ, въ искусствѣ, въ государственной, національной, социальной жизни. Такъ напр. коммунизмъ есть крайняя форма социальной идолатріи.

У современнаго европейца ослабѣла всякая вѣра. Онъ болѣе свободенъ отъ оптимистическихъ иллюзій, чѣмъ человѣкъ XIX вѣка, и поставленъ передъ оголенными, неприкрашенными, суровыми реальностями. Но въ одномъ отношеніи современный человѣкъ оптимистиченъ и полонъ вѣры, у него есть кумиръ, которому все приносится въ жертву. Тутъ мы подходимъ къ очень важному моменту въ духовномъ состояніи современнаго міра. Современный человѣкъ вѣритъ въ могущество техники, машины, иногда кажется, что это единственное, во что еще вѣритъ. Для его оптимизма въ этомъ отношеніи есть, казалось-бы, очень серьезныя основанія. Головокружительные успѣхи техники въ нашу эпоху есть настоящее чудо грѣховнаго природнаго міра. Человѣкъ потрясенъ и подавленъ могуществомъ техники, перевернувшей всю его жизнь. Человѣкъ самъ ее создалъ, она продуктъ его генія, его разума, его изобрѣтательности, она дѣтище человѣческаго духа. Человѣку удалось расковать скрытыя силы природы и использовать ихъ для своихъ цѣлей, внести телеологическій принципъ въ дѣйствіе силъ механико-физико-химическихъ. Но овладѣть результатами своего дѣла человѣку не удалось. Техника оказалась сильнѣе самого человека, она подчинила его себѣ. Техника есть единственная сфера оптимистической вѣры современнаго человека, самое большее его увлеченіе. Но она же приноситъ человѣку много горечи и разочарованій, она порабощаетъ человека, ослабляетъ его духовность, угрожаетъ ему гибелью. Кризисъ нашего времени въ значительной степени порожденъ техникой, съ которой человѣкъ не въ силахъ справиться. И это кризисъ прежде всего духовный. Для нашей темы важно подчеркнуть, что христіане оказались совершенно неподготовленными для оцѣнки техники и машины, для пониманія ея мѣста въ жизни. Христіанское сознаніе не знаетъ, какъ отнестись къ огромному міровому событію, связанному съ введеніемъ въ человѣческую жизнь машины и техники. Природный міръ, въ которомъ въ прошломъ привыкъ жить человѣкъ, уже не представляется вѣчнымъ порядкомъ. Человѣкъ живетъ въ новомъ мірѣ, совсѣмъ не томъ, въ которомъ совершилось христіанское откровеніе, въ которомъ жили апостолы,

учителя церкви, святые, съ которымъ связана символика христіанства. Христіанство представлялось очень связаннымъ съ землей, съ патріархальнымъ строемъ жизни. Но техника оторвала человѣка отъ земли, она окончательно разрушила патріархальный строй. Христіане могутъ жить и дѣйствовать въ этомъ мѣрѣ, въ которомъ все непрерывно мѣняется, въ которомъ нѣтъ уже ничего устойчиваго, благодаря привычному христіанскому дуализму. Христіанинъ привыкъ жить въ двухъ ритмахъ, въ ритмѣ религиозномъ и ритмѣ мірскомъ. Въ ритмѣ мірскомъ онъ участвуетъ въ технизаціи жизни, религиозно не освященной, въ ритмѣ же религиозномъ, въ немногіе дни и часы своей жизни, онъ уходитъ отъ міра къ Богу. Но остается неяснымъ, что религиозно означаетъ этотъ вновь образующійся мѣръ. Долгое время технику считали наиболѣе нейтральной сферой, религиозно безразличной, наиболѣе удаленной отъ вопросовъ духовныхъ и потому невинной. Но это время прошло, хотя и не всѣ это замѣтили. Техника перестала быть нейтральной. Вопросъ о техникѣ сталъ для насъ духовнымъ вопросомъ, вопросомъ о судьбѣ человѣка, о его отношеніи къ Богу. Техника имѣетъ безмѣрно болѣе глубокое значеніе, чѣмъ обычно о ней думаютъ. Она имѣетъ космогоническое значеніе, она создаетъ совершенно новую дѣйствительность. Ошибочно думать, что дѣйствительность порождаемая техникой, есть старая дѣйствительность міра физическаго, дѣйствительность изучаемая механикой, физикой, химіей. Это дѣйствительность, которой не было въ исторіи міра до открытій и изобрѣтеній совершенныхъ человѣкомъ. Человѣку удалось создать новый мѣръ. Машина не есть механика. Въ машинѣ присутствуетъ разумъ человѣка, въ ней дѣйствуетъ телеологическій принципъ. Техника создаетъ атмосферу, насыщенную энергіями, которыя были ранѣе скрыты въ глубинѣ природы. И человѣкъ не увѣренъ, что онъ въ состояніи будетъ дышать въ этой новой атмосферѣ. Въ прошломъ привыкъ онъ дышать инымъ воздухомъ. Еще не выяснено, что принесетъ для человѣческаго организма та электрическая атмосфера, въ которую онъ себя ввергъ. Техника даетъ въ руки человѣка страшную, небывалую силу, силу, которой можетъ быть истреблено чело-вѣчество. Прежнія орудія, находившіяся въ рукахъ человѣка, были игрушечными. И ихъ можно было еще считать нейтральными. Но когда дана такая страшная сила въ руки человѣка, тогда судьба чело-вѣчества зависитъ отъ духовнаго состоянія человѣка. Уже одна истребительная техника войны, грозящая почти космической катастрофой, ставитъ духовную проблему техники во всей остротѣ. Техника есть не только власть человѣка надъ природой, но и власть человѣка надъ чело-вѣкомъ, власть надъ жизнью людей. Техника можетъ быть обращена на служе-

ніе Богу, но можетъ быть обращена и на служеніе діаволу. Но именно поэтому она не нейтральна. Именно въ наше матеріалистическое время все пріобрѣтаетъ духовное значеніе, все становится подъ знакъ духа. Техника, порожденная духомъ, матеріализируетъ жизнь, но она же можетъ способствовать и освобожденію духа, освобожденію отъ сращенности съ матеріально-органической жизнью. Она можетъ способствовать и одухотворенію.

Техника означаетъ переходъ всего человѣческаго существованія отъ организма къ организациі. Человѣкъ не живетъ болѣе въ органическомъ строѣ. Человѣкъ привыкъ жить въ органической связи съ землей, растеніями и животными. Великія культуры прошлаго были еще окружены природой, любили сады, цвѣты и животныхъ, онѣ не порвали еще съ ритмомъ природы. Чувство земли порождало теллурическую мистику (объ этомъ есть замѣчательныя мысли у Бахофена). Человѣкъ изъ земли вышелъ и въ землю возвращается. Съ этимъ связана глубокая религіозная символика. Огромную роль играли культы растительные. Органическая жизнь человѣка и человѣческихъ обществъ представлялась жизнью подобной растительной. Органической была жизнь семьи, корпораціи, государства, церкви. Общество уподоблялось организму. Романтики начала XIX в. особенное значеніе придавали организму и органическому. Отъ нихъ идетъ идеализація всего органическаго и вражда къ механическому. Организмъ рождается, а не творится человекомъ, онъ есть порожденіе природной, космической жизни, въ немъ цѣлое не слагается изъ частей, а предшествуетъ частямъ и опредѣляетъ ихъ жизнь. Техника отрываетъ человѣка отъ земли, переноситъ въ міровыя пространства, даетъ человѣку чувство планетарности земли. Техника радикально мѣняетъ отношеніе человѣка къ пространству и времени. Она враждебна всякой органической воплощенности. Въ технической періодъ цивилизаціи человѣкъ перестаетъ жить среди животныхъ и растеній, онъ ввергается въ новую холодно-металлическую среду, въ которой нѣтъ уже животной теплоты, нѣтъ горячей крови. Власть техники несетъ съ собой ослабленіе душевности въ человѣческой жизни, душевнаго тепла, уюта, лирики, печали, всегда связанной съ душой, а не съ духомъ. Техника убиваетъ все органическое въ жизни и ставитъ подъ знакъ организациі все человѣческое существованіе. Неизбѣжность перехода отъ организма къ организациі есть одинъ изъ источниковъ современнаго кризиса міра. Не такъ легко оторваться отъ органическаго. Машина съ холодной жестокостью отрываетъ духъ отъ сращенностью съ органической плотью, съ растительно-животной жизнью. И это прежде всего сказывается въ ослабленіи чисто душевнаго эле-

мента въ человѣческой жизни, въ разложеніи цѣлостныхъ человѣческихъ чувствъ. Мы вступаемъ въ суровую эпоху духа и техники. Душа, связанная съ органической жизнью, оказалась очень хрупкой, она сжимается отъ жестокихъ ударовъ, которые ей наноситъ машина, она истекаетъ кровью и иногда кажется, что она умираетъ. Мы воспринимаемъ это какъ роковой процессъ технизаціи, механизациі, матеріализациі жизни. Но духъ можетъ противиться этому процессу, можетъ овладѣть имъ, можетъ вступить въ новую эпоху побѣдителемъ. Это есть основная проблема. Организациа, къ которой переходитъ мѣръ, организациа огромныхъ человѣческихъ массъ, организациа техники жизни, организациа хозяйства, организациа научной дѣятельности и т. д. очень тяжела для душевной жизни человѣка, для интимной жизни личности, она порождаетъ внутренній религиозный кризисъ. Элементы организациі существовали съ самой зари человѣческой цивилизаціи, какъ всегда существовали элементы техники, но никогда принципъ технической организациі не былъ господствующимъ и всеобъемлющимъ, всегда многое оставалось въ состояніи органическомъ, растительномъ. Организациа, связанная съ техникой, есть раціонализациа жизни. Но человѣческая жизнь не можетъ быть окончательно и безъ остатка раціонализирована, всегда остается ирраціональный элементъ, всегда остается тайна. Универсальный принципъ раціонализациі получаетъ возмездіе. Раціонализациа, не подчиняющаяся высшему духовному началу, порождаетъ ирраціональные послѣдствія. Такъ въ жизни экономической мы видимъ, что раціонализациа порождаетъ такое ирраціональное явленіе, какъ безработица. Въ совѣтской Россіи раціонализациа жизни принимаетъ формы напоминающія коллективное безуміе. Универсальная раціонализациа, техническая организациа, отвергающая таинственныя основы жизни, порождаетъ утерю стараго смысла жизни, тоску, склонность къ самоубійству. Человѣкъ увлеченъ созданной имъ техникой, но самъ онъ не можетъ превратиться въ машину. Человѣкъ организаторъ жизни, но самъ онъ въ глубинѣ своей не можетъ быть предметомъ организациі, въ немъ самомъ всегда остается элементъ органической, ирраціональный, таинственный. Раціонализациа, технизаціа, машинизациа всей человѣческой жизни и самой человѣческой души не можетъ не вызвать противъ себя реакціи. Эта реакціа существовала въ XIX в. Романтики всегда протестовали противъ власти техники, разлагающей органическую цѣлостность, призывали къ природѣ, къ стихійной основѣ въ человѣкѣ. Рѣзкимъ протестантомъ противъ техники былъ Рескинъ, онъ не хотѣлъ даже примириться съ желѣзной дорогой и ѣздилъ въ экипажѣ параллельно желѣзнодорожному пути. Романтическая реакціа противъ техники

понятна и даже необходима, но она бессильна, она не рѣшает проблемы, или рѣшает слишкомъ легко. Возвратъ къ прежнему къ органическому быту, къ патріархальнымъ отношеніямъ, къ старымъ формамъ сельскаго хозяйства и ремесламъ, къ жизни съ природой, съ землей, растеніями и животными невозможенъ. Да и возражать этотъ нежелателенъ, онъ связанъ былъ съ эксплуатаціей людей и животныхъ. Въ этомъ трагизмъ положенія. И остается только духу творчески опредѣлить свое отношеніе къ техникѣ и къ новой эпохѣ, овладѣть техникой во имя своихъ цѣлей. Христіанство должно творчески опредѣлить отношеніе къ новой дѣйствительности. Оно не можетъ быть слишкомъ оптимистичнымъ. Но не можетъ и уйти отъ суровой дѣйствительности. Это предполагаетъ напряженіе духовности, усиленіе внутренней духовной жизни. Душевный сентиментализмъ въ христіанствѣ становится уже невозможнымъ. Душевная эмоціональность не выноситъ суровой дѣйствительности. Безстрашіе возможно лишь для закаленная, суроваго духа. Духъ можетъ быть организаторомъ, онъ можетъ владѣть техникой для своихъ духовныхъ цѣлей, но онъ будетъ сопротивляться превращенію его въ орудіе организаторскаго технического процесса. Въ этомъ трагедія духа.

Другая сторона процесса, порождающаго современнѣ кризисъ культуры, есть вступленіе въ культуру огромныхъ человѣческихъ массъ, демократизація происходящая въ очень широкихъ масштабахъ. Въ культурѣ есть начало аристократическое и начало демократическое. Безъ начала аристократическаго, безъ подбора качествъ высота и совершенство никогда не были бы достигнуты. Но вмѣстѣ съ тѣмъ культура распространяется въ ширь, къ ней пріобшаются все новые соціальныя слои. Это процессъ неизбежный и справедливый. Въ культурѣ нашего времени утеряна всякая органическая цѣлостность, всякая іерархичность, въ которой высшая ступень чувствуетъ свою неразрывную связь съ низшей ступеню. Въ культурной элитѣ нашей эпохи исчезло сознаніе служенія сверхличной цѣли, великому цѣлому. Идея служенія вообще ослабѣла съ эпохи Ренессанса, ей противоположны господствующія либеральныя и индивидуалистическія идеи. Пониманіе жизни, какъ служеніе сверхличной цѣли, есть религіозное пониманіе жизни. Это пониманіе не свойственно современнымъ дѣятелямъ культуры. Поразительно, что идея служенія сверхличной цѣли въ извращенной формѣ вновь возникла въ русскомъ коммунизмѣ, но сама сверхличная цѣль оказалась безбожной. Культурный слой современной Европы не имѣетъ широкаго и глубокаго соціальнаго базиса, онъ оторванъ отъ массы, которая претендуетъ на все большій и большій удѣльный вѣсъ въ соціальной

жизни, въ дѣланіи исторіи. Культурный слой, гуманистическій по своему міросозерцанію, безсилень дать массамъ идеи и цѣнности, которыя могли бы ихъ вдохновить. Гуманистическая культура хрупка и она не можетъ противостоять большимъ массовымъ процессамъ, которые ее опрокидываютъ. Гуманистическая культура принуждена сжиматься и уединяться. Массы легко усваиваютъ себѣ вульгарный матеріализмъ и внѣшнюю техническую цивилизацію, но не усваиваютъ себѣ высшей духовной культуры, они легко переходятъ отъ религіознаго міросозерцанія къ атеизму. И этому способствуютъ тягостныя ассоціація, связывающія христіанство съ господствующими классами и съ защитой несправедливаго соціального строя. Массами владѣютъ идеи-миѳы, вѣрованія религіозныя или вѣрованія соціально-революціонныя, но не владѣютъ идеи культурно-гуманистическія. Конфликтъ аристократическаго и демократическаго начала, количества и качества, высоты и широты неразрѣшимъ на почвѣ безрелигіозной гуманистической культуры. Въ этомъ конфликтѣ аристократическій культурный слой нерѣдко чувствуетъ себя умирающимъ, обреченнымъ. Процессъ технизаціи, механизаци и процессъ массовой демократизаци ведетъ къ перерожденію культуры въ техническую цивилизацію, вдохновленную матеріалистическимъ духомъ. Обездушиваніе людей, превращеніе людей въ машины, а человѣческаго труда въ товаръ есть порожденіе индустріальнаго капиталистическаго строя, передъ которымъ христіанство растерялось. Неправда капиталистическаго строя находитъ себѣ справедливую кару въ коммунизмѣ. Процессъ коллективизаци, въ которомъ исчезаетъ человѣческая личность, происходитъ уже въ капитализмѣ. Матеріалистическій коммунизмъ хочетъ только закончить это дѣло. Это ставить во всей остротѣ передъ христіанскимъ сознаніемъ соціальную проблему, проблему болѣе справедливаго, болѣе человѣчнаго соціального строя, проблему одухотворенія и христіанизаци соціального движенія и рабочихъ массъ. Проблема культуры есть сейчасъ соціальная проблема и внѣ ея неразрѣшима. Столкновеніе аристократическаго и демократическаго начала культуры разрѣшимо лишь на почвѣ христіанства, ибо христіанство и аристократично и демократично, оно утверждаетъ благородство дѣтей Божьихъ и зоветъ вверхъ, къ совершенству, къ высшему качеству, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно обращено ко всѣмъ, ко всякой человѣческой душѣ. Оно требуетъ пониманія жизни, какъ служенія, какъ служенія сверхличной цѣли, сверхличному цѣлому. Судьба культуры зависитъ отъ духовнаго состоянія рабочихъ массъ, отъ того, будутъ ли онѣ вдохновлены христіанской вѣрой или атеистическимъ матеріализмомъ, какъ и отъ того, будетъ ли техника подчинена духу и духовнымъ цѣлямъ или станетъ окон-

чательно господиномъ жизни. Самое пагубное, когда христіане становятся въ позу реакціи противъ движенія рабочихъ массъ и противъ завоеваній техники вмѣсто того, чтобы одухотворять и облагораживать происходящіе въ мірѣ процессы, подчинять ихъ высшей цѣли.

Съ ростомъ могущества техники и съ массовой демократизаціей культуры связана основная проблема кризиса, особенно безпokoйная для христіанскаго сознанія, — проблема личности и общества. Личность, стремящаяся къ эмансипаціи, все болѣе и болѣе оказывается подавленной обществомъ, обобществленной, коллективизированной. Это есть результатъ «эмансипирующей» технизаціи и демократизаціи жизни. Уже индустриально-капиталистическій строй, основавшій себя на индивидуализмѣ и атомизмѣ, привелъ къ подавленію личности, къ безличности и анонимности, къ коллективному, массовому стилю жизни. Матеріалистическій коммунизмъ, возставшій противъ капитализма, окончательно уничтожаетъ личность, растворяетъ ее въ социальномъ коллективѣ, отрицаетъ личное сознаніе, личную совѣсть, личное сужденіе. Личность въ человѣкѣ, которая есть въ немъ образъ и подобіе Божье, разлагается, распадается на элементы, теряетъ свою цѣлостность. Это можно наблюдать въ современной литературѣ и искусствѣ, напр. въ романахъ Пруста. Процессы, происходящіе въ современной культурѣ, грозятъ личности гибелью. Трагическій конфликтъ личности и общества не разрѣшимъ на почвѣ внѣрелигіозной. Міръ утерявшій вѣру, дехристіанизированный или уединяетъ личность, отрываетъ отъ общества, погружаетъ ее въ себя безъ возможности выхода къ сверхличнымъ цѣлямъ, къ общенію съ другими или окончательно подчиняетъ и порабощаетъ личность обществу. Только христіанство въ принципѣ разрѣшаетъ мучительную проблему отношенія личности и общества. Христіанство дорожитъ прежде всего личностью, индивидуальной человеческой душой и ея вѣчной судьбой, оно не допускаетъ отношенія къ личности, какъ къ средству для цѣлей общества, оно признаетъ безусловную цѣнность всякой личности. Духовная жизнь личности непосредственно связывается ее съ Богомъ и она есть предѣлъ власти общества надъ личностью. Но христіанство призываетъ личность къ общенію, къ служенію сверхличной цѣли, къ соединенію всякаго *я* и *ты* въ *мы*, къ коммуніону, если хотите даже къ коммунизму, но совершенно противоположному коммунизму матеріалистическому и атеистическому. Только христіанство можетъ защитить личность отъ грозящей ей гибели и только на почвѣ христіанства возможно внутреннее соединеніе личности съ другими въ общеніи, въ общности, въ которой личность не уничтожается, а осуществляетъ полноту своей жизни. Хри-

стіанство разрѣшаетъ конфликтъ личности и общества, создающій страшный кризисъ, въ третьемъ началѣ, сверхличномъ и сверхобщественномъ, въ Богочеловѣчествѣ, въ Тѣлѣ Христовомъ. Религіозная проблема личности и общества предполагаетъ разрѣшеніе соціальной проблемы нашей эпохи въ духѣ христіанскаго персоналистическаго социализма, который возьметъ всю правду социализма и отвергнетъ всю его ложь, его ложный духъ, ложное міровоззрѣніе, отрицающее не только Бога, но и человѣка. Только тогда можетъ быть спасена личность и качественная культура, высшая культура духа. Мы не имѣемъ основаній для большого оптимизма. Все слишкомъ далеко зашло. Вражда и ненависть слишкомъ велики. Грѣхъ, зло и неправда одерживаютъ слишкомъ большія побѣды. Но постановка творческихъ задачъ духа, но исполненіе долга не должны зависить отъ рефлексіи, вызванной оцѣнкой силъ зла, сопротивляющихся осуществленію правды. Мы вѣримъ, что мы не одни, что въ мірѣ дѣйствуютъ не только природныя человѣческія силы, добрыя и злыя, но и сверхприродныя, сверхчеловѣческія, благодатныя силы, помогающія тѣмъ, которыя дѣлаютъ дѣло Христово въ мірѣ, дѣйствуетъ Богъ. Когда мы говоримъ «христіанство», мы говоримъ не только о человѣкѣ и его вѣрѣ, но и о Богѣ, о Христѣ.

Технической и экономической процессъ современной цивилизаціи превращаетъ личность въ свое орудіе, требуетъ отъ нея непрерывной активности, использованіе каждаго мгновенія жизни для дѣйствія. Современная цивилизація отрицаетъ созерцаніе и грозитъ совершенно вытѣснить его изъ жизни, сдѣлать его невозможнымъ. Это будетъ значить, что человѣкъ перестанетъ молиться, что у него не будетъ больше никакого отношенія къ Богу, что онъ не будетъ больше видѣть красоты и безкорыстно познавать истину. Личность опредѣляется не только въ отношеніи къ времени, но и въ отношеніи къ вѣчности. Актуализмъ современной цивилизаціи есть отрицаніе вѣчности, есть порабощеніе человѣка временемъ. Ни одно мгновеніе жизни не является самоцѣльнымъ, не имѣетъ отношенія къ вѣчности и къ Богу, всякое мгновеніе есть средство для послѣдующаго, должно какъ можно скорѣе пройти и замѣниться другимъ. Такого рода исключительный актуализмъ мѣняетъ отношеніе къ времени — происходитъ ускореніе времени, бѣшенная гонка. Личность не можетъ удержаться въ этомъ потокѣ времени, въ этой актуализаціи каждаго мгновенія, она не можетъ одуматься, не можетъ понять смыслъ своей жизни, ибо смыслъ всегда раскрывается лишь въ отношеніи къ вѣчности, потокъ времени самъ по себѣ безсмысленъ. Безспорно человѣкъ призванъ къ активности, къ труду, къ творчеству, онъ не можетъ быть лишь созерцате-

лемь. Міръ не есть лишь зрѣлище для человѣка. Человѣкъ долженъ преобразовать и организовать міръ, продолжать міротвореніе. Но человѣкъ остается личностью, образомъ и подобіемъ Божиимъ, не превращается въ средство безличнаго жизненного и общественнаго процесса лишь въ томъ случаѣ, если онъ есть точка пересѣченія двухъ міровъ, вѣчнаго и временнаго, если онъ не только дѣйствуетъ во времени, но и созерцаетъ вѣчность, если онъ внутренне опредѣляетъ себя въ отношеніи къ Богу. Это есть основной вопросъ современной актуальной цивилизаціи, вопросъ о судьбѣ личности, судьбѣ человѣка. Человѣкъ не можетъ быть только объектомъ, онъ есть субъектъ, онъ имѣетъ свое существованіе въ себѣ. Человѣкъ превращенный въ орудіе безличнаго актуальнаго процесса во времени не есть уже человѣкъ. Такъ можно мыслить соціальный коллективъ, но не личность. Въ личности всегда есть что-то независимое отъ потока времени и отъ общественнаго процесса. Удушеніе созерцанія есть удушеніе огромной части культуры, съ которой связана ея вершина и цвѣтеніе, — мистики, метафизики, эстетики. Чисто рабочая актуальная цивилизація превратитъ науку и искусство въ обслуживаніе производственнаго техническаго процесса. Мы это видимъ въ замыслѣ совѣтской коммунистической культуры. Это есть глубокій кризисъ культуры. Будущее человѣка, будущее культуры зависитъ отъ того, захочетъ ли человѣкъ хоть на мгновеніе освободиться, одуматься, осмыслить свою жизнь, обратить свой взоръ къ небу. Правда, идея труда и трудового общества есть великая и вполне христіанская идея. Аристократическая созерцательность привилегированнаго культурнаго слоя, освобожденнаго отъ участія въ трудовомъ процессѣ, часто бывала ложной созерцательностью и въ такой формѣ она врядъ ли имѣетъ мѣсто въ будущемъ. Но и всякій трудящійся человѣкъ, всякій человѣкъ имѣетъ мгновенія созерцанія, углубленія въ себя, молитвы и славословія Бога, видѣнія красоты, безкорыстнаго познанія міра. Созерцаніе и дѣйствіе могутъ и должны быть сопряжены въ цѣлостной личности и только ихъ соединеніе утверждаетъ и укрѣпляетъ личность. Личность цѣлющая расходующая себя въ активности, въ процессѣ времени, истощается, въ ней прекращается притокъ духовной энергіи. При этомъ активность понимается обыкновенно не по евангельски, не какъ служеніе ближнимъ, а какъ служеніе кумирамъ. Литургическій кругъ религіозной жизни есть своеобразное сочетаніе созерцанія и дѣйствія, въ которомъ личность можетъ найти для себя источникъ крѣпости и энергіи. Мы присутствуемъ при роковомъ процессѣ перерожденія личности, всегда образа высшаго бытія, во вновь образующіеся во времени коллективы, требующіе безконечно возрастающей ак-

тивности. Человѣкъ есть существо творческое, или образъ Творца. Но активность, которую требуетъ отъ человѣка современная цивилизація, есть въ сущности отрицаніе его творческой природы, ибо она есть отрицаніе самого человѣка. Творчество человѣка предполагаетъ сочетаніе созерцанія и дѣйствія. Самое различіе созерцанія и дѣйствія относительно. Духъ существенно активенъ и въ созерцаніи есть динамическій элементъ. Мы приходимъ къ послѣдней проблемѣ, связанной съ духовнымъ состояніемъ современнаго міра, къ проблемѣ человѣка, какъ проблемѣ религиозной. Ибо въ мірѣ происходитъ кризисъ человѣка, не только кризисъ въ человѣкѣ, но и кризисъ самого человѣка. Дальнѣйшее существованіе человѣка дѣлается проблематическимъ.

Кризисъ человѣка нужно понять внутренне христіански. Только изнутри христіанства можно понять происходящее. Въ современной цивилизаціи пошатнулась христіанская идея человѣка, которая оставалась еще въ гуманизмѣ. Въ основѣ христіанства лежитъ богочеловѣческой, теоандрической миѣ (слово миѣ я употребляю не въ смыслѣ противоположномъ реальности, наоборотъ миѣ болѣе соответствуетъ реальности, чѣмъ понятіе) — миѣ о Богѣ и миѣ о человѣкѣ, объ образѣ и подобіи Божьемъ въ человѣкѣ, о вочеловѣченіи Сына Божьяго. Достоинство человѣка было съ этимъ связано. Полнота христіанскаго богочеловѣческаго откровенія съ трудомъ усваивалась грѣховной природой человѣка. И христіанское ученіе о человѣкѣ не было достаточно раскрыто, не было раскрыто въ жизни. Поэтому неизбѣжно было явленіе гуманизма на христіанской почвѣ. Но дальше произошелъ роковой по своимъ послѣдствіямъ процессъ. Началось и умственное и жизненное разрушеніе цѣлостнаго богочеловѣческаго христіанскаго миѣа. Сначала была отвергнута одна половина — миѣ о Богѣ. Но оставалась еще другая половина — миѣ о человѣкѣ, христіанская идея о человѣкѣ. Мы это видимъ, напр., у Л. Фейербаха. Онъ отвергъ Бога, но у него осталось еще богоподобіе человѣка, онъ не посягнулъ еще на человѣка, какъ не посягнули тѣ гуманисты, у которыхъ остается вѣчная природа человѣка. Но разрушнѣе христіанскаго теоандрическаго миѣа пошло дальше. Началось разрушеніе другой половины — миѣ о человѣкѣ. Произошло отступничество не только отъ идеи Бога, но и отъ идеи человѣка. На человѣка посягнулъ Марксъ, на человѣка посягнулъ Ницше. Для Маркса высшей цѣнностью является уже не человѣкъ, а социальный коллективъ. Человѣкъ вытѣсняется классомъ и создается новый миѣ о мессіанствѣ пролетаріата. Марксъ есть одинъ изъ исходовъ гуманизма. Для Ницше высшей цѣнностью является не человѣкъ, а сверхчеловѣкъ, высшая раса, человѣкъ долженъ быть превзойденъ. Ницше есть другой исходъ гуманиз-

ма. Такимъ образомъ происходитъ отреченіе отъ цѣнности человѣка, послѣдней цѣнности, уцѣлѣвшей отъ христіанства. Мы это видимъ въ такихъ соціальныхъ явленіяхъ, какъ расизмъ, фашизмъ, коммунизмъ, какъ идолатрія націоналистическая и идолатрія интернаціоналистическая. Мы вступаемъ въ эпоху цивилизации, которая отказывается отъ цѣнности человѣка. Отъ верховной цѣнности Бога отказались уже раньше. Въ этомъ сущность современнаго кризиса.

Процессы технизації, процессы поглощенія личности обществомъ, процессы коллективизации съ этимъ связаны. Всѣ возникавшія въ исторіи христіанства ереси, всѣ отпаденія отъ полноты и цѣлостности истины всегда ставили важныя и значительныя темы, которыя не были разрѣшены и должны быть разрѣшены изнутри христіанства. Но ереси, порожденныя современной цивилизаціей, совсѣмъ иныя, чѣмъ ереси первыхъ вѣковъ христіанства, это не теологическія ереси, это ереси самой жизни. Эти ереси свидѣтельствуютъ о томъ, что есть неотложные вопросы, на которые необходимо отвѣтить изнутри христіанства. Проблемы техники, проблемы справедливой организациі соціальной жизни, проблемы коллективизации въ ихъ отношеніи къ вѣчной цѣнности человѣческой личности не разрѣшены изъ христіанства и по христіански, въ свѣтъ христіанской богочеловѣческой истины. Не освящена творческая активность человѣка въ мірѣ. Кризисъ происходящій въ мірѣ есть напоминаніе христіанству о неразрѣшенныхъ задачахъ и потому онъ есть не только судъ надъ безбожнымъ міромъ, но и судъ надъ христіанствомъ. Основная проблема нашихъ дней не есть проблема о Богѣ, какъ думаютъ многіе, какъ часто думаютъ христіане, призывающіе къ религіозному возрожденію, — основная проблема нашихъ дней есть прежде всего проблема человѣка. Проблема о Богѣ есть вѣчная проблема, проблема всѣхъ временъ, она всегда первая и исходная, но проблема нашего времени есть проблема о человѣкѣ, о спасеніи человѣческой личности отъ разложенія, о призваніи и назначеніи человѣка, о разрѣшеніи основныхъ вопросовъ общества и культуры въ свѣтъ христіанской идеи о человѣкѣ. Люди отвергли Бога, но этимъ они подвергли сомнѣнію не достоинство Бога, а достоинство человѣка. Человѣкъ не можетъ удержаться безъ Бога. Для человѣка Богъ и есть та высшая идея — реальность, которая конструируетъ человѣка. Обратной стороной этого является, что человѣкъ есть высшая идея Бога. Только христіанство разрѣшаетъ проблему отношеній человѣка и Бога, только во Христѣ спасается образъ человѣка, только въ христіанскомъ духѣ создается общество и культура, не истребляющія человѣка. Но истина должна быть осуществляема въ жизни.

Николай Бердяевъ.

СОВРЕМЕННОЕ АНГЛИКАНСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Современное развитіе богословской мысли въ Англиканской Церкви полно противорѣчій и контрастовъ, болѣе рѣзкихъ и опредѣленныхъ, чѣмъ это было бы возможно въ предѣлахъ Православной Церкви. Однако есть нѣкоторыя особенно значительныя, центральныя и рѣшающія тенденціи въ современномъ англиканскомъ богословіи. Вкратцѣ ихъ можно опредѣлить слѣдующими словами: считаясь съ данными новѣйшей библейской критики, но относясь къ нимъ съ самостоятельной осторожностью и сдержанностью, поставить въ центрѣ богословствованія то, что всегда было центромъ богословствованія древней Церкви и Отцовъ — не психологическія категоріи человѣка, не изложеніе только ученія Іисуса (какъ это дѣлала либеральная протестантская критика), а фактъ воплощенія Сына Божія — «Слово плоть бысть», и вытекающее отсюда ученіе объ освященіи всей человѣческой природы — и тѣла также — и твари, и исторіи, и всей дѣятельности человѣка, въ частности и соціальной, чрезъ это вочеловѣченіе Слова — закваску Вѣчной Жизни, вошедшей въ міръ. Это сближаетъ многія стороны положительно-церковнаго англиканскаго богословствованія съ православнымъ, такъ напр. выводъ «сакраментальной» точки зрѣнія (освященіе твари, и тѣлесности тоже, силою дѣйствующаго Духа Божія) изъ того же факта воплощенія Слова, побѣды Его надъ смертію. Особенно характерны для ряда англиканскихъ религіозныхъ мыслителей и богослововъ эти мосты, перебрасываемые отъ проповѣди Воплощеннаго Слова къ свидѣтельству о Немъ, дѣлами любви, служеніемъ ближнему. Здѣсь одной изъ руководящихъ личностей является 80-лѣтній*) епископъ Gore вся богословская и религіозно-церковная дѣятельность котораго можетъ разсматриваться какъ комментарий къ 1 посланію Іоанна (въ духъ котораго онъ глубоко проникъ и на которое онъ написалъ между прочимъ

*) Только что скончавшійся.

толкованіе): «Въ томъ любовь, что Онъ отдалъ за насъ душу Свою. И мы должны отдавать душу за братьевъ».

Цѣлый рядъ представителей англиканской богословской мысли продолжаютъ патристическую традицію: стараются все снова и снова созерцать съ молитвеннымъ благоговѣніемъ — оставаясь вѣрны богатству апостольскаго и древне-отческаго преданія, но вмѣстѣ съ тѣмъ стараются изложить его на языкѣ современной мысли — тайну взаимоотношенія Бога и твари, тайну вочеловѣченія и искупленія. Вочеловѣченіе уясняется въ общемъ контекстѣ отношенія Бога къ міру. Уже твореніе міра есть самоограниченіе Божіе, есть актъ смиренія Божія — ибо Богъ творитъ рядомъ съ Собою нѣкую иную, относительную реальность, допускаетъ существованіе рядомъ съ Собою созданной Имъ — свободно самоопредѣляющейся твари. Вочеловѣченіе поэтому тѣсно связано съ твореніемъ: оно есть новый еще большій, еще болѣе разительный актъ не только снисхожденія, но и смиренія, добровольнаго самоограниченія Божія. Тайна воплощенія все снова и снова привлекаетъ вѣрующую англиканскую мысль. Что поражаетъ и привлекаетъ насъ здѣсь, — это — живость и сила догматическаго интереса. Это не отказъ отъ догматической мысли, который такъ часто наблюдаемъ въ протестантизмѣ, потерявшемъ нерѣдко сознаніе важности и цѣнности самыхъ основныхъ христіанскихъ истинъ, а поэтому и интересъ къ нимъ; вмѣстѣ съ тѣмъ это не схоластическая каталогизація наслѣдія отцовъ, безъ собственнаго религіознаго осмысленія, безъ вѣянія духа жизни, довольно типичная наприм. для нѣкоторыхъ современныхъ греческихъ (аѳинскихъ и константинопольскихъ) богослововъ. Нѣтъ, это — живое, самостоятельное движеніе богословской мысли, *питаемое традиціей*, движеніе по линіи религіознаго мышленія отцовъ — особенно Иринея, Аванасія и Кирилла Александрійскаго — и вѣрное вселенской православной традиціи, но старающееся подойти къ предмету богословскаго познанія изъ жизни, изъ потребностей жизни, изъ духовныхъ запросовъ, исканій, предпосылокъ живого, чувствующаго человѣка, изъ его молитвеннаго христіанскаго опыта, изъ живого и понынѣ живого, нестарѣющаго — опыта Церкви, стоящей въ мірѣ и связанной съ міромъ, но не растворяющейся въ мірѣ. Это сближаетъ положительно религіозную англиканскую мысль съ живымъ процессомъ религіознаго мышленія у древнихъ отцовъ, у которыхъ мысль вытекла изъ живого религіознаго опыта, и у лучшихъ русскихъ богослововъ — Митрополита Филарета, И. Кирѣевскаго, А. С. Хомякова, Свѣтлова Несмѣлова, митр. Антонія, а не съ сухими каталогизаторами полученнаго наслѣдія. Это даетъ представителямъ этого теченія въ англиканской богословской мысли печать свѣжести и религіоз-

ной подлинности—соединенія «современности» (въ томъ смыслѣ, что религиозный опытъ Церкви переживается и сегодня, и современными людьми, какъ и древле) и живости съ неизмѣнностью самого религиознаго содержанія, превосходящаго всякую человѣческую субъективность.

Зато представители другого — эволюціонистически-модернистическаго теченія англиканскаго богословія легко поддаются искушенію сдѣлать свою модернистическую психологію, переживанія «современнаго человѣка» и быстро увядающія «достиженія современной мысли» съ ея поверхностно-туманнымъ эволюціонизмомъ, масштабомъ и критеріемъ для вѣчной Истины Бога. Насколько Православной мысли дорого и интересно первое теченіе — именно также въ его честныхъ бореніяхъ съ проблемами современности и современнаго познанія, настолько непріемлемъ для нея субъективистическій духъ послѣдняго, гдѣ изъ христіанскаго благовѣстія выкинуто его ядро, т. е. все его содержаніе — парадоксъ о добровольномъ самоуничиженіи Бога, соблазнъ проповѣди воплощенія и побѣды надъ смертью. Но религиозно рѣшающій голосъ въ Англиканской Церкви принадлежитъ, какъ я указывалъ, не этому крайнему модернизму, а положительно-церковному теченію, вырастающему изъ традицій Апостоловъ и Отцовъ.

Показательнымъ явленіемъ (однимъ изъ центральныхъ явленій) въ области этой положительно-христіанской мысли Англиканства за послѣдніе годы слѣдуетъ безъ сомнѣнія считать два весьма замѣчательныхъ и серьезныхъ по тону (не въ примѣръ многимъ другимъ, иногда слишкомъ популяризирующимъ и поверхностно скользящимъ проявленіямъ англиканской богословской мысли) сборника богословскихъ статей, религиозно-историческаго и религиозно-философскаго содержанія: «Essays catholic and critical», вышедшій въ 1926 году (послѣднее изданіе — 1931 года *) и сборникъ «Essays on the Trinity and the Incarnation» 1928 г. **). Въ этихъ сборникахъ приняли участіе самые видные представители богословской мысли и богословской науки Англиканской Церкви. Содержаніе ихъ затрагиваетъ всѣ основные вопросы религиозной жизни и христіанскаго міросозерцанія, а также рядъ важнѣйшихъ темъ исторіи христіанства. Поражаетъ въ цѣломъ рядѣ очерковъ глубина и многостороннее богатство трактовки предмета ***). Но мы остановимся специаль-

*) «Essays catholic and critical» members of the Anglican, communion, edited by E. G. Selwyn, 456 стр. E. P. C. K. 1-е изд. 1926 г. 2-е изд. 1926 г. 3-е изд. 1929 г., повторное 3-е изд. 1931 г.

**) Essays on the Trinity and the Incarnation, edited by A. E. J. Rawlinson, Longmans, 415 стр.

***) Особенно хороши и значительны обширныя статьи A. D. Nock'a: «Early gentile Christianity» («Essays on the Trinity

но на тѣхъ, что касаются самыхъ основъ христіанскаго религіознаго міросозерцанія. Въ сборникѣ «Essays on the Trinity and the Incarnation» особенно привлекають проникновенностью и силой религіозной мысли два очерка: «God and time» (by Rev. F. H. Brabant) и «The Incarnation» (by Rev. L. Hodgson). Оба касаются той же основной темы: отношенія Бога къ творенію Своему.

«Человѣчество каждаго изъ насъ обладаетъ только ущербленной реальностью, полнота истиннаго человѣчества принадлежитъ лишь воскресшему и вознесшемуся Господу, чрезъ соединеніе съ Которымъ мы и приходимъ въ полноту нашего совершенства, въ мѣру полную истиннаго человѣчества... Ибо каждый изъ насъ является въ лучшемъ случаѣ лишь несовершеннымъ приближеніемъ къ тому, чѣмъ является Совершенный Человѣкъ» *).

Мы по нашему несовершенному человѣчеству не можемъ судить о томъ, чѣмъ было совершенное человѣчество воплощеннаго Слова; «наоборотъ, мы должны измѣрять наше приближеніе къ идеалу совершеннаго Человѣчества черезъ сравненіе съ Нимъ» (т. е. съ Христомъ) **). Болѣе того, воплощеніе Слова не только есть центръ въ исторіи человѣческой расы, но въ исторіи міра. Есть основной ключъ къ уразумѣнію смысла творенія, оно имѣетъ поэтому *космическое* значеніе.

«Если мы дѣйствительно пытаемся понять міръ, въ которомъ мы живемъ, то мы не можемъ не считаться съ проблемой единенія «двухъ элементовъ» — Вѣчнаго съ Временнымъ, въ самомъ общемъ смыслѣ слова. Мы указывали далѣе, что Христологическая пробле-

and the Incarnation». стр. 51-156) и К. Е. Kirk'a: «The evolution of the doctrine of the Trinity» (тамъ же, стр. 157-237). Первая статья есть лучшее, что я читалъ на тему взаимоотношенія ранняго христіанства и язычества, она чрезвычайно богата данными и не является перепиской того, что сказано уже другими, какъ большинство такихъ статей, а основана на самостоятельномъ изученіи и поразительномъ, вдумчивомъ знаніи предмета. Вторая статья блестяща и полна тонкаго и глубокаго проникновеннаго и весьма убѣдительнаго анализа данныхъ религіозной мысли и религіознаго опыта апостольской проповѣди и проповѣди древней Церкви.

*) «It is clear that the manhood of each one of us is imperfectly real, and that the only real manhood is that of the risen and ascended Lord, by union with whom, we come to our perfection and so, to our own manhood (идеи близкія къ идеямъ Кирилла Александрійскаго)For each one of us is at best but an imperfect approximation to what a perfect man would be.

**) «Rather we must attempt to measure our approximation to the standard of true manhood by reference to Him» (373).

ма является заостреніемъ проблемы творенія: ибо ставится вопросъ, возможно ли, чтобы это единеніе совершилось въ одной человѣческой жизни въ исторіи. Христіанская вѣра утверждаетъ, что это дѣйствительно произошло — въ воплощеніи Христовомъ и что «космическое значеніе» этого исключительнаго событія какъ центра всего историческаго развитія, является неотъемлемой частью этой вѣры. *)

Сила и подъемъ религіознаго созерцанія въ этомъ очеркѣ достигаютъ силы и подъема чисто патристическаго характера. Смысль и призваніе человѣка — вращать все больше и больше въ это обожненное человѣчество Слова, чтобы стать членомъ прославленнаго Тѣла Его и какъ членъ «Тѣла Славы Его, стать причастникомъ вѣчной жизни».

«Our hope is that the individual self — consciousness of each of us shall come to perfection by finding itself in Christ, by becoming the self — consciousness not of a perishable physical body, but of a member of the risen spiritual body of our Lord». (383).

«Каждый человѣкъ пойметъ, можетъ быть, когда-нибудь, въ глубинахъ существа свою собственную ущербленность, и также то, что совершенство и смыслъ его собственнаго бытія укоренены въ воплощеніи Іисуса Христа» (401-402) **)

Духъ первохристіанскаго подъема, духъ іоанновскаго и павловскаго созерцанія Вѣчной Жизни, духъ торжествующей проповѣди Аѳанасія, Василія и Григорія, то, чѣмъ живетъ и дышитъ Православная Церковь, основа и суть нашей вѣры, глубина и размахъ православнаго міросозерцанія и объясненія міра, живутъ и дышатъ въ этихъ проникновенныхъ словахъ. Въ этихъ глубинахъ религіознаго міросозерцанія объединеніе Церкви уже совершилось, или — скажемъ сдержаннѣе и точнѣе

*) «If we attempt to understand this world we live in, we cannot refuse to face the problem of the unity of «two natures» eternal and temporal, in a whole. We have suggested that the Christological problem is, as it were a concentration of that problem of creation, and the question raised is the conceivability of that union having taken place in one life in history. We have seen that the Christian faith implies that this has, as a matter of fact, happened in the Incarnation of Jesus Christ, and that the «c o s m i c s i g n i f i c a n c e» of that unique event as the central moment of history is an integral element in that faith» (400).

**) «In the depths of his being each man may learn to know his incompleteness and to find that the perfection and explanation of his own being is grounded in the Incarnation of Jesus Christ».

— уже дано въ зернѣ, въ сѣмени (ибо не вся Англиканская Церковь стала на эту точку зрѣнія, и она не проведена еще со всей послѣдовательностью въ жизни англиканства). Это сѣмя должно побѣдно пробиться наружу, преодолевая сопротивление окружающихъ второстепенныхъ факторовъ — историческихъ влiяній, исторической среды. Эти второстепенные факторы церковной жизни должны быть растоплены и расплавлены въ горячій живой потокъ въ огнѣ апостольскаго и святоотеческаго созерцанiя воплощеннаго Слова.

По той же линiи трепетно-благоговѣйнаго созерцанiя Воплощенiя Слова, развивается религиозна мысль L. Thornton'a въ его выдающейся (нѣсколько трудно написанной) обширной книгѣ: «The Incarnate Lord» (1928) и въ его статьѣ «The Christian Conception of God» (въ «Essays catholic and critical» *).

Остановимся на главныхъ мысляхъ его книги.

Thornton глубоко убѣжденъ, что тайна воплощенiя одна только и можетъ раскрыть истинный характеръ отношенiя Бога къ твари («The Incarnation provided the revealing principle of theism by disclosing the true nature of the bond between God and His creature» (стр. 6). Онъ ставитъ себѣ задачей указать на космическiй аспектъ Воплощенiя Сына Божiя («to set forth the cosmic aspect of the Incarnation» (стр. 31) какъ принесшаго избавленiе всей твари. Ибо человекъ является представителемъ всѣхъ низшихъ ступеней творенiя, воспринимаетъ ихъ въ себя черезъ «превращенiе», трансформацию — низшая ступень воспринятая въ высшiй комплексъ, становится участницей болѣе богатой жизни («ascending transformation» (стр. 38-39) «Thus the series is gathered up into man» — такимъ образомъ вся космическая серiя, лѣствица объединена и возглавлена человекомъ (43). Къ этому приводитъ насъ совершенное ученiе о мирѣ, какъ о лѣствицѣ бытiя, все болѣе усложняющагося и все выше восходящаго вплоть до области духа въ человекѣ. Область духа есть та область, гдѣ тварное бытiе становится въ сознаниi своемъ лицомъ къ лицу съ вѣчнымъ творческимъ началомъ вещей (the eternal order) и воспринимаетъ его въ себя и подчиняется ему. Чѣмъ больше человекъ проникается этимъ вѣчнымъ творческимъ началомъ и подчиняется ему, тѣмъ больше растетъ его индивидуальность, тѣмъ значительнѣе становится онъ, тѣмъ кон-

*) «He is not only the substance of all revelation given to man and its ultimate meaning. He is also the ground of the whole created order through which revelation comes»... «He sums the series of revelation because He transcends it entirely». (The Christian Conception of God» 136).

кретнѣ становится онъ *). Высшая мѣра духовности есть высшая мѣра конкретности и индивидуальности **). Въ этомъ чловѣкѣ есть образъ Божій. Ибо Богъ не абстрактенъ, но есть творческое богатство, актуальная, т. е. творческая Конкретность («Concrete Actuality in its absolute form») (86-87), открывающаяся въ безмѣрной любви.

Міръ въ своемъ органическомъ движеніи, въ своемъ органическомъ подъемѣ по лѣствицѣ тварей есть результатъ творческаго акта или творческихъ актовъ Божіихъ, созидающихъ эту послѣдовательность восхожденія. Но на чловѣкѣ — тамъ, гдѣ тварь прикоснулась къ области духа, это поступательное движеніе творенія обрывается. Тварное возвращается въ постепенномъ круговращеніи въ лоно смерти.

Сынъ Божій въ Своемъ воплощеніи не есть поэтому органическое завершеніе этой линии восхожденія по лѣствицѣ твари — это есть совершенно новое: вхожденіе Бога въ міръ ***). Этимъ пропасть заполнена, смерть преодолѣна Жизнью. «Now if the Incarnation brings creation to its true end in God, this must mean that the cosmic series is gathered up into the human organism of Jesus Christ; so that in Him it attains its destiny through the «taking of the manhood into God»... As the series is taken up into the human organism, so in Christ the human organism is taken up on the «level» of deity. The idea of the «deification» of man in Christ was one of the great themes of patristic thought» (225). Воплощеніе Сына Божія есть воспріятіе творенія въ его божественное начало, есть «рекапитуляція» творенія на высшую плоскость — въ совершенномъ чловѣчествѣ Христа, въ которомъ чловѣчество «обожилось». Такъ и Dr. Moberly въ своей уже 30 лѣтъ (1901) тому назадъ вышедшей книгѣ: «Atonement and Personality», которая является однимъ изъ самыхъ выдающихся произведеній англиканской религіозной мысли предшествующаго поколѣнія, пишетъ объ «inclusive Humanity» («всеобъемлющее чловѣчество») Христа: «Если бы чловѣчество Христа не было чловѣчествомъ Божества, оно не могло бы стоять въ томъ широкомъ, всеобъемлющемъ и совершающемъ отношеніи къ чловѣчеству всѣхъ прочихъ людей, въ которомъ оно въ дѣй-

*) «The mesure of concreteness is the measure in which the eternal order is immanent in the space-time series» (69).

**) Such growing comprehension of the eternal order, being immanent in character, enhances the significance of the concrete character, in which it is immanent» (107).

***) He was not simply the highest response of man to God... In the absolute actuality of God was incorporated into the historical process» (164).

ствительности состоятъ») *). Это — основная мысль святоотеческаго созерцанія тайны Вочеловѣченія. Той же линіи сосредоточенія мысли на Воплощеніи Сына Божія слѣдуетъ и Dr. Temple (нынѣ архіепископъ Іоркскій, человѣкъ глубокой, истинно католической вѣры **) въ своей книгѣ «Christus Veritas» (1924 г).

Нѣсколько словъ еще о только что упомянутомъ основоположномъ богословскомъ трудѣ д-ра Moberly, посвященнаго мысли искупленія

Эта замѣчательная книга сосредоточиваетъ свое вниманіе на внутреннемъ органическомъ отождествленіи Искупителя съ искупаемымъ *силою любви*, подобно тому (но въ неизмѣримо большей мѣрѣ, ибо здѣсь лишь отдаленный намекъ, а не сравненіе), какъ праведная и любящая мать переживаетъ въ мукахъ любви паденіе сына и въ этомъ страданіи за него, въ этомъ внутреннемъ отождествленіи себя съ нимъ находитъ доступъ къ душѣ сына. Аналогія слабая и неполная, но дающая нѣкоторый намекъ на отождествленіе себя Божественнымъ и безгрѣшнымъ Искупителемъ силою безмѣрной любви съ падшимъ челоувѣчествомъ ***). Это напоминаетъ намъ нѣкоторыя мысли, развитыя Митр. Антоніемъ въ своей книжкѣ «Объ искупленіи».

Господь, пишетъ далѣе Moberly, принесь на крестѣ не только полноту Своей воли, Своего послушанія — даже до смерти — въ жертву благопріятную Отцу, но и полноту внутренняго, жертвеннаго и органическаго самоосужденія грѣховнаго челоувѣчества, съ которымъ Онъ вѣдь отождествилъ Себя не только любовью, но и найреальнѣйшимъ образомъ — по плоти и крови, будучи и оставаясь самъ безгрѣшнымъ, — полноту того жертвен-

*) If Christ's Humanity were not the Humanity of Deity it could not stand in wide, inclusive, consummating relations in which it stands in fact, to the humanity of all other men» (90).

**) Онъ является вмѣстѣ съ тѣмъ председателемъ «Комитета Продолженія» («Continuation Committee») Лозанской Конференціи.

***) ...We recognise... what the depth may be of a mother's identification with her child... we recognise also that if the love were but greater and more perfect still, the unity also could mean what now it can not. If its obvious limit is the limitation of love, what would the capacities be of union, with the living experience of another, of one whose love was absolutely without limit? If the sorrowing mother serves best to illustrate what human union may mean, in nature and in love, she illustrates it by what she is, rather as whetting the imagination than as saying it... We look at infinite things in the light of most finite experience. Our human illustrations do approximate; they are strikingly real. Yet they are more striking still in the silent witness which they overbear to that beyond themselves, whose reality they postulate, of whose nature they are eloquent, by whose breath they are; but which transcends them still»... (126).

наго, покаяннаго и умиленнаго самоосужденія человѣчества, которое вѣдь есть внутренній и органическій путь воссоединенія грѣшника съ Богомъ, но на которое само человѣчество было неспособно. Ибо отождествивъ Себя съ человѣчествомъ, Онъ самъ органически внутренне, несмотря на всѣ муки и всю тяжесть этого рѣшенія, *хотѣлъ пострадать*: чтобы вырвать жало грѣха чрезъ это внутреннее безмѣрное самоосужденіе воспринятаго Имъ на Себя человѣчества, передъ лицомъ Милующаго и Любящаго Бога *).

Эта книга еще и тѣмъ значительна, что на ней въ высокой мѣрѣ религиозно воспитались многіе изъ нынѣ руководящаго старшаго поколѣнія современной Англиканской Церкви, какъ нынѣшнее религиозно настроенное молодое поколѣніе воспитывается на «*Essays Catholic and Critical*», на «*Essays on Trinity and Incarnation*» и — особенно — на глубоко проникновенныхъ, религиозно оплодотворяющихъ сочиненіяхъ и письмахъ великаго христіанскаго философа Англии Baron von Hügel (1852-1925).

Жертва Голгоеская заново переживается Церковью въ жертвѣ евхаристической. Жертвѣ Голгоеской и связанной съ ней неразрывнѣйшимъ образомъ жертвѣ евхаристической посвящена очень замѣчательная книга епископа Гибралтарскаго F. C. U. Hicks'a «*The fullness of Sacrifice*» (Исполненіе жертвы) 1930 г. Онъ показываетъ въ ней, что все содержаніе несовзавѣтнаго благовѣстія можетъ быть сведено къ жертвенному отданію себя Спасителемъ міра***). Въ этомъ добровольномъ отданіи Имъ

*) «He, on the Cross, offered, as man to God not only the sacrifice of utter obedience... but also the Sacrifice of supreme penitence, that is, of perfect will-identity with God in condemnation of Sin. Himself being so self-identified with sinners, that He could take the form of the offering of Himself for sin. He voluntarily stood in the place of the utterly contrite — accepting insult, shame, anguish death — death possible only by His own assent, yet outwardly inflicted as penal; nay, more, in His own inner consciousness, accepting the ideal consciousness of the contrite — which is the one form of the penitent's righteousness: desolate, yet still, in whatever He was, voluntary, and in that very voluntariness of desolation, sovereign. He did, in fact and in full, that which would in the sinner constitute perfect atonement, but which has for ever become impossible to the sinner, just in proportion as it is true that he sinned» (129-130)... «He offered Himself to consummate that reality of penitence by which alone real consciousness of Sin (the universal property of humanity) could be righteously transformed and dissolved into... a real identity with the absolute righteousness of God» (132).

**) Von Hügel — католикъ, но оказалъ и оказываетъ огромное вліяніе на англиканскую религиозную мысль.

***) The idea of such sacrifice, when they used it, covered the whole range of what they taught and felt» (247).

Себя и заключается искупительная сила — «the atoning aspect of the surrendered life» (243).

Жертва уже въ В. Завѣтѣ означаетъ не уничтоженіе; удареніе падаетъ не на фактъ физической смерти жертвеннаго животнаго, а на добровольную (добровольную, ибо жертвенное животное олицетворяетъ приносителя жертвы, отождествляется символически съ приносителемъ жертвы) отдачу жизни, т. е. удареніе падаетъ не на явленіе физического порядка, не на механической актъ, а на его моральный смыслъ — на актъ символическаго самоотданія въ жертвѣ. Пусть это означеніе жертвы затемнѣно въ ветхозавѣтномъ сознаніи, но жертва Христова есть ея исполненіе, есть *совершенная, высшая, окончательная* жертва; она есть *вообще единая истинная* жертва, та жертва, на которую всѣ прочія были лишь намеками — жертва Агнца, «закланнаго отъ основанія міра».

Вся земная жизнь Христова, вся проповѣдь первыхъ учениковъ протекаетъ на фонѣ религиозной жизни еврейства, съ ея сакраментальной окраской, съ той огромной ролью, которую играетъ въ ней жертвенное начало. Однако то была жертва внѣшняя и совершенно недостаточная; полнота же совершенной жертвы дана только въ добровольномъ отданіи Себя Сыномъ Человѣческимъ «въ искупленіе за многихъ» (Марк. 10, 45).

Эти мысли добровольнаго отданія Себя съ особой силой высказаны Имъ напр., въ притчѣ о Пастырѣ Добрѣмъ и въ установленіи Таинства Евхаристіи. Это послушаніе, самоотданіе обнимаетъ всю Его жизнь, оно относится не только къ смерти, оно начинается съ акта вочеловѣченія и высшаго выраженія своего достигаетъ на крестѣ. Это полнота отданія ведетъ къ полнотѣ преображенія принесенной Имъ Богу человеческой природы.

«The dedication of human life in perfect obedience was accomplished in Himself as our first fruits. He offered our human nature which He had made His own. It was accepted; and the Gospels close as Acts begin, with the transformation which is God's way of accepting what we offer. The body of His humiliation becomes the body of His glory; the material is taken up into the spiritual... And with the coming if the Spirit the power from on High comes into the lives of ordinary men, and the transformation, effected for the Lord and described by Him in the Gospel story as waiting for His followers, is at last, in the New Testament Church, the daily experience of their own lives» (176).

Ибо въ этомъ — смыслъ жертвы вообще: не въ уничтоженіи ея, но въ ея отданіи (surrender), но не только въ этомъ, а еще и въ «ея пріятіи и преображеніи — Богомъ» («its acceptance and transformation, by God»). «Life, in the death of the sacrificial victim was not ended, but surrendered; and surrendered in order that it might be accepted, and, in acceptance, lifted from its earthly limitations into full association with God in heaven» (175).

И мы участвуемъ въ Его жертвѣ, въ Его безмѣрномъ послушаніи, въ Его отданіи Себя Отцу, умираемъ на Его крестѣ, чтобы участвовать въ Его обновленной, прославленной жизни, жить Его обновленной жизнью. Въ этомъ — смыслъ Его жертвы, въ этомъ — смыслъ искупленія *).

Въ Таинствѣ Евхаристіи Его жертва особенно жива посреди насъ, передъ нашимъ взоромъ, болѣе того, Евхаристія есть продолженіе этой жертвы, не въ смыслѣ повторенія единожды воспріятой Имъ смерти, а въ смыслѣ пріобщенія нашего, все снова и снова, къ неоскудѣвающему потоку Его вѣчнаго, непрерывнаго жертвеннаго отданія Себя Отцу, и участіе наше чрезъ это въ Его преображеніи и прославленіи человѣчества. Не мы низводимъ Его снова на землю въ Таинствѣ Евхаристіи для новаго повторенія Голгоѳы (какъ это стала мало-по-малу представлять себѣ Западная Средневѣковая Церковь), а мы сами возносимся горѣ, вся Церковь предстоитъ въ трепетномъ созерцаніи передъ вѣчнымъ небеснымъ жертвенникомъ Его, гдѣ единожды закланный Агнецъ, и живой, и прославленный, вѣчно приносить Себя Отцу за грѣхи міра (какъ это описано въ видѣніи 5-ой главы Апокалипсиса). Въ Таинствѣ Евхаристіи мы переносимся въ высшую плоскость бытія, въ присутствіе Его вѣчной жертвы, Его вѣчнаго отданія Себя Отцу, въ присутствіе не только Закланнаго, но Живого, Воскресшаго и Прославленнаго Господа (срв. «Се бо входитъ Царь Славы» въ нашей литургіи). Въ этомъ — истинный смыслъ Таинства Евхаристіи, древне-христіанской литургіи, и съ особенной яркостью и чистотой по мнѣнію еп. Hicks'a сохранился этотъ духъ древне-христіанской евхаристіи въ литургической жизни Православнаго Востока. «На Востокѣ... не только былъ сохраненъ въ ев-

*) «His Body — the human nature which He came to redeem and to dedicate in the doing of God's will — is offered in its perfect obedience, and transformed by the Spirit, in Resurrection, Ascension, and Session, into the body of His glory... And, in the end, He gives His new manhood to His own in the gifts of His Body and of His blood which in His and their eternal life.

That, and nothing less, is His Sacrifice, Not the Atonement only, however we may define, but the Incarnation also, in the fullness of its meaning, belong to it in all its stages».

харистіи характеръ этого небеснаго жертвоприношенія, но и сторона общенія, соборности въ евхаристической жертвѣ была удержана, ибо, несмотря на нечастое приобщеніе вѣрныхъ, священникъ никогда не былъ отдѣленъ отъ церковнаго народа, какъ на Западѣ. Изначальная форма евхаристическаго служенія подчеркиваетъ его соборный характеръ. Евхаристія есть актъ тѣла Церкви... «Опредѣленная тенденція Прав. Востока лежала въ сторону сохраненія полноты идеи жертвы въ Евхаристіи и поэтому земной актъ богослуженія разсматривался скорѣе какъ перенесеніе вѣрующихъ на небо... въ непосредственное присутствіе Господа, чѣмъ какъ низведеніе Господа на землю *)».

Въ заключительной главѣ авторъ суммируетъ основныя мысли своей замѣчательной книги. Искупленіе не въ физическомъ актѣ Смерти, а въ добровольномъ отданіи жизни, и эта жизнь — челоѳчество Господа — *преображается* и садится одесную Бога Отца. «And, so dying, so surrendering His Life, He passes with the Blood, which is the surrendered Life, through the Veil which is His flesh, His own broken Body, into the Holy of Holies, the very Presence of God» **). Таинство Евхаристіи есть принесеніе нами, предложеніе нами Отцу сей единойды совершенной и неповторяемой, ибо вѣчной жертвы ***) , вѣчно приносимой Ему на небесномъ жертвенникѣ — самимъ Агнцемъ, Онъ же и вѣчный Первосвященникъ. Мы — участники Его жертвы, участники Его послушанія****) и, вмѣстѣ съ тѣмъ

*) Not only has the «heavenly» character of the worship been preserved, but the unity of the sacrifice, in its eucharistic form, has been maintained, because, in spite of infrequency of communion, the priest has never been separated, as in the West, from the people. The primitive form of the eucharistic service is that which brings out its corporate character. The Eucharist is the act of the whole body» (312)...

«The definite tendency of the East has been in the direction of preserving the full idea of the sacrifice, and consequently of the earthly act of worship being thought of rather as lifting up of the worshippers to heaven than as the bringing down of the Lord to earth» (314).

**) «Итакимъ образомъ умирая и добровольно отдавая Свою жизнь, Онъ проходитъ съ Кровью Своей — т. е. Своей добровольно отданной жизнью — черезъ завѣсу, которая есть Его собственная плоть, Его собственное преломленное Тѣло, во Святая Святыхъ, т. е. въ полноту присутствія Бога».

***) «It would be almost true to say that the Cross is eternally present and can never be represented. It is true to say... that it can never be repeted» (335).

****) «In Him and through Him alone mankind, so far as it is joined to Him, continues to offer its service of obedience to God» (337).

мы участники Его прославленнаго человѣчества» «There can, indeed, be no ultimate distinction between His glorified life and the life of redeemed humanity» (337). Мы становимся въ Таинствѣ Евхаристіи причастниками прославленныхъ Тѣла и Крови Его. И вмѣстѣ съ тѣмъ Таинство Евхаристіи имѣетъ космическое значеніе, ибо человѣкъ есть первосвященникъ всей твари. Это—единный великій потокъ нашего принесенія себя и всѣхъ и всего Богу чрезъ *Его, Христову* вѣчную и единую жертву, который нашелъ свое высшее выраженіе въ Таинствѣ Евхаристіи. «It is this great stream of offering that is expressed symbolised, summed up in the offering of the Eucharist» (338). Въ таинствѣ Евхаристіи «earth is lifted up to heaven» — «земля возносится къ небу», земное преображается въ Небесное (334).

Эта книга епископа Hicks'a глубоко напитана, глубоко дышетъ истиннымъ духомъ Православія, она, прямо можно сказать, *рождена изъ этого духа* — изъ духа апостольскаго и свято-отеческаго созерцанія богатства и тайны и слова—богатства славы наслаждія Его» открывшагося намъ въ воплощеніи Сына Божія.

Проблема Таинствъ и отношенія ихъ къ общему міросозерцанію и соборному мистическому опыту Церкви вообще сильно занимаетъ религіозную мысль католически настроенной части Англиканства, является наряду съ созерцаніемъ тайны Воплощенія и Искупленія, одной изъ центральныхъ темъ, вытекающей изъ его религіознаго опыта. Укажу, лишь, кромѣ уже разсмотрѣнной нами книги епископа Hicks'a еще на интересную книгу Canon Quick'a «The Christian Sacraments» (1927) (второе изданіе 1928-го года) и на статью O. Spens'a объ Евхаристіи («The Eucharist») въ «Essays Catholic and Critical».

Наряду съ этимъ глубоко католическимъ направленіемъ англиканской богословской мысли, которое является особенно характернымъ и значительнымъ, встрѣчаемъ и рядъ произведеній, въ которыхъ христіанское благовѣстіе лишается своей исключительности и силы, лишается иногда своего внутренняго ядра и всецѣло приспособляется къ «современно»-эволюціонистической точкѣ зрѣнія, связывается оковами немощныхъ и вещественныхъ началъ міра сего»—вплоть до отрицанія истиннаго воплощенія Слова и силы воскресенія Его. Таковы, напр., книга Rashdall'я объ искупленіи и рядъ другихъ*).

Черезъ сближеніе Англиканской Церкви и Православной стержень англиканской богословской мысли, продолжающей

*) Напр. отчасти работы Bethune-Baker'a и многихъ другихъ.

пути святоотеческаго преданія и раскрывающей его примѣнительно къ умственнымъ запросамъ нашего времени, былъ бы еще болѣе укрѣпленъ и была бы исключена тогда возможность отказа отъ самыхъ основъ христіанскаго благовѣстія на почвѣ англиканскаго богословія. Современная же православная мысль обогатилась бы многими цѣнными плодами братскаго богословія, выросшаго изъ тѣхъ же общихъ предпосылокъ апостольскаго и святоотеческаго вѣроученія.

Ник. Арсеньевъ.

ГЕТЕ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ.

Къ столѣтней годовщинѣ смерти Гете Германія и весь европейскій міръ пытались въ безчисленныхъ докладахъ и статьяхъ отдать себѣ отчетъ въ духовномъ наслѣдіи Гете и въ особенности уяснить въ немъ и извлечь изъ него то, что можетъ и должно служить руководящимъ началомъ для современной жизни. Определить и оцѣнить духовное наслѣдіе Гете — то, что онъ далъ міру въ своихъ художественныхъ, научныхъ и философскихъ твореніяхъ, какъ и то, что содержится въ его обширной перепискѣ и въ записанныхъ современниками устно выражаемыхъ мысляхъ — есть, по почти неизмѣримому богатству этого наслѣдія, задача, врядъ ли сполна осуществимая для отдѣльнаго человѣка. Наслѣдіе это продолжаетъ жить и дѣйствовать лишь въ соборной памяти европейскаго человѣчества. Его невозможно безъ остатка резюмировать въ какой либо системѣ идей.

Независимо отъ этой, чисто внѣшней трудности, мы наталкиваемся здѣсь на одну существенную внутреннюю трудность, въ силу которой даже самая всеобъемлющая оцѣнка *объективнаго духовнаго наслѣдія* Гете не можетъ исчерпать того, что цѣнно въ памяти о Гете, въ пониманіи Гете, и даже неизбежно проходитъ мимо самаго существеннаго. Значеніе Гете для духовной культуры отнюдь не исчерпывается тѣмъ, что онъ имѣлъ и выразилъ нѣкое цѣлостное *міросозерцаніе*; это значеніе определено прежде всего реальностью самой *духовной личности* Гете — не тѣмъ, что онъ далъ, а тѣмъ, *что онъ былъ*. То, что мы должны разумѣть подъ «философіей Гете» — какъ это тонко выразилъ нѣмецкій философъ Зиммель — никакъ не можетъ означать только «философію», которую имѣлъ и выразилъ Гете; неизмѣримо болѣе существенна «философія Гете», какъ философія *о Гете*, философское осмысленіе *личности Гете*, — той духовной реальности, которая дана намъ въ этой личности. Пробле-

матика жизни и духовнаго развитія Гете подводит насъ къ самымъ значительнымъ и практически насущнымъ проблемамъ общечеловѣческой, а потому и нашей собственной духовной жизни. Дѣло идетъ, конечно, не о размысленіяхъ надъ эмпирической біографіей Гете, а объ уясненіи общихъ духовныхъ началъ его жизни.

Здѣсь, въ этой краткой замѣткѣ, мы хотѣли бы намѣтить лишь одинъ, на нашъ взглядъ наиболѣе существенный — и вообще, и въ частности для переживаемой нами эпохи — моментъ изъ этой проблематики: личность Гете въ ея значеніи для самой *идеи* духовной культуры.

О духовной личности Гете распространены доселѣ самыя поверхностныя и превратныя представленія... Трафаретный образъ представляетъ его «великимъ язычникомъ», «эпикурейцемъ» или — съ легкой руки поверхностнаго Гейне — «олимпійцемъ» — существомъ, подобнымъ равнодушному, духовно-уравновѣшенному, удовлетворенному своимъ собственнымъ величіемъ божеству античнаго міра. Всѣ эти довольно туманныя опредѣленія хотятъ въ концѣ концовъ выразить одно — мысль, будто Гете сумѣлъ преодолѣть для себя обычный, роковой трагизмъ человѣческой жизни, достигнуть абсолютной гармоніи между строемъ міра и запросами своего личнаго духа и будто въ силу этого достиженія онъ былъ чуждъ всѣмъ слабостямъ, несовершенствамъ и мукамъ человѣческой жизни.

Это ходячее представленіе о Гете не только поверхностно, какъ всѣ общепринятыя формулы, но и положительно ложно, ибо проходитъ мимо самаго существеннаго въ духовной личности Гете. Безспорно, конечно, что послѣдней цѣлью, идеаломъ жизни для Гете было дѣйствительно достиженіе равновѣсія, гармоніи между внутренними личными потребностями человѣческаго духа и связью человѣка съ міровымъ цѣлымъ. Но именно потому, что это равновѣсіе было конечной *целью* его духовнаго стремленія, оно никакъ не могло быть абсолютной и неизблемой основой его духовнаго существа. Напряженность, съ которой Гете стремился къ этой цѣли, свидѣтельствуетъ, напротивъ, о томъ, что основнымъ *фактомъ* его духовнаго бытія было сознание мучительной, трагической *дисгармоніи* между упованіями личности и міровымъ порядкомъ. Этотъ роковой трагизмъ человѣческой жизни и есть, вопреки ходячимъ представленіямъ, *основная тема* и духовнаго творчества, и жизни Гете. Именно эта тема воплощена въ величайшихъ образахъ, созданныхъ Гете: въ образѣ Вертера, въ которомъ впервые въ міровой литературѣ, среди господства идиллическаго оптимизма, было выражено трагическое міроощущеніе, овладѣвшее позднѣе, съ начала 19-го вѣка, человѣческимъ сознаниемъ

— въ образѣ обреченной на гибель чистой, невинной дѣвичьей души (Гретхенъ, Миньонъ), въ образѣ титана Прометея, бросающаго вызовъ Зевсу, равнодушному и холодному владыкѣ міра; свое завершеніе эта тема находитъ въ центральномъ для міроощущенія Гете и — по вѣрному указанію Шпенглера — символическомъ для всего духовнаго строя новой европейской культуры образѣ Фауста. Фаустъ есть символъ человѣческаго духа, который по самому существу своему не можетъ удовлетвориться никакимъ земнымъ достиженіемъ, ибо единственная цѣль его стремленія есть абсолютная, всеобъемлющая, божественная полнота бытія.

Своеобразіе духовной установки Гете заключается, однако, въ томъ, что это сознаніе безконечныхъ притязаній человѣческаго духа (которое въ раннемъ, юношескомъ періодѣ творчества Гете принимало форму культа титанизма, духовнаго анархизма и аморализма) въ эпоху зрѣлости сочетается въ немъ съ религиозной идеей божественнаго порядка и божественной іерархіи вселенскаго бытія. Субъективизмъ, культъ духовныхъ правъ личности, сочетается въ духовной жизни Гете съ религиознымъ объективизмомъ, съ вѣрой въ сверхъ-индивидуальную, абсолютную цѣнность соборно-вселенскаго начала. Правда, подчиненность міровому порядку въ его эмпирическомъ бездушіи и слѣпотѣ и связанность имъ есть для личности только горькая необходимость, которой и опредѣляется роковой трагизмъ человѣческой личности («die Pein des engen Erdenlebens»). Но, съ другой стороны, именно послѣднее удовлетвореніе глубочайшихъ и безконечныхъ упованій человѣческаго духа возможно не въ формѣ анархическаго индивидуализма и титанизма, а только черезъ добровольное подчиненіе личности божественно-вселенской іерархіи, черезъ внутреннее соучастіе и служеніе личности въ божественномъ всеединствѣ. Такъ утверждается въ міросозерцаніи Гете идея служенія, творчества, практической работы, идея *объективно-ориентированнаго прагматизма*, какъ единственно нормальнаго пути совершенствованія личности *). Здоровая духовная жизнь есть не самоуслажденіе и не самоанализъ, ей долженъ быть чуждъ всякій эгоцентризмъ, она должна опираться на безкорыстное и самоотверженное служеніе объективнымъ началамъ, должна быть самозабвеннымъ творчествомъ объективныхъ цѣнностей. Это Гете называетъ «классической» и «здро-

*) Лишь такое *символическое* значеніе — а отнюдь не значеніе буквальное, какъ это часто думаютъ — имѣетъ заключительный эпизодъ жизни Фауста, въ которомъ Фаустъ имѣетъ предвкушеніе высшаго, абсолютнаго удовлетворенія въ практическомъ служеніи человѣчеству (въ «осушеніи болотъ»).

вой» установкой духа, въ отличіе отъ всего «романтическаго», какъ «больного».

Этимъ опредѣлено значеніе для міросозерцанія и существа Гете идеи духовнаго творчества и тѣмъ самымъ идеи *духовной культуры*. Духовная культура, какъ объективное, сверхличное единство духовнаго бытія, въ которомъ человѣкъ соучаствуетъ одновременно пассивно и активно, воспринимая его и творя его, есть какъ бы единственная живительная атмосфера, въ которой можетъ жить и расцвѣтать человѣческая личность. Но самое замѣчательное и поучительное въ Гете есть та идейная широта и полнота, съ которой онъ сознаетъ эту идею духовной культуры и умѣетъ преодолѣть присущую ей антиномію.

Люди гениальные (не въ количественномъ, а въ качественномъ смыслѣ этого слова) — люди, имѣющіе призваніе, и потому неспособные жить просто для удовлетворенія своихъ субъективныхъ потребностей, какъ бы варясь въ собственномъ соку, а въ остальномъ приспособляясь къ даннымъ условіямъ жизни, — люди, нуждающіеся въ осуществленіи какой-либо завѣтной *творческой задачи*, — могутъ быть раздѣлены на два основныхъ типа. Одни — и таковые среди творческихъ натуръ составляютъ преобладающій типъ — цѣликомъ, безраздѣльно устремлены въ какой либо объективно-сверхличной цѣли — будь то искусство, или наука, или государственно-общественныя задачи. О себѣ самихъ, о своей личной жизни и о самомъ неповторимо-своеобразномъ моментѣ индивидуальной личности въ себѣ они при этомъ совершенно забываютъ; себя самихъ они сознаютъ только, какъ безличный медиумъ или орудіе высшихъ сверхъ-индивидуальныхъ силъ; и если они, какъ люди, сверхъ того имѣютъ личную жизнь и личные духовные запросы, то эта чисто личная сторона жизни воспринимается ими самими — а потому и другими людьми — какъ нѣчто несущественное, — какъ нѣкое «*бесплатное приложение*» къ основной, объективно опредѣленной задачѣ ихъ жизни, или даже какъ ненужное усложненіе и помѣха въ ихъ призваніи. Но есть и другой типъ творческихъ натуръ. Для нихъ конечная цѣль творчества и духовной работы заключается именно въ обнаруженіи, формированіи и совершенствованіи личности, личной духовной жизни. Сюда относятся всѣ религиозные гени и, шире говоря, гени, которыхъ мы называемъ «мудрецами» и «наставниками жизни», люди, призванные быть знатоками и наставниками въ *искусствѣ жизни*. Объективныя цѣнности духовной культуры имѣютъ для нихъ значеніе только служебныхъ средствъ для самоосуществленія и совершенствованія личной духовной жизни — своей и чужой. Въ этихъ двухъ типахъ обнаруживается два соотносительныхъ, но въ извѣстномъ смыслѣ антиномично противостоящихъ другъ другу

момента духовнаго міра, въ которомъ и которымъ живетъ человекъ. Духовный міръ есть великая всеобъемлющая сверхличная *родина*, къ безкорыстному и самоотверженному служенію которой призванъ человекъ; и отдѣльная личность есть сынъ и слуга этой родины, которая безмѣрно превосходитъ его по своей объективной цѣнности. И, съ другой стороны, духовный міръ есть атмосфера и питательная среда для живого индивидуальнаго человѣческаго духа и не имѣла бы никакого смысла, если бы она въ свою очередь не служила сохраненію и расцвѣту личной духовной жизни. Поэтому духовная культура есть всегда *личная культура* не только въ томъ смыслѣ, что она творится личностями, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ томъ смыслѣ, что она должна служить *культурѣ личности*.

Но въ этой двойственности заключена, какъ указано и роковая антиномія духовной культуры — антиномія между личнымъ и объективнымъ началомъ культуры. *Съ одной стороны* мы стоимъ передъ тѣмъ загадочнымъ и грознымъ фактомъ, реально ощутительнымъ именно въ наше время, — что культура, какъ объективное духовное единство, можетъ втеченіе нѣкотораго времени продолжать существовать и даже развиваться, одновременно теряя свои корни въ живыхъ личностяхъ. Страна можетъ имѣть богатѣйшую духовную культуру — художественные музеи, научныя бібліотеки, утонченную литературу, культурное законодательство — и одновременно, отчасти именно вслѣдствіе безконечнаго усложненія культуры, отчасти вслѣдствіе имманентнаго упадка личнаго духа, можетъ въ ней все уменьшаться число *людей*, которые способны быть живыми участниками этого духовнаго богатства. Получается парадоксъ какого то отрѣшеннаго, самодовлѣющаго какъ бы гипостатированнаго бытія объективной духовной культуры одновременно съ варварствомъ живыхъ людей, среди которыхъ она существуетъ. Но, конечно, по мѣрѣ разрушенія этого своего живого фундамента, величественное зданіе объективной культуры становится все болѣе шаткимъ и обречено на гибель. Не токово-ли современное культурное состояніе европейскаго человѣчества (не говоря уже о совѣтской Россіи)? И, *съ другой стороны*, односторонняя забота о субъективной *культурѣ личности* — все равно, есть ли это религиозно-этический аскетизмъ, забота о совершенствованіи и спасеніи души, или эпикуреизмъ и эстетизмъ, угрожаетъ подорвать творчество объективной культуры и тѣмъ въ свою очередь обходнымъ путемъ привести къ обѣдненію и ослабленію личной культуры.

Личность Гете именно тѣмъ и поучительна для насъ, что она выражаетъ собою попытку синтеза, заранѣе преодолевающаго эту антиномію. По Гете и у Гете жизнь ориентирована сразу на

оба соотносительных начала духовной культуры — и на творчество объективных ценностей и на культуру личности. Наблюдая, прежде всего, личную жизнь Гете в его эмпирическом содержании, вдумываясь в его биографию, мы получаем впечатлительные какой-то сверхчеловеческой полноты и многосторонности, какого-то совмещения несомкстимых, казалось бы, интересов и духовных устремлений. Эта жизнь полна неутомимаго творческаго труда. Когда мы обозрѣваемъ одно лишь литературное наслѣдіе Гете — художественное, научное и философское, — когда мы сознаемъ, что этотъ человекъ былъ одновременно и вдохновеннымъ поэтомъ, и ученымъ естествоиспытателемъ (во всѣхъ отрасляхъ естествознанія), и историкомъ, и мыслителемъ-философомъ, и во всѣхъ этихъ областяхъ былъ изумительно производительнымъ, — намъ кажется, что жизнь такого человека должна была безъ остатка пройти в уединенной кабинетной работѣ. И когда мы думаемъ, что Гете, сверхъ того, былъ и государственнымъ дѣятелемъ, и инженеромъ (создателемъ горнаго дѣла в Тюрингіи), и живописцемъ и значительнымъ режиссеромъ, — то намъ предносится образъ жизни, цѣликомъ посвященной объективному творчеству — жизни, в которой не остается времени и мѣста ни для чего личнаго. Мы знаемъ, однако, что, в отличіе отъ многихъ другихъ гениевъ, которые оставались бѣдными личнымъ опытомъ, или имѣли лишь убогую и банальную личную жизнь, Гете былъ безмѣрно богатъ и личной жизнью. Всѣмъ извѣстно обиліе его романтическихъ увлеченій, отъ ранней юности до глубокой старости. Мы говоримъ не о поверхностныхъ и легкомысленныхъ увлеченіяхъ, а о тѣхъ отношеніяхъ къ женщинамъ, которыя переживаются имъ съ величайшимъ драматизмомъ и обогащаютъ его душу новымъ духовнымъ опытомъ. Одна юношеская любовь вдохновляетъ его на «Вертера», другая — на образъ Гретхенъ; многолѣтнее отношеніе къ Шарлоттѣ фонъ-Штейнъ онъ самъ сравниваетъ по его дѣйствию съ безмѣрнымъ плодотворнымъ вліяніемъ на него. Шекспира; любовь старика-Гете къ Марианнѣ Виллемеръ имѣемъ своимъ плодомъ величайшее созданіе его философской лирики — «West-östlicher Divan»; и послѣдняя, предсмертная любовь 60 лѣтняго старца къ Ульрихѣ Левецовъ вдохновляетъ его на «Маріенбадскую элегію», в которой дано классическое выраженіе религіознаго чувства и его сродства съ романтической любовью.

Менѣе извѣстно *принципіальное* отношеніе Гете къ личной жизни. Принципіально отвергая, какъ мы видѣли, всяческій субъективизмъ, всякую замкнутость личности в самой себѣ, требуя, чтобы жизнь была посвящена объективному творчеству, безкорыстному служенію, чтобы она была практически пло-

творна, Гете *вмѣсть съ тѣмъ* видитъ высшую и основную задачу духовнаго творчества въ формированіи, совершенствованіи и облагороженіи *личнаго духа*. Въ центрѣ всего его міросозерцанія стоитъ идея, выражаемая непереводимымъ нѣмецкимъ словомъ Bildung — идея формированія личности, или идея культуры, какъ культуры личности. Личная жизнь не есть для него что-то просто данное; она есть объектъ — и притомъ конечный объектъ — напряженнаго духовнаго творчества. Въ личной жизни должна итти неустанная борьба противъ внѣшнихъ силъ міра, стремящихся совлечь насъ съ нашего собственнаго пути; нашу жизнь мы должны формировать такъ, чтобы конецъ ея гармонически согласовался съ ея началомъ, чтобы она была законченнымъ выраженіемъ энтелехіи нашей духовной личности, чтобы она сама стала *художественнымъ произведеніемъ* (des Leben ein Kunstwerk). На вопросъ Эккермана, неужели Гете не было жаль терять свое драгоценное время на такое сравнительно ничтожное и суетное дѣло, какъ театральная режиссура, Гете отвѣчаетъ: «въ концѣ концовъ, всякую дѣятельность я разсматривалъ только символически, какъ испытаніе личныхъ силъ, какъ поводъ для внутренняго духовнаго развитія; съ такимъ же увлеченіемъ я могъ бы заняться и обжиганіемъ горшковъ».

Гете, такимъ образомъ, въ своей жизни и вѣрѣ даетъ намъ образецъ синтетическаго сочетанія двухъ типовъ генія, о которыхъ мы говорили выше: генія объективнаго творчества и генія воспитанія личности. И его завѣтъ есть именно завѣтъ неразрывнаго единства между творчествомъ объективной культуры и творческимъ формированіемъ личнаго духа, — между самоотверженнымъ, безкорыстнымъ служеніемъ общимъ началамъ и работой надъ личнымъ духовнымъ обогащеніемъ и просвѣтленіемъ.

Многіе думаютъ, что личность Гете не можетъ имѣть для насъ образцоваго значенія, во-первыхъ потому, что она вообще есть что-то совершенно исключительное, и во-вторыхъ, потому, что наша эпоха не имѣетъ ничего общаго съ эпохой Гете. Конечно, никто не можетъ ставить своей задачей стать Гете или даже уподобиться ему — это было бы просто глупо; но этимъ ничуть не устраняется принципиальное воспитательное значеніе для насъ намѣченнаго выше идеала, воплощеннаго въ личности Гете — идеала синтетическаго единства объективнаго служенія и индивидуальнаго духовнаго саморазвитія. И, конечно, наша эпоха во многомъ и существенномъ отлична отъ эпохи Гете; но не нужно думать, что основной мотивъ нашей эпохи — чувство непрочности культуры и привычнаго строя жизни, чувство надвинувшейся на насъ катастрофы и близости конца — былъ

чуждъ Гете. Напротивъ, центральная часть его жизни совпадаетъ съ эпохой французской революціи и наполеоновскихъ войнъ, потрясшихъ весь европейскій міръ; и творчество Гете развивается именно на фонѣ основополагающаго для него сознанія катастрофичности жизни. Онъ ищетъ въ «West-östlicher Divan» первозданной мудрости востока именно потому, что на западѣ «трещать троны и колеблются царства» (Throne bersten, Reiche zittern). И старикомъ онъ высказалъ мысль: «Умнѣе и искуснѣе люди еще станутъ; но никогда уже они не станутъ счастливѣе, лучше и плодотворнѣе; я предвижу время, когда Богъ снова не будетъ больше имѣть радости отъ человѣчества и опять разрушить его, чтобы дать мѣсто новому творенію».

Именно въ такія эпохи, какъ наша — которая въ этомъ отношеніи похожа на эпоху на рубежѣ 18-го и 19-го вѣка, — становится особенно насущной проблема духовной культуры, какъ ее осозналъ и воплотилъ Гете — проблема двуединства культурнаго творчества и совершенствованія личнаго духа.

Не каждому можетъ быть внутренне близокъ духовный типъ Гете; и во многомъ и существенномъ мы можемъ и должны объективно разойтись съ Гете, признать его идеи и его творческій путь, при всей ихъ полнотѣ и плодотворности, все же неадекватнымъ всей глубинѣ трагической проблематики человѣческой жизни и въ этомъ смыслѣ неудовлетворительнымъ.

Но основная *цель*, къ которой онъ шелъ — гармоническое единство личнаго духовнаго бытія и бытія соборно-вселенскаго — въ той или иной формѣ стоитъ передъ каждымъ человѣческимъ духомъ.

С. Франкъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

Kurt Leese. Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. 1932.

Тема этой книги должна возбудить интересъ всѣхъ, кого волнуютъ религіозныя проблемы, и о ней дѣйствительно стоитъ поговорить. Авторъ ея стоитъ на протестантской точкѣ зрѣнія. Однако онъ понимаетъ протестантизмъ не въ узкомъ вѣроисповѣдномъ смыслѣ лютеранства или кальвинизма, а въ смыслѣ принципиальномъ, опредѣляя его какъ протестъ противъ всякаго признанія условности абсолютнымъ и противъ всякаго ограниченія автономной вѣры и свободы совѣсти. Понимая протестантизмъ въ такомъ широкомъ смыслѣ, авторъ утверждаетъ, что и благочестивый католикъ можетъ быть протестантомъ, между тѣмъ какъ многіе лютеране и кальвинисты по существу являются католиками, подчиняя вѣру и свободу совѣсти внѣшнимъ авторитетамъ. Не будемъ оспаривать этого сомнительнаго положенія. Такой споръ отвлекъ бы насъ слишкомъ далеко отъ центральныхъ вопросовъ, трактуемыхъ въ этой книгѣ. Отмѣтимъ лишь, что авторъ рѣзко нападаетъ на «діалектическое богословіе», какъ на «богословіе отчаянія», возводящее по примѣру Киргегора абсурдъ въ принципъ, полагающее пропасть между Богомъ и міромъ и загораживающее человѣку доступъ къ Богу, что онъ отвергаетъ всѣ тѣ элементы историческаго христіанства, которые мы въ терминологіи Розанова могли бы назвать его «темнымъ ликомъ» (ученіе о первородномъ грѣхѣ, о спасительной жертвѣ Христа, аскетизмъ, эсхатологизмъ), и что онъ видитъ сущность христіанства единственно въ «щедро даящей и милующей любви» » (schenkend-begnadende Liebe). Такое одностороннее пониманіе сущности христіанства, конечно, вызываетъ серьезныя возраженія. Съ нимъ однако связано интересное, особенно для русскаго читателя, утвержденіе автора: «Послѣднее и глубочайшее знаніе о вещахъ коренится не въ

волѣ, а въ любви», напоминающее извѣстный гносеологическій принципъ Хомякова. Эти предварительныя замѣчанія однако не раскрываютъ еще основной темы книги: *кризиса христіанскаго духа*. На данной авторомъ характеристикѣ и оцѣнкѣ этого кризиса мы остановимся подробнѣе. Авторъ ставитъ себѣ задачей освѣтить современную борьбу міросозерцаній и показать, изъ какихъ мотивовъ она преимущественно вытекаетъ. Его вниманіе при этомъ сосредотачивается на «философіи и богословіи жизни», за развитіемъ которой онъ слѣдитъ путемъ разбора ученій главныхъ представителей этого направленія. Онъ старается выяснитъ постепенно нарастающее проникновеніе жизненнаго, «діонисовскаго» (по терминологіи Ницше) мотива, долго сдерживаемаго и подавляемаго аскетическимъ христіанствомъ въ развитіе духовной жизни западно-европейскаго человѣчества и вліяніе, оказанное этимъ мотивомъ на философскую и богословскую мысль. Этотъ процессъ, въ которомъ авторъ видитъ «кризисъ и поворотъ христіанскаго духа», начинается, по его мнѣнію, съ Якова Беме и, постепенно усиливаясь, достигаетъ крайней остроты въ ученіи современнаго мыслителя Людвига Клагеса о непримиримой противоположности между духомъ и душой и въ его рѣзко отрицательной оцѣнкѣ духа, какъ разлагающаго жизнь принципа. Выборъ мыслителей, ученія которыхъ излагаются авторомъ, обусловленъ исключительно ихъ значеніемъ для философіи и богословія жизни. Раскрывая характеристикой ихъ міросозерцаній своеобразныя формы проявленія основного «діонисовскаго» мотива, авторъ путемъ ихъ критической оцѣнки стремится преодолѣть ихъ односторонность и выработать собственную міросозерцательную основу. За подробнымъ анализомъ, которому авторъ подвергаетъ излагаемыя имъ системы міросозерцаній, я здѣсь слѣдить не буду, а ограничусь указаніемъ центральныхъ мыслей, которыя онъ въ нихъ находитъ. Якову Беме онъ ставитъ въ заслугу созданіе твердой почвы и насыщенной атмосферы для развитія богословской проблемы жизни. Его творчество знаменуетъ возникновеніе новаго жизненнаго чувства, неотразимо заявляющаго свои права вопреки церковно-христіанскому преданію. Его концепція «природы въ Богѣ» связана съ отрицаніемъ спиритуализма, съ «паеосомъ земли и тѣлесности». Беме безспорно оказалъ рѣшительное вліяніе на Шеллинга. Посредствующимъ звеномъ между ними, по мнѣнію автора, является менѣе извѣстный швабскій теософъ Этингеръ (Oetinger), давшій въ рамкахъ строжайшаго библицизма апоѳеозъ жизни и тѣлесности, ярко выраженный въ его знаменитомъ словѣ: «Тѣлесность есть конецъ путей Божіихъ» (*Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*). Разбирая философію Шеллинга, авторъ останавливается преимуществен-

но на тѣхъ ея сторонахъ, гдѣ Шеллингъ, раздвигая рамки идеализма, насыщаетъ его динамикой органической природной жизни. Въ этомъ отношеніи замѣчательна также данная авторомъ характеристика философіи Вейсе (Christian Hermann Weisse) какъ попытка синтеза христіанства и идеалистической философіи, осованной на отрицаніи дуализма духа и матеріи и на отказѣ отъ толкованія міросозданія какъ результата преступнаго дерзанія и грѣховнаго паденія. У Гердера и Гете авторъ подчеркиваетъ онтологическій мотивъ цѣлостности божественной жизни и человѣческаго существованія. Самой интересной частью книги я считаю главу, посвященную группѣ мыслителей, объединенныхъ общей темой «матери земли». Признавая «сѣвернаго мага» Гамана родоначальникомъ этого направленія и провозвѣстникомъ современнаго міроощущенія, авторъ удѣляетъ особое вниманіе поэту-романтику Арндту, якобы подводящему въ своей философіи исторіи итогъ западно-европейскому историческому процессу. Въ оторванномъ отъ природной жизни духѣ Арндтъ видитъ разрушительный принципъ. Въ его палящихъ лучахъ засыхаетъ жизнь. Онъ уничтожаетъ природные корни человѣческаго существованія, разбиваетъ цѣлостность органическихъ формъ и превращаетъ природу въ бездушный трупъ. Утверждая, что разрывъ духа съ природой произошелъ въ христіанствѣ, Арндтъ отчасти предвосхитилъ Ницшевскую критику христіанства. Онъ выступаетъ горячимъ защитникомъ непосредственныхъ и естественныхъ душевно-тѣлесныхъ порывовъ и стремится вернуть инстинктивной жизни человѣка ея добрую совѣсть. Въ этомъ отношеніи онъ является сторонникомъ язычества. Христіанству однако онъ ставитъ въ заслугу преодоленіе демоническихъ силъ. Очень обстоятельно авторъ разсматриваетъ ученія Каруса, Гёрреса и Бахофена. Карусъ — писатель первый половины 19-го вѣка, оказавшій психологіи важныя услуги и долго несправедливо забытый — примыкая въ своемъ ученіи о безсознательномъ къ Гете и Шеллингу, создалъ одну изъ самыхъ замѣчательныхъ и послѣдовательныхъ формъ философіи жизни. Гёрресъ создалъ миѳъ универсальной жизни, превосходящій своей силой и сочностью, по мнѣнію автора, все, что въ этомъ направленіи написано Гердеромъ и Шеллингомъ. Бахофенъ прослѣдилъ въ доисторической эпохѣ сказывающееся въ мифахъ древности преобладаніе матерьяльнаго женскаго принципа надъ духовнымъ мужскимъ. Если Шеллингъ показалъ, что жизнь покоится на непроницаемой темной основѣ, то непреходящая заслуга Бахофена состоитъ въ томъ, что онъ очистилъ эту темную основу въ «хтоническомъ теллуризмѣ». Высоко цѣня Бахофена въ этомъ отношеніи, авторъ однако является рѣшительнымъ противникомъ его философіи

исторіи, которая обосновываетъ свою положительную оцѣнку христіанства тѣмъ, что оно дало перевѣсъ духовному принципу отцовства надъ матерьяльнымъ принципомъ материнства. Основнымъ философскимъ фундаментомъ, на которомъ авторъ строить свое собственное міросозерцаніе, является философія Ницше и потому глава, посвященная этому мыслителю, имѣетъ въ его книгѣ центральное значеніе. По мнѣнію автора, Ницше глубоко почувствовали основной недостатокъ историческаго христіанства и ясно на него указалъ: непризнаніе имъ діонисовскаго корня жизни. Анализъ міросозерцаній Эйкена, Бергсона и Зиммеля — трехъ мыслителей, изъ которыхъ каждый по своему ставитъ жизненный принципъ во главу угла своего ученія — приводитъ автора къ тому результату, что эти системы должны быть признаны *мнимой* философіей жизни: жизнь, о которой эти писатели трактуютъ, лишена конкретности, безсодержательна и призрачна. Эйкенъ въ сущности не болѣе какъ популяризаторъ идеализма. Для Бергсона «жизненный порывъ» (*élan vital*) и творческое развитіе (*évolution créatrice*) является скорѣе жестомъ чѣмъ реальностью. Что же касается Зиммелевской метафизики жизни, то она по существу оказывается не чѣмъ инымъ какъ секуляризованной религіозной метафизикой Шеллинга. Между тѣмъ какъ у упомянутыхъ трехъ философовъ проблема жизни затуманивается, два современныхъ мыслителя, въ ученіяхъ которыхъ кризисъ христіанскаго духа доходитъ до своего крайняго предѣла, проливаютъ на эту проблему яркій свѣтъ: Максъ Шелеръ и Людвигъ Клагесъ. Антропологія и богословіе Шелера, не будучи конечнымъ отвѣтомъ на проблему жизни, все же обнаруживаютъ трагическое положеніе современнаго человѣка, освободившагося отъ прежнихъ узъ, утерявшаго прежнія опоры и идущаго навстрѣчу неизвѣстному будущему. Значеніе Клагеса авторъ усматриваетъ въ рѣшительномъ признаніи безусловной независимости по существу своему безсознательной жизненной стихіи. Ошибка его лишь въ рѣзкомъ противоположеніи этой стихіи духу, какъ мертвящему и разлагающему принципу. Въ противоположность Клагесу авторъ строить свою собственную философію на гармоническомъ примиреніи начала духа съ началомъ жизни.

Николай Бубновъ.

Paul Schütz. Zwischen Nil und Kaukasus, Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Osten, Chr. Kaiser, München, 1930, s. 246, — Säkulare Religion, Eine Studie ueber ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher

und Blumhardt d. J., Mohr, Tuebingen, 1932 (= Beitrage zur systematischen Theologie, 2), s. VIII+224.

Объ книги связаны между собой, авторъ самъ это отмѣчаетъ. У него есть своя тема, есть свой постоянный вопросъ. Съ этимъ вопросомъ онъ ѣздилъ и на Востокъ. Но вопросъ этотъ не о Востокѣ, а о Западѣ. На Востокѣ авторъ всегда помнить и думаетъ о Западѣ, о западныхъ людяхъ, о европейскихъ христіанахъ. Ихъ много на Востокѣ. Что дѣлаютъ они здѣсь? Зачѣмъ приходятъ сюда? И кто приходитъ: туристъ или паломникъ? дѣлецъ или миссіонеръ? Что это: крестовый походъ или завоеваніе? Авторъ знаетъ и не забываетъ о тѣхъ подлинныхъ дѣлахъ большой любви, которыя были сотворены тамъ на Востокѣ, западными людьми въ страшные годы войны. Но самая война? и вѣдь война съ Западомъ... Всего важнѣе: подъ европейскимъ вліяніемъ Востокъ совсѣмъ не становится христіанскимъ; скорѣе теряетъ всякую вѣру. Восточные люди не становятся христіанами, но плохими мусульманами. И этотъ парадоксъ западной миссіи на Востокѣ разоблачаетъ немочь самого Запада. Изъ восточнаго далека распадъ Запада виденъ въ особенности ясно. Нашъ авторъ убѣжденъ: на Западѣ снова христіанство въ вавилонскомъ плѣну. Въ плѣну у міра, у исторіи, у культуры. Стерта и стала невидима грань, раздѣляющая Церковь и міръ. Христіане точно лишились дара рѣчи. Слишкомъ мало они надѣются, что ихъ услышатъ, что ихъ будутъ слушать. Церковные люди говорятъ на мірскомъ языкѣ, и о мірскомъ. Церковность расплывается въ хаотикѣ не-священной исторіи. Современные люди стремятся все соединить и примирить. И не строятъ ли уже новая вавилонская башня. И не наказываетъ ли Богъ ея строителей новымъ смѣшеніемъ языковъ, за это грѣховное и безответственное соглашательство... Есть сейчасъ только одна апокалиптическая страна, гдѣ всѣ грани остаются и вновь становятся рѣзкими и четкими. Это Россія. Именно тамъ и рѣшается судьба Запада. Тамъ слышенъ пульсъ творимой судьбы. Тамъ разворачивается уже священная исторія, среди мірской суеты. Тамъ сгустились всѣ противорѣчія и вся безнадежность. Но тамъ прозябаютъ и почки новаго бытія. Ибо тамъ снова идетъ борьба около Христа, а не равнодушіе... Нашъ авторъ надѣялся побывать въ Россіи, пробраться туда черезъ Кавказъ. Это не удалось. Онъ вернулся съ Востока безъ разгадки и безъ отвѣта, съ новымъ недоумѣніемъ и тревогой о Западѣ... Его діагнозъ: обміршеніе религіи. Это значитъ: отвлеченіе отъ эсхатологической грани, потеря эсхатологическихъ перспективъ. Это сознательная подмѣна и измѣна. Вмѣсто эсхатологіи исторія и даже историзмъ. Для нашего автора вся сила и вся правда христіан-

ства въ этомъ постоянномъ напоминаніи о грани и концѣ, о предѣлахъ и границахъ... И весь смыслъ реформаціи именно въ этомъ. Протестантизмъ не есть исповѣданіе, одно въ ряду другихъ. Это есть именно протестъ, протестъ противъ исторіи въ ея мірской суетѣ, свидѣтельство о водораздѣлѣ, о концѣ. Реформація есть воля выйти изъ исторіи, какъ изъ празднаго и грѣховнаго потока дѣль. Смыслъ реформаціи: островъ среди потока. И еще: постоянное «назадъ», изъ исторіи... Весь смыслъ христіанства въ этомъ непрестанномъ memento. Не можетъ быть христіанской исторіи. Ибо нѣтъ христіанскаго дѣла или дѣль. Дѣло есть обманъ и самообманъ. Всякое дѣло есть самоувѣренность и самоутвержденіе челоука, — безбожный гуманизмъ. Челоукъ спасается вѣрой, а не дѣлами. А значить и не черезъ творчество, и не черезъ культуру, не черезъ исторію. *Sola fide*, — это не только противъ Рима, но противъ Просвѣщенія и Философіи еще больше... Подъ обміршеніемъ нашъ авторъ понимаетъ именно волю къ религіозному дѣланію и строительству, и ее-то отрицаетъ. Примѣры взяты имъ случайные: Шлейермахеръ, младшій Блумгардтъ. Если угодно, эллинъ и іудей, эстетъ и соціальный моралистъ. Конечно, совсѣмъ нетрудно показать, что въ ихъ «міровоззрѣніи» больше секулярнаго гуманизма, чѣмъ подлинной вѣры, — и проповѣдовали они именно гуманизмъ... Однако, это еще только периферія вопроса. И смыслъ реформаціи открылся бы рѣзче въ противопоставленіи «римскому хиліазму», но о немъ нашъ авторъ говоритъ слишкомъ мало. Но необходимо идти еще и дальше... Книги Шютца написаны рѣзко, скорѣе колючимъ языкомъ (нежели острымъ). Авторъ слишкомъ ужъ часто играетъ словами, разлагаетъ слова по слогамъ и вдругъ открываетъ въ нихъ новый смыслъ, окрашиваетъ ихъ новымъ смысломъ (это неподобно у Гегеля). Онъ привязывается къ фактамъ, впивается въ нихъ. Его анализъ можно назвать вѣдливимъ. И онъ много даетъ. Но нѣтъ дѣйствительнаго размаха и движенія. Это совсѣмъ не случайно. Онъ врагъ безконечности, какъ мечты и обмана. У него паеось концовъ и предѣловъ, т. е. конечности и кончаемости. Потому скорѣе тѣсно, и нѣтъ простора. Не чувствуешь, что Христосъ освобождаетъ. Шютцъ отсылаетъ къ Лютеру въ его *De servo arbitrio*... Сила Шютца, дѣйствительно, въ его протестахъ и напоминаніяхъ. Онъ правъ противъ современнаго протестантизма, либеральнаго, соціального, моралистическаго, растеряващаго не только догматику, но и самую вѣру, расплывшагося въ доброжелательствѣ и филантропіи. Онъ правъ, христіанство не есть гуманизмъ и свидѣтельствуеть о вѣкѣ грядущемъ. Но онъ еще не показалъ, что нечего христіанамъ дѣлать въ исторіи... Въ книгахъ Шютца есть нѣкая контр-революціонность. Такъ пу-

гаются усталые люди. Онъ испуганъ революціей, возстаніемъ чловѣка въ гуманизмъ. И вопіетъ о ничтожествѣ чловѣка. Окрикъ не рѣшаетъ вопроса... Врядъ-ли у Шютца точное представленіе о чловѣкѣ. Не видно, какъ и зачѣмъ Богъ сталъ чловѣкомъ. И не видно, что есть Церковь... У Шютца очень рѣзко сказывается основная слабость протестантизма. Реформація есть дѣйствительно прежде всего эсхатологія. Я бы сказалъ: гиперъ-эсхатологизмъ. Исторически это понятно въ напряженіи противъ римско-католическаго гиперъ-историзма. Но менѣе всего это есть рѣшеніе и развязка... Пусть для христіанина исторія не есть строительство. Она есть подвигъ. Не только ожиданіе, не только надежда, не только намекъ... Ибо мы не вдали, но свои у Бога. Ибо Сынъ Божій сталъ и не престалъ быть Сыномъ Человѣческимъ...

Свящ. Г. В. Флоровскій.

1932. VII. 12.

Garrigou-Lagrange, O. P. La Providence et la confiance en Dieu. Desclée de Brouwer.

Гарригу-Лагранжъ, доминиканецъ и профессоръ теологическаго факультета имени св. Ѡмы Аквината въ Римѣ, считается главнымъ теологомъ и философомъ современнаго томизма. Книги его пользуются большимъ авторитетомъ. Его новая книга о Провидѣніи произвела на меня очень сильное впечатлѣніе, на время ея чтенія я сталъ атеистомъ и даже воинствующимъ атеистомъ. Впрочемъ долженъ сказать, что большая часть теодицей производитъ на меня такое впечатлѣніе и по моему убѣжденію является однимъ изъ источниковъ атеистическаго сознанія. Такова прежде всего теодицея Лейбница. И напрасно упрекаютъ Лейбница въ раціонализмъ, предполагая, что традиціонныя теологическія системы отъ этого раціонализма свободны. Теодицея Бл. Августина нисколько не лучше, въ ней живая чловѣческая личность также падаетъ жертвой отвлеченной идеи гармоніи цѣлаго, въ которой зло и страданіе нужны, какъ тѣнь свѣта. Построители теодицей обыкновенно очень напоминаютъ утѣшителей Іова и въ этомъ ихъ осужденіе. Философія Гарригу-Лагранжа по своему нестерпимому оптимизму очень въ концѣ концовъ схожа съ философіей Панглосса, зло и справедливо осмѣянной Вольтеромъ. Томизму вообще въ слабой степени свойственно ощущеніе зла и страданія. Это совсѣмъ не трагическое міросозерцаніе, и его раціоналистическій оптимизмъ опредѣляется телеологической философіей. Изъ всѣхъ раціональныхъ доказательствъ бытія Божьяго, вообще не много стоящихъ, безспорно самое слабое доказательство телеологическое. Когда

на первый планъ выдвигается вопросъ о цѣлесообразности всего происходящаго въ мірѣ, то атеизмъ дѣлается нисколько не менѣе правдоподобнымъ, чѣмъ теизмъ. Вѣра въ Бога, въ Смыслъ возможна лишь вопреки бессмыслицы міровой жизни. Вся концепція Гарригу-Лагранжа—пассивно-созерцательная, скорѣе греческая, чѣмъ христіанская, совершенно чуждая трагизма креста. Но красота греческаго созерцанія въ этой концепціи совершенно исчезаетъ и замѣняется несносной нравоучительной рационализацией. Въ своемъ ученіи о Провидѣніи Гарригу-Лагранжъ проходитъ мимо единственной возможной теодицеи — теодицеи христологической, черезъ Крестъ и Распятіе самого Бога. Теодицея, т. е. оправданіе Бога, возможность вѣры въ Провидѣніе передъ лицомъ страданій и зла міра, можетъ быть лишь во Христѣ, въ страданіи и жертвѣ самого Бога. Но Гарригу-Лагранжъ школьный, книжный человѣкъ, онъ живетъ подъ стекляннымъ колпакомъ, онъ не знаетъ людей, не знаетъ міра, не знаетъ мукъ и агоніи міра. Послѣ Достоевскаго, послѣ Ницше, послѣ Киркегарда нельзя такъ писать, какъ пишетъ Гарригу-Лагранжъ и нельзя его читать. Это есть судъ надъ всей школьной, внѣжизненной теологіей съ ея рационалистической и оптимистической теодицеей. Въ концѣ концовъ на путяхъ Гарригу-Лагранжа приходится оправдать существованіе зла въ мірѣ (Богъ все предвидѣлъ и дозволил), оправдать всякую несправедливость и неправду и вмѣстѣ съ тѣмъ осудить «злыхъ» на вѣчныя муки, запретить любовь къ осужденнымъ. Вѣроятно оправданіе зла и достигается укрѣпленіемъ ада. Адъ необходимъ для міроваго порядка, для міровой гармоніи, адъ есть благо, добро, справедливость. Такимъ образомъ зло не нарушаетъ замысла Провидѣнія. Гарригу-Лагранжъ, конечно, по установившейся традиціи смертельно боится пантеизма. Отверженіе всякаго пантеизма считается главнымъ подвигомъ Ѳомы Аквината, онъ его достигаетъ своимъ классическимъ радикальнымъ раздѣленіемъ естественнаго и сверхъестественнаго. Но это приводить къ тому; что Первый Двигатель оказывается всегда внѣшнимъ по отношенію къ міру и человѣку, что эти отношенія начинаютъ уподобляться механическому толчку. Богъ любитъ больше всего самого себя и создаетъ для себя, для своего прославленія міръ и человѣка, которые ему не нужны, которые въ божественной жизни ничтожная случайность и прихоть. Панический страхъ пантеизма ведетъ къ пантеизму въ новой формѣ, не въ формѣ обожествленія міра и человѣка, а въ формѣ признанія ихъ окончательнаго ничтожества, ихъ совершенной несамостоятельности. Въ этой смертельно враждебной пантеизму концепціи отрицается всякая творческая активность человѣка, всякая свободная его инициатива. Это есть разительное противорѣчіе

въ критикѣ пантеизма всякой рациональной теологіи. И связано это, думается, съ тѣмъ, что всякая католическая теологія неизбежно должна перейти въ апоетическую теологію и всякое мышленіе о Богѣ въ положительныхъ понятіяхъ должно перейти въ мышленіе отрицательное, прибѣгающее къ символамъ вмѣсто понятій. Католическое мышленіе о Богѣ приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ и даетъ пищу для атеизма. Ибо изъ всѣхъ именъ, которыя даются Богу, есть лишь одно имя, которое никогда не можетъ вызвать атеистическаго возстанія, имя это есть Тайна. А когда мы начинаемъ говорить антропоморфнымъ языкомъ, то лучшія имена — Любовь, Жертва, Страданіе. Томизмъ, какъ и вся почти рациональная теологія, не въ силахъ установить правильнаго соотношенія между положительнымъ и отрицательнымъ богопознаніемъ, онъ слишкомъ далеко заходитъ въ рационализациі и запрещаетъ дальше двигаться, когда затрудненіе дѣлается невыносимымъ. Невыносимо въ книгѣ Гаррагу-Лагранжа еще свойственное всѣмъ томистамъ убѣжденіе, что человѣкъ всегда естественно стремится къ счастью и благу, этотъ эвдемонизмъ. Современная психологія никакъ не можетъ этого принять, она оправдываетъ Достоевскаго и Ницше, а не Аристотеля и Оому Аквината. Гарригу-Лагранжъ явно искажаетъ Евангеліе и умаляетъ необычайность христіанскаго откровенія, когда онъ устанавливаетъ градацію любви по родственности. Родственниковъ полагается любить больше, чѣмъ не родственниковъ, людей своей національности больше, чѣмъ людей чужой національности и т. д. Непонятно для какого рода душъ написана книга Гаррагу-Лагранжа, она принадлежитъ къ типу благочестивой литературы, которая становится всеболѣе и болѣе невыносимой для душъ болѣе сложныхъ и утонченныхъ, которыхъ мучитъ Богъ. Извѣстная книга Гарригу-Лагранжа «Le sens commun» стояла на гораздо болѣе высокомъ уровнѣ.

Николай Бердяевъ.

