

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. Георгиевскаго, Н. Н. Губоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневиць, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Каверца (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 Инокъ (Россия), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова-Н. Сарафанова, Е. Скопцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, Э. А. Степунъ, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трувецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четвериковъ, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Иоанна), Абата Августина Якубизака (Франція).

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

Цѣна 36-го номера: долл. 0,60.

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

№ 36.

ДЕКАБРЬ 1932

№ 36.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

	стр.
1. Н. Лосскій. — Магія и христіанскій культъ	3
2. Н. Бердяевъ. — Два пониманія христіанства (къ спорамъ о старомъ и новомъ въ христіанствѣ)	17
3. С. Гессенъ. — Трагедія зла (философскій образъ Старогины)	44
4. А. Карташевъ. — Заѣтъ Св. кн. Владиміра	75
5. Иеромонахъ Левъ Жиллэ. — Въ поискахъ первоначальнаго евангельскаго преданія	81
6. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Comte Hermann de Keyserling. Meditations sud-américains; Н. Бердяевъ. — Н. А. Сетницкій. О конечномъ идеале; Г. Федотовъ. Irenikon.	89
Приложеніе: Б. Вышеславцевъ. — ТРАГИЗМЪ ВОЗВЫШЕННАГО И СПЕКУЛЯЦІЯ НА Пониженіе.	

МАГІЯ И ХРИСТІАНСКІЙ КУЛЬТЪ

Историки религіи, этнографы и другіе ученые согласно утверждаютъ, что въ жизни примитивныхъ народовъ религія связана съ магіею. *Леманъ* въ своей книгѣ «*Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*» (3 изд., 1925) даетъ много свѣдѣній о магіи не только у первобытныхъ народовъ, но и въ составѣ сравнительно высоко развитыхъ религій, напр. у халдеевъ, грековъ, римлянъ. *Фразеръ* считаетъ вѣроятнымъ, что магія возникла раньше религіи; затѣмъ религія на первыхъ ступеняхъ своего развитія сочетается и смѣшивается съ магіею, когда человѣкъ увѣренъ, что можетъ покорить себѣ боговъ съ помощью безличныхъ силъ посредствомъ опредѣленныхъ церемоній и манипуляцій; далѣе, на болѣе высокой ступени развитія религія стремится къ умиловленію боговъ и духовъ, къ примиренію съ ними и начинаетъ сознавать свою противоположность магіи; религіозные люди начинаютъ осуждать всякое колдовство, волшебство, какъ нечестивыя дѣянія. Однако среди необразованныхъ классовъ смѣшеніе религіи и магіи продолжаетъ существовать, говоритъ онъ, и въ наше время и приводитъ примѣры потрясающихъ повѣрій, распространенныхъ среди французскихъ

крестьянъ (напр., месса Св. Духу, покоряющая Бога, месса Saint Secaire для наведенія порчи (*))

Эвелина Эндергилль (Underhill) въ своей цѣнной книгѣ «Mysticism» говоритъ, что въ христіанскомъ культѣ есть элементы магіи (символическія слова, ритмы, помазанія и т. п.), и относитъ ихъ къ «внѣшней» церкви, тогда какъ «внутренняя» церковь сосредоточивается на мистическомъ единеніи съ Богомъ (глава «Мистика и магія»). Многіе западно-европейскіе писатели говорятъ о православномъ культѣ, что онъ состоитъ изъ магически-символическихъ церемоній.

Вопросъ, не входитъ ли магія въ составъ христіанскаго культа, можно ставить и обсуждать осмысленно не иначе, какъ въ отношеніи къ точно опредѣленному понятію магіи, а не расплывчатому представленію о ней. Я въ своей статьѣ буду придавать этому термину слѣдующій смыслъ: магическое воздѣйствіе существуетъ тамъ, гдѣ воля одного существа покоряетъ себѣ волю другого существа такъ, что превращаетъ его въ свое орудіе; магически воздѣйствующій ставитъ цѣли, а покорившійся ему исполняетъ ихъ; сила покореннаго существа какъ бы сливается съ силою покорителя, отдается вполнѣ въ его пользованіе, такъ какъ оформляется и управляется цѣлями и мыслью покорителя.

Такое ученіе о магіи я развиваю на основѣ персоналистическаго міропониманія, согласно которому всѣ существа обладаютъ волею или, на низшихъ ступеняхъ развитія, потенціею воли, а также на основѣ интуитивизма, утверждающаго тѣсную связь всѣхъ существъ другъ съ другомъ, благодаря которой «все имманентно всему», т. е. состоянія одного существа непосредственно, въ

*) I. G. Frazer, the Golden Bough. A. Study in Magic and Religion I т. (3 изд.), 224-233.

подлинникъ созерцаются другими существами и становятся предметомъ симпатіи или антипатіи ихъ.

Воля и даже потенція воли каждаго существа свободна (*). Поэтому магически поработить себѣ какое либо существо можно лишь въ томъ случаѣ, если оно само, находясь въ состояніи упадка, отказывается отъ сопротивленія вслѣдствіе страха или подъ вліяніемъ соблазна. Отсюда слѣдуетъ, что магія въ отношеніи къ существамъ, обладающимъ нравственнымъ сознаніемъ, есть злое дѣло: она есть насиліе одной воли надъ другою, достигаемое путемъ использованія чужихъ слабостей.

Только въ томъ случаѣ магическое воздѣйствіе не есть зло, когда подчинившееся существо стоитъ на онтологически низшей ступени развитія, именно не обладаетъ нравственнымъ сознаніемъ; временно ставъ орудіемъ болѣе высокаго существа, оно приобщается къ его болѣе сложной жизни и такимъ образомъ воспитывается имъ. Такъ, иногда на короткое время всадникъ и лошадь какъ бы превращаются въ одно существо (**); лошадь становится какъ бы частью тѣла своего хозяина. Еще болѣе явственно существуетъ такое отношеніе между человѣческимъ я и органами его тѣла. «Самая непосредственная магія», говоритъ Гегель, «это та, которую индивидуальный духъ проявляетъ въ отношеніи собственнаго своего тѣла, превращая его въ подчиненнаго, покорнаго исполнителя своей воли (***)». Такое магическое подчиненіе, обыкновенно, не есть насиліе; оно обусловлено огромнымъ онтологическимъ превосходствомъ одного существа надъ другимъ, въ силу чего низшее существо

*) См. мою книгу «Свобода воли», УМСА. 1927.

**) См. W. Lutoslawski, *Niesmiertelnoсе duszy*, 1925.

***) См. Hegel, *Encyklopädie*, III. Th., § 405; см. также о магіи въ моей книгѣ «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма», гл. V, 2.

чрезвычайно выигрываетъ, вступая въ потокъ жизни высшаго.

Въ отношеніи къ Богу и членамъ Царства Божія насиліе магическаго воздѣйствія, очевидно, никоимъ образомъ неосуществимо, но возможны нелѣпныя попытки практиковать магію и въ этомъ направленіи: Всякій такой замыселъ есть дѣло сугубо злое и кощунственное.

Многіе философы и ученые, исходя изъ основъ своего міровоззрѣнія, скажутъ, что магія въ смыслѣ даннаго выше опредѣленія невозможна. Однако и они должны признать, что существуютъ люди, допускающіе возможность такой магіи и пытающіеся практиковать ее, и что всякая попытка такого магическаго воздѣйствія, всякій замыселъ такой магіи есть дѣло злое. Поэтому моя статья сохраняетъ смыслъ и для лицъ, отрицающихъ возможность магіи.

Леманнъ и Фразеръ даютъ иное опредѣленіе магіи, чѣмъ я. Но оба они, говоря о магіи въ религіи, вносятъ въ составъ этого понятія замыселъ покорить волю боговъ. Поэтому, по крайней мѣрѣ въ этомъ важнѣйшемъ для моей темы пунктѣ статья моя сохраняетъ значеніе и для послѣдователей Леманна и Фразера.

Возможно-ли, чтобы въ содержаніе самой возвышенной религіи, въ составъ христіанскаго культа въ томъ видѣ, какъ онъ выработанъ православною и католическою церковью или протестантизмомъ, входила магія? Многія дѣйствія культа, многія церемоніи имѣютъ цѣлью создать условія, при которыхъ воля Божія проявилась бы иначе, чѣмъ если бы ихъ не было. Одного этого признака однако не достаточно, чтобы видѣть въ такихъ формахъ культа попытки магическаго воздѣйствія на Бога. Леманнъ говоритъ: «къ числу магическихъ принадлежатъ тѣ дѣйствія, посредствомъ которыхъ можно, какъ предполагаетъ человѣкъ,

осуществить принудительную силу надъ богами, тогда какъ дѣйствія, посредствомъ которыхъ надѣются только повліять на настроеніе боговъ, слѣдуетъ разсматривать, какъ подлинно культовья» (стр. 12). Фразеръ особенно обращаетъ вниманіе на то, что высоко развитыя религіи не сливаются съ магіею, а, наоборотъ, вступаютъ во враждебное отношеніе къ ней, считая нечестивымъ всякій замыселъ магическаго воздѣйствія на боговъ или Бога.

Въ особенности въ отношеніи къ христіанству стоитъ только на минуту задуматься надъ тѣмъ, допустимо ли въ немъ магическое воздѣйствіе на Бога, чтобы тотчасъ же и съ абсолютною рѣшимостью отвѣтить рѣзко отрицательно. Во-первыхъ, христіанинъ признаетъ всемогущество Божіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и невозможность какихъ бы то ни было принудительныхъ воздѣйствій на Него, а также на ангеловъ и святыхъ, которые, принадлежа къ Царству Божію, живутъ сполна усвоеніемъ Его воли и силы. Но этого мало, гораздо важнѣе то, что Богъ есть само Добро, «сокровище благихъ», вершина всѣхъ положительныхъ цѣнностей; поэтому Онъ есть предметъ любви и источникъ радости для всѣхъ вѣрующихъ въ Него христіанъ. Единственное правильное отношеніе къ Богу, воспитываемое Церковью, всею христіанскою литературою, особенно Отцами Церкви, и всею практикою святыхъ и мистиковъ есть любовь къ Богу, совершенная преданность Ему, стремленіе превратить *свою* волю въ орудіе веленій *Его*.

Церковь есть Тѣло Христово, и подлинный христіанинъ стремится быть органомъ этого Тѣла, послушнымъ своему Господину гораздо болѣе совершенно и безпрекословно, чѣмъ мышцы нашего тѣла слушаются нашей воли. Соответственно этому центральный моментъ культа для каждаго вѣрующаго есть приобщеніе св. Таинъ и для всей

Церкви преложеніе хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Христову во время литургіи. Согласно ученію православной Церкви, это преложеніе совершается во время молитвы священника, называемой эписклезиисъ. И по содержанию своему, и по соотвѣтствующимъ ему движеніямъ души священника эта молитва прямо противоположна всякому магическому заклинанію: въ ней нѣтъ и тѣни повелительнаго сосредоточенія воли священника на хлѣбъ и винъ или, что было бы еще страшнѣе, на Божественномъ мірѣ; священникъ только благоговѣйно «проситъ и молить» Бога о ниспосланіи Духа Святаго на дары и преложеніи ихъ Духомъ Святымъ.

Православная Церковь не ломаетъ голову надъ вопросомъ о томъ, какимъ образомъ хлѣбъ и вино, не измѣнившись химически, становится Тѣломъ и Кровью Христа. Для человѣческаго ума это, безъ сомнѣнія, непостижимо, и воля священника здѣсь не при чемъ, но для Господа это, безъ сомнѣнія, есть не какая то сложная операція, а нѣчто абсолютно простое. Ва самомъ дѣлѣ, Хомяковъ остроумно замѣчаетъ, что Господь есть Господинъ стихій и вещество, не измѣнивъ своей физической субстанции, можетъ стать Его Тѣломъ. По существу эту именно мысль развиваетъ обстоятельно от. С. Булгаковъ въ своей статьѣ «Евхаристическій догматъ» (*).

Также и приобщающійся св. Таинъ переживаетъ настроеніе, не имѣющее ничего общаго съ дѣятельностью мага: никакихъ напряженій воли, направленныхъ внѣ себя у него нѣтъ, есть только любовь ко Христу, преданіе себя въ Его руки и твердая воля хранить свое сердце въ чистотѣ, чтобы удостоиться общенія съ Богомъ.

*) А. С. Хомяковъ. Нѣсколько словъ православнаго христіанина о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ. По поводу одного окружного посланія Парижскаго архіепископа 1855. Собр. соч. II т., стр. 131. От. С. Булгаковъ, журн. «Путь», 1930.

Всѣ остальные таинства совершаются съ тѣми-же настроеніями, какъ и таинство Евхаристіи. Въ православной Церкви даже словесныя формулы ихъ (за исключеніемъ таинства покаянія) не даютъ основаній священнику выдвигать свое я и свою волю: священникъ говоритъ «крещается рабъ Божій», «вѣнчается».

Въ католической литературѣ встрѣчаются иногда мнѣнія, преувеличивающія значеніе силы священника при исполненіи таинства. Такъ, Гейлеръ приводитъ слѣдующую цитату изъ одной іезуитской книги: священникъ имѣетъ власть «надъ неживою тварью и даже надъ самимъ Творцомъ, и притомъ тогда, когда захочетъ. Одно слово изъ его устъ принуждаетъ Творца вселенной и неба сойти на землю, снимаетъ съ Него Его величіе и скрываетъ Его подъ видомъ хлѣба» (*). Никто, конечно, не станетъ утверждать, будто это грубо магическое пониманіе таинства, есть догматическое ученіе католической церкви. Такія частныя мнѣнія отдѣльных лицъ слѣдуетъ отмѣчать для того, чтобы содѣйствовать очищенію сознанія ихъ отъ случайно зарождающихся въ немъ кощунственныхъ представленій.

Молебны о здравіи, за упокой, о ниспосланіи дождя и т. п., церковныя церемоніи, вродѣ водосвятія, всѣ совершаются такъ, что ни священникъ, ни молящіеся не напрягаютъ своей воли во внѣ, чтобы покорить себѣ природу или Божественныя силы: воля молящихся направляется внутрь, на себя, чтобы очистить себя отъ грѣха и всякаго порока и такимъ образомъ стать достойнымъ милости Божіей, а къ Богу вѣрующій обращается только со смиренною мольбою объ исполненіи

*) F. Heiler. Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung. München, Verlag von E. Reinhardt, 1923, стр. 226; цитаты изъ книги Karl Haggene, S. I. Im Heerbann des Priesterkönigs. Der wahre Melhisedech Freib. 1916, Bd. II, s. 35.

просимаго и совершенною преданностью волѣ Его, напередъ признавая, что просьба наша, можетъ быть, неразумна и не заслуживаетъ исполненія.

Стоить только вспомнить яркое, художественное воплощеніе поведенія мага, напр. игру Шаляпина въ оперѣ «Фаустъ», чтобы живо отдать себѣ отчетъ въ томъ, до какой степени поведеніе участниковъ христіанскаго культа противоположно магіи, колдовству, волшебству и т. п. Когда Шаляпинъ, изображая Мефистофеля, закликаетъ розы, такъ что они вянутъ въ моментъ прикосновенія къ нимъ Зибеля, зритель какъ бы чувственно воспринимаетъ излучающуюся изъ пальцевъ его напряженной руки силу, направленную на розы. На обложкахъ американскихъ книгъ, обещающихъ научить успѣху въ жизни, бываетъ помѣщено изображеніе лица съ сосредоточеннымъ взоромъ и волевымъ напряженіемъ, излучающимъ силу, способную покорить себѣ всѣ внѣшнія препятствія. Не кроткое сіяніе лика Спасителя, а образъ хищника служитъ путеводною звѣздою тѣхъ, кто обращается къ такимъ книгамъ. Христіанину претитъ этотъ путь внѣшняго успѣха.

Только въ случаѣ борьбы съ духомъ зла (экзорцизмы) необходимо въ культовыхъ дѣйствіяхъ напряженіе воли, направленное во внѣшній міръ, но и оно лишь внѣшнимъ образомъ напоминаетъ магію. Молитва «да воскреснетъ Богъ и расточатся врази Его», сопутствуемая крестнымъ знаменіемъ, произносится съ намѣреніемъ отогнать злую силу. Обыкновенный смертный стремится при этомъ лишь удалить злого духа, а вовсе не покорить его себѣ и использовать его силу для достиженія какихъ либо цѣлей.

Все сказанное до сихъ поръ можетъ быть понято, какъ подтвержденіе мысли, что католическій и православный культъ состоитъ изъ магическихъ церемоній: стремленіе участниковъ таинства от-

дать свою волю въ руки Божіи и сдѣлать себя орудіемъ исполненія Его веленій, можно истолковать, какъ отказъ субъекта отъ нечестиваго притязанія магически покорить себѣ Бога, но въ тоже время какъ желаніе его стать *объектомъ* магическихъ воздѣйствій на него Бога. Въ протестантской энциклопедіи «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» въ статьѣ «Католицизмъ» сказано, что католическія таинства становятся магическими, такъ какъ предполагается, что благодать дѣйствуетъ ex opere operato (въ силу простого факта совершенія таинства независимо отъ личности священника, т. е. на ex opere operantis), лишь бы человекъ не противодѣйствовалъ ей. Иными словами, католику и православному приписывается здѣсь такое пониманіе таинства, напр. Евхаристіи: положимъ, зная за собою грѣховное направленіе воли, напр. честолюбивую завистливость или сексуальную похотливость, человекъ приступаетъ послѣ исповѣди и покаянія, къ принятію св. Тайнъ; онъ переживаетъ при этомъ только то слабое желаніе избавиться отъ своихъ пороковъ, которое естественно возникаетъ при обстановкѣ, возвышающей душу, но разлетается, какъ дымъ, при малѣйшемъ испытаніи, т. е. при столкновеніи съ соблазномъ; тѣмъ не менѣе онъ надѣется, что благодать таинства выжжетъ въ немъ порочную волю и преобразитъ его. Возможно, что есть лица, приписывающіе таинству такую магическую силу и надѣющіеся на возможность такого легкаго пути совершенствованія, не требующаго тяжелой, иногда героической борьбы съ собою и мощныхъ усилій самопреодоленія въ минуты соблазна. Ясно однако, что Церковь не такъ понимаетъ значеніе таинствъ и не допускаетъ, чтобы Богъ магически распоряжался волею человека, а также не утверждаетъ нелѣпой противорѣчивой мысли, будто Богъ чудесно претворяетъ порочное я и превращаетъ его въ до-

бродѣтельное. Мысль эта нелѣпа потому, что быть добрымъ въ нравственномъ смыслѣ можетъ только такое существо, которое предпочитаетъ добрый поступокъ дурному свободно, по *собственному* выбору, т. е. не вынуждаемое ни внѣшней причиною, ни собственнымъ характеромъ въ его *данной* отъ Бога, *сотворенной* Богомъ сущности. Быть или вѣрнѣе стать добродѣтельнымъ можетъ лишь существо, надѣленное при твореніи его Богомъ творчески активной сверхкачественною свободою и самостоятельно вырабатывающее свои качества, т. е. свой добрый или порочный характеръ. Если бы можно было сотворить существо съ такою душевною природою, что оно навѣрное было бы добродѣтельнымъ, то это означало бы, что возможенъ автоматъ добродѣтели; такъ какъ это нелѣпо противорѣчивое понятіе, то твореніе такого существа невозможно даже и для Божественнаго всемогущества. Въ противномъ случаѣ Богъ сотворилъ бы міръ, который состоялъ бы изъ совершенно добродѣтельныхъ существъ, міръ, въ которомъ не было бы зла.

И православные и католики утверждаютъ свободу воли человѣка. Особенно въ современной православной философіи подчеркивается мысль, что Богъ сотворилъ человѣка, какъ существо, надѣленное способностью къ свободной творческой дѣятельности, что Богу человѣкъ нуженъ не какъ рабъ, а какъ другъ, съ любовью свободно обращающійся къ Нему, входящій «въ живой совѣтъ» съ Нимъ (Вл. Соловьевъ) и свободно продолжающій творческую дѣятельность Его. Христіанство въ этой философіи обрисовывается, какъ религія любви и, слѣдовательно, какъ религія свободы (*).

*) См. напр., труды Вл. Соловьева, книги кн. Е. Н. Трубецкого «Мировоззрѣніе Вл. Соловьева» и «Смыслъ жизни», П. Флоренскаго «Столпъ и утвержденіе истины», от. С. Булгакова «Свѣтъ невечерній», Бердяева «Философія свободного духа» и «Назначеніе

Магическое покореніе воли одного существа другимъ всегда есть насиліе, такъ какъ оно постигается путемъ использованія рабскаго страха или другихъ порочныхъ слабостей существа. Прямо противоположный характеръ имѣетъ мистическое единеніе души съ Богомъ: оно основано на безкорыстной любви къ Богу, какъ самому Добру, Истинѣ и Красотѣ, оно сопутствуется сознаниемъ того, что Богъ, какъ сказалъ св. Іоаннъ Бонавентура, есть Свѣтъ, «болѣе близкій къ душѣ, чѣмъ она сама къ себѣ»; свободная отдача своей воли Творцу есть для твари не утрата себя, а, наоборотъ, впервые полная реализація своей идеи въ блескѣ и славѣ ея, индивидуальное, т. е. незамѣнимое и неповторимое осуществленіе подобія Божія въ тварномъ мірѣ. Для достиженія этой цѣли великіе святые, какъ Францискъ Ассизскій, Сузо, св. Тереза, Іоаннъ Креста, Сергій Радонежскій, Серафимъ Саровскій и др. совершали многолѣтніе героическіе подвиги борьбы своей воли, чувства и ума противъ малѣйшей тѣни порока въ себѣ (утонченное изображеніе трудностей этой борьбы съ собою см. въ замѣчательной книгѣ «Невидимая брань»), прибѣгая въ то-же время постоянно къ благодатной помощи таинства Евхаристіи. Всякій православный и католикъ, живущій религиозными интересами, а не числящійся только номинально въ спискахъ своего прихода, знаетъ, что если для великихъ святыхъ путь восхожденія къ Богу, несмотря на помощь таинства, безконечно труденъ, то тѣмъ болѣе онъ труденъ для рядового христіанина. Думать, будто таинства суть, по ученію Церкви и живыхъ членовъ ея, легкій, внѣшній путь для достиженія совершенства, можетъ только тотъ, кто

человѣка», Франка «Духовныя основы общества», Вышеславцева «Этика преображеннаго Эроса», Лоссаго «Свобода воли» и «Цѣнность и бытіе. Богъ и Царство Божіе какъ основа цѣнностей».

стоитъ далеко отъ религіознаго опыта православія и католичества.

Въ чемъ же заключается благодатное и чудесное дѣйствіе таинства Евхаристіи, если, кромѣ него, необходима героическая борьба воли вѣрующаго съ своими грѣховными склонностями? Не достаточно ли одной этой внутренней работы человѣка надъ усовершенствованіемъ себя? — Нѣтъ, не достаточно. — Совершенство конечнаго существа достигается путемъ спайки его съ безконечною полнотою жизни и абсолютнымъ совершенствомъ Господа Бога; оно состоитъ не въ пассивной отдачѣ своей силы Богу, а въ творческомъ дѣятельномъ соучастіи въ Божественной жизни. Это возможно лишь постольку, поскольку со стороны человѣка происходитъ очищеніе сердца отъ всего, что недостойно встрѣчи съ Богомъ, а со стороны Бога *откровеніе* Себя человѣку, все полнѣе и полнѣе намѣчающее конечную цѣль его дѣятельности; эта постепенная спайка силы человѣка съ Божественнымъ Логосомъ осуществляется во время поворотныхъ, важныхъ моментовъ жизни человѣка и творить изъ него шагъ за шагомъ новое преображенное существо безъ насилія надъ его свободою, безъ *причиннаго* воздѣйствія *Бога* на человѣка извнѣ: Тотъ, Кто «трости надломленной не переломитъ и льна курящагося не угаситъ» (Ис., 42, 3), не умаляетъ свободы твари, содѣйствуя своимъ присутвіемъ возвышенію ея. Религіозный опытъ христіанина говоритъ ему, что приобщаясь Тѣла и Крови Христовой, какъ членъ Церкви, которая сама есть тоже Тѣло Христа, и переживая при этомъ особенный, ни съ чѣмъ не сравнимый подъемъ духа, онъ дѣйствительно удостоивается того мистическаго единенія съ Богомъ, которое содѣйствуетъ преображенію души. При такомъ пониманіи таинства, какъ преображенія человѣка безъ нарушенія его свободы, отпадаютъ основанія ут-

верждать, будто христіанство, будучи религією искупленія, вступаетъ въ непримиримый конфликтъ съ нравственностью, какъ это говоритъ Н. Гартманъ въ своей «Этикѣ». Даже таинство крещенія, совершаемое надъ непонимающимъ его младенцемъ, можетъ быть разсматриваемо, какъ присутствіе просвѣщающей душу благодати, которая затѣмъ постепенно свободно усваивается или отвергается новымъ членомъ Церкви по мѣрѣ развитія его души.

Конечно, таинственное преображеніе души можетъ происходить и помимо церковныхъ таинствъ. Но Церковь, пользуясь многовѣковымъ опытомъ соборнаго разума, близкаго душѣ каждаго вѣрующаго, выработала въ таинствахъ особенно могущественныя средства возвышенія души и потому отвергнуть таинства въ надеждѣ достигнуть цѣли какими либо другими способами есть, по меньшей мѣрѣ, чрезмѣрная самонадѣянность.

Во избѣжаніе недоразумѣній слѣдуетъ замѣтить, что невмѣшательство Бога силою даже и въ дѣйствія злыхъ людей, вовсе не даетъ намъ, людямъ, права подражать Богу и проповѣдывать непротивленіе злу силою. Совершивъ грѣхъ отпаденія отъ Бога и находясь поэтому внѣ Царствія Божія, мы далеки отъ той красоты и полноты совершенства, которая однимъ своимъ присутствіемъ потрясаетъ душу даже и злого существа и лишаетъ его спокойствія, когда оно вступаетъ на путь зла. Драма нашей нравственной жизни, приниженой грѣхомъ, состоитъ въ томъ, что мы обязаны бороться со зломъ даже и тогда, когда единственное средство, имѣющееся у насъ обуздать зло, есть сила. Мы сами обрекли себя на жизнь въ такомъ царствѣ бытія, гдѣ даже реализація абсолютныхъ цѣнностей не имѣетъ характера чистаго добра (*).

*) См. объ этомъ драматизмѣ мою книгу «Цѣнность и бытіе. Богъ и Царство Божіе какъ основа цѣнностей», гл. III, 7. О томъ,

Богъ есть Любовь, но есть у Него и другой ликъ — страшный «Огнь поядающій». Какъ это возможно? какъ согласить это со всѣмъ сказаннымъ выше? Очень просто: Богъ не участвуетъ въ злѣ и этого достаточно, чтобы зло было обречено въ конечномъ итогѣ на гибель. Богооставленность злого существа, которое само отвернулось отъ Бога и Его Добра, ведетъ его къ неизбѣжному распаду, къ предѣлу ничтожества и крайнему страданію, съѣдающему жизнь.

Н. Лосскій.

какъ мало добра въ земномъ добрѣ, см. подробно въ книгѣ Бердяева «Назначеніе человѣка». О противленіи злу силою см. В. Соловьева «Три разговора», книгу И. А. Ильина, статью Б. Вышеславцева «Трагическая теодицея», «Путь», январь, 1928 г., № 9.

ДВА ПОНИМАНИЯ ХРИСТИАНСТВА

(Къ спорамъ о старомъ и новомъ въ
христианствѣ).

I.

Два пониманія христианства, которыя условно можно назвать консервативнымъ и творческимъ, различаются между собой прежде всего тѣмъ, что одно признаетъ религиозный субъектъ неизмѣннымъ, другое же признаетъ его измѣняющимся, для одного религиозный субъектъ пассивенъ, для другого же онъ активенъ (*). Съ этимъ связана основная проблема философіи религіи. Ссылка консерваторовъ на абсолютность и неизмѣнность откровенія, т. е. того, что исходитъ отъ религиознаго объекта, неубѣдительна потому, что откровеніе двучленно и предполагаетъ не только религиозный объектъ, который открывается, но и религиозный субъектъ, которому открывается. Откровеніе есть также событіе внутри человѣка, духовный опытъ. И вотъ религиозный субъектъ можетъ имѣть разный опытъ, разный объемъ соз-

*) Выраженія «религиозный субъектъ» и «религиозный объектъ» я употребляю въ относительномъ и условномъ смыслѣ. На большей глубинѣ Богъ не есть объектъ и не принадлежитъ къ объективированному міру.

нанія, разную зависимость отъ времени, отъ соціальныхъ вліяній, отъ коллективныхъ представлений, разную очищенность и одухотворенность. Откровеніе не можетъ автоматически и механически дѣйствовать на человѣка, независимо отъ того, каковъ онъ. Откровеніе измѣняетъ человѣка, но оно и измѣняется человѣкомъ. Человѣкъ активенъ въ воспріятіи откровенія. Христіанство исключительно консервативное, сознающее себя единственно ортодоксальнымъ, принуждено отрицать измѣняемость и активность религіознаго субъекта, ограниченность и часто замутненность откровенія субъектомъ его воспринимающимъ. Религіозный субъектъ со средне-нормальной структурой своего сознанія признается неизмѣннымъ. Особенно настаиваетъ на этомъ томизмъ со своей філософіей здраваго смысла. Ученіе о неизмѣяемости религіознаго субъекта, о существованіи вѣчнаго естественнаго порядка взято тутъ у Аристотеля. То, что называютъ неопредѣленнымъ и двусмысленнымъ словомъ «модернизмъ», есть ничто иное, какъ признаніе измѣяемости религіознаго субъекта. При этомъ измѣяемость эту совсѣмъ не нужно непременно понимать, какъ эволюцію. Но этимъ раскрывается путь для исторической критики, для соціологическаго или психоаналитическаго объясненія многаго, чему раньше придавалось абсолютное религіозное значеніе. Существованіе идеальной «ортодоксії», вполне объективной и независимой отъ субъекта, есть иллюзія, — она основана на вѣрѣ въ неизмѣнность человѣческой природы, воспринимающей откровеніе, на вѣрѣ въ то, что религія, основанная на откровеніи, не бываетъ искажаема и ущемляема вліяніями и воздѣйствіями, исходящими не отъ религіознаго объекта, не отъ Бога, а отъ общества, отъ соціальной обыденности. Въ дѣйствительности религіозный субъектъ нуждается въ постоянномъ очищеніи, не лич-

нымъ только, но и соціальною, въ углубленіи, одухотвореніи, освобожденіи отъ соціальныхъ внушеній, искажающихъ и ограничивающихъ откровеніе, отъ подсознательныхъ влеченій сексуальныхъ и особенно влеченій къ власти. Консервативная ортодоксія совсѣль не отдаетъ себѣ отчета въ соціологически выясненной роли коллективныхъ представленій въ религіозной жизни. Когда я читалъ послѣднюю книгу Бергсона «Les deux sources de la morale et de la religion», то былъ пораженъ сходствомъ того, что онъ говоритъ о двухъ источникахъ морали и религіи съ тѣмъ, что я говорилъ въ своей книгѣ «О назначеніи человѣка». И это не смотря на коренное различіе нашихъ міросозерцаній. Безспорно религія имѣетъ два источника — соціальный или, какъ я говорилъ въ своей книгѣ, соціальную обыденность и откровеніе, оригинальную интуицію, въ которой происходитъ прикосновеніе къ тайнѣ бытія. Въ религіозной жизни человѣческихъ обществъ отражается соціологическая зависимость религіознаго субъекта. Въ религіозномъ сознаніи отпечатлѣваются соціальныя отношенія людей, отношенія господства и подчиненія, инстинкты тиранства, по немъ можно изучать пережитую религіознымъ субъектомъ зависимость, рабство, страхъ, аффектъ мести, играющій такую роль съ первобытныхъ временъ. Тутъ есть частичная правда у Маркса, у Дюркгейма, у Леви-Брюля и соціологической школы, а также у Фрейда и Юнга и школы психоаналитической. Соціологія права, указывая на соціальную зависимость и соціальную обусловленность религіозныхъ вѣрованій и учреждений. Признаніе этой истины можетъ имѣть очищающее и освобождающее для христіанства значеніе. Такъ освобождается сознаніе отъ абсолютизаціи относительнаго, отъ искаженія религіознаго объекта религіознымъ субъектомъ. Такое освобождающее и очищающее значеніе для христіанства

имѣть и историческая критика, критика Библии. Но социологи и историки обыкновенно не видятъ и не хотятъ знать другихъ источниковъ вѣры и религиозной жизни, не видятъ самаго главнаго. Безчеловѣчность религиознаго субъекта, съ его древними подсознательными инстинктами, т. е. нераскрытость въ немъ болѣе частой стихіи человѣчности, замутненность социальнымъ рабствомъ, аффектомъ страха и мести, отражается въ безчеловѣчномъ пониманіи религиознаго объекта, въ низменномъ антропоморфизмѣ понятій о Богѣ. Такъ только и можно понять смыслъ многихъ соблазнительныхъ и оскорбительныхъ представлений о Богѣ въ Библии. Непониманіе этого породило ложное ученіе Маркіона и гностиковъ, за которыми скрыто было справедливое негодованіе. Очеловѣченіе же религиознаго субъекта ведетъ и къ очеловѣченію религиознаго объекта. Это основной религиозный процессъ въ мірѣ. Религиозный смыслъ этого процесса не въ томъ, конечно, что Богъ дѣлается болѣе человѣчнымъ и одухотвореннымъ вслѣдствіи того, что человѣкъ сталъ болѣе человѣчнымъ и одухотвореннымъ, а въ томъ, что незримое дѣйствіе Бога на человѣка дѣлаетъ его болѣе человѣчнымъ и одухотвореннымъ и это дѣлаетъ возможнымъ и иное понятіе о Богѣ, менѣе зависящее отъ дурныхъ, примордіальныхъ аффектовъ и эмоцій падашаго человѣка, отъ рабскихъ социальныхъ отношеній, въ которыя погружена человѣческая жизнь.

Консервативная ортодоксія отрицаетъ эту зависимость религиозной жизни отъ социальной обыденности, отъ земныхъ социальныхъ отношеній господства и подчиненія, отъ коллективнаго подсознательнаго, отъ родовыхъ инстинктовъ. Ей представляется священнымъ то, что имѣетъ чисто социальное, а не религиозное происхожденіе, коренится въ коллективномъ безсознательномъ. Она готова видѣть теофанію тамъ, гдѣ въ дѣйствитель-

ности дѣйствуютъ инстинкты властолюбія и экономическіе интересы. Церковь есть не только мистическое тѣло Христово, церковь есть также социальный институтъ, она принуждена жить и дѣйствовать въ социальной обиденности. И въ этой своей социальной сторонѣ церковь подвергается коллективнымъ социальнымъ воздѣйствіямъ, приспособляется къ социальной средѣ. Религіозный субъектъ, живущій въ церкви, есть также социальный человѣкъ, руководимый классовыми, національными и пр. инстинктами и интересами. Поэтому религіозный субъектъ, какъ человѣкъ социальный, дѣлаетъ церковь орудіемъ своихъ вождѣній, своего сословія, класса, націи, расы. Церковь была постоянно примѣшана къ политической и національной борьбѣ. Религіозный субъектъ можетъ быть объятъ обскурантизмомъ, можетъ находиться на очень низкомъ уровнѣ просвѣтленія сознанія. Личная аскеза, личное духовное очищеніе не помогаетъ, когда рѣчь идетъ о социальномъ и интеллектуальномъ обскурантизмѣ, о коллективномъ подсознательномъ. Еп. Теофанъ Затворникъ былъ аскетомъ, стремился къ святости, шелъ личнымъ путемъ духовнаго очищенія, но это не помѣшало ему быть обскурантомъ въ социальной морали, принадлежать къ очень невысокому типу интеллектуальной культуры. Совершенно невозможно понять соблазнительность и мучительность церковной исторіи, если не дать себѣ яснаго отчета въ томъ, что церковь, какъ институтъ и какъ быть, есть социологическій феноменъ и несетъ по себѣ печать ограниченности и относительности всѣхъ социологическихъ феноменовъ. Духъ прорывается въ социологическую эмпирію церкви, но всегда бываетъ ущемленъ и умаленъ. Но гораздо важнѣе еще социологическое давленіе на самое догматическое сознаніе. Социальная символика въ религіозной жизни и религіозной мысли совершенно явственна

и въ ней сильнѣе отражается социальная дѣйствительность, чѣмъ дѣйствительность духовная. Самыя понятія о Богѣ, объ отношеніи Бога и человѣка, объ искупленіи несутъ по себѣ печать родовой социальной жизни, родовыхъ социальныхъ отношеній, вплоть до родовыхъ понятій о мести, отразившихся на ученіи объ искупленіи. Также полны религиозное мышленіе и религиозная жизнь сексуальной символики. Воинствующій атеизмъ въ своей антирелигиозной пропагандѣ чрезвычайно использовалъ эти стороны религиознаго мышленія. И всякая попытка консервативной религиозной ортодоксіи отразить эту социальную обусловленность и социальную относительность всякой исторической религіи укрѣпляетъ позицію антирелигиозную и атеистическую. Пророческая сторона религіи освобождаетъ отъ этой социологической обусловленности и зависимости и въ этомъ вѣчное очистительное значеніе пророчества. Пророчество возстаетъ противъ власти социального коллектива, выражающагося по преимуществу въ жречествѣ и сакраментализмѣ, во имя духа. Смыслъ пророчества въ томъ, что оно означаетъ разрывъ родовой сращенности и скрѣпленности откровенія и прорыва изъ міра духовнаго съ социологическими вліяніями и социологической зависимостью религиознаго субъекта. Пророкъ есть человѣкъ одержимый духомъ, а не внушеніями социальной среды. Пророкъ возвышается надъ коллективными представленіями. Потому только онъ и можетъ призывать къ социальной правдѣ. Тутъ основной конфликтъ религиозной жизни человѣчества. Оригинальная религиозная совѣсть, оригинальная интуиція, оригинальный духовный опытъ есть прорывъ къ первоисточнику, есть стояніе передъ Богомъ, передъ тайной бытія безъ социального опосредствованія. Подъ оригинальностью тутъ нужно понимать не то, что не походитъ ни на что у другихъ, а то,

что близко къ первоисточнику, къ изначальному происхожденію, что примордіально (*). Невозможно отрицать, что религіозная жизнь огромной массы человѣчества въ значительной степени опредѣляется соціальными внушеніями, наслѣдственностью, воспитаніемъ, привычкой, національными, сословно-классовыми и семейными впечатлѣніями, т. е. коренятся въ коллективномъ безсознательномъ. Человѣкъ бываетъ магометаниномъ или буддистомъ, православнымъ или католикомъ, лютераниномъ или кальвинистомъ въ зависимости отъ того, въ какой странѣ, національности или семьѣ онъ родился. Это нисколько не рѣшаетъ и даже не ставитъ вопроса объ истинѣ вѣроисповѣданія, но это обнаруживаетъ соціологическую зависимость религіознаго субъекта. Его вѣра слишкомъ часто объясняется соціологической зависимостью, она не оказывается чистымъ стояніемъ религіознаго субъекта передъ религіознымъ объектомъ. Также зависитъ онъ отъ времени, отъ эпохи.

Откровеніе религіознаго объекта религіозный субъектъ постигаетъ и выражаетъ лишь символическимъ языкомъ и символику онъ беретъ изъ этого міра, обычно изъ родовой соціальной жизни. Въ христіанствѣ есть два преобладающихъ типа символики — символика юридическая, уже прямо взятая изъ соціальныхъ отношеній, и символика біологическая, взятая изъ жизни растительной. Когда мыслятъ отношенія между Богомъ и человѣкомъ, какъ господство и подчиненіе, какъ запретъ и нарушеніе запрета, какъ наказаніе и прощеніе, какъ выкупъ за совершенное преступленіе и пр., то прибѣгаютъ къ юридической символикѣ. Къ юридической символикѣ прибѣгаютъ, когда мыслятъ жизнь церкви, какъ учрежденіе, регулируемое закономъ, когда уподобляютъ ее монархиче-

*) См. мою книгу «О назначеніи человѣка».

ской государственности и іерархію уподобляють государственными чинами. Когда же мыслятъ Бога, какъ источникъ жизни, подателя жизни въ преизбытокъ, когда говорятъ о новомъ рожденіи, о ветхомъ и новомъ Адамѣ, когда жизнь во Христѣ уподобляется виноградной лозѣ, когда церковь именуется мистическимъ тѣломъ Христовымъ и сравнивается съ ростомъ дерева, то прибѣгаютъ къ біологической символикѣ. Болѣе глубока, болѣе первична, конечно, біологическая символика, а не юридическая символика, взятая изъ наиболѣе грѣховной стороны человѣческаго существованія. У Ап. Павла можно найти и біологическую и юридическую символику. И юридическій языкъ Ап. Павла далъ поводъ къ построению юридической теоріи искупленія. Въ самомъ Евангеліи безспорно преобладаетъ біологическая символика, символика жизни, нового рожденія, сѣмени, закваски, виноградной лозы и т. п., хотя можно найти и языкъ отражающій социальныя отношенія людей. Символическій языкъ евангелій, къ которому прибѣгаетъ самъ Христосъ, означаетъ очеловѣченіе откровенія, нисхожденіе его до человѣческаго уровня. Откровеніе есть всегда и прикровеніе, прикровеніе откровенія человѣческимъ языкомъ. Очеловѣченіе божественнаго Слова имѣетъ не только искажающее, ограничивающее, умаляющее значеніе, но и положительное значеніе, ибо Богъ сталъ человекомъ. Боговочеловѣченіе и есть тайна христіанства. И боговочеловѣченіе означаетъ вхожденіе божественнаго Слова въ человѣческую социальную среду. Универсальность христіанства связана съ тѣмъ, что въ Евангеліи религіозный субъектъ, поставленный передъ откровеніемъ религіознаго объекта, взять, какъ самая элементарная и простая, средняя человѣческая природа. Простыми и средними людьми были апостолы, не людьми высшей и утонченной культуры, а обыкновенными рыбака-

ми. Самъ Сынъ Божій въ своей человѣческой природѣ былъ простымъ работникомъ, плотникомъ. Петръ, признавшій въ Христѣ Сына Божьяго, былъ самый средній человѣкъ со всѣми человѣческими слабостями и недостатками. Именно средняя, обыкновенная, простая человѣческая природа должна была услышать божественное Слово, увидѣть откровеніе божественнаго свѣта. Такая социальная элементаризація религіознаго субъекта имѣла огромное и всеобщее значеніе, она означаетъ, что путь спасенія раскрывается для всѣхъ людей, а не для посвященныхъ только, что преодолевается аристократизмъ античныхъ мистерій. Такимъ путемъ социальныя и цивилизаторскія внушенія въ зарожденіи христіанства доведены до минимума. Символическій языкъ въ истинахъ христіанства элементаренъ и простъ, въ этомъ его вѣчное значеніе. Этотъ элементарный и простой символическій языкъ означаетъ очеловѣченіе Слова Бога. Но Слово Бога введенное въ социальную среду человѣчества должно будетъ существовать въ этой коллективной средѣ, подвергаться постояннымъ ея воздѣйствіямъ, ея внушеніямъ, отражать ея ограниченность и тьму. Религіозный субъектъ будетъ постоянно дѣлать мучительныя усилія вернуться къ простотѣ и элементарности Слова Божьяго, прорваться къ первоначальному откровенію черезъ поработавшую его социальную и цивилизаторскую среду. И это будетъ удаваться ему лишь частично. Религія будетъ не только духовнымъ, но и социальнымъ феноменомъ. Воплощеніе будетъ не только проникновеніемъ божественнаго и духовнаго въ природное и человѣческое, но и ограниченіемъ и искаженіемъ божественнаго и духовнаго этимъ природнымъ и человѣческимъ. Слабости и недостатки простой природы Петра станутъ слабостями и недостатками социальнo усложненной природы Петра въ церковной исторіи. И на религіозномъ

мысленіи, на религіозной жизни будетъ отражаться подавленность, угнетеніе, рабство человѣка, какъ обратная сторона явленія подавляющихъ, угнетающихъ и порабащающихъ. Религіозный свѣтъ, преломленный въ тьмѣ религіознаго субъекта, породить обскурантизмъ, любовь къ мраку, какъ къ повелѣнію ортодоксіи. Съ этимъ связанъ глубокой трагизмъ христіанской жизни.

Ошибочно было бы думать, что религіозный субъектъ вноситъ только плохое и темное. Отъ него идетъ и положительное творчество въ религіи. Религіозный субъектъ претерпѣваетъ измѣненія въ исторіи христіанства. Не всегда будетъ христіанское откровеніе восприниматься человѣческой природой Петра. Уже Павелъ былъ иной человѣческой природой, онъ не былъ простецомъ, онъ былъ геніальнымъ человѣкомъ, такъ много привнесимъ въ судьбу христіанства, что ставился даже вопросъ, не онъ ли основатель христіанства. Христіанское откровеніе дальше должно было быть воспринято людьми эллинскаго духа и эллинской мудрости — Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ. Тутъ совершенно очевидно религіозный субъектъ былъ иной, чѣмъ во времена евангельски-апостольскія. При этомъ совершенно неумѣстенъ вопросъ, лучше ли онъ, но онъ иной. Сама же истина христіанства одна и та же и продолжаетъ существовать для всѣхъ людей, самыхъ простыхъ, какъ и самыхъ сложныхъ по своей культурѣ, для всякой человѣческой души. Въ этомъ отличіе религіи отъ философіи, которая существуетъ сравнительно для немногихъ, но которая и не спасаетъ. На протяженіи всей исторіи христіанства религіозный субъектъ измѣняется, усложняется, обогащается новымъ опытомъ, испытываетъ судьбу блуднаго сына, ставитъ новыя проблемы и отъ этого не можетъ не зависѣть воспріятіе и пониманіе христіанской истины. Религіозная теорія познанія не можетъ

оставаться на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма. Человѣкъ остается человѣкомъ, въ немъ есть вѣчная основа, онъ и Божье твореніе, несущее въ себѣ образъ и подобіе Божье, и существо грѣховное и падшее, онъ есть существо раздвоенное, высокое и низкое, въ немъ свѣтъ и тьма, онъ точка пересѣченія двухъ міровъ. Судьба Іова остается и до сихъ поръ судьбой человѣка. Но человѣкъ переживаетъ все новый и новый опытъ, въ немъ рождается все новыя и новыя проблемы. Человѣкъ долженъ принять истину откровенія, свѣтъ исходящій отъ религіознаго объекта всей полнотой своего существа, принять не только простотой своего сердца, но и всей сложностью своего ума, своего разумѣнія. Это и дѣлалось въ исторической судьбѣ христіанства. Различіе эзотерическаго и экзотерическаго вѣчно. И вотъ мы видимъ, что природа религіознаго субъекта, природа человѣка подвергалась большимъ измѣненіямъ въ періодъ исторіи связанной съ гуманизмомъ. Человѣкъ пережилъ новый и большой опытъ, не только изощрился умъ его, но и развернулась душа его, особенно измѣнилась и обогатилась его эмоціональная жизнь. Гуманизмомъ я называю тутъ не міровоззрѣніе, господствовавшее съ эпохи Возрожденія, которое сейчасъ разлагается и окончательно изживаетъ себя, а раскрытіе, усложненіе и утонченіе человѣческой природы, обнаруживаніе всѣхъ творческихъ силъ человѣка. Гуманизмъ не есть только міровоззрѣніе, идеологія, вѣра и при томъ ложная вѣра, онъ есть также раскрытіе человѣка, испытаніе всѣхъ человѣческихъ возможностей. И вотъ въ опытѣ раскрытія человѣка, разворачиванія заложенныхъ въ немъ энергій происходитъ существенное измѣненіе религіознаго субъекта. Пережитый опытъ могъ вести къ отпаденію отъ христіанской вѣры. Но вернуться къ христіанской вѣрѣ можно только съ результатами пережитаго опыта, ко-

торыхъ никакими силами зачеркнуть нельзя. Къ этимъ результатамъ принадлежитъ положительное раскрытіе человѣчности. Автономія разума эпохи просвѣщенія, не только болѣе поверхностнаго французскаго, но и болѣе глубокаго нѣмецкаго, просвѣщенія нѣмецкаго идеализма, можетъ и должна быть преодоленна высшей стадіей. Но невозможно вернуться къ стадіи предшествующей эпохи автономіи разума, къ старой авторитарности. Этотъ процессъ нужно мыслить діалектически. Совершенно невозможно отказаться отъ того сознанія справедливости, отъ того чувства сострадательности, отъ той человѣчности, которыя завоеваны гуманистичекимъ процессомъ въ человѣкѣ. Бога долженъ принять человѣкъ и своимъ разумомъ, раскрывающимся въ развитіи философіи и науки, и своимъ исканіемъ соціальной справедливости и своей любовью къ свободѣ и своимъ созерцаніемъ красоты. А это значить, что для христіанскаго сознанія имѣетъ сейчасъ первостепенное значеніе антропология, ученіе о человѣкѣ, о религіозномъ субъектѣ. Святоотеческая и схоластическая антропология не можетъ насъ удовлетворить, она была даже не столько христіанская, сколько юдаистически-эллинская и она не знаетъ происшедшихъ въ человѣкѣ измѣненій, не знаетъ новаго опыта. Возвратъ въ антропологию къ томизму или къ патристикѣ идетъ мимо запросовъ современной души, не отвѣчаетъ на ея муку. Антропология эта слишкомъ раціоналистична. Только теперь по настоящему дѣлается возможной психология. Въ человѣкѣ происходилъ двойной процессъ, и процессъ очищенія отъ старыхъ соціальныхъ внушеній, отъ рабства у старыхъ соціальныхъ отношеній, отъ раціоналистическаго извращенія откровенія, и процессъ новаго засоренія, засоренія новыми формами соціальной идолатріи и новымъ раціонализмомъ. Поэтому такое значеніе имѣетъ

познаніе коллективнаго подсознательнаго, соціальныхъ внушеній и соціальной обусловленности въ религіозномъ сознаніи и религіозной жизни. Это познаніе можетъ имѣть освобождающее значеніе. И мы должны вѣрить, что всѣ существенныя измѣненія въ человѣческой природѣ, всякая ея подлинная гуманизация происходила подъ незримымъ воздѣйствіемъ Духа Божьяго.

Въ антропоморфныхъ представленіяхъ о Богѣ есть вѣчная истина, ибо человѣкъ есть образъ и подобіе Божье, и Богъ вочеловѣчивается, Логосъ воплощается. Но въ религіозной мысли и религіозной жизни примѣшивался дурной антропоморфизмъ, образы котораго взяты изъ государственной жизни, основанной на господствѣ и подчиненіи, изъ уголовного права, изъ ложныхъ понятій о чести, объ оскорбленіи и возстановленіи поруганной чести кровью, изъ родовой жизни пола. Антропоморфизмъ попадалъ во власть рациональныхъ человѣческихъ понятій. Саме понятіе о божественной справедливости заключало въ себѣ дурной антропоморфизмъ, ибо въ образованіи человѣческаго понятія о справедливости немалую роль игралъ трансформированный и сублимированный подсознательный аффектъ мести. Антропоморфизмъ въ богопознаніи былъ также соціоморфизмомъ. Образы взятые изъ соціальной жизни людей переносились на Бога, соціальную символику принимали за послѣднюю онтологическую реальность. Категоріи соціальной родовой жизни переносились на жизнь Бога и на его отношенія къ міру и къ человѣку. Такимъ образомъ конечное и грѣховно ограниченное вносилось въ безконечность божественной жизни. Самое отношеніе къ Богу, какъ къ Господину и повелителю, карающему за нарушеніе своей воли, взято изъ соціальныхъ отношеній людей и изъ дурныхъ, подлежащихъ преодолѣнію отношеній.

Аффектъ страха, перенесенный на отношеніе къ Богу, есть аффектъ порожденной природой и соціальной необезпеченностью человѣка, его постояннымъ пребываніемъ подъ угрозой, его соціальной озабоченностью, его истерзанностью древними инстинктами тиранства. Этотъ страхъ смѣшался съ мистическимъ ужасомъ передъ трансцендентной бездной, передъ тайной бытія, *Mysterium tremendum*, который дѣйствительно есть первичный религіозный феноменъ. Съ соціоморфизмомъ въ религіозной мысли и жизни, подлежащимъ соціологическому истолкованію, связано отношеніе между катапатическимъ и апопатическимъ богопознаніемъ. Катапатическое богопознаніе всегда оказывается проникнутымъ соціоморфическими элементами, апопатическое же богопознаніе надъ ними возвышается. Поэтому соціоморфически — катапатическое богопознаніе должно быть признано эзотерическимъ, оно всегда имѣетъ дѣло съ конечнымъ въ Богѣ, а не съ безконечностью божественной жизни. Очищеніе религіознаго субъекта отъ соціоморфизма, отъ соціальныхъ внушеній, отъ соціальныхъ категорій господства и подчиненія, отъ древнихъ аффектовъ страха, рабства, подавленности, мести, коренящихся въ коллективномъ подсознательномъ, есть путь апопатическаго богопознанія. Но этотъ духовный путь совсѣмъ не есть отрицаніе откровенія и боговочеловѣченіе, т. е. возможной близости Бога и человѣка, человѣчности Бога и богоподобія человѣка, это есть путь очищенія и освобожденія отъ рабскаго соціоморфизма. Очищеніе и освобожденіе религіознаго субъекта отъ подавленности соціальными наслоеніями означаетъ не отмѣну христіанскаго откровенія, а духовное углубленіе въ его постиженіи. Духовность въ религіи, спиритуальность въ богопознаніи совсѣмъ не есть отрицаніе воплощенія, отверженіе тѣлесности, не есть отвлеченный спиритуа-

лизмъ, подобный индусскому, а есть прежде всего возвышеніе надъ социальными источниками религіи и социальными ограниченіями откровенія. Эти социальныя внушенія, этотъ дурной антропоморфизмъ оставляютъ христіанство еще схожимъ съ тотемистическими культурами первобытныхъ племенъ. Но есть вѣчный антропоморфизмъ, который не только не можетъ быть преодолень и упраздненъ, но долженъ быть окончательно раскрытъ и углубленъ. Онъ означаетъ вѣчную христіанскую, богочеловѣческую истину о человѣчности Бога и богоподобіи человѣка. Самая возможность откровенія, возможность внутренняго отношенія между религіознымъ субъектомъ и религіознымъ объектомъ связана съ этой истиной антропоморфизма. Есть также относительный и переходящій антропоморфизмъ, связанный не съ вѣчной и чистой человѣчностью, а съ временной и преходящей человѣчностью, человѣчностью опредѣляемой социальной обыденностью, социальной зависимостью, коллективнымъ подсознательнымъ. И вотъ этотъ антропоморфизмъ нужно побѣдить во имя чистой человѣчности. Этотъ относительный, социально обусловленный антропоморфизмъ остается даже въ жизни святыхъ, достигающихъ высшихъ ступеней духовности. Когда христіанство понимаютъ, какъ требованіе подавленія и подчиненія человѣка, то это, конечно, есть дурной социоморфизмъ, отраженіе социальныхъ отношеній людей, перенесенныхъ на отношенія Бога и человѣка. Требованіе же очищенія, освобожденія, творческаго восхожденія, преображенія и богоуподобленія человѣка свободно отъ этого дурного социоморфизма. Грѣхопаденіе было истолковано социоморфически въ образахъ старой подавленности, подчиненности, рабства человѣка. У Маркса было много вѣрнаго объ этой социоморфической сторонѣ религіи и этого совсѣмъ не нужно бояться. Чистая же человѣчность и

духовность есть другая сторона покорности волѣ Божьей.

Религіозный субъектъ легко выдаетъ прошлое, принадлежащее времени, за вѣчное. Исключительно консервативное, традиціоналистическое христіанство думаетъ, что прошлое, древнее есть уже самая вѣчность, не видитъ размѣровъ временнаго, преходящаго, тлѣннаго въ прошломъ, въ будущемъ же склонно видѣть или сохраненіе прошлаго или разрушеніе вѣчнаго. Но это есть ложное отношеніе къ времени, ложное пониманіе отношенія между временемъ и вѣчностью. Время завоевываетъ вѣчность и потому только оно не окончательно погибаетъ, вѣчность входитъ во время. Но прошлое есть лишь часть разорваннаго времени и не имѣетъ преимуществъ съ точки зрѣнія вѣчности передъ будущимъ. Въ прошлое входила вѣчность и вѣчность будетъ входить въ будущее или иначе можно сказать, что и прошлое и будущее имѣютъ выходы къ вѣчности. Но и прошлое и будущее все же принадлежать къ разорванному времени. Тотъ фактъ, что что-нибудь есть преданіе дѣдовъ и унаслѣдовано отъ сѣдой старины, самъ по себѣ не есть гарантія истины, хотя это преданіе можетъ, конечно, быть и истиной. Новизна будущаго также не есть гарантія истины, какъ и старина прошлаго, въ ней можетъ быть страшная ложь. Но въ новизнѣ будущаго можетъ также раскрываться и твориться истина и правда, приобщающія къ вѣчности. Христіанскій консерватизмъ, идеализирующій исключительно прошлое, основанъ на томъ, что всякое измѣненіе есть нарушеніе вѣчнаго порядка, измѣненіе къ худшему, а не къ лучшему. Все тутъ основано на предположеніи, что существуетъ вѣчный міровой порядокъ, установленный самимъ Богомъ, объективный порядокъ, исходящій отъ религіознаго объекта. Религіозный же субъектъ дол-

женъ подчиняться этому объективному и вѣчному порядку. Если же онъ хочетъ измѣнять его, то онъ попадаетъ во власть зла. Но вѣра въ существованіе такого объективнаго и вѣчнаго космическаго и социальнаго порядка, который не долженъ измѣняться, есть лишь состояніе религіознаго субъекта, зависящее отъ извѣстной социальной среды и социальныхъ отношеній, находящихся во власти времени, а не вѣчности. Существуютъ вѣчныя духовныя основы жизни, опредѣляемыя религіознымъ объектомъ, т. е. Богомъ, но не существуетъ вѣчнаго естественнаго и социальнаго порядка, онъ измѣняется и творится. Творчество новизны, измѣненіе есть основной признакъ жизни. Жизнь есть творчество. Человѣкъ, религіозный субъектъ вкорененъ въ вѣчности, въ духовномъ мірѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ все время создается, творится, обогащаетъ себя, реализуетъ полноту жизни. Поэтому религіозный субъектъ, человѣкъ есть живой парадоксъ, противорѣчивое сочетаніе вѣчности и времени. Отрицать будущее во имя прошлаго такъ же ошибочно, какъ и отрицать прошлое во имя будущаго. Нельзя ни прошлое, ни будущее принимать за вѣчность. Нельзя отрицать традиціи. То, что въ ней отъ вѣчности, подлежатъ сохраненію. Но въ традиціи есть многое отъ окостенѣвшаго, остановившагося времени, а не отъ вѣчности. Слишкомъ многое въ традиціи имѣетъ социальный, а не религіозный источникъ, опредѣляется безсознательными социальными вліяніями и наслоеніями религіознаго субъекта. Поэтому традиція постоянно нуждается въ очищеніи, въ одухотвореніи, въ освобожденіи отъ социальной обыденности прошлаго. Ложное пониманіе соборности и есть пониманіе ея, какъ социальнаго коллектива, какъ религіознаго мышленія средняго человѣка социальной обыденности. Но возможно, конечно, пониманіе соборности, какъ качества духа, какъ вну-

тренней универсальности духа. Общество подчинено закону большого числа и потому оно давит индивидуальное, не может его даже замѣтить. Религіозная же жизнь имѣетъ прежде всего дѣло съ индивидуальнымъ.

То, что можно назвать ложнымъ объективизмомъ въ религіи, связано съ объективаціей и абсолютизаціей социальныхъ внушеній религіознаго субъекта. Этотъ объективизмъ, давящій духовную жизнь человѣческой личности, и есть какъ разъ субъективизмъ, коллективный субъективизмъ, онъ не отъ религіознаго объекта, не отъ Бога, а отъ самаго религіознаго субъекта, отъ общества съ его приказами и запретами. Тотемизмъ тоже былъ объективизмомъ, но это былъ объективизмъ социальный, онъ происходилъ отъ социальныхъ внушеній религіозныхъ субъектовъ живущихъ въ первобытныхъ кланахъ. Освобожденіе отъ давящаго ложнаго объективизма въ религіи и есть именно освобожденіе отъ ложнаго субъективизма, отъ объективизаціи социальной зависимости религіознаго субъекта. Такой ложный объективизмъ утвердился въ богословской мысли. Онъ нашелъ свою классическую форму въ томизмѣ. Въ интеллектѣ пытались найти объективное. Но объективный и общеобязательный характеръ интеллектуальнаго состава религіознаго субъекта имѣетъ социальный источникъ. Логика въ значительной степени социальна, она предполагаетъ сообщеніе, она аргументируетъ для другихъ. Логизація и рационализація религіозной истины есть также ея социализація, ея обработка для религіознаго коллектива. Но именно потому интеллектуальный объективизмъ въ религіи отражаетъ субъективизмъ социального коллектива. Поэтому томизмъ такъ дорожитъ Аристотелемъ и философій здраваго смысла. Еще гораздо болѣе существенны для религіозной жизни социальные внушенія въ теоріи авторитета. Теорія

авторитетна желяеть возвысится надъ произволомъ и субъективизмомъ чловѣка, хочеть услышать голосъ самого Бога, религіознаго объекта. Но она цѣликомъ находится во власти чловѣческаго, во власти религіознаго субъекта и его безсознательныхъ соціальныхъ внушеній. Исканіе критерія истины въ церковномъ авторитетѣ отличается отъ исканія критерія истины въ качественности совѣсти и духа совсѣмъ не тѣмъ, что въ одномъ случаѣ критерія ищуть въ надъ-чловѣческомъ и не чловѣческомъ, а въ другомъ ищуть въ чловѣкѣ, а въ томъ, что критерій видять также въ чловѣкѣ, но въ другомъ чловѣкѣ, не во мнѣ, что авторитетомъ признають чужой опытъ, чужую мысль, чужое созерцаніе, не мое. Но это и значить, что авторитетъ имѣеть соціальный характеръ, предполагаетъ другихъ, какъ источникъ истины, онъ опредѣляется коллективными соціальными внушеніями. Безспорно для моей религіозной жизни имѣеть огромное значеніе чужой опытъ, чужая мысль, чужое созерцаніе, религіозный субъектъ не можетъ оставаться замкнутымъ и черпать лишь изъ себя. Истина познается лишь въ опытѣ общенія и общности. Но чужое имѣеть для меня значеніе лишь когда оно дѣлается моимъ, роднымъ, моимъ опытомъ, моей мыслью, моимъ созерцаніемъ. Парадоксъ жизни личности въ томъ, что она можетъ раскрывать свое содержаніе, лишь вмѣщая въ себя сверхличное. Но при этомъ сверхличное становится и глубоко личнымъ. Религіозная совѣсть всегда глубоко личная, чужая совѣсть не можетъ замѣнить моей совѣсти и не можетъ быть мнѣ навязана, но въ личную совѣсть имманентно входитъ и совѣсть сверхличная. Тутъ нѣтъ авторитарно-внѣшнихъ отношеній. Теорія авторитета цѣликомъ находится во власти чловѣческаго, она идетъ отъ религіознаго субъекта и объективизируетъ его соціальную жизнь во времени, она есть

миотворчество коллективного религиозного субъекта, какъ напр. въ папизмъ. То, что представляется авторитетомъ, какъ исходящее не отъ меня, а отъ другихъ, отъ отцовъ, отъ древнихъ, отъ іерархіи, отъ папы, то есть человѣческое, но на извѣстной стадіи соціальной объективизаціи. Мое мнѣніе, мое изъявленіе совѣсти еще не достигаетъ этой ступени соціальной объективизаціи, оно можетъ позже ея достигнуть и тогда стать древнимъ, традиціоннымъ. Сверхчеловѣческое, исходящее отъ религиознаго объекта, можетъ раскрываться и въ моей совѣсти и въ совѣсти древнихъ. Богъ дѣйствуетъ въ глубинѣ свободной совѣсти человѣка, въ глубинѣ духа. И дѣйствіе Бога на человѣческія сообщества, на соціальныя организмы людей происходитъ черезъ имманентное качество соціальности, общности въ личной совѣсти, въ плѣстности личнаго разума, а не черезъ дѣйствіе на соціальную обыденность, на временный объективированный соціальныи порядокъ, который искажаетъ религиозное откровеніе дурнымъ соціоморфизмомъ.

Именно потому, что религиозный субъектъ подвергается соціальнымъ вліяніямъ и мѣняется, христіанство въ исторіи должно было пройти черезъ очистительную критику, черезъ видимое возстаніе противъ него. Извилистыми и кривыми путями очищается религиозный субъектъ отъ сращенія вѣчной истины откровенія съ временнымъ, преходящимъ, относительнымъ, отъ внушеній соціальной обыденности, принятыхъ за теофаніи. Религиозный субъектъ одухотворяется, очеловѣчивается черезъ кризисы и катастрофы, которыя видимо могутъ производить впечатлѣніе смерти самаго христіанства. Можно въ концѣ концовъ признать, что и Спиноза со своей борьбой съ антропоморфизмомъ, и злыя издѣвательства Вольтера, и критика Канта, и діалектика Гегеля, и антропо-

логизмъ Фейербаха, и обличенія классовой лжи Марксомъ, и библейская критика, и миѳологическая теорія, и возстаніе противъ христіанства Ницше, и провокаціи Розанова были обогащающимъ опытомъ, были очистительнымъ огнемъ. Революціи, какъ бы онѣ ни были ужасны, какъ бы онѣ ни принимали богоборческой характеръ, имѣютъ очистительный характеръ, повышаютъ качество религіозной жизни. Христіанская антропология, до сихъ поръ еще недостаточно раскрытая и развитая, должна поставить вопросъ о творческой активности религіознаго субъекта, который не можетъ оставаться пассивнымъ. Эта активность религіознаго субъекта означаетъ не только его отрицательную социальную зависимость, въ силу которой онъ искажаетъ христіанство въ угоду своимъ расовымъ, національнымъ, семейнымъ, сословнымъ, классовымъ инстинктамъ и интересамъ, но и его положительное творческое призваніе, его положительное социальное дѣло. Жизнь христіанскаго міра есть богочеловѣческой процессъ и въ немъ человѣкъ всегда вноситъ свою активность и творчество. Христіанская истина открылась для всякой человѣческой природы, самой простой и элементарной, но также и природы усложненной и интеллектуально изощренной. И неизбѣжно ставится вопросъ о христіанскомъ оправданіи творческаго акта философа, ученаго, художника, моралиста и социального реформатора, техника-строителя. Этотъ творческий актъ не получилъ еще оправданія въ принятіи христіанства природой Петра. Оправданіе творческаго акта человѣка въ разныхъ сферахъ культуры и социальной жизни дѣлалось черезъ подчиненіе его религіи, религіозному авторитету, религіозному акту, какъ главному, первенствующему и господствующему надъ жизнью. При этомъ творческий актъ познавательный, художественный, моральный, социальный, техническій представлялся

второстепеннымъ и второсортнымъ по своему значенію, подчиненнымъ и подсобнымъ. При рѣзкомъ раздѣленіи «сакральнаго» и «профаннаго» «профанное» или остается совсѣмъ неоправданнымъ или имѣеть второстепенное значеніе. Это привело къ тому, что творческій актъ человѣка во всѣхъ сферахъ возсталъ противъ религіи, какъ противъ тираніи, и автономно пытался утвердить свои достоинство и значеніе. Никогда творецъ и строитель въ области познавательной, художественной или социальной не примирится съ тѣмъ, что его творческое дѣло второстепенное, подчиненное, лишь дозволенное, лишено высшаго достоинства. Религія не можетъ извнѣ подчинить себѣ творческую жизнь человѣка, какъ высшая іерархическая власть. Очевидно оправданіе всей творческой жизни человѣка возможно лишь чрезъ свободное раскрытіе имманентной религіозности самаго творческаго акта, котораго ждетъ отъ человѣка Богъ. Человѣкъ долженъ какъ бы свободно догадаться, чего онъ него ждетъ Богъ. Богъ дѣйствуетъ въ мірѣ incognito, употребляя любимое выраженіе Кирхегардта. Такъ при внѣшнемъ подчиненіи искусства религіи оно не можетъ уже изображать трагедіи человѣческаго существованія, ему предписывается изображать благополучный религіозный выходъ. Жизнь самаго художника представляетъ трагическій конфликтъ, но онъ отказывается изображать трагедію жизни въ своемъ творествѣ. Такой трагическій конфликтъ мы видимъ въ жизни Расина, онъ былъ порожденъ столкновеніемъ его янсенистскаго сознанія съ его творческимъ духомъ. Онъ призналъ за лучшее перестать писать трагедіи и перейти отъ второстепеннаго и сомнительнаго художественнаго акта къ первостепенному и несомнѣнному религіозному акту. Тоже мы видимъ въ жизни Гоголя. Ученіемъ о грѣхопадении и ложной аскетической метафизикой необычайно злоупотребляли для уни-

женія челоуѣка, для отрицанія его творческаго призванія. И въ этомъ играли, конечно, огромную роль коллективныя соціальныя внушенія, отразавшія рабства челоуѣка, инстинкты порабощенія и инстинкты порабощенности. И все, что освобождаетъ челоуѣка отъ рабства, благопріятно для очищенія, одухотворенія и очелоуѣченія христіанства, освобождаетъ отъ ложнаго антропоморфизма и утверждаетъ истинный антропоморфизмъ, раскрываетъ богоподобное достоинство челоуѣка. Основное заблужденіе исключительно консервативнаго христіанства было связано съ идеей законченности творенія, идеей вѣчнаго и неизмѣннаго объективнаго порядка, природнаго и соціальнаго. При этомъ у челоуѣка оставалось одна лишь задача — покорность и послушаніе этому порядку, творческихъ задачъ у него не было. Этой ложной идеѣ противостоятъ не идея эволюціи, находящейся во власти натуралистическаго детерминизма, а идея творчества, творческой свободы челоуѣка, призванной продолжать и завершать міротвореніе. «Философія общаго дѣла» Н. Оедорова есть примѣръ активнаго христіанства, проэктивнаго и побѣднаго. По сознанію Н. Оедорова челоуѣкъ призванъ не покориться объективному порядку вещей, а побѣдить и покорить его во имя всеобщаго воскресенія.

Европейскій гуманизмъ переживаетъ кризисъ и повидимому кончается. Гуманистическая идеология не увлекаетъ болѣе молодыя теченія. Гуманисты производятъ впечатлѣніе людей прошлаго, отошедшаго вѣка. Я самъ много объ этомъ писалъ. Но въ чемъ ложъ гуманизма, почему онъ безсиленъ, почему онъ переживаетъ кризисъ и кончается? Ложъ и безсиліе гуманизма совсѣмъ не въ томъ, что онъ утверждалъ достоинство челоуѣка и его творческое призваніе, а въ томъ, что онъ недостаточно это дѣлалъ, отвергъ источникъ до-

стоинства и творческаго призванія челоуѣка и привелъ къ униженію и отрицанію челоуѣка. Гуманизмъ перенесъ смыслъ и цѣнность жизни исключительно въ этотъ видимый міръ. Онъ не до неба, не до Бога утверждалъ достоинство и призваніе челоуѣка, онъ началъ отрицать Бога и потому кончилъ и отрицаніемъ челоуѣка. Преодолѣть гуманизмъ нужно во имя челоуѣка, во имя его высшаго достоинства, а не противъ челоуѣка и не для его униженія. Между тѣмъ какъ антигуманистическія теченія нашей эпохи часто означаютъ униженіе и отрицаніе челоуѣка, дегуманизацию мысли и жизни. Въ этомъ отношеніи интересна и симптоматична діалектическая теологія. Въ теченіи связанномъ съ К. Бартомъ смѣшаны реакціонные и революціонные элементы. Бартіанство есть рѣзкая и острая реакція противъ гуманизма внутри христіанства. Но это теченіе идетъ дальше и возстаетъ противъ всякой связи и соединенія Творца и творенія, противъ всякой попытки заполнить трансцендентную бездну между Богомъ и міромъ, Богомъ и челоуѣкомъ. Этотъ мотивъ есть возвратъ къ истокамъ реформаціи. Онъ опредѣлялся въ ней реакціей противъ эллинскихъ и гуманистическихъ элементовъ въ католичествѣ. Сейчасъ же онъ опредѣляется реакціей противъ эллинскаго духа и гуманизма въ протестантизмѣ XIX вѣка. Но бартіанство приходитъ къ униженію и уничтоженію челоуѣка, челоуѣческаго элемента въ христіанствѣ. Для этого теченія не существуетъ тайны богочелоуѣчества, тайны сближенія божественной и челоуѣческой природы, которое произошло въ Христѣ и должно произойти въ христіанскомъ челоуѣчествѣ. У бартіанцевъ силенъ ветхозавѣтный библейскій духъ, они исповѣдуютъ реюдоизированное христіанство. Въ этомъ реакціонная сторона бартіанства. Челоуѣкъ есть лишь грѣхъ, онъ не свободный духъ, въ немъ истребленъ образъ и подобіе Божье и

онъ не способенъ къ положительному творчеству. Религіозный субъектъ остается неизмѣннымъ, онъ всегда есть лишь выявленіе грѣха. Но въ бартіанствѣ есть и революціонная сторона. Это есть очищающій кризисъ христіанскаго сознанія. Подобно Киркегарду бартіанство революціонно отрицаетъ всѣ ложныя теофаніи въ мірѣ, признаетъ грѣховность всѣхъ земныхъ воплощеній, грѣховность самой жизни церкви. Съ этимъ связана эсхатологичность бартіанства. И это въ немъ скорѣе революціонный, чѣмъ реакціонный мотивъ. Христіанство должно быть очищено отъ ложныхъ священныхъ воплощеній, отъ обоготворенія натурального, земного, социальнаго по своимъ источникамъ, что какъ разъ и было причиной церковнаго консерватизма. Есть два источника реакціонно-консервативнаго христіанства — униженіе и отрицаніе человѣка, его свободы, его самостоятельности и творчества, и признаніе священнымъ и божественнымъ того, что есть въ прошломъ относительное и преходящее дѣло человѣка, что имѣетъ социальный источникъ. Бартіанство реакціонно въ первомъ отношеніи и революціонно во второмъ. Но нужно признать высшее достоинство, богоподобіе и творческое призваніе человѣка, его соучастіе въ дѣлѣ Божьемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ увидѣть относительный и преходящій характеръ человѣческихъ дѣяній, связанныхъ съ социальной дѣйствительностью, т. е. никогда не обоготворять догматизирующаго разума, рода, класса, государства, формъ социальнаго быта, не отождествлять съ послѣдними реальностями символики человѣческаго языка, проникнутой природными и социальными внушеніями. Въ этомъ вся трудность.

Тайна религіозной жизни въ ея двучленности, въ ея бого-человѣчности, во встрѣчѣ и соединеніи двухъ. Эта тайна находитъ себѣ совершенное выраженіе въ христіанствѣ, какъ религіи Бого-чело-

вѣка и Бого-человѣчества. Но эта двучленность, двухприродность религиозной жизни предполагаетъ динамичность, актуальность и измѣняемость религиознаго субъекта. Религиозную жизнь и особенно христіанскую жизнь невозможно себѣ представить, какъ стояніе неизмѣняющагося религиознаго субъекта передъ неизмѣняющимся религиознымъ объектомъ. Религиозный процессъ, который можетъ быть названъ первичнымъ религиознымъ феноменомъ, есть двойной процессъ — процессъ рожденія Бога въ человѣкѣ и рожденія человѣка въ Богѣ, откровенія Бога человѣку и откровенія человѣка Богу. Это и есть выраженная въ догматической символикѣ тайна двуединства, соединеніе двухъ природъ безъ ихъ смѣшенія. Этотъ двойной характеръ религиознаго процесса, эта двучленность самаго феномена откровенія и порождаетъ трагизмъ религиозной жизни. Трагизмъ этотъ вкорененъ въ свободѣ. Динамика религиозной жизни не можетъ не быть ея трагикой. Религиозный субъектъ находится въ динамикѣ, послѣ всего пережитаго и передуманнаго за рядъ столѣтій онъ во многомъ измѣнился и, обращаясь къ вѣчной истинѣ христіанства, онъ ее по новому воспринимаетъ. Ошибочно было бы сказать, что религиозный субъектъ непременно улучшился, иногда онъ ухудшился, потерялъ цѣльность и силу вѣры. Но въ лучшія, свѣтлыя минуты своей жизни онъ жаждетъ свободной встрѣчи съ Богомъ, онъ хочетъ увидѣть христіанское откровеніе очищеннымъ и освобожденнымъ отъ искажающихъ соціальныхъ наводненій, расовыхъ и національныхъ, семейныхъ, сословныхъ, классовыхъ, освобожденнымъ отъ абсолютизаціи условной и преходящей символики человѣческаго языка и разума, отъ ложной его стабилизаци. Религиозный субъектъ проходитъ черезъ очищающіе кризисы и революціи. Онъ не только очищается и освобож-

дается, но и творить. И вотъ парадоксъ, къ которому мы приходимъ. Христіанство будетъ осуществлять социальную правду только тогда, когда оно будетъ свободно отъ поработающихъ социальныхъ внушеній и навожденій. Христіанство будетъ осуществлять социальную правду, будетъ творить лучшую жизнь, когда оно перестанетъ быть безсознательно социальной религіей, религіей родовой, государственной, національной, классовой, рационализированной и юридизированной, когда христіане будутъ слушать голосъ Бога, а не голосъ общества, голосъ безконечнаго, а не голосъ конечнаго. Признаніе измѣняемости религіознаго субъекта не только не есть отрицаніе вѣчнаго въ человѣкѣ, но какъ разъ и есть обращеніе отъ преходящихъ формъ общества къ внутреннему, вѣчному человѣку, раскрытія котораго и есть величайшая задача.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ

ТРАГЕДІЯ ЗЛА

(Философскій смыслъ образа Ставрогина).

I.

Среди всѣхъ романовъ Достоевскаго «Бѣсы» занимаютъ совсѣмъ особое мѣсто. Въ этомъ романѣ, который самимъ авторомъ его былъ задуманъ какъ «тенденціозное сочиненіе», нашъ «фантастическій» писатель болѣе всего приблизился къ эмпирической дѣйствительности. Правда, въ теченіе работы надъ этимъ своимъ произведеніемъ Достоевскій измѣнилъ первоначальный замыселъ романа: изъ «памфлета» выросло само собою твореніе съ глубокимъ метафизическимъ содержаніемъ, имѣющее сверхвременное значеніе. Какъ это всегда бывало съ Достоевскимъ, онъ не въ силахъ былъ совладать со множествомъ «обступившихъ его» въ то время идей и образовъ. Поэтому въ романъ, который первоначально былъ задуманъ имъ какъ чуть ли не полемическое сочиненіе, онъ включилъ цѣлый рядъ своихъ «самыхъ любимыхъ» мыслей, которые, по его словамъ, предназначались имъ ранѣе для другого болѣе «монументальнаго труда». И въ данномъ случаѣ онъ слѣдовалъ лишь закону своего художественнаго творчества: эмирическая дѣйствительность всегда была для Достоевскаго только символомъ болѣе глубокой реальности метафизическаго порядка, реальности

идеи, въ чемъ онъ и самъ справедливо усматривалъ особенность своего «болѣе реального идеализма». И все же, несмотря на то метафизическое углубленіе, которое испытали «Бѣсы», они остались, если и не тенденціознымъ, то во всякомъ случаѣ полемическимъ сочиненіемъ, въ которомъ современная Достоевскому дѣйствительность оказывается часто изображенной съ почти фотографической точностью. Двупланность эмпирическаго и метафизическаго дѣйствія, которая столь характерна для всѣхъ большихъ романовъ Достоевскаго, усугубляется въ «Бѣсахъ» до чрезвычайной степени: изображеніе современной эмпирической дѣйствительности, нерѣдко граничащее съ полемической на нее карриатурой, тѣсно переплетается здѣсь съ глубокой символикой, изображающей реальнѣйшую реальность міра идей. Вся архитектоника романа и самый его стиль становятся вполне понятными, только если принять во вниманіе эту заостренную полярность двухъ плановъ бытія, въ которыхъ протекаетъ напряженное дѣйствіе романа.

Дѣйствительное событіе, которое изображено во внѣшнемъ дѣйствіи «Бѣсовъ», хорошо извѣстно. Это было убійство студента Иванова Нечаевымъ и его товарищами. Нетрудно также узнать въ образахъ отца и сына Верховенскихъ, а также въ образѣ писателя Кармазинова, реальныхъ лицъ: Грановскаго, Нечаева и Тургенева, изъ коихъ двое первыхъ фигурируютъ даже въ рукописныхъ запискахъ Достоевскаго къ роману подъ ихъ собственными именами. А. Долинину недавно удалось показать, что даже такая подробность, какъ рассказъ Шатова о его и Кириллова приключеніяхъ въ Америкѣ почти дословно заимствованъ Достоевскимъ изъ журнальной статьи, въ которой описывалось путешествіе двухъ русскихъ студентовъ въ Америку, имъ въ романѣ пародируемое. Однако Достоевскій не ограничивается только фактами, заим-

ствованными имъ изъ внѣшнихъ источниковъ. Онъ надѣляетъ своихъ героевъ также и чертами, взятыми имъ изъ личнаго опыта. Такъ Петръ Верховенскій есть, по его собственнымъ словамъ, не только Нечаевъ, но «отчасти также Петрашевскій», къ революціонному кружку котораго Достоевскій принадлежалъ въ своей юности. Отцу Верховенскому Достоевскій вложилъ въ уста безспорно много изъ того, что онъ слышалъ или во всякомъ случаѣ могъ слышать отъ Бѣлинскаго, тѣмъ болѣе, что какъ разъ во время писанія «Бѣсовъ» онъ съ особенной остротой переживалъ какъ бы возстаніе противъ «открывшаго» его когда-то критика. Извѣстно также, что одна изъ бесѣдъ Кармазинова есть прямая пародія на разговоръ Тургенева съ Достоевскимъ, о которомъ послѣдній въ свое время съ возмущеніемъ писалъ въ одномъ изъ своихъ писемъ Майкову. Описаніе «нашихъ» (революціонеровъ) въ «Бѣсахъ» полно чертами (какъ напримѣръ увлеченіе идеями Фурье), которыя гораздо болѣе подходятъ къ кружку Петрашевскаго, чѣмъ къ нечаевцамъ, хотя съ другой стороны пониманіе революціи Верховенскимъ-сыномъ почти дословно совпадаетъ съ «Катехизисомъ революціи» Нечаева.

Вполнѣ понятно поэтому, что изслѣдователи Достоевскаго давно уже подняли вопросъ объ эмпирическомъ прототипѣ главнаго героя «Бѣсовъ». Безспорно, образъ Ставрогина выдѣляется среди всѣхъ другихъ мужскихъ образовъ романа (включая даже Шатова и Кириллова) тѣмъ, что въ немъ трудно уловить даже малѣйшія черты какой бы то ни было карикатуры или даже только ироніи. Только самому себѣ иногда кажется Ставрогину «смѣшнымъ», но не другимъ героямъ романа и ужъ менѣе всего читателю, которому онъ представляется чисто трагическимъ героемъ. Отсюда его «загадочный», даже «фантастическій» характеръ; какъ

бы выдѣляющій его среди другихъ, болѣе эмпирическихъ героевъ. А между тѣмъ безспорно, что Достоевскій не только взялъ своего героя «изъ своего сердца», какъ онъ самъ однажды говоритъ, но и изъ личныхъ своихъ воспоминаній. Болѣе того, изъ всѣхъ героевъ «Бѣсовъ» Ставрогинъ является, пожалуй, наиболѣе точнымъ изображеніемъ совершенно конкретной исторической личности. Первоначальное предположеніе, что прототипомъ Ставрогина былъ М. Бакунинъ, представляется теперь уже всѣми оставленными. Л. Гроссманъ, выставившій это предположеніе, самъ въ сущности уже отказался отъ него въ своихъ послѣднихъ работахъ. Если даже и вѣрно, что отношеніе Николая Ставрогина къ революціонерамъ напоминаетъ отношеніе Бакунина къ нечаевскому кружку, если иные черты Бакунина, какъ напримѣръ его славянофильство, воспроизведены въ образѣ Ставрогина, то все же нынѣ является уже совершенно безспорнымъ, что эмпирическимъ прототипомъ Ставрогина былъ Николай Спешневъ, членъ кружка петрашевцевъ, съ которымъ Достоевскій находился въ тѣсныхъ личныхъ отношеніяхъ, называя его «своимъ Мефистофелемъ». Въ образѣ Ставрогина личное воспоминаніе возобладало такимъ образомъ надъ «тенденціей», какъ и вообще послѣдняя совершенно ступсывывается въ характеристикѣ Ставрогина. «Поразило меня тоже его лицо: волосы его были что-то ужъ очень черны, свѣтлые глаза его что-то ужъ очень спокойны и ясны, цвѣтъ лица что-то ужъ очень нѣженъ и бѣлъ, румянецъ что-то ужъ слишкомъ ярокъ и чистъ, зубы какъ жемчужины, губы какъ коралловыя, — казалось бы, писанный красавецъ, а въ то же время какъ-будто и отвратителенъ. Говорили, что лицо его напоминаетъ маску». Достаточно только сравнить это описаніе Ставрогина въ романѣ съ сохранившимся портретомъ Спешнева, чтобы сра-

зу же узнать въ Спешневѣ эмпирической прототипъ Ставрогина. Да и описанія Спешнева его современниками вполне соответствующи тому, что говоритъ Достоевскій о Ставрогинѣ. «Умень, богатъ, образованъ, хорошъ собою, наружности самой благородной, далеко не отталкивающей, хотя и спокойно холодной, вселяющей довѣрїе, какъ всякая спокойная сила, — джентельмень съ ногъ до головы. Мужчины не могутъ не увлекаться, онъ слишкомъ безстрастенъ и, удовлетворенный собой и въ себѣ, кажется не требуетъ ничьей любви; зато женищины, молодья и старья, замужнія и незамужнія, были и, пожалуй, если онъ захочетъ, будутъ отъ него безъ ума... Спешневъ очень эффектенъ: онъ особенно хорошо облекается мантией многодумной, спокойной непроницаемости». По словамъ того же Бакунина, Спешневъ, какъ и Ставрогинъ, умѣлъ внушать къ себѣ довѣрїе, «всѣ отзывались о немъ съ большимъ уваженіемъ, хотя и безъ всякой симпатїи», и это несмотря на всѣмъ извѣстные слухи о его распущенной жизни за границей и о будто бы причиненномъ ими самоубійствѣ его жены. Точно такъ же и характеристика Спешнева, имѣющаяся въ актахъ слѣдственной комиссіи по дѣлу петрашевцевъ, во всѣхъ подробностяхъ вполне подходитъ къ Ставрогину. «Спешневъ, гордый и богатый, видя самолюбіе свое неудовлетвореннымъ, желалъ играть роль между своими воспитанниками (какъ и Ставрогинъ онъ воспитывался въ лицѣ). Онъ не имѣлъ глубокаго политическаго убѣжденія, не былъ исключительно пристрастенъ ни къ одной изъ системъ социалистскихъ, не стремился, какъ Петрашевскій, постоянно и настойчиво къ достиженію либеральныхъ своихъ цѣлей; замыслами и заговорами онъ занимался какъ бы отъ нечего дѣлать; оставляя ихъ по прихоти, по лѣни, по какому-то презрѣнію къ своимъ товарищамъ, слишкомъ, по мнѣнію его, молодымъ или малообразован-

нымъ, — и вслѣдъ за тѣмъ готовъ былъ приняться опять за прежнее, приняться, чтобы опять оставить». По тѣмъ же даннымъ и интересовался онъ больше проблемой атеизма, чѣмъ социальными проблемами.

Если такимъ образомъ вопросъ объ эмпирическомъ прототипѣ Ставрогина можетъ въ настоящее время почитаться достаточно выясненнымъ, то совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ философскимъ содержаниемъ образа Ставрогина. Вопросъ о мѣстѣ, которое главный герой «Бѣсовъ» занимаетъ въ метафизическомъ планѣ дѣйствія романа, остается до сихъ поръ еще нерѣшеннымъ, а опубликованная недавно «Исповѣдь Ставрогина» еще болѣе обострила споръ объ идеологическомъ смыслѣ этого загадочнаго героя Достоевскаго. Между тѣмъ для самого Достоевскаго герой его былъ прежде всего воплощеніемъ идеи. «Идея обхватываетъ и владѣетъ имъ», говоритъ Достоевскій въ своихъ запискахъ, «но имѣетъ то свойство, что владычествуетъ въ немъ не столько въ головѣ его, сколько воплощаясь въ него, переходя въ натуру, всегда со страданіемъ и безпокойствомъ и, уже разъ поселившись въ натурѣ, требуетъ и немедленнаго примѣненія къ дѣлу». На этомъ именно основаніи и говорилъ про Ставрогина Достоевскій: «Весь этотъ характеръ записанъ у меня сценами, дѣйствіемъ, а не разсужденіями; стало быть, есть надежда, что выйдетъ лицо» *). Ибо подлинное лицо есть у Достоевскаго всегда воплощеніе идеи, проявляющейся однако какъ метафизическая сила во всемъ образѣ дѣйствій даннаго лица, а не въ одномъ только его мышленіи или его словахъ.

*) Ср. Матеріалы къ «Бѣсамъ» въ т. VIII собранія сочиненій изд. 1906 г., стр. 559, и Письма, 11, 289.

2.

Ставрогинъ не только главный герой «Бѣсовъ», но и центральная въ немъ фигура, «солнце», вокругъ котораго вращаются всѣ другіе образы романа. Только черезъ отношенія къ нимъ понимаемъ мы вполне его образъ, точно такъ же какъ и всѣ другія лица романа въ немъ находятъ свое послѣднее объясненіе. Это видно уже изъ отношенія Ставрогина къ его воспитателю Верховенскому. Онъ имѣетъ со Степаномъ Трофимовичемъ то общее, что оба они «оторвались отъ почвы», отошли отъ народа, не имѣютъ корней въ народной жизни. Они въ извѣстной мѣрѣ суть порожденія петровской революціи, вырывшей трагическую пропасть между народомъ и интеллигенціей. Они относятся къ тѣмъ многочисленнымъ русскимъ людямъ, которые, будучи не въ силахъ найти свое мѣсто въ мірѣ, такъ часто кончаютъ свою жизнь «лишними людьми». Какъ говоритъ Достоевскій позднѣе въ своей пушкинской рѣчи, Пушкинъ былъ первый, кто ясно понялъ и какъ бы открылъ это характерное для всей послѣ-петровской Россіи «поколѣнія странниковъ», которое онъ и изобразилъ въ лицѣ Алеко и Онѣгина. Послѣ Пушкина типъ этого оторвавшагося отъ почвы и парализованнаго въ своей волѣ, ненаходящаго себѣ мѣста въ мірѣ интеллигента, сталъ излюбленнымъ типомъ русской литературы XIX вѣка. Въ Ставрогинѣ онъ получилъ свое самое трагическое и философски самое глубокое воплощеніе. Версильовъ уже уступаетъ ему по силѣ и трагичности, а Иванъ Карамазовъ, являющійся какъ бы послѣднимъ въ ряду этого «поколѣнія странниковъ», выходитъ уже изъ рамокъ этого чисто русскаго типа и вырастаетъ въ образъ общечеловѣческаго метафизическаго значенія.

Подобно своему духовному отцу Степану Тро-

фимовичу, и Николай Ставрогинъ — отщепенецъ, еретикъ въ первоначальномъ смыслѣ этого слова (*αἵρεσις*), и какъ таковой — отвлеченный, разсудочный человѣкъ. Однако онъ представляетъ собою уже какъ бы второе поколѣніе этого типа людей, разсудочность утрачиваетъ въ немъ свою первоначальную наивность. Ставши предметомъ рефлексіи и самокритики, она становится у него нечастьемъ, горемъ отъ ума. Комическое Верховенскаго становится у Ставрогина трагическимъ. Тогда какъ старикъ Верховенскій съ наивною просвѣщенца вѣритъ въ идеалы добра и красоты и можетъ воодушевляться ими, то Ставрогинъ уже подточенъ невѣріемъ. Туманный, отвлеченный деизмъ перваго превращается у него въ атеизмъ. Тогда какъ Верховенскій вѣритъ въ прогрессъ, будучи воодушевленнымъ поклонникомъ западной культуры, для Ставрогина Европа есть уже не что иное, какъ «дорогое кладбище». Если Верховенскій совершенно не сознаетъ всей легкомысленности своего приживальщического существованія на счетъ русскаго народа, а духовно на счетъ Запада, то у Ставрогина «скука и лѣнь русскаго барича» пріобрѣтаютъ уже размѣры развратной праздности, не останавливающейся даже передъ преступленіемъ. Невинные «малыя грѣшки» воспитателя усугубляются у «принца Гарри» въ загадочную и мрачную «жизнь великаго грѣшника», вполне ясно сознающаго уже грѣховность своего существованія. Тогда какъ невинный, почти что дѣтскій оптимизмъ перваго заставляетъ его однажды, въ моментъ глубокаго духовнаго прозрѣнія, про себя самого сказать: «Другъ мой, я всю жизнь свою лгалъ, даже когда говорилъ правду», — то Ставрогинъ уже точно знаетъ, что вся жизнь его есть обманъ и ложь, что даже его покаяніе есть не что иное, какъ только маска его презрѣнія къ людямъ и его вызывающей гордости. Быстро утѣшаясь,

старикъ Верховенскій не замѣчаетъ того, какъ онъ съ каждымъ годомъ все болѣе засасывается бытомъ. Напротивъ, Ставрогинъ остается непримиримымъ въ своемъ несчастномъ одиночествѣ, которое носить у него характеръ сознательнаго уединенія. Никакъ нельзя представить себѣ его плачущимъ. Старикъ Верховенскій, напротивъ, изображенъ плаксивой бабой — комическая транспозиція благодатнаго «дара слезнаго», который Достоевскій такъ высоко цѣнилъ. Бесплодіе и полное безсиліе пребывающаго въ абстракціяхъ воодушевленія Верховенскаго вырождается у Ставрогина уже явно въ «чистое отрицаніе», отрицаніе «безо всякаго великодушія и безо всякой силы», лишенное всякой любви, въ томъ числѣ даже любви къ дальнему, и вполнѣ сознающее это свое собственное небытіе. Тѣмъ, что разумъ у Ставрогина утратилъ свою наивность и сталъ предметомъ саморефлексіи, онъ разложилъ себя, какъ начало жизни, и сдѣлался уже началомъ смерти.

Это сознаніе потерянности уединившагося въ себѣ самомъ разума составляетъ существенную черту характера Ставрогина. Ею онъ и отличается прежде всего отъ своихъ либерально-оптимистическихъ отцовъ. Плѣнникъ своего отвлеченнаго разума, онъ отталкивается отъ разума. Невѣрующій, онъ стремится къ вѣрѣ, хочетъ ее, онъ непрерывно колеблется между безвѣріемъ и желаніемъ вѣры, и такъ какъ къ необходимости вѣры приводитъ его все тотъ же разумъ, то его желаніе вѣры носить разсудочный и «надрывный» характеръ. Образы Кириллова и Шатова воплощаютъ въ себѣ это основное противорѣчіе Ставрогинской души. Въ нихъ Ставрогинъ «созерцаетъ себя, какъ въ зеркалѣ». Оба они вѣрятъ въ него, «не могутъ вырвать его изъ своего сердца», думаютъ, что слѣдуютъ только его идеямъ. Вотъ Кирилловъ, котораго «съѣла его идея». Онъ вѣритъ или, вѣрнѣе,

онъ чувствуетъ себя «обязаннымъ вѣрить, что онъ не вѣритъ». Онъ весь охваченъ своимъ невѣріемъ и дѣлаетъ изъ него всѣ выводы, не останавливаясь ни передъ чѣмъ въ своемъ атеистическомъ восторгѣ: прямая противоположность Ставрогину, который правильно про себя говоритъ: «Я никогда не могу потерять разсудокъ и никогда не могу повѣрить идеѣ въ той степени, какъ онъ». Кирилловъ вѣритъ въ абсолютную мощь разума. «Человѣкъ несчастливъ», говоритъ онъ, «потому, что не знаетъ, что онъ счастливъ; только потому». «Надо имъ узнать, что они хороши, и всѣ тотчасъ же станутъ хороши, всѣ до одинаго». «Кто научить, что всѣ хороши, тотъ міръ закончить», по вѣрѣ Кириллова. Онъ есть какъ бы чистое воплощеніе разума, этого, по словамъ Достоевскаго, «чисто человѣческаго начала въ человѣкѣ». Поэтому идеи Кириллова и есть ни что иное, какъ абсолютированіе человѣка. Онъ вѣритъ «не въ будущую вѣчную жизнь, а въ здѣшнюю вѣчную». Человѣкъ для него довлѣетъ себѣ, и онъ чувствуетъ себя одинокимъ въ мірѣ со своей «страшной свободой». «Время для него не предметъ, а идея: погаснетъ въ умѣ». «Своеволіе» есть атрибутъ его человѣкобога. Вполнѣ послѣдовательно выводитъ онъ изъ этого абсолютнаго уединенія человѣка самоубійство, какъ средство «показать своеволіе», какъ практическое осуществленіе опустошеннаго «я», въ которомъ нѣтъ уже ничего другого, которое въ полной мѣрѣ «поставило свое дѣло на ничто». Но здѣсь какъ разъ мы наталкиваемся на ограниченность разума и безвѣрія. Кирилловъ самъ чувствуетъ эту ограниченность, но охваченный своей идеей, не хочетъ ее видѣть. «Я не понимаю, какъ могъ до сихъ поръ атеистъ знать, что нѣтъ Бога, и не убить себя тотчасъ же. Сознать, что нѣтъ Бога, и не сознать въ тотъ же разъ, что самъ Богомъ сталъ, — есть нелѣпость, иначе непременно убьешь

себя самъ. Если сознаешь — ты царь, и уже не убьешь себя самъ, а будешь жить въ самой главной славъ. Но одинъ, тотъ, кто первый, долженъ убить себя самъ непремѣнно, иначе кто же начнетъ и докажетъ? Это я убью себя самъ непремѣнно, чтобы начать и доказать. Я еще только богъ поневоль, и я несчастенъ, ибо *обязанъ* заявить своеволие». Этой обязанностью, которую чувствуетъ Кирилловъ, онъ все же связанъ съ другими людьми вопреки своему уединенію. Ставрогинъ ясно видитъ этотъ разладъ и противорѣчіе внутри Кириллова. «Великодушный» и «хорошій» Кирилловъ чувствуетъ себя *обязаннымъ* доводами разума преодолѣть свой страхъ, которымъ онъ все еще остается привязаннымъ къ міру и къ Богу. Вотъ это воодушевленіе Кириллова, котораго предметомъ только является разумъ, но которое менѣе всего разсудочно, его-то и недостаетъ Ставрогину. Ставрогинъ безсиленъ даже утверждать свое невѣріе. Будучи «чистымъ отрицаніемъ», онъ «не можетъ никогда воодушевиться идеей». Онъ-то видитъ, что невѣріе Кириллова только тонкой перегородкой отдѣлено отъ вѣры въ Бога. Поэтому онъ болѣе невѣрующъ, чѣмъ Кирилловъ. Онъ не вѣритъ не только своимъ разумомъ, какъ это дѣлаетъ Кирилловъ, но, въ отличіе отъ послѣдняго, не вѣритъ сердцемъ своимъ и волей, будучи лишенъ всякой любви и восторга. Не вѣря всѣмъ своимъ существомъ, онъ, напротивъ, разумомъ сознаетъ границы невѣрія, необходимость вѣры, къ которой толкаетъ его его разумъ, онъ принимаетъ даже Бога своимъ разумомъ, но именно потому его атеизмъ, атеизмъ сердца, во много разъ превосходитъ чисто разсудочный атеизмъ Кириллова.

Эту именно надрывную, разумомъ навязанную вѣру въ Бога, воплощаетъ Шатовъ. Онъ тоже поклонникъ и ученикъ Ставрогина, несмотря на все возмущеніе свое противъ учителя. Шатовъ

утверждаетъ, что онъ повторяетъ только слова Ставрогина, «воскресившаго его изъ мертвыхъ». «Никогда», утверждаетъ онъ, «разумъ не въ силахъ былъ опредѣлить зло и добро, или даже отдѣлить зло отъ добра, хотя бы приблизительно». На этомъ именно основаніи онъ отрицаетъ социализмъ, который есть для него ни что иное, какъ атеистическая «попытка построить міръ единственно на началахъ разума и науки». Онъ видитъ, что атеизмъ коренится въ оторванности атеиста отъ народа, отъ почвы, и онъ умоляетъ Ставрогина: «цѣлуйте землю», «добудьте Бога трудомъ, мужицкимъ трудомъ». Въ возвращеніи къ народу, который есть для него «тѣло Божье», видитъ онъ единственный еще остающійся Ставрогину путь спасенія. Русскій народъ есть единственный народъ-богоносець, и въ своей ненависти къ мертвой Европѣ заходитъ Шатовъ такъ далеко, что видитъ въ католицизмѣ родоначальника атеизма и социализма. Для него католицизмъ вообще гораздо хуже атеизма. Въ этомъ отношеніи отъ идетъ гораздо дальше славянофиловъ, съ которыми, по словамъ Ставрогина, у него то общее, что и онъ также подмѣняетъ утраченную непосредственную вѣру желаніемъ вѣры, будучи только, какъ и они, богоискателемъ, жаждущимъ вѣры. На слова Ставрогина, что онъ низводитъ Бога до атрибута народности, Шатовъ отвѣчаетъ: «Напротивъ, я народъ возношу до Бога». Поэтому-то забота о народѣ превосходитъ въ немъ заботу о Богѣ. Онъ абсолютируетъ народъ, точно такъ же, какъ Кирилловъ абсолютируетъ разумъ. Ставрогинъ, безсильный воодушевиться какой-нибудь идеей, не раздѣляетъ этого воодушевленія Шатова, этой его вѣры въ народъ». «Въ Россіи я ничѣмъ не связанъ», говоритъ онъ, «въ ней мнѣ все такъ же чужое, какъ и вездѣ. Онъ даже «не могъ въ ней ничего возненавидѣть». Поэтому въ словахъ Шатова, воз-

вращающаго ему его собственные разсудочные доводы въ пользу вѣры, онъ слышитъ только надрывность этой вѣры, несмотря на всю страстность шатовскаго исканія. «Я хотѣлъ лишь узнать, спросилъ онъ Шатова, сурово посмотрѣвъ на него, вѣруете вы сами въ Бога или нѣтъ? — Я вѣрую въ Россію, я вѣрую въ ее православіе... Я вѣрую въ тѣло Христово... Я вѣрую, что новое пришествіе совершится въ Россіи... Я вѣрую, залепеталъ въ изступленіи Шатовъ. — А въ Бога, въ Бога? — Я... Я буду вѣровать въ Бога». Если по отношенію къ Шатову можно примѣнить извѣстныя слова Паскаля о томъ, что «кто Меня ищетъ, тотъ уже найдеть Мною», то Ставрогинъ не ищетъ Бога, зная уже, что онъ Его никогда не найдетъ. Невѣріе Кириллова, видѣли мы, было чисто разсудочнымъ невѣріемъ, къ которому, въ послѣдней глубинѣ его существа, примѣшивалась вѣра въ Бога. Наоборотъ, вѣра Шатова слишкомъ разсудочная вѣра, подтачиваемая изнутри невѣріемъ. Его любовь и ненависть превозмогаютъ однако его сомнѣнія, Ставрогинъ же, напротивъ, «ни холоденъ ни горячъ». Онъ ничего не можетъ противопоставить своимъ сомнѣніямъ, ибо сердце его исполнено безразличія. «Если я недостаточно вѣрую, то, значить, я вообще не вѣрую», говоритъ онъ про себя. Въ отличіе отъ Кириллова, котораго съѣла его идея, Ставрогинъ разъѣденъ идеей. «Ставрогинъ, если вѣруетъ, то не вѣруетъ, что онъ вѣруетъ», говоритъ про него Кирилловъ. «Если же не вѣруетъ, то не вѣруетъ, что онъ не вѣруетъ». Поэтому онъ и осужденъ постоянно качаться между невѣріемъ и желаніемъ вѣры. Отрицаніе, нашедшее въ немъ свое воплощеніе, такъ и осуждено было остаться «безъ всякаго великодушія и безъ всякой силы». «Даже отрицанія не вылилось», признается онъ самъ въ послѣднемъ письмѣ къ Дашѣ. Изъ

«двухъ возможностей» — вѣрить или сжечь — онъ не въ силахъ былъ даже избрать второй.

Что онъ стоялъ передъ этимъ выборомъ, и что его невѣріе часто понуждало его къ тому, чтобы избрать эту вторую возможность, — объ этомъ свидѣтельствуеетъ отношеніе Ставрогина къ революціонерамъ и къ ихъ предводителю Петру Верховенскому. Отъ своего отца Петръ Верховенскій унаслѣдовалъ убѣжденіе, за которымъ однако не стоитъ уже болѣе никакого воодушевленія, а только самый беззастѣнчивый цинизмъ. Въ той самой мѣрѣ, въ какой воодушевленіе выродилось у него въ цинизмъ, безсильная мечтательность его отца уплотнилась у него въ дѣйственный фанатизмъ. Петръ Верховенскій всегда въ движеніи. Онъ ходитъ и движется очень торопливо, но никуда не торопится. Кажется, ничто не можетъ привести его въ смущеніе; при всякихъ обстоятельствахъ и въ какомъ угодно обществѣ онъ останется тотъ же. Въ немъ большое самодовольство, но самъ онъ его въ себѣ не примѣчаетъ нисколько. Говоритъ онъ скоро, торопливо, но въ то же время самоувѣренно и не лѣзетъ за словомъ въ карманъ. Его мысли спокойны, несмотря на торопливый видъ, отчетливы и окончательны, — и это особенно выдается. Выговоръ его удивительно ясенъ; слова его сыплются, какъ ровныя, крупныя верхушки, всегда подобранныя и всегда готовыя къ вашимъ услугамъ». Активность какъ бы совершенно закупорила въ немъ всякую созерцательность и вообще всякую духовность, онъ и описанъ Достоевскимъ, какъ чистый механизмъ дѣйствія. Мелкимъ чертамъ его соотвѣтствуютъ короткія мысли и плоскость всего его существа. Нѣтъ въ немъ импонирующаго, хотя и пустого, достоинства его отца. Идеи интересуютъ его мало. Онъ расцѣпываетъ ихъ лишь какъ орудіе дѣйствія, да у него и нѣтъ никакихъ собственныхъ идей, это всѣ чужія идеи, но «какъ все это

искажено, исковеркано», какъ въ ужасѣ восклицаетъ Степанъ Трофимовичъ. Отцовскій либерализмъ вырожденъ у него въ послѣдовательное и безшабашное отрицаніе всѣхъ цѣнностей. Добро, Красота, Святое, даже самая Истина, — все это для него лишь порожденія Пользы. Въ атеизмѣ его нѣтъ уже ничего отъ глубокой проблематики Кириллова, почему онъ и неизбѣжно вырождается въ простое богохульство. Свобода есть для него давно уже ни что иное, какъ сентиментальная иллюзія, почему онъ и замѣнилъ ее рабскимъ равенствомъ. Отвлеченная любовь къ человѣчеству дошла у него до своего логическаго конца, выродившись въ циническое презрѣніе къ народу, въ которомъ онъ видитъ лишь простое удобреніе революціи. Убійство, грабежъ, поджогъ, всѣ средства хороши для поставленной имъ себѣ цѣли. Но самая-то цѣль, ихъ освящающая, — о ней Петръ Верховенскій предпочитаетъ вообще не думать. «Филантропами» презрительно обзываетъ онъ всѣхъ тѣхъ, кто тратятъ время на размышленія о будущемъ строѣ. Новый міръ построится ужъ какъ нибудь самъ собой, послѣ разрушенія стараго міра. Сейчасъ все дѣло въ разрушеніи, на которое и должны быть направлены всѣ усилія. Отвлеченное отрицаніе, на дрожжахъ котораго выросъ беспочвенный раціонализмъ отцовъ, породило здѣсь какъ свой плодъ реальное отрицаніе, разрушеніе и уничтоженіе. Если у отцовъ было міровоззрѣніе, то у сына Верховенскаго есть только программа, да и программа эта съ теченіемъ времени стянулась въ одну тактику. Для этого въ голую тактику изсякшаго міровоззрѣнія нуженъ еще только одинъ талантъ — талантъ нахрапа. Петръ Верховенскій, который, какъ никто другой, обладаетъ этимъ «даромъ бездарности», есть чистое воплощеніе отвлеченности разума, выродившейся въ чистое отрицаніе.

И все же, діалектика отрицанія ставитъ передъ нимъ необходимость подчиниться какому-то авторитету, хотя бы и вымышленному имъ самимъ. Сынъ Верховенскій принимаетъ систему Шигалева, которая, «исходя изъ безграничной свободы, приходитъ къ безграничному деспотизму», въ которой «убито всякое желаніе, только необходимое позволено», а «горе и воля» разрѣшены только «властвующей одной десятой». Такъ нигилистъ и атеистъ жаждетъ поклониться идолу, богохульникъ становится идолоискателемъ, если не идолопоклонникомъ. Но если Ставрогина толкаетъ желать вѣры въ Бога его разумъ, то Петра Верховенскаго влечетъ поклониться идолу его безудержная активность. Разуму, изсякшему до простой тактики, болѣе всего и соотвѣтствуетъ ложный богъ богъ скрытый, не открывающій себя людямъ, но дѣйствующій тайно, вынуждающій себѣ подчиненіе насильно, чудесами, а не привлекающій къ себѣ людей, какъ свободныя существа, одной только чисто духовной силой явленнаго имъ нравственнаго идеала.

Верховенскій влечется къ Ставрогину, какъ къ своему Ивану-Царевичу, потому что онъ чувствуетъ въ немъ всѣ тѣ дары Антихриста, въ которыхъ онъ нуждается, и которыхъ у него самого нѣтъ. «Я люблю красоту», говоритъ онъ Ставрогину, «я нигилистъ, но люблю красоту. Развѣ нигилисты красоту не любятъ? Они только идоловъ не любятъ, ну, а я люблю идола! Вы мой идолъ! Вы никого не оскорбляете, и васъ всѣ ненавидятъ; вы смотрите всѣмъ ровней, и васъ всѣ боятся, это хорошо. Къ вамъ никто не подойдетъ васъ потрепать по плечу. Вы ужасный аристократъ! Аристократъ, когда идетъ въ демократы, обаятеленъ! Вамъ ничего не значить пожертвовать жизнью, и своей, и чужою. Вы именно таковъ, какого надо. Мнѣ, мнѣ именно такого надо, какъ вы. Я никого,

кромѣ васъ, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я вашъ червякъ...» Въ Ставрогинѣ Петра Верховенскаго восхищаетъ не только его «изумительная способность къ преступленію», за которой стоитъ полное безразличіе къ добру и злу, и которой онъ самъ обладаетъ въ высокой степени, но великолѣпіе этого дара у Ставрогина, какъ бы полная его безкорыстность, демоническая сила, излучаемая Ставрогинымъ и совершенно отсутствующая у него, человѣка пользы. Онъ тоже не останавливается ни передъ какимъ преступленіемъ, но онъ дѣлаетъ это изъ соображеній разсудочной пользы, тогда какъ Ставрогинъ совершаетъ свои преступленія даже безъ всякаго умысла, какъ своего рода геній въ кантовскомъ смыслѣ, какъ бы нѣкая природная сила, не знающая, что она творитъ. Впрочемъ, Ставрогинъ сознаетъ свои преступленія, и трагическое его образа состоитъ какъ разъ въ томъ, что демонъ его стоитъ выше всякой пользы, и что никакія утилитаристическія соображенія не могутъ его обмануть относительно истиннаго характера его существа, не могутъ заглушить въ немъ сознанія собственной гибели. Ставрогинъ навѣки осужденъ созерцать разумомъ безвѣріе своего сердца, почему разумъ и толкаетъ его къ тому, чтобы желать вѣры. Въ этомъ именно и заключается его крестный путь, ознаменованный въ его имени (*σταυρός*): ему недостаетъ любви, которая есть единственный источникъ истинной вѣры, и онъ самъ сознаетъ это совершенное отсутствіе въ себѣ любви. Если зло дѣйствуетъ въ Петрѣ Верховенскомъ разлагающе, то въ Ставрогинѣ оно само уже внутренне разложено и потому оно у него болѣе созерцательно, чѣмъ активно, дѣйствуетъ тѣмъ, что привлекаетъ, а ни орудуетъ. Поэтому также, если Ставрогинъ есть идолъ Верховенскаго, то этотъ послѣдній — ни что иное, какъ «обезьяна» Ставрогина. Глубоко правильно

опредѣлили Вячеславъ Ивановъ Петра Верховенскаго какъ ставрогинскаго Мефистофеля, а Ставрогина — какъ отрицательнаго русскаго Фауста, — «отрицательнаго потому, что въ немъ изсякла любовь, а съ изсякшей любовью и то стремленіе, которымъ спасается Фаустъ» *). Обѣ «ночи», когда Ставрогинъ соблазняется своимъ Мефистофелемъ и смотрится въ него какъ бы въ свое зеркало, занимають въ композиціи «Бѣсовъ» центральное мѣсто. Весь характеръ Ставрогина и его судьба уже вполне опредѣлены здѣсь.

3.

«Никогда никого не могу я любить», признается Ставрогинъ въ своей «Исповѣди», и эта неспособность его любить проявляется въ особенно яркой формѣ въ его отношеніи къ женскимъ образамъ романа. Сынъ своенравной и деспотической генеральши Ставрогиной, тайнымъ бракомъ женатый на безумной Маріи Лебядкиной, любовникъ гордой и страстной Лизы, онъ «безцѣннымъ другомъ своимъ» имѣетъ «нѣжную и великодушную» Дашу, воспитанницу его матери и сестру Шатова. При этомъ однако онъ ни сынъ, ни супругъ, ни любовникъ, ни другъ, ему недостаетъ любви, чтобы это его внѣшнее отношеніе къ близко стоящимъ къ нему женщинамъ сдѣлалось конкретнымъ и живымъ отношеніемъ. Отношеніе его къ нимъ отвлеченно и мертво, не только внутренне раздвоено, но и пропитано все обманомъ и ложью. Всѣ четыре женщины живутъ имъ, любятъ его до самозабвенія, и все же онъ внушаетъ имъ столько же смертнаго страха, сколько и любви. Ихъ любовь проявляетъ

*) Ср. статью его — «Достоевскій и романъ-трагедія». Борозды и Межи, М. 1916. — Эта замѣчательная статья включена Вяч. Ивановымъ въ недавно вышедшую по-нѣмецки его книгу: W. I v a n o v . Dostoevskii. Tubingen 1932, — пожалуй, самое значительное, что написано о Достоевскомъ.

наружу всю двойственность его природы: его оторванность от Бога и его горькое сознание этого отпада. Страстная и наивная Лиза мечтает его спасти своей любовью, вдохнуть в него снова жизнь своей страстью, но наталкивается на такое безразличие души, что одной ночи оказалось достаточным для того, чтобы ее мечта разсѣялась, какъ «опереточная иллюзія». «Мнѣ всегда казалось», говоритъ она, «что вы заведете меня въ какое-нибудь мѣсто, гдѣ живетъ огромный злой паукъ въ человѣческой ростъ, и мы тамъ всю жизнь будемъ на него глядѣть и его бояться, въ томъ и пройдетъ наша взаимная любовь». Даща тоже вполне сознаетъ, какая перспектива ее ожидаетъ, хотя любовь ее и ее вѣра питаютъ въ ней надежду, что смиреніе ее и терпѣніе въ концѣ концовъ превозмогутъ безразличіе Ставрогина, и она сможетъ ему «возставить цѣль». На этотъ разъ однако самъ Ставрогинъ не вынесъ перспективы «жизни въ Ури». Онъ чувствуетъ, что въ своемъ абсолютномъ уединеніи онъ не только не можетъ ничего дать, но и ничего взять отъ Дащи, какъ бы ни была прекрасна и дѣйствительна ея любовь. «Вникните тоже, что я васъ не жалѣю, коли зову, и не уважаю, коли жду. А между тѣмъ и зову и жду», — пишетъ онъ Дащѣ. Онъ находитъ въ себѣ силы отказаться отъ обмана такой любви безъ жалости и безъ уваженія, и изъ гордости въ концѣ концовъ выбираетъ онъ второй путь, тоже обманнѣй, — «показать великодушіе», котораго у него на дѣлѣ нѣтъ. Гордость заставляетъ его все же избрать этотъ второй путь — самоубійства. Настолько хватило въ немъ все-таки силы, чтобы мгновенную смерть предпочесть медленному умиранію.

Это безсиліе Ставрогина выйти изъ обмана, въ которомъ онъ пребываетъ, пріобрѣтаетъ глубокой символическій смыслъ въ отношеніи Ставрогина къ Хромоножкѣ. Дѣвственная душа тайной

жены Ставрогина заперта въ ея больномъ тѣлѣ, какъ въ темницѣ. Сумасшедшая Марія Лебядкина тоскуетъ по своемъ возлюбленномъ, по небесномъ своемъ князѣ, который бы освободилъ душу ее отъ власти князя тьмы, искупилъ бы ее невѣдомый грѣхъ своею любовью *). Ставрогинъ то представляется ей этимъ именно княземъ, то напротивъ она чувствуетъ смертный грѣхъ въ его присутствіи. Когда Ставрогинъ принимаетъ рѣшеніе объявить свой бракъ съ ней, то все, что онъ можетъ предложить ей — это безнадежность существованія, ничѣмъ не отличающагося отъ той же медленной смерти. Изъ гордости и презрѣнія къ людямъ Ставрогинъ готовъ нести тяжесть своего каприза. Онъ готовъ наказать себя, но онъ не можетъ сострадать, не можетъ нести бремени любви и стало-быть также и бремени жизни. Для этого онъ слишкомъ уединенъ, и нѣтъ вѣры въ его равнодушномъ сердцѣ. Онъ не только не вѣритъ разумомъ въ искупленіе и въ воскресеніе, но онъ отрицаетъ ихъ всѣмъ своимъ существомъ, не способенъ ни своимъ сердцемъ, ни своей волей пріобщиться къ нимъ. За маской «князя» и «сокола» Хромоножка ясно видитъ самозванца, «проклятаго Гришку Отрепьева», она не только видитъ ножъ въ карманѣ, которымъ онъ убьетъ ее немощное тѣло, но видитъ и его самага, самозванца, осужденнымъ на гибель. «Прочь, самозванецъ, повелительно вскричала она, я моего князя жена, не боюсь твоего ножа». (Замѣчательно, что не только герои романа, но и его истолкователи были введены въ заблужденіе маской Ставрогина. Хотя самъ Достоевскій совершенно опредѣленно говоритъ о своемъ героѣ какъ о «мрачномъ явленіи», даже «злодѣѣ», большинство критиковъ Достоевскаго видятъ въ немъ не отри-

*) Въ цитованной выше статьѣ (и книгѣ) В я ч . И в а н о в ѣ даетъ глубокое истолкованіе представленнаго здѣсь символа: въ Хромоножкѣ символизирована русская «мать-земля», ожидающая своего жениха и мучимая лже-княземъ и его бѣсами.

пательный, а положительный образъ. Видѣть зло изображеннымъ трагически такъ необычно, что и трагичность Ставрогина (а самъ Достоевскій называетъ Ставрогина «трагической фигурой») пытаются истолковать какъ добро, подпадшее злу или судьбѣ. На дѣлѣ однако главнымъ героемъ метафизическаго дѣйствія «Бѣсовъ» является не добро, соблазненное зломъ, а самое зло, трагедія котораго и символизирована въ образѣ Ставрогина. Въ этомъ отношеніи «Бѣсы» представляютъ прямую противоположность «Братьямъ Карамазовымъ», имѣющимъ своимъ предметомъ трагедію добра. Тогда какъ въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» добро изображено въ динамической схемѣ своихъ восходящихъ ступеней, метафизическое дѣйствіе «Бѣсовъ» носить, напротивъ, статическій характеръ: зло отражается здѣсь въ образахъ другихъ героев романа, которые кружатся вокругъ него, какъ главнаго героя трагедіи, и эта статичность метафизическаго дѣйствія еще усиливается отъ своего контраста съ напряженной динамикой эмпирическаго дѣйствія романа. Сознаніе неисполненной любви, соединенное съ безсиліемъ любить, — въ этомъ адъ Ставрогина. Не только своимъ разумомъ, но всѣмъ своимъ существомъ не вѣрить онъ въ Бога, отъ котораго отъ отпалъ, разорвавъ связь любви, коей всѣ существа связаны съ Богомъ и другъ съ другомъ. Тѣмъ, что онъ сознаетъ этотъ собственный свой отпадъ отъ Бога, онъ преодолеваетъ самъ границы своего невѣрія, однако и это онъ дѣлаетъ только своимъ разумомъ, побуждающимъ его желать вѣры и тѣмъ самымъ еще острѣе переживать свое собственное безсиліе любить и, слѣдовательно, вѣрить. Подобно тому, какъ беспочвенность русскаго интеллигента потенцирована у Ставрогина въ отпадъ отъ Бога, точно такъ же и скука русскаго барича пріобрѣтаетъ у него размѣры чисто люциферовской трагедіи. Типъ прижи-

вальщика и лишняго человѣка, оторваннаго отъ народа и неимѣющаго собственной жизни, усугубляется въ образѣ Ставрогина до двойничества, до чисто призрачнаго бытія, которое для Достоевскаго и есть бытіе зла. Зло, думаетъ Достоевскій, живетъ всегда на чужой счетъ, какъ приживальщикъ, на счетъ добра, маску котораго оно принимаетъ, и отраженнымъ свѣтомъ котораго оно обманывается. У него нѣтъ собственной жизни, а есть только мнимая жизнь, видимость жизни. И, дѣйствительно, сознание жизни вытѣснило у Ставрогина самое жизнь. Ставрогинъ живетъ въ своихъ отраженіяхъ или въ своихъ «бѣсахъ». «Или, вѣрнѣе, другіе живутъ имъ, для него (вспомнимъ о женскихъ типахъ романа) и «отъ него», а онъ самъ не живетъ, онъ нереаленъ, онъ только Самозванецъ въ дѣйствительности и возможности, «Иванъ-царевичъ», «Гришка Отрепьевъ». Вѣдь за нимъ идутъ живые люди, принимающіе его за нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ онъ есть въ дѣйствительности. Ибо въ дѣйствительности онъ «разсыпанъ», «двоится», безлико-многоликій, вселикій». Въ тотъ моментъ, когда сумасшедшая Марія Лебядкина распознаетъ Ставрогина какъ самозванца, его судьба окончательно опредѣляется. Раньше онъ думалъ еще, что чортъ, являющійся ему, есть только галлюцинація, которую онъ сможетъ отогнать напряженіемъ своей жизненной силы, теперь онъ видитъ въ немъ реальность, противъ которой онъ ничего уже не можетъ подѣлать. Съ этого момента Ставрогинъ вѣритъ въ чорта: сознавъ вполне свою неспособность вѣрить въ Бога, онъ теряетъ даже волю вѣрить. Съ этого времени онъ уже обреченъ смерти. Подобно тому, какъ вѣра въ Бога и Христа для Достоевскаго есть дѣло не разума, а любви, являющейся источникомъ жизни, точно такъ же и вѣра въ чорта и въ Антихриста есть для него ни что иное, какъ совершенное изсякновение любви и

омертвѣніе души, за которымъ слѣдуетъ и тѣлесная смерть. Даша видитъ это съ совершенной ясностью, говоря Ставрогину: «Въ ту минуту, какъ вы увѣруете въ него, вы погибли».

4.

Какъ извѣстно, эти слова Даши, какъ и все мѣсто, гдѣ Ставрогинъ рассказываетъ ей о своихъ галлюцинаціяхъ, выпущены Достоевскимъ изъ окончательнаго текста «Бѣсовъ», очевидно, потому, что онъ полагалъ, что мѣсто это слишкомъ тѣсно связано съ «Исповѣдью», которая должна была за нимъ слѣдовать, и только изъ связи съ послѣдней можетъ быть понято читателемъ. Въ самомъ дѣлѣ, «Исповѣдь Ставрогина», какъ и вся выпущенная глава «У Тихона», къ которой она относится, составляетъ, на нашъ взглядъ, органическую часть «Бѣсовъ», и если она и не представляетъ собой «кульминаціонной точки романа», какъ думаетъ А. Долининъ, то все же она бросаетъ яркій свѣтъ на образъ Ставрогина, существенно восполняя его характеристику. Что Достоевскій выпустилъ главу «У Тихона» противъ своей воли, слѣдуя лишь категорическому настоянію Каткова, тогдашняго редактора «Русскаго Вѣстника», — обстоятельство это столь же безспорно, какъ и то, что онъ впоследствии примирился съ этимъ пропускомъ и уже не думалъ возстановливать въ отдѣльномъ изданіи романа пропущенной главы. Не подлежитъ также сомнѣнію, что этотъ вынужденный пропускъ «Исповѣди» существенно отразился на планѣ романа, измѣнивъ первоначально предполагавшійся ходъ его дѣйствія. Изъ письма Достоевскаго къ Каткову отъ 8. X. 1870 г. по поводу отсылки первой части «Бѣсовъ», мы узнаемъ въ точности, въ чемъ состояло это измѣненіе. Достоевскій предполагалъ въ послѣдней части романа

противопоставить «мрачнымъ фигурамъ» рядъ положительныхъ типовъ, среди которыхъ, въ частности, большую роль долженъ былъ играть епископъ Тихонъ, прообразомъ котораго Достоевскому служилъ св. Тихонъ Задонскій. Уже тогда, во время писанія первой части «Бѣсовъ», Достоевскому предносился возвышенный образъ «русскаго инока», нашедшій свое окончательное воплощеніе лишь десять лѣтъ спустя въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Въ выпущенной главѣ «Бѣсовъ» образъ этотъ только бѣгло намѣченъ. Тихонъ не участвуетъ въ дѣйствіи романа, стоитъ внѣ изображенной въ немъ трагедіи, и вся роль его сводится къ тому, чтобы еще рѣзче отгѣнить черты главнаго героя, романа, ему столь противоположнаго. Что и самъ по себѣ идеальный образъ русскаго инока мало годился для того, чтобы быть активнымъ участникомъ дѣйствія романа, видно изъ того, что въ послѣдующихъ попыткахъ образъ этотъ точно такъ же остается внѣ дѣйствія трагедіи. Такъ въ «Подросткѣ» Макарь Алексѣевичъ изображенъ странникомъ, появленіе котораго каждый разъ ярко освѣщаетъ и дѣйствіе и героевъ романа, но мало воздѣйствуетъ на нихъ, и даже старецъ Зосима въ образѣ котораго этотъ замыселъ писателя получилъ свое окончательное и совершенное воплощеніе, остается по ту сторону какъ эмпирическаго, такъ и метафизическаго дѣйствія изображенной въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» трагедіи, несмотря на все вліяніе, оказанное имъ на характеръ и судьбу младшаго героя ее, Алеши. Вынужденному пропуску «Исповѣди» изъ «Бѣсовъ» мы обязаны тѣмъ обстоятельствомъ, что Достоевскій отказался отъ своего первоначальнаго замысла включить Тихона въ дѣйствіе романа, и что «Бѣсы» остались такимъ образомъ чистой трагедіей зла. Замыселъ Достоевскаго противопоставить злу «величавый образъ добра» отъ этого только выигралъ: за де-

сять лѣтъ, прошедшихъ отъ «Бѣсовъ» до «Братьевъ Карамазовыхъ», образъ «русскаго инока» выросъ въ душѣ Достоевскаго, созрѣлъ и смогъ получить свое совершенное воплощеніе въ лицѣ старца Зосимы. Съ другой стороны, у насъ нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что пропускъ «Исповѣди» хотя бы въ чемъ-либо измѣнилъ характеръ и судьбу Ставрогина, какъ это полагаютъ В. Комаровичъ и А. Бемъ.. Утратилась не «возможность въ характерѣ и судьбѣ Ставрогина», будто-бы существовавшая въ умѣ автора до вынужденнаго пропуска «Исповѣди», но лишь включеніе въ общую канву «Бѣсовъ» того «ряда положительныхъ фигуръ», которое дѣйствительно составляло первоначальный замыселъ писателя. Если Достоевскій въ концѣ концовъ примирился съ пропускомъ главы и не включилъ ее снова въ отдѣльное изданіе романа, то только потому, что положительная идея, которую онъ хотѣлъ выразить въ образѣ «русскаго инока» была ему слишкомъ дорога, и онъ не хотѣлъ ее, по собственному своему признанію, испортить тѣмъ бѣглымъ изображеніемъ ее, которое только и дано въ пропущенной главѣ *). Такимъ образомъ онъ не возстановилъ этой главы ради не удовлетворяющаго его въ ней образа Тихона, а не потому, что бы изображеніе Ставрогина въ ней противорѣчило образу Ставрогина въ романѣ. Онъ такъ сказать, пожертвовалъ Ставрогинымъ ради Тихона — будущаго Зосимы.

Въ самомъ дѣлѣ, предположеніе, что Достоевскій выпустилъ «Исповѣдь» «изъ внутреннихъ основаній» тѣсно связано съ опредѣленнымъ истолкованіемъ «Исповѣди». Исслѣдователи, защищающіе эту точку зрѣнія, видятъ въ «Исповѣди» искренній актъ покаянія и вѣры, открывающій, дѣйствительно, новую жизнь передъ героемъ романа въ

*) Ср. письмо къ Майкову отъ 9. X. 1870 — Письма, II, 291.

духъ фабулы такъ и не написаннаго Достоевскимъ «Житія великаго грѣшника», работа надъ которымъ была прервана «Бѣсами». Однако нѣтъ ничего болѣе превратнаго, чѣмъ такое толкованіе. Прежде всего, оно рѣзко противорѣчитъ словамъ повѣствователя «Бѣсовъ», безспорно выражающаго мнѣніе самаго автора. «Документъ этотъ, по-моему, говоритъ про «Исповѣдь» повѣствователь, дѣло бесполезное, дѣло бѣса, овладѣвшаго этимъ господиномъ. Похоже на то, когда страдающій острою болью мечется въ постели, желая найти положеніе, чтобы хотя на мигъ облегчить себя. Даже и не облегчить, а лишь бы только замѣнить хотя на минуту прежнее страданіе другимъ. И тутъ уже разумѣется не до красоты или разумности положенія. Основная мысль документа — страшная, непридуманная потребность кары, потребность креста, всенародной казни. А между тѣмъ эта потребность креста все-таки въ человѣкѣ, не вѣрующемъ въ крестъ, — «а ужъ это одно составляетъ идею», — какъ однажды выразился Степанъ Трофимовичъ въ другомъ, впрочемъ, случаѣ. Съ другой стороны, весь документъ въ то же время есть нѣчто буйное и азартное, хотя и написанъ, повидимому, съ другою цѣлью. Авторъ объявляетъ, что онъ «не могъ» не написать, что онъ былъ «принужденъ», и это довольно вѣроятно: онъ радъ бы миновать эту чашу, если бы могъ, но онъ дѣйствительно, кажется, не могъ, и ухватился лишь за удобный случай къ новому буйству. Да, больной мечется въ постели и хочетъ замѣнить одно страданіе другимъ, — и вотъ борьба съ обществомъ показала ему положеніемъ легчайшимъ, и онъ бросаетъ ему вызовъ. Дѣйствительно, въ самомъ фактѣ подобнаго документа предчувствуется новый, неожиданный и непочтительный вызовъ обществу. Тутъ поскорѣ бы только встрѣтить врага»...

То же самое думаетъ объ «Исповѣди Ставроги-

на» и Тихонъ. «Если бы это дѣйствительно было покаяніе и дѣйствительно христіанская мысль», говоритъ онъ, прочтя «документъ». «Васъ поразило до вопроса жизни и смерти страданіе обиженнаго вами существа: сгало-быть, въ васъ есть еще надежда, и вы попали на великій путь, путь изъ неслыханныхъ: казнить себя передъ цѣлымъ міромъ заслуженнымъ вами позоромъ. Вы обратились къ суду всей церкви, хотя и не вѣруя въ церковь; такъ ли я понимаю? Но вы какъ бы уже ненавидите и презираете впередъ всѣхъ тѣхъ, которые прочтутъ здѣсь написанное, и зовете насъ въ бой». «О, вамъ нуженъ не вызовъ, а непомѣрное смиреніе и приниженіе. Нужно, чтобы вы не презирали судей своихъ, а искренне увѣровали въ нихъ, какъ въ великую церковь, тогда вы ихъ побѣдите и обратите къ себѣ примѣромъ и сольетесь въ любви». Но Ставрогинъ далекъ въ «Исповѣди» отъ всякой любви. Его исповѣдь есть актъ гордости, а не смиренія, есть вызовъ, а не приниженіе, онъ не въ состояніи преодолѣть своего уединенія и той «брезгливости», которую онъ испытываетъ по отношенію къ своимъ ближнимъ. Отсюда эта «боязнь смѣшного», которая по мнѣнію Тихона, его «убьетъ». Поэтому и отговариваетъ Ставрогина отъ опубликованія его «листочковъ». «Васъ боретъ желаніе мученичества и жертвы собою; поборите и сіе желаніе ваше, отложите листки и намѣренія ваши, и тогда уже все поборете. Всю гордость свою и бѣса вашего посрамите. Побѣдителемъ кончите, свободы достигнете».

Наконецъ, и самъ Ставрогинъ тоже вполне сознаетъ, что представляетъ собою въ своемъ истинномъ существѣ его исповѣдь. «Я, можетъ-быть, вамъ очень нагаль на себя, — настойчиво повторилъ вдругъ Старогинъ, — я даже не знаю еще самъ... Впрочемъ, что же, что я ихъ вызываю грубостью моей исповѣди, если вы уже такъ замѣтили вызовъ?

Такъ и надо. Они стоятъ того». — «То есть, ненавидя ихъ, вамъ станетъ легче, чѣмъ если принявъ отъ нихъ сожалѣніе?» отвѣчаетъ на это Тихонъ, чтобы вскорѣ съ выраженіемъ сильнѣйшей горести воскликнуть: «Я вижу... я вижу, какъ наяву, что никогда вы, бѣдный погибшій юноша, не стояли такъ близко къ новому и еще сильнѣйшему преступленію, какъ въ сію минуту». — «Ставринъ даже задрожалъ отъ гнѣва и почти отъ испуга. — Проклятый психологъ! оборвалъ онъ вдругъ въ бѣшенствѣ и, не оглядываясь, вышелъ изъ кельи».

Въ самомъ дѣлѣ, когда Ставринъ передавалъ Тихону листки своей исповѣди, онъ уже точно зналъ, что въ это самое время жена его будетъ убита однимъ изъ его «бѣсовъ», каторжникомъ Федькой, и притомъ убита по его собственному слову. Онъ зналъ это, зналъ также, что онъ есть настоящій убійца, и все же пальцемъ объ палецъ не ударилъ, чтобы предотвратить убійство. Подобно убійству Иваномъ Карамазовымъ своего отца, и убійство Ставринымъ Хромоножки есть слѣдствіе гордыни и духовнаго безразличія. Но если въ случаѣ Ивана Карамазова смертоноснымъ оказалось добро, перекинувшееся въ зло, отвлеченное добро въ видѣ моральнаго закона разума, презирающаго ближняго и его осуждающаго, — то Ставринъ убиваетъ свою жену, какъ игрокъ, ни на что уже ненадѣющійся въ будущемъ и все же въ отчаяніи своемъ ожидающій хотя бы и невозможнаго чуда. Въ этомъ послѣднемъ своемъ преступленіи Ставринъ представляется тѣмъ же чистымъ воплощеніемъ зла: его презрѣніе къ ближнему, уединеніе его души, ложь передъ самимъ собой и уныніе, переходящее въ отчаяніе, — всѣ эти смертоносныя силы его души проистекаютъ изъ одного и того же источника, будучи слѣдствіями безвѣрія сердца, какъ отпада отъ Бога.

Для того, кто понялъ истинный смыслъ ис-

повѣди Ставрогина, теряетъ всякое значеніе вопросъ, совершилъ ли дѣйствительно Ставрогинъ то преступленіе надъ дѣвочкой, которое въ ней описано. Вѣдь у него «было много воспоминаній, можетъ-быть, еще гораздо худшихъ передъ судомъ людей», и слѣдовательно достаточно оснований для исповѣди независимо отъ эпизода съ Матрешей. Совершенно неправильно также ставить въ зависимость отъ факта совершенія или несовершенія этого преступленія возможность спасенія Ставрогина. Вѣдь по глубокому убѣжденію Достоевскаго, мысли котораго въ данномъ случаѣ высказываетъ Тихонъ, даже самое страшное преступленіе будетъ прощено Христомъ — «если только достигнете того, что простите сами себѣ». «О нѣтъ, нѣтъ, не вѣрьте, я хулу сказала: если не достигнете примиренія съ собою и прощенія себѣ, то и тогда Онъ проститъ за намѣреніе и страданіе ваше великое: ибо нѣтъ ни словъ, ни мыслей въ языкѣ человѣческомъ для выраженія *всѣхъ* путей и поводовъ Агнца, «дондеже пути Его въявь не откроются намъ». Кто обнимаетъ Его, необъятнаго, кто пойметъ *всего* безконечнаго». По Достоевскому, Богъ выше добра и зла, и эта основная идея отрицательнаго богословія высказывается въ данномъ случаѣ Тихономъ для того, чтобы показать Ставрогину возможный еще и для него путь спасенія *). Любовь

*) Поэтому совершенно неправильно предполагать, что «въ глазахъ Достоевскаго изнасилованіе ребенка есть преступленіе, для котораго нѣтъ прощенія, даже согласно высшему божественному порядку», какъ это утверждаетъ А. Долининъ (Цит. статья, стр. 305). Мысль о томъ, что божественная любовь, будучи безконечной, преодолеваетъ самое противорѣчіе добра и зла, Достоевскій развиваетъ подробнѣе въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». О тѣсной связи между этой любимой мыслью Достоевскаго и «отрицательнымъ богословіемъ» см. кромѣ цитованной выше моей статьи, также статьи мои «О посмертныхъ запискахъ Достоевскаго» «Борьба утопіи и автономіи Добра въ міровоззрѣніи Достоевскаго и Вл. Соловьева» (Совр. Зап., кн. 39, 45-46). Эту же мысль положилъ въ основу своей замѣчательной книги «Назначеніе челювѣка» (1932) Н. А. Бердяевъ, уже ранѣе близко подошедшій къ ней въ своей работѣ «Міровоззрѣніе Достоевскаго», Берлинъ, 1923.

Божія безконечна, и нѣтъ преступленія, которое она не могла бы искупить. Ставрогинъ обреченъ не потому, что онъ совершилъ преступленіе, которому якобы «нѣтъ прощенія», а потому, что совершенное отсутствіе въ немъ любви и невозможность для него преодолѣть то уединеніе, въ которое загнала его его гордость, отрѣзываютъ ему всякій путь къ Богу, какъ къ всепрощающей безконечной любви. Правда, Ставрогинъ мучится «сознаніемъ неисполненной «любви», и его разумъ толкаетъ его къ тому, чтобы теоретически принять существованіе Бога, однакожь онъ не вѣритъ въ Бога своимъ сердцемъ, у него нѣтъ органа, чтобы почувствовать себя объединеннымъ со своимъ ближнимъ и съ Богомъ въ любви, т. е. у него нѣтъ дѣйственной (практической) вѣры въ Бога, которая только и есть подлинная вѣра. Не чувствуя себя жизненно связаннымъ съ Богомъ, Ставрогинъ видитъ себя во власти дьявола. Онъ чувствуетъ живое присутствіе чорта, видитъ его воочию передъ собой, хотя разумъ его и толкуетъ ему его чорта какъ галлюцинацію. Такимъ образомъ отношеніе Ставрогина къ дьяволу прямо противоположно отношенію къ Богу: съ чортомъ, реальность котораго его разумъ отказывается признавать, онъ чувствуетъ себя связаннымъ всѣмъ своимъ существомъ; напротивъ, Бога онъ отрицаетъ всѣмъ существомъ своимъ, хотя «сознаніе неисполненной любви» заставляетъ его разумъ признавать существованіе Бога. Его отчаяніе и сознаніе обреченности есть ни что иное, какъ ощущеніе начала смерти, которому онъ подпалъ, разорвавши связь свою съ началомъ любви и жизни. Воскресеніе же души достигается, по Достоевскому, не «катехизисомъ новой вѣры» и даже не «внезапнымъ подъемомъ» или отдѣльнымъ «героическимъ подвигомъ», но чтобы воскреснуть душою, нужно «нѣчто болѣе трудное — серьезная

и долгая нравственная работа, упорство въ любви». Иначе «изъ ангельскаго дѣла выйдетъ дѣло дьявола».

Ставрогинъ знаетъ это такъ же хорошо какъ и Тихонъ, онъ знаетъ, что онъ «осужденъ», и потому вмѣсто того, чтобы надѣяться на божественную любовь, онъ бросается во всѣ стороны, ожидая куда то отъ своей исповѣди, то отъ Лизиной любви, то отъ жалости къ нему Даши, — подобно игроку, послѣдняя надежда котораго лежитъ не въ немъ самомъ и не Богъ, а въ «поворотѣ колеса». Подобно тому, какъ подлинная, имѣющая источникомъ своимъ любовь, вѣра въ Бога есть жизнь, точно такъ же и вѣра въ дьявола, будучи слѣдствіемъ совершеннаго изсякновенія въ человѣкѣ любви, есть духовное разложеніе человѣка и его смерть. Поэтому-то и говоритъ Тихонъ, что совершенный атеистъ выше вѣрующаго въ дьявола безъ вѣры въ Бога, ибо вѣра въ дьявола безъ вѣры въ Бога есть безразличіе души и ея смерть. «Совершенный атеистъ, какъ хотите, а все-таки стоитъ на предпослѣдней, верхней ступени до совершеннѣйшей вѣры (тамъ перешагнетъ ли ее, нѣтъ ли), а равнодушный никакой уже вѣры не имѣетъ, кромѣ дурного страха». Въ этомъ и состоитъ смыслъ словъ изъ откровенія Іоанна, которыя Тихонъ читаетъ Ставрогину по его настоянію: «И Ангелу Лаодикійской церкви напиши: сіе глаголетъ Аминь, свидѣтель вѣрный и истинный, начало созданія Божія: знаю твоя дѣла; ни холоденъ, ни горячъ. О, есть ли бы ты былъ холоденъ или горячъ. Но поелику ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то изблюю тебя изъ устъ моихъ. Ибо ты говоришь: я богатъ, разбогатѣлъ, и ни въ чемъ не имѣю нужды; а не знаешь, что ты жалоуъ и бѣденъ, и нищъ, и слѣпъ, и нагъ....»

С. Гессенъ.

ЗАВѢТЬ СВ. КН. ВЛАДИМИРА

Мы только еще начинаемъ пристально вглядываться въ учительный образъ отца нашей націи по плоти и по духу, въ образъ св. кн. Владиміра. Только начинаемъ разгадывать и постигать его святыя завѣты. Всѣмъ извѣстныя черты его жизненнаго подвига вырисовываются предъ нами все съ большей грандіозностью и значительностью. Нужно еще много изучать умомъ и сердцемъ «Великаго кагана» нашего, равноапостольнаго Владиміра, и не въ газетныя столбцы, а въ томы должно вылиться это изученіе. Здѣсь и сейчасъ коснемся намекомъ только одной грани его земного служенія. Хочется къ уже извѣстному и многократно отмѣченному привлечь еще большее вниманіе, подчеркнуть еще болѣе глубокимъ рѣзцомъ.

Святой князь потрясъ сердца современниковъ и, что особенно знаменательно, сердца простого народа, своимъ щедрымъ гостепріимствомъ, своимъ нищелюбіемъ. Что это? Княжескій обычай баловать свою дружину, пережитокъ языческаго разгула, личная щедродательность, широкая русская натура? Можетъ всего есть понемножку. Но это не интересно, и не объясняетъ главнаго, какъ не интересны вообще убого-трезвья, яко бы единственно научныя объясненія явленій духовныхъ. «Душевный человѣкъ не пріемлетъ того, что есть отъ Духа Божія». Главное въ этомъ явленіи не отъ плоти и внѣшнихъ причинъ, а отъ Духа Божія, Который по драгоцѣннѣйшему для насъ свидѣтельству преподобнаго Нестора чудеснымъ путемъ привелъ кн. Владиміра къ св. купели. И, «отряси въ ней слѣпоту душевную вкупѣ и телѣсную», св. Владиміръ, по слову мѣтрополита Иларіона, «возгорѣлся духомъ и возжелалъ сердцемъ быти христіаниномъ и обратитъ всю землю въ христіанство». Благодатно восхотѣлъ исполнить завѣты евангельскіе не по имени только, но на самомъ дѣлѣ. Всѣ свидѣтели, близкіе, почти современники св. князя, въ одинъ голосъ говорятъ о чемъ то въ этомъ отношеніи совершенно необычнымъ, изъ ряду вонъ выходящемъ. Мнихъ Іаковъ и святость кн. Владиміра не считаетъ нужнымъ доказывать отъ посмертныхъ чудесъ, — такъ она самоочевидна отъ его

необычайныхъ иныхъ дѣлъ: «отъ дѣлъ познати, а не отъ чудесъ».

Въ чемъ необычность дѣлъ св. Владиміра? М. Иларіонъ такъ похваляетъ его: «Радуйся учитель нашъ и наставникъ благовѣрія! Ты былъ облеченъ правдой, препоясанъ крѣпостью, вѣнчанъ смысломъ и украшенъ милостыней, какъ гривной и утварью златой. Ибо ты, честная глава, былъ одеждой нагимъ, ты былъ питателемъ алчущихъ, былъ прохладой для жаждущихъ, ты былъ помощникомъ вдовицамъ, ты былъ успокоеителемъ странниковъ, ты былъ покровомъ не имѣющимъ крова, ты былъ заступникомъ обидимыхъ, обогатителемъ убогихъ». Слова эти могли бы показаться и просто похвальной риторикой, если бы не углублялись и не освѣщались другими данными. Характерно и тутъ поставленіе «милостыни» или филантропіи св. князя въ ряду его княжескихъ, а не просто личныхъ добродѣтелей: «правды и крѣпости». А филантропія уподобляется княжескимъ регаліямъ — гривнамъ и эмблемамъ, украшающимъ грудь властителя и выражающимъ идеальныя задачи его служенія, по нынѣшнему — его правительственную программу. Дѣйствительно то, о чемъ говорить лѣтопись, — не личная только благотворительность князя. Это социальная помощь въ государственномъ масштабѣ. «Повелѣ», читаемъ въ лѣтописи: «всякому нищему и убогому приходити на дворъ княжь и взимати всяку потребу — питье и ядене и отъ стотъницъ кунами» (т. е. изъ казначейства денежную пенсію). «Устрой же и се рекъ: «яко исмоцнїи и больнїи не могутъ долѣсти двора моего» — повелѣ пристрсити кола и вскладище хлѣбы, мяса, рыбы, оwoць разноличнїи, медъ въ бчелкахъ, а въ друтылъ квасъ, возити по городу, въпрашающимъ, гдѣ больнїи и нищъ, не могы ходити? Тѣмъ раздаваху на потребу». Что бы не оставалось у насъ сомнѣнія, что эта княжеская филантропія не ограничивалась столицей или предѣлами дворцовыхъ имѣній, мнихъ Іаковъ, касаясь этого вопроса, опредѣленно поясняетъ, что св. Владиміръ установилъ это какъ систему рѣшительно во всемъ государствѣ до деревенскихъ захоlustевъ включительно. «Болѣ всего бѣше милостыню творя князь Володимерь: иже немощнїи и старѣи не можаху дойти княжа двора и потребу взяти, то въ дворъ имъ посылаше; немощнымъ и старымъ всяку потребу блаженный князь Володимерь даяше, И не могу сказати многїи ево милостыня; не токмо въ дому своему милостыню творяше, но и по всему граду, не въ Кїевѣ единомъ но и по всей землѣ Русской, и въ градѣхъ и въ селѣхъ, вездѣ милостыню творяще, нагїя одѣвая, алчныя кормя и жадныя напаяя, странныя покоя милостїю; нищая и сироты и вдовицы и слѣпыя и хромыя и трудоватыя вся милуя и одѣвая и накормя и напаяя».

Историческіе свидѣтели передаютъ съ восторженнымъ изумленіемъ не только о широтѣ этого опыта христіанскаго рѣшенія

соціального вопроса сверху, въ рамкахъ цѣлаго государства, волей христіанскаго монарха, но и о мотивахъ его, тоже потрясающихъ христіанскую мысль. Житія святыхъ полны изумленіемъ предъ рѣшеніемъ духовныхъ героевъ — по одному только слышанію слова евангельскаго въ церкви все оставить, взять крестъ свой и пойти за Христомъ. Тоже сообщаетъ лѣтопись и о кн. Владимірѣ: «Бѣ бо любя словеса книжная; слышна бо единою евангеліе чтомо: блажени милостивіи, яко ти помиловани будутъ; и паки: продайте имѣнія ваша и дадите нищимъ; и паки... Си слышавъ, повелѣ всякому нищему и убогому» и т. д., что мы приводили уже выше. То же самое говоритъ и м. Иларіонъ, что св. князь «не до слышанія стави глаголанное, но дѣломъ сконча слышанное», т. е. не хотѣлъ слова евангелія оставлять просто для услажденія слуха, но рѣшилъ осуществить ихъ на дѣлѣ.

Можно себѣ представить, какъ долженъ былъ поразить воображеніе языческаго народа этотъ неслыханный опытъ — во всемъ государствѣ утолить всякую нужду! Какая пертурбація должна была произойти въ системѣ государственнаго хозяйства и финансовъ! Недаромъ преданіе и былина такъ запомнили щедроты ласковаго князя — Краснаго Солнышка». «Твоя бо щедроты и милостыня», говоритъ м. Иларіонъ, «и нынѣ въ человѣцѣхъ поминаеми суть».

Тотъ же митрополитъ Иларіонъ сообщаетъ намъ, что св. Владиміръ, «часто собираясь съ новыми отцами, нашими епископами съ великимъ смиреніемъ совѣтовался съ ними, какъ уставить законъ сей среди людей недавно познавшихъ Господа». Это не иначе можно понять, какъ совѣщанія съ іерархіей не по миссіонерскимъ только вопросамъ, а скорѣе по вопросамъ проведенія въ жизнь всего государства «закона» христіанскаго, какъ совѣщаніе о посильномъ осуществленіи царства Христова на землѣ. Смѣлость замысловъ св. князя въ этомъ направленіи подтверждается и лѣтописью. Проникаясь духомъ евангельскимъ, св. Владиміръ переживалъ въ своей совѣсти со всей силой нравственную антиномію государственной силы и личнаго всепрощенія. Онъ тяготился долгомъ меча казнящаго. И епископамъ приходилось успокаивать его чуткую совѣсть: «живяще же Володимеръ въ страсть Божіи, и умножишися разбоемъ, и рѣша епископы Володимеру: се умножишася разбойницы, почто не казниши ихъ? Онъ же рече имъ: боюся грѣха. Они же рѣша ему: ты поставленъ еси отъ Бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье; достоинъ ти казнити разбойника, но со испытаніемъ. Володимеръ же, отвергъ виры, нача казнити разбойники».

Св. Владиміръ не впалъ въ сектанство и покорился мудрымъ совѣтамъ церкви, не признающей насильственнаго введенія

евангельскихъ нормъ въ жизнь черезъ принудительный механизмъ государства. Не превратилъ въ мертвый законъ и своихъ широкихъ филантропическихъ мѣръ, подсказанныхъ ему лично его пламенной христіанской любовью. Онъ не создалъ карикатуры христіанскаго государства, но осуществлялъ въ его предѣлахъ заповѣди Христовы постольку, поскольку лично ему, благодатствованному властителю, даны были дары Духа «вспоможенія, управленія» (I Кор. 12, 28). Въ наслѣдство своимъ преемникамъ св. Владиміръ не оставилъ никакихъ радикально измѣненныхъ основныхъ законовъ, предоставляя имъ быть слугами Христовыми въ мѣру ихъ даровъ духовныхъ. И его святые сыновья Борисъ и Глѣбъ не были социальными реформаторами, а скорѣе аскетами и молитвенниками, въ иномъ стилѣ исполнявшими завѣты Христовы.

Такимъ образомъ въ началѣ русскаго христіанства былъ моментъ исключительнаго порыва къ исполненію евангельскаго идеала, подобный порыву первобытной іерусалимской церкви къ самоотверженному общенію имуществъ. Аналогичные порывы у сектантовъ — монтанистовъ, павликианъ, вальденсовъ, анабаптистовъ приводили къ извращеніямъ фанатизма и деспотіи, ибо выпадали изъ подъ руководства благодатной мудрости церкви и подчинялись челоуѣческому своеволю и гордынѣ. Не то было въ жизни первохристіанской общины и въ дѣлѣ св. Владиміра. Это были порывы, покорные волѣ Духа Святаго и въ мѣру подлинной свободной любви Христовой. И, какъ въяніе Св. Духа, эти чудесныя достиженія приходили и проходили, подобно видѣніямъ и обѣтованіямъ царства Христова, не окаменѣвая въ фальшивомъ насилующемъ законѣ. Въ первенствующей церкви была эпоха чрезвычайныхъ дарованій. И первоначальную исторію русской церкви озарилъ благодатный лучъ царства Христова, прошедшій черезъ великое сердце Владиміра, Великаго не по титулу только, но и по благодатному «дару вспоможенія, управленія», ему ниспосланному (I Кор. 12, 28). И св. князь не приткнулся на своемъ пути. За 1000 лѣтъ до Л. Толстого онъ отвѣтственно, сидя на княжемъ судилищѣ, пережилъ антиномію меча и принялъ въ сердце трагедію его по внушенію церкви. Такъ же точно за 1000 лѣтъ до новѣйшихъ соблазнительей хлѣбами св. Владиміръ сдѣлалъ все, что могъ для помощи меньшей братіи, какъ устроитель и реформаторъ государства, и не пролилъ рѣкъ крови и не заковалъ народъ во имя «равенства и братства» въ цѣпи рабства, подобно антихристіанскимъ «народолюбцамъ» нашихъ дней.

Въ наши дни апокалиптическихъ искушеній міра и русской массы властью, хлѣбами и чудесами техники предъ русской церковью во всей неотвратимости всталъ міровой социальный вопросъ со всѣми его соблазнами. Креститель нашъ далъ намъ

примѣръ, какъ вести себя на этомъ труднѣйшемъ пути. Христіанскій народъ, христіанскіе дѣятели, христіанская власть прежде всего должны сдѣлать все возможное для проведенія во всѣ стороны жизни націи завѣтовъ любви евангельской, организовать дѣло христіанскаго братолюбія на уровнѣ современной намъ соціальной техники. Но народъ и власть могутъ праведно осуществлять это дѣло только въ мѣру данности любви Христовой въ сердцахъ самихъ творцовъ и исполнителей. Безъ этого духовнаго, благодатнаго основанія, одна механика добра превращается въ бессильное, фальшивое и злое дѣло. Христіанское соціальное дѣланіе можетъ быть только внутренне свободнымъ. Такъ сумѣлъ вести себя не частный одиночный христіанинъ, а государь всей земли русской. Его завѣтъ намъ: христіанизация общественной жизни не на путяхъ внутренняго насилія сектантства и внѣшняго насилія коммунизма, а на путяхъ церковнаго разумнѣнія христіанской свободы.

Само собою разумѣется, что между примѣромъ св. Владиміра и возможностью «подражанія» ему въ наше время лежитъ цѣлая бездна въ различіи эпохъ. Лишь наивные люди, ожидающіе реставраціи въ наши дни патріархальной теократіи, могутъ мечтать повторять буквально то, что уже неповторимо въ силу безвозвратности совершившейся исторической эволюціи. Вопросъ соціальной справедливости сейчасъ все равно рѣшается и будетъ рѣшаться независимо отъ церкви на началахъ права и экономической техники. Хронологически церковь опоздала въ этомъ дѣлѣ взять инициативу. Но она никогда не опоздаетъ внести въ гущу даже чужеродныхъ ей общественныхъ отношеній свой преобразующій духъ, свой нравственный коррективъ внутренними путями: черезъ сердце вѣрующихъ участниковъ соціального строительства, будутъ ли то отдѣльныя лица, или ихъ спеціальныя сообщества, или уже существующіе органы церкви въ видѣ ея іерархіи, соборовъ и т. д. Это пути не закрыты ей ни при какомъ строѣ. Даже въ коммунистической тюрьмѣ всепроникающіе лучи любви Христовой непримѣтно для невѣрующихъ глазъ смягчаютъ жестокость животной борьбы за существованіе. Объ этомъ намъ много поразкажутъ новыя житія святыхъ, страждущихъ тамъ нашихъ братьевъ. Исполненіе завѣта нашего Крестнаго Отца — кн. Владиміра лежитъ на отвѣтственности не только невѣроятнаго въ наше время теократическаго монарха, но на отвѣтственности всѣхъ насъ, членовъ православной церкви, при всѣхъ имѣющихъ случиться политическихъ и соціальныхъ режимахъ. И при модныхъ нынѣ цезаризмахъ и при старомодной демократической республикѣ и при модномъ соціальномъ деспотизмѣ и при старомодной частно-хозяйственной инициативѣ мы въ своей общественно-политической вѣпостаси не имѣемъ нравственнаго права забыть завѣтъ нашего перваго

христіанскаго строителя земли русской. Мы обязаны mutatio mutandis продолжать его въ новѣйшихъ формахъ христіанскій соціальной активности.

Русская земля, а съ нею и русская церковь не могутъ не быть носителями «великой совѣсти». Нынѣшняя тиранія безсовѣстности лишь временное наважденіе. Существующіе типы расъ и культуръ сложились еще въ доисторическія тысячелѣтія и до сихъ поръ остаются въ главномъ неизмѣнными. 15 лѣтъ извращенческаго перевоспитанія не измѣняютъ духовной глубины русскаго генія. Онъ вспомнить праотца своей культуры, человѣка великой совѣсти, св. кн. Владиміра и возгорится желаніемъ исполнить его завѣтъ.

А. Карташевъ.

Парижъ 1 авг. 1932 г.

ВЪ ПОИСКАХЪ ПЕРВОНАЧАЛЬНАГО ЕВАНГЕЛЬСКАГО ПРЕДАНІЯ.

Въ продолженіе первыхъ трехъ четвертей XIX вѣка, каждый изъ важнѣйшихъ историковъ происхожденія христіанства стремился создать собственный образъ Иисуса, написать *свою* «жизнь Иисуса». Казалось, это громадное усиліе (*Leben Jesu Forschung*) закончилось нѣкотораго рода банкротствомъ и разочарованіемъ: признавали, что исторически Иисусъ недостижимъ, неуловимъ. Къ концу XIX и началу XX в. усиліе было перенесено на критику источниковъ, то есть евангельскихъ текстовъ. Тогда оставивъ въ сторонѣ четвертое Евангеліе, разсматриваемое какъ нѣчто особое, — подняли и начали страстно обсуждать проблемы подлинности, даты и авторовъ трехъ остальныхъ евангелій («синоптическая проблема»): превосходство Марка передъ Лукою, и Матфеемъ; возсозданіе предполагаемаго источника Q (*Quelle*), который якобы являлся самымъ древнимъ источникомъ евангельскихъ писаній; существованіе Матфея по арамейски, перво-Марка, и пред. Луки, предшествующихъ нынѣ существующимъ текстамъ синоптическихъ Евангелій. Около 1905-6 года произошелъ переворотъ. Критика источниковъ интересовала меньше, все казалось сказаннымъ на эту тему, и заново обсуждалась личность Иисуса. Не то, чтобы слѣдовало писать Его біографію, какъ нѣкогда Штраусъ и Ренанъ, — но сопоставить Его жизнь съ нѣкоторыми новыми воззрѣніями. Это тотъ моментъ, когда «эсхатологи» (Іоаннъ Вейсъ, Швейцеръ) объявили войну «Христу либеральнаго протестантизма» (Ричль, Гарнакъ и др.), во имя возсозданія Иисуса религіознаго моралиста «царствія Божія внутри вась», Иисуса глашатая конца міра и катастрофическаго царствія Божія. Въ это же время сравнительные историки, синкретисты, мифологи вели другое нападеніе подъ знакомъ религіозно-историческаго метода (*religionsgeschichtliche methode*) и изученія

культы мистерій, готовые сдѣлать изъ Иисуса чистаго представителя коллективной легенды на подобіе Атиса или Митры. Послѣ великой войны вѣтеръ повернулъ еще разъ. Хотя теперь продолжаютъ еще спорить вокругъ личности Иисуса (вниманіе, вызванное книгами Кушу и Эйлера тому доказательствомъ), но наиболѣе новыя и живыя работы въ настоящее время вдохновляются розысками источниковъ (1).

Эти поиски источниковъ глубоко отличаются отъ прежней новозавѣтной критики. И сегодня, какъ двадцать лѣтъ назадъ, вопросъ заключался въ томъ, чтобы отыскать «первоначальное» евангельское преданіе; но для большинства историковъ и экзегетовъ слово «первоначальный» измѣнило смыслъ. Въ то время, какъ прежде искали письменный подлинникъ Евангелія, *Urewangelium* — нынче хотѣли бы добраться до устнаго первоевангелія. Вопросъ не въ томъ, чтобы опредѣлить авторовъ, даты, обстоятельства письменнаго запечатлѣнія преданія (какъ было въ «синоптической проблемѣ»), но въ томъ, чтобы прослѣдить развитіе, становленіе этого преданія — *das werden der Tradition* — но его письменнаго зафиксированія. Если мы предположимъ, что минимальный срокъ въ тридцать лѣтъ истекъ между смертью Иисуса и составленіемъ перваго по датѣ изъ синоптическихъ Евангелій и, съ другой стороны, примемъ во вниманіе, что ни Маркъ, ни Лука не были зрителями описываемыхъ ими событій или по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ этихъ событій, и что они вынуждены были частично использовать уже существующія свѣдѣнія, — тогда становится несомнѣннымъ, что устное преданіе, прочное въ главныхъ чертахъ и признанное авторитетнымъ въ перво-христіанской общинѣ, предшествовало писанію. Къ этому-то возсозданію устнаго преданія — отступая въ даль время — современная критика источниковъ подходитъ различными, но совпадающими путями.

Среди поисковъ этого типа основное мѣсто занимаетъ *formgeschichtliche Schule*. Изъ мастеровъ этой «морфологически-исторической» школы слѣдуетъ назвать М. Дибелиуса, Р. Бультмана, М. Альбертца, Г. Бертрама, К. Л. Шмидта. Для лучшаго проникновенія въ труды *formgeschichtliche Schule* стоило бы прочесть книгу Дибелиуса объ исторіи литературныхъ формъ Евангелія 2) и книгу Бультмана объ исторіи синоптической

1) Послѣдовательные этапы критики будутъ болѣе подробно развиты въ трудѣ о Иисусѣ Назоретѣ по историческимъ даннымъ, который появится въ ближайшее время, за тою же подписью, въ издательствѣ YMCA-PRESS

2) *Dibelius. Die formgeschichte des Evangeliums*, Tubingen, 1919.

традиции (1). Дибелиус опубликовал также библиографию работ своей группы до 1929 г. (2).

Formgeschichtliche Schule преследует двойную цель: одну, составляющую элементы *формы* и другую, относящуюся къ *истории*. Съ одной стороны школа эта стремится опредѣлить литературныя формы, т. е. разбить на извѣстныя литературныя категоріи различные куски или «единицы», изъ которыхъ составлены синоптическія Евангелія. Съ другой стороны она хочет обозначить исторію этихъ категорій, этихъ литературныхъ жанровъ и формулировать законы ихъ развитія. Такой методъ, конечно, подразумеваетъ, что Евангелія разсматриваются какъ мозаика, какъ раздѣлимые составы, изъ которыхъ можно извлечь единицы, какъ бы живущія независимой жизнью. При такомъ пониманіи, вопросъ объ авторѣ отчасти утрачиваетъ свое значеніе. Важны лишь матеріалы, разсматриваемые въ отдѣльности. Допустимо, что эти матеріалы существовали до ихъ группировки, до письменнаго ихъ запечатлѣнія и что въ дальнѣйшемъ черезъ нихъ можно дойти до первоначальнаго, устнаго преданія.

Разработка литературно-евангельскихъ формъ производилась formgeschichtliche Schule подробно и чрезвычайно систематически. Она различаетъ два основные элемента: «рѣчи» и «разказы». Рѣчи дѣлятся на три отдѣла. Прежде всего «апофтегмы», т. е. изрѣченія представляющія единство смысла и включенныя въ краткое повѣствованіе, служащее исторической рамкой: напр., слова Иисуса въ случаѣ съ Закхеемъ или въ эпизодѣ лепты бѣдной вдовы. Апофтегмы бываютъ сапіенціальными (премудростными), апокалиптическими или пророческими. По иному признаку ихъ расщепляютъ на утвержденія, ободренія и вопрошанія. Иная группа рѣчей состоитъ изъ «законодательныхъ текстовъ», напр. словъ Иисуса о соблюденіи субботы. Третій классъ включаетъ Ich-Worte, или утвержденія Иисуса о Немъ самомъ. Что касается разказовъ, они включаютъ двѣ группы: чудеса и легенды. Въ категорію легендъ входятъ всѣ элементы жизни Иисуса, не связанныя ни съ чудесами, ни съ узкими историческими рамками апофтегмъ: напр. крещеніе Иисуса, Его пребываніе въ пустынь, Его страданія и т. д. Мы приводимъ здѣсь лишь главныя черты классификаціи формъ. Formgeschichtliche Schule продолжаетъ это расчлененіе поистинѣ до нѣкоего литературнаго атомизма.

1) Bultmann. Die Geschichte der synoptischen Tradition, въ Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments, новая серія, вып. 12, Goettingen 1921.

2) Dibelius. Zur Formgeschichte der Evangelien, въ Theologische Rundschau новая серія томъ I, 1929, стр. 185-216.

Недостаточно однако установить классификацію и номенклатуру редакціонныхъ евангельскихъ единицъ. Надо еще опредѣлить законы каждой изъ литературныхъ формъ въ отдѣльности, и затѣмъ сравнить эти отвлеченныя сущности, эти идеальныя формы съ дѣйствительно существующими — а изъ такого сравненія возникнуть указанія о подлинности и значеніи конкретно разсматриваемыхъ единицъ. Возьмемъ для примѣра апокалиптическую апофтегму. Прежде всего надо обозначить законы апокалиптической апофтегмы вообще, въ состояніи отвлеченно-литературнаго типа. Затѣмъ — сопоставить выбранную нами апокалиптическую апофтегму съ общимъ типомъ. Тогда можно представить три случая: или разсматриваемое частное изрѣченіе подходитъ характеромъ и стилемъ къ жанру, къ которому оно относится — тогда его объявляютъ «первичной формулой», «подлиннымъ преданіемъ». Или изучаемое изрѣченіе вполне отстываетъ отъ общаго типа, — въ этомъ случаѣ его цѣликомъ отбрасываютъ. Наконецъ, если это изрѣченіе частично совпадаетъ и отчасти противорѣчитъ типу, тогда сходные аспекты оставляются, а противорѣчающія устраняютъ или замѣняютъ ихъ чертами характерными для чистаго типа и такимъ образомъ «возстанавливаютъ подлинный текстъ». *Formgeschichtliche Schule* примѣняетъ этотъ методъ съ большою строгостью. Напримѣръ рѣшено удалить изъ апофтегмъ всѣ подробности, которыя безъ надобности отягчаютъ, — и въ число этихъ деталей зачтены географическія указанія. Остается спросить — почему?

Наиболѣе щепетильная задача это, конечно, опредѣленіе типовъ, ихъ сущности, изъ законовъ. *Formgeschichtliche Schule* опредѣляетъ литературныя формы Евангелія при помощи сравнительнаго метода, сопоставляя ихъ со схожими формами іудейской и классической литературы; къ этой разработкѣ примѣняются всѣ возможности филологіи. Однако единицы эти нельзя разсматривать въ неподвижности: въ нихъ есть извѣстная линія развитія, есть органическіе законы возникновенія и распространенія. *Formgeschichtliche Schule* прилагаетъ къ евангельскому преданію данныя, достигнутыя въ развитіи эпической и лирической народной поэзіи (*Volksdichtung*). Она силится уточнить условія роста и измѣненія этихъ «сказаній», изрѣченій или разсказовъ. Заимствуя выраженіе скандинавскаго фольклориста Акселя Олрика, впервые заговорившаго о биологіи саги, *Biologie der Sage*, она пробуетъ установить «биологію» евангельскаго преданія. Исходя изъ этой литературно-биологической эволюціи, *formgeschichtliche Schule* приходитъ къ воззрѣнію, довольно близкому теоріямъ французской социологической школы. (Дюрхеймъ, Леви-Брюль и др.). Она исповѣдуетъ, что измѣненіе литературныхъ составныхъ частей не является

результатомъ чьихъ-то личныхъ дѣйствій или противодѣйствій, но выраженіемъ коллектива, который чувствуетъ, думаетъ и творитъ именно въ качествѣ коллектива. Исторія евангельскаго преданія есть не что иное, какъ отраженіе исторіи перво-христіанской общины. Въ оцѣнкѣ текстовъ слѣдуетъ неизмѣнно считаться съ жизненнымъ ростомъ христіанской общины и ея — пороку разрушительнымъ — дѣйствіемъ. Такъ, коллективъ, стремится въ своемъ литературномъ творчествѣ привести все къ наиболѣе подчеркнутому типу, — и христіанская община взвалила на фарисеевъ почти всю отвѣтственность за борьбу съ Иисусомъ, *Urevangelium* прежде всего и главнымъ образомъ есть состояніе души *Urgemeinde*, первичной общины. Если это такъ, можемъ-ли мы узнать еще хоть что-нибудь о Иисусѣ?

Мы касаемся здѣсь основного вопроса: что думаетъ *formgeschichtliche Schule* о Иисусѣ и его задачѣ? Въ этомъ пунктѣ два основные учителя этой школы, Дибелиусъ и Бультманъ — расходятся. Несходна даже самая манера ихъ подходить къ вопросу объ отношеніи между преданіемъ и первохристіанской общиной. Бультманъ, наиболѣе аналитическій, прибѣгаетъ къ евангельскому матеріалу и черезъ него хочетъ постигнуть преданія общины. Дибелиусъ скорѣе строитель; онъ опирается на нравы и обычаи общины, чтобы изяснить евангельскій матеріалъ. Въ томъ, что касается проблемы Иисуса, Дибелиусъ полагаетъ, что *formgeschichtliche Schule* должна ограничиться литературной разработкой почвы для историка, не высказываясь о личности Иисуса и о характерѣ его призванія. Бультманъ же высказаться рѣшается. По его мнѣнію, мы не можемъ достигнуть истиннаго историческаго знанія о Иисусѣ, потому что евангельское преданіе есть въ сущности созданіе первоначальной общины; онъ безжалостно подчеркиваетъ свободу, съ которой община разрабатывала преданіе (*die Phantasie der Gemeinde und der Redaktoren...*) Значить-ли это, что все касающееся Иисуса — вымыселъ? Нѣтъ. Существуетъ даже критерій, позволяющій отличить вымыселъ отъ подлиннаго. Лишній разъ *formgeschichtliche Schule* дѣйствуетъ съ помощью сравненія существующихъ данныхъ и формальнаго прототипа. Все, что отвѣчаетъ тенденціямъ общины должно быть рассматриваемо какъ вымыселъ; все, что соотвѣтствуетъ характеру Иисуса, уже ранѣе опредѣленному въ главныхъ чертахъ, почитается подлиннымъ. Пропорція этихъ подлинныхъ чертъ, какъ увѣряютъ, весьма слаба. Однако Бультманъ считаетъ, что располагаетъ достаточнымъ матеріаломъ для созданія нѣкоего образа Иисуса. Это образъ эсхатологическаго и нравственнаго пророка. Это пониманіе совпадаетъ съ «іерусалимскимъ содержаніемъ», не вполне исчезнувшимъ изъ евангельской традиціи, благодаря іудео-христіанамъ греческаго нарѣчія, но затемненнымъ впоследствии образомъ «обожествлен-

наго человѣка», созданнаго Маркомъ, затѣмъ — разказами о чудесахъ, на которые повліяло язычество и, наконецъ, «христологическимъ мифомъ» эллиническихъ павловыхъ церквей (1). — По количеству трудовъ и по ихъ распространению, *formgeschichtliche Schule* первая останавливаетъ вниманіе. Но въ наше время это не единственная попытка найти преданіе болѣе древнее чѣмъ то, которое зафиксировали его составители. Слѣдуетъ указать, по этому поводу, недавніе труды, относящіеся къ *Style oral* (устному стилю).

Давно уже «параллелизмъ» еврейской поэзіи былъ предметомъ серьезнаго изученія. Систематическія повторенія, «параллели» мыслей и выраженій (напр. въ псалмахъ) внушили идею о ритмическомъ построеніи Библии: большая доля еврейскихъ священныѣхъ книгъ могла бы быть расположена по стихамъ и строкамъ, согласно опредѣленныхъ ритмовъ. (*Strophenbauthetheorie*). Эта теорія примѣняемая первоначально къ однимъ только поэтическимъ произведеніямъ Ветхаго Завѣта, была обобщена и перенесена и на историческія книги обоихъ Завѣтовъ. В. Шмидтъ опубликовалъ строфическое изданіе четырехъ Евангелій (2) Луази издалъ всѣ книги Новаго Завѣта въ ритмической формѣ (3). Г. Ф. Бурней особо изучалъ формально-поэтическій элементъ въ рѣчахъ Иисуса (4). Если представить себѣ еван-

1) Странное на первый взглядъ явленіе: Бультманъ откровенно примыкаетъ къ большому движенію, вдохновителемъ котораго является Карль Бартъ. Какимъ образомъ этотъ критикъ, чьи позиціи въ вопросѣ о Иисусѣ являются, что называется «радикальными», можетъ примыкать къ доктринамъ трансцендентнаго богословія, строгаго предопредѣленія, полнѣйшаго возсозданія кальвинизма? Эта близость удивить меньше, если приглядѣться къ неясному характеру христологии Барта. Въ ученіи, подчеркивающимъ непродолимую пропасть между Богомъ и человѣкомъ, трудно найти мѣсто Воплотившемуся. По Барту, Христосъ есть божественная вертикаль, ниспадающая на горизонтальный міръ исторіи: но кажется, что она прорѣзаетъ этотъ міръ, не проникая его. Богъ Барта, въ со самое время, когда онъ открывается въ Христѣ, остается Богомъ скрытымъ, *Deus absconditus*. Бартіанецъ простирается передъ Христомъ съ трепетомъ, но какъ бы на извѣстномъ разстояніи. А вѣдь Бультманъ заявляетъ, что въ личности Иисуса мы постигаемъ совершенно достаточно «таинственнаго», чтобы привести религиозное сознаніе въ состояніе напряженія и вызвать въ немъ толчокъ къ поклоненію. Это ужъ чистое бартіанство.

2) W. Schmidt. *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*. Modling. 1921.

3) Loisy. *Les livres du nouveau Testament traduits du grec en français*. Paris, 1922.

4) G. F. Burney, *The poetry of our Lord. An examination of the formal elements of the Hebrew poetry in the Discourses of Jesus Christ*, Oxford 1921.

гельскій текстъ, какъ текстъ ритмическій, какъ своего рода поэму, естественно думать, что составители записали уже прежде существующій речитативъ. Евангелія оказались бы произведеніями не письменнаго, а устнаго стиля, *style oral*. Единицы *style oral* суть *geste propositionnel* (1), сочетаніе словъ, произносимыхъ за однимъ дыханіемъ и приблизительно соответствующихъ свободному стиху. Эти составныя единицы рѣчи, каждая изъ которыхъ имѣетъ законченный смыслъ, связаны между собою, какъ скрѣпами, «словами-аграфами»; повторяясь, онѣ охраняютъ передаваемое содержаніе и облегчаютъ работу памяти. Это — характерныя черты всѣхъ созданий *style oral*. Жуть, опираясь на данныя фонетики, экспериментальной психологіи и наблюденія надъ первобытными племенами, у которыхъ *style oral* пока что замѣняетъ письменность, установилъ главные законы *style oral* (2) и высказалъ слѣдующее положеніе: до письменныхъ трудовъ синоптиковъ, *Urewangelium* — катехизисъ перво-христіанской общины, существовало въ видѣ ритмическаго речитатива и было «читаемо наизустъ», подобно поэмамъ Гомера или *chansons de geste*.

Жуть дѣлаетъ изъ этого утвержденія выводы чрезвычайной важности. Ритмъ есть охранитель преданія. Несомнѣнно, что «чтеніе наизустъ» въ древности и средневѣковьи оставляло извѣстное мѣсто и для импровизаціи. Но основное въ речитативѣ являлось неизмѣннымъ ядромъ, обезпеченнымъ отъ уклоненій рамками ритма. Возможно, слѣдовательно, что евангельскіе тексты воспроизводятъ, во всей ея подлинной чистотѣ, преданіе первой общины. Болѣе того: возможно — какъ возмутило бы экзегетовъ всего четверть вѣка назадъ такое утвержденіе! — что мы находимся передъ собственными словами Христа. Теоріи *style oral* приводятъ насъ къ наиболѣе «ортодоксальнымъ» положеніямъ, наиболѣе консервативнымъ. Это и не удивительно, когда знаешь, что многіе изъ послѣдователей этой теоріи принадлежать къ римской церкви.

Правда, первичное преданіе и евангельское преданіе, окристаллизовавшееся къ нашему времени раздѣлены лингвистической перегородкой. Первоначальное преданіе распространялось на арамейскомъ языкѣ; тексты Евангелій записаны по гречески. Отмѣтимъ замѣчательныя современныя научныя усилія, стремящіяся установить связь между *Urewangelium* арамейскимъ и нашими греческими переводами. Г. Дальманъ поставилъ

1) Лучше не переводить это выраженіе, значеніе котораго мы надѣмся, ясно изъ текста.

2) Tousse. *Le style oral et mnemotechnique chez les verbo-moteurs. Etude de psychologie linguistique*, Paris 1925.

своей задачей, особенно въ своихъ книгахъ die worte Jesu и Jesus-Jeschua возсоздать арамейскій подлинникъ рѣчей Иисуса(1). Вслѣдъ за нимъ, многіе экзегеты уже не мыслятъ возможности изучать греческій текстъ Евангелій безъ того, чтобы не освѣтить его, почти на каждомъ словѣ, ссылками на языкъ Христа и Его учениковъ.

Всѣ эти усилія вдохновляются общимъ желаніемъ найти самое древнее преданіе. Конечно, и у однихъ, и у другихъ много — слишкомъ много — апіорныхъ рѣшеній, произвола, гипотезъ, поспѣшныхъ обобщеній. Эти попытки цѣнны не столько своими достиженіями, сколько ихъ направленіемъ. Съ 1920 по 1932 годъ для критики открылись новые пути, были поставлены новыя и значительныя проблемы. Позволительно думать, что углубленіе этихъ вопросовъ не окажется безплоднымъ, и что поиски Urewangelium выведутъ насъ за предѣлы мертвой буквы, приблизятъ насъ къ живому слову Иисуса.

Иеромонахъ Левъ (Жиллэ).

Переведено съ французскаго *Н. Городецкой.*

1) См. замѣтку въ которой Бальманъ говоритъ о себѣ въ сборникѣ Die Religionwissenschaft der Gegenwart, опубликованномъ подъ редакціей Erich Stande, Leipzig 1918.

НОВЫЯ КНИГИ.

Comte Hermann de Keyserling. *Meditations sud-americains*. 1932. Librairie Stock.

Блестящая книга, вѣроятно, лучшая изъ книгъ гр. Кейзерлинга. Она читается съ захватывающимъ интересомъ, какъ философскій романъ. По характеру своему она отличается отъ книги Кейзерлинга «*Das Spectrum Europas*». Это — цѣлая космогонія, видѣніе приморидіального міра, истоковъ человѣчества. Видѣніе это Кейзерлингъ имѣлъ въ Южной Америкѣ. И во всякомъ случаѣ книга эта — цѣнный вкладъ въ эмоциональную психологию. Для Кейзерлинга міры зависятъ отъ воображенія. Все создается образами. Познаніе не есть познаніе черезъ понятія, ему чужда діалектика. Познаніе его художественно-интуитивное. Онъ справедливо видитъ въ эмоціи способъ познанія. Источникъ интуицій и знаній Кейзерлинга, совсѣмъ не книжный. Его нельзя причислить ни къ какому направленію или школѣ. Онъ очень свободный человѣкъ, свободный отъ всякаго догматизма, религіознаго, философскаго, научнаго, моральнаго, социальнаго. Быть можетъ отъ социальнаго догматизма менѣе свободенъ, такъ какъ въ немъ очень чувствуется связь съ аристократіей. Кейзерлингъ принадлежитъ къ людямъ, испытавшимъ отвращеніе къ современной цивилизаціи Европы и Сѣверной Америки, онъ хочетъ убѣжать изъ современнаго міра и ищетъ другого міра. Онъ убѣжденъ, что Россія и Азія идутъ по тому же пути американизаціи, рационализаціи и технизациі. Это бѣгство изъ современнаго міра можетъ происходить во времени и въ пространствѣ. Романтики убѣгали въ средневѣковье, Ницше въ древнюю, досократовскую Грецію. Кейзерлингъ двигается въ пространствѣ, онъ бѣжитъ въ Южную Америку и тамъ открываетъ первобытный міръ и его своеобразную красоту. У Кейзерлинга есть большее вниманіе къ космической жизни и къ міру животному въ его философскомъ значеніи. И, конечно, есть огромный даръ наблюдательности надъ народами и цивилизаціями,

въ этомъ онъ сейчасъ не имѣетъ себѣ равнаго. Онъ раскрываетъ множественность человѣческихъ типовъ въ противоположность единству и универсальности человѣческой природы, которыми такъ дорожитъ европейскій гуманизмъ. Основная установка Кейзерлинга натуралистическая, но въ утонченномъ смыслѣ слова. И это несмотря на то, что онъ постоянно говоритъ о духѣ. Наиболѣе силенъ онъ, какъ психологъ, а не какъ метафизикъ. Основа философіи Кейзерлинга есть противоположеніе духа и земли. Духъ по существу отличается отъ природы, но онъ прорывается въ жизнь природы и спиритуализуетъ ее. Остается вѣчный конфликтъ природы и духа. Послѣдняя метафизическая проблема основы и смысла міра не рѣшается и даже не ставится. У Кейзерлинга нельзя искать онтологіи. Сила его въ другомъ. Кейзерлингъ даже сомнѣвается въ абсолютной цѣнности исканія истины. Онъ думаетъ, что тѣ которые ищутъ истины, не любятъ красоты. Культъ истины — отъ грубости, культъ красоты — отъ лжи. Но онъ все же принужденъ считать истиной то, что ему открылось, свою космогонію, свое пониманіе начала исторіи. Южная Америка лишь поводъ для раскрытія истоковъ чловѣка, начала исторіи. Южная Америка — Magna Mater. Южно-американскій міръ называется третьимъ днемъ творенія. Такъ и называется самая блестящая глава. Книга Кейзерлинга очень интимная, его философія совершенно субъективная, личная. Поразительно его отношеніе къ Южной Америкѣ и южно-американцамъ. И многое производитъ впечатлѣніе разительнаго противорѣчія. Съ одной стороны онъ плѣненъ Южной Америкой, какъ прекрасной женщиной, и ищетъ въ ней спасенія отъ европейско-американской раціонализаціи и технизаціи жизни, уповаешь на южно-американскій ренессансъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ открытія, которыя онъ дѣлаетъ на южно-американской почвѣ, страшны и мрачны. Онъ проводитъ насъ черезъ дантовскіе круги ада. Для Кейзерлинга въ началѣ былъ адъ, а не рай, и онъ убѣдился въ этомъ, наблюдая надъ природой Южной Америки и надъ ея людьми, аргентинцами, бразильцами и др. Первоначально была женщина, а не мужчина. Но женщина эта змія, кровь ея холодна, она лжива. Женщина — комедіантка. Первобытная почва холодна, первобытныя существа принадлежать къ породѣ хладнокровныхъ. Первична *sensibilité* и она связана съ холодностью. Нижняя бездна, изъ которой все возникло, inferнальна. Первобытный чловѣкъ не дитя, а inferнальное существо. Зло и уродство — корни жизни, добро и красота лишь цвѣты. Въ началѣ былъ страхъ и голодь, страхъ передъ природой и страхъ передъ духомъ. Зло есть порожденіе страха. Кейзерлингъ открываетъ темныя *bas-fond* и онъ остаются для него господствующими. Основнымъ своимъ открытіемъ въ почвѣ Южной Америкѣ Кейзерлингъ считаетъ откры-

тіе земли, только тамъ она ему открылась. Кровь и земля опредѣляютъ исторію. Исторической судьбой управляютъ не духовные, а теллурическіе люди. Глубина души не въ духѣ, а въ землѣ. Кейзерлингъ создаетъ основныя психологическія категоріи *Gana* и *Delicadeza*, взятая изъ языка южно-американцевъ. *Gana* и есть первичный душевной слой, противоположный духу. Кейзерлингъ ѣздилъ въ Азію, знаетъ индуса и китайца. Но и индусъ и китаецъ представляются ему такимъ же человѣкомъ, какъ и онъ самъ, они живутъ духомъ. Въ южно-американцѣ онъ впервые встрѣтилъ человѣка противоположнаго себѣ, человѣка теллурическаго, опредѣляющагося исключительно землей, а не духомъ. Земля есть особая категорія мышленія Кейзерлинга въ этой книгѣ и она, конечно, имѣетъ иную глубину чѣмъ та, которая открывается геологомъ и естествоиспытателемъ. Тутъ его можно сопоставлять съ Бахофеномъ. Интересно сравнить чувство земли, которое открывается Кейзерлингу въ Южной Америкѣ, съ тѣмъ, которое свойственно Россіи и русскому народу. Русскому народу всегда была свойственна теллурическая мистика, мистическая связь съ землей. Но земля въ сознаніи русскаго народа совсѣмъ не есть эти темныя и жуткія *bas-fonds*, не есть царство змѣй и пресмыкающихся, не есть тотъ ужасъ, который открывается въ дѣвственныхъ лѣсахъ Аргентины и Бразиліи. Земля пронизана духомъ, она есть мать заступница и кормилица, она незамѣтно сливается съ образомъ Божьей Матери. Но русская земля не есть истоки міра и человѣка, не есть примордіальная земля. То, что Кейзерлингъ видитъ въ Южной Америкѣ, болѣе первично и изначально. Натурализмъ Кейзерлинга сказывается въ переоцѣнкѣ значенія крови. Такое преувеличеніе значенія крови насчетъ духа можетъ дать оправданіе идеологіи расизма и аристократизма. Но очень хорошо говоритъ Кейзерлингъ объ inferнальности всякой политики. Если всякая политика есть зло, то самое большее зло есть духовное оправданіе политики. Человѣкъ превращается въ демона, когда духовное сознаніе оправдываетъ то, что не есть духъ. Кейзерлингъ повидимому очень дорожитъ этимъ дуализмомъ духа и земли, духа и политики, этой несоединимостью духа и плоти. Онъ утверждаетъ противоположность права и справедливости. Онъ оправдываетъ матеріализмъ массъ нашей эпохи, видя въ немъ исканіе обезпеченія. Революція есть возстаніе противъ рока, противъ судьбы. Но Кейзерлингъ забываетъ прибавить, что она сама есть рокъ для тѣхъ, противъ кого она направлена. Какъ и всегда у Кейзерлинга, повсюду разсыпаны очень тонкія замѣчанія по психологіи политики. Но эта сторона книги мнѣ не представляется самой существенной и самой сильной.

Кейзерлингъ отталкивается отъ уродства, которое онъ

видитъ въ современной жизни, онъ видитъ его въ Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатахъ и въ совѣтской Россіи, оно побѣждаетъ и въ современной Европѣ. Это уродство технической эпохи, оно связано прежде всего съ рационализацией и технизацией, съ разрушеніемъ эмоциональной жизни. Только восстановление эмоциональной жизни можетъ возродить красоту. Эмоциональная культура для него существуетъ только въ Испаніи и Южной Америкѣ. И онъ пророчетъ великую миссію Южной Америкѣ, отъ нея долженъ пойти ренессансъ. Тутъ мы встречаемся съ указаннымъ уже основнымъ противорѣчіемъ въ книгѣ Кейзерлинга. Bas-fonds раскрывающіяся въ Южной Америкѣ — темныя и злыя, чуждыя духу. И новый эмоциональный порядокъ, который спасетъ отъ уродства рационализации и технизации, пойдетъ отъ этихъ bas-fonds. Смыслъ жизни Кейзерлингъ видитъ въ спиритуализации. А ренессансъ долженъ прійти отъ міра не только не спиритуализованнаго, но видимому и неспособнаго къ спиритуализации. Недостаточно ясно, почему эмоциональная сфера сама по себѣ способна создать новое общеніе людей. Вся космогонія Кейзерлинга основана на томъ, что свѣтъ рождается изъ тьмы. Это мысль родственная Шеллингу. И, конечно, это вѣрно. Но bas-fond, раскрывающіяся въ Южной Америкѣ, не есть только тьма, онъ inferнальныя, злыя, это міръ падшій. Наименѣе выясненнымъ остается, что такое духъ, который долженъ всему дать смыслъ. (1) Книга написана о землѣ, а не о духѣ, и самое интересное въ ней о землѣ. Очень остроумна мысль Кейзерлинга, что духовное является въ образѣ актера. Первоначальныя проявленія духовности связаны съ игрой, съ переодѣваніемъ, съ секретомъ. Съ точки зрѣнія земли человѣческой духъ не серьезенъ. Отвѣтъ, который даетъ духъ на печаль и несчастье земли, какъ будто не импонируетъ. Кейзерлингъ совсѣмъ не хочетъ этимъ унижить духъ, скорѣе наоборотъ. Но такъ получается потому, что въ книгѣ не раскрывается тайна креста, какъ пересѣченія духа и земли. Духъ нисходящій въ землю распинается и это крестное страданіе серьезно уже и съ точки зрѣнія земли. Кейзерлингъ думаетъ, что смерть не есть проблема духа, что для духа смерти не существуетъ, смерть существуетъ лишь для земли. Но такъ можно думать, совершенно раздѣляя духъ и землю. Духъ вошедшій въ землю, воплотившійся переживаетъ трагедію смерти, для него существуетъ трагедія смерти. Въ стремленіи Кейзерлинга восстановить эмоциональную жизнь есть большая правда. Сейчасъ происходитъ разрушеніе центрального органа

1) Въ прежнихъ книгахъ Кейзерлинга чувствовалось вліяніе пониманіе духа въ индусской религіозной философіи. Въ этой книгѣ онъ какъ будто отходитъ отъ индусской духовности, но не вполне.

человѣка — сердца. Это явственно видно въ современномъ романѣ. Остается интеллектуальная жизнь и жизнь чувственная, sensation, но нѣтъ жизни эмоционально-сердечной. Ея нѣтъ у Пруста, у А. Жида. Это огромное различіе съ XIX в. Но какъ понять отношеніе эмоциональной жизни и духа? Это основной вопросъ. Для Кейзерлинга эмоциональная жизнь вкоренена въ bas-fond, а не въ духѣ, она отъ земли, отъ ея темныхъ нѣдръ. Что-то тутъ остается неяснымъ и нерѣшеннымъ, можетъ быть для Кейзерлинга и неразрѣшимымъ. Это связано съ тѣмъ, что проблема Бога совсѣмъ не ставится и остается неизвѣстнымъ, имѣетъ ли міръ смыслъ. Кейзерлингъ признаетъ феноменъ вѣры. Но для него важна сама вѣра, вѣра безъ гарантій, а не объектъ вѣры. Книга, очень мрачная и пессимистическая въ началѣ, кончается мажорными тонами, она хочетъ привести къ радости. Въ ней есть что-то освобождающее. Но откуда познаніе Кейзерлинга, возвышающее его надъ инфернальнымъ мракомъ и ужасомъ? Откуда вѣра въ возможность радости? Тутъ мы переходимъ за предѣлы этой блестящей книги.

Николай Бердяевъ

Н. А. Сетницкій. О конечномъ идеале. 1932 г.

Книга издана въ Харбинѣ, гдѣ начали переиздавать «Философію общаго дѣла» Н. Ѳ. Ѳедорова и гдѣ печатались произведенія Ѳедоровцевъ. Изъ Ѳедоровской литературы книга Н. А. Сетницкаго быть можетъ наиболѣе интересная и значительная. Въ ней есть сосредоточенность и цѣльность. Поразительна судьба Н. Ѳедорова. Долгое время на него совсѣмъ не обращали вниманія, его не знали и не цѣнили. Лѣтъ двадцать тому назадъ появилось, кажется, двѣ всего статьи, въ томъ числѣ моя, въ которыхъ была дана очень высокая оцѣнка Н. Ѳедорову. Теперь уже существуетъ цѣлое Ѳедоровское теченіе, Н. Ѳедоровъ оказался соотвѣтствующимъ какимъ-то запросамъ эпохи. Но Н. Ѳедоровъ сталъ популяренъ не въ эмиграціи, онъ популяренъ въ совѣтской Россіи и на Дальнемъ Востокѣ. Н. Сетницкій — одинъ изъ главныхъ представителей этого теченія и по немъ можно судить о томъ, какъ преломились Ѳедоровскія идеи въ новую эпоху, въ эпоху совѣтскую и техническую по преимуществу. У Н. Сетницкаго ослаблены элементы религиозно-традиционалистическія, народническо-славянофильскіе и патріархально-родовые, которые сильны были у самаго Н. Ѳедорова. Книга Н. Сетницкаго, конечно, мало общаго имѣетъ съ идеологіей материалистическаго коммунизма и даже борется съ ней, не называя ее по имени, но въ ней есть что-то совѣтское, очень современное, есть крайній актуализмъ, социальность, исключительная обращен-

ность къ будущему. Въ дѣятельности Госплана Н. Сетницкій готовъ видѣть шаги къ осуществленію «проекта» Н. Ѳедорова. Внутренно я вижу большое отличіе отъ Н. Ѳедорова. Паеосъ Н. Ѳедорова былъ прежде всего связанъ съ отношеніемъ къ умершимъ отцамъ, съ сыновней обязанностью ихъ воскресенія. Паеосъ Н. Сетницкаго есть прежде всего паеосъ строительства и регуляціи мірового хаоса, онъ обращенъ болѣе къ будущему, къ сыновьямъ, чѣмъ къ прошлому, къ отцамъ. Вся книга проникнута вѣрой въ могущество человѣка, въ его активное призваніе къ устроенію міровой жизни. Это положительная сторона книги. Чувствуются иногда остатки славянофильскихъ предрасудковъ по отношенію къ западному христіанству. Но родовой натурализмъ въ значительной степени преодолевается. Книга въ большей своей части есть опытъ толкованія апокалипсиса. Это толкованіе такъ же произвольно и условно, какъ и всѣ толкованія апокалипсиса. Но многое заслуживаетъ тутъ принципiальнаго сочувствія. Н. Сетницкій очень вѣрно устанавливаетъ отличіе пророчества отъ предсказанія. Пророчество не есть предсказаніе неотвратимаго, детерминированнаго, фатальнаго будущаго. Пророчество есть всегда также призывъ къ активному созиданію будущаго, раскрытіе путей, по которымъ долженъ идти человѣкъ. Вслѣдъ за Н. Ѳедоровымъ Н. Сетницкій даетъ актуальное истолкованіе апокалипсиса, онъ рѣшительно противостоитъ тому пассивному пониманію апокалипсиса, которое преобладало, которое было у Вл. Соловьева и которое отражало упадочныя, идеализирующія смерть настроенія. Соціальную активность христіанства Н. Сетницкій пытается обосновать не на Евангеліи, а на Апокалипсисѣ. Апокалипсисъ получаетъ совершенно соціальное истолкованіе, его символика оказывается соціологической. Н. Сетницкій всегда и во всемъ возстаеъ противъ мистики, какъ противъ источника пассивности человѣка. Онъ проникнуть оптимистической вѣрой въ разумъ, въ организацію, въ науку и технику, въ преодолимость всего ирраціональнаго и темнаго. Конечный идеалъ для него вполнѣ осуществимъ. Основной вопросъ, который долженъ быть поставленъ Н. Сетницкому, какъ и самому Н. Ѳедорову, это вопросъ о злѣ. Непонятно, откуда взялось зло, въ чемъ источникъ его силы въ міровой жизни? Для Н. Сетницкаго зло есть не что иное, какъ хаотическія, ирраціональныя, стихійныя силы природы. Но откуда эта хаотичность и ирраціональность природы? Трудно предположить, чтобы для Н. Сетницкаго возможно было эволюціонное объясненіе зла. Поразительно, что онъ совсѣмъ отказывается видѣть въ природѣ и ладъ, красоту, отображеніе божественной премудрости, природа для него исключительно объектъ регуляціи, организаціи, рационализаціи, къ ней возможно лишь активное

отношеніе, но совершенно невозможно отношеніе созерцательное. Въ этомъ міросозерцаніи совсѣмъ нѣтъ космологіи, проблема природы есть лишь проблема техники. Но сила техники въ тоже время есть проблема космогоническая. Еще болѣе важно отсутствіе у Н. Сетницкаго, какъ и вообще у Ѳедоровскаго направленія, сколько-нибудь выработанной антропологіи, философскаго и религіознаго ученія о человѣкѣ, которое оправдывало бы такую вѣру въ активность и могущество человѣка. Нѣтъ ученія о личности. Остается неяснымъ, какъ и почему человѣкъ со всѣхъ сторонъ окруженный темной, хаотической и ирраціональной природой, которая есть и внутри его самаго, въ силахъ побѣдить эту тьму, хаотичность и ирраціональность. Почему разумъ человѣка можетъ побѣдить ирраціональность міровой жизни? Въ это вѣрятъ и марксисты-ленинисты, но потому только, что они вносятъ гегелевскій панлогизмъ въ матерію, приписываютъ матеріи имманентный логосъ. Отъ отвѣта на основной вопросъ о злѣ, объ ирраціональности міра и объ источникахъ силы человѣка зависитъ самое главное для Ѳедоровскаго настроенія— побѣда надъ смертью активностью человѣка. Самъ я увѣренъ въ томъ, что побѣда надъ смертью невозможна безъ соучастія человѣка, безъ активности человѣка, что это дѣло бого-человѣческое. Но по нѣкоторымъ мѣстамъ книга Н. Сетницкаго можно заключить, что для него Христосъ только показалъ примѣръ воскресенія, побѣды надъ смертью, за которымъ должны послѣдовать другіе люди. Сводитъ къ этому христіанскую мистерію значить отрицать тайну креста и распятія, тайну Голгофы. Христосъ смертью смертью поправилъ, онъ побѣдилъ смерть вольнымъ ея принятіемъ и воскресеніемъ. Поэтому христіанству свойственно двойное отношеніе къ смерти. Но Н. Сетницкій повидимому не хочетъ никакихъ тайнъ и мистерій. Побѣда надъ смертью превращается прежде всего въ техническую (въ широкомъ смыслѣ) проблему. Въ книгѣ недостаточно говорится о двойственности техники и объ обостреніи техникой вопроса о духовномъ устроеніи человѣка. Мы знаемъ, какъ отстала техника медицинская отъ техники истребленія. Типъ міросозерцанія представленнаго Н. Сетницкимъ есть типъ соціологическаго міросозерцанія, въ немъ соціологія преобладаетъ надъ антропологіей и космологіей. И все-таки книга «О конечномъ идеале» представляется мнѣ интересной по своей проблематикѣ, она есть шагъ впередъ въ христіанскомъ ученіи объ активномъ призваніи человѣка.

Николай Бердяевъ.

Читатели «Пути», слѣдящіе за «экуменическимъ» движеніемъ нашего времени, хорошо знаютъ этотъ журналъ бельгійской конгрегаціи бенедиктинцевъ, которая занимаетъ особое мѣсто среди уніональныхъ католическихъ предприятий. Амейцы вышли на свое служеніе, семь лѣтъ назадъ, съ совершенно новыми взглядами на работу для соединенія церквей. Не борьба, а миръ, не индивидуальныя «обращенія», а сближеніе исповѣданій, подготовленное взаимнымъ пониманіемъ. «Ирениконъ» былъ скорѣе органомъ изученія восточнаго православія (преимущественно православія), чѣмъ его «возсоединенія». Намъ извѣстно, что за смѣлость и искренность своего подлинно христіанскаго почина бенедектинцы Амэ заплатили дорого. Они подверглись церковнымъ цензурамъ и должны были допустить перемѣны въ управленіи своей общины и составъ редакціи. Мы, русскіе за рубежомъ, пользующіеся почти абсолютной свободой въ экуменической работѣ, для которыхъ сближеніе съ инославными не стоитъ намъ никакихъ жертвъ, — мы должны съ особымъ уваженіемъ и признательностью отнестись къ иреническому служенію бельгійскихъ бенедиктинцевъ.

Какъ отразились редакціонныя перемѣны и іерархическое давленіе на духъ и направленіи журнала? Этотъ вопросъ прежде всего задаешь себѣ, перчитывая томы послѣднихъ годовъ. Первое впечатлѣніе благопріятно. Попрежнему никакой полемики, серьезное, углубленное вниманіе къ восточному христіанству и даже сочувствіе къ нему. Однако есть и кое-что новое. Мы не находимъ прежняго отмежеванія отъ дѣла римскихъ «уніонистовъ». Мѣстами проглядываетъ безоговорочное признаніе «уніи» въ формѣ католичества восточнаго обряда. «Ирениконъ» какъ бы становится въ ряды уніатовъ, — правда, чуждаясь всякой агрессивности и сохраняя духъ любви. Но признаніе цѣнности уніатской работы, вносящей расколъ въ тѣло православныхъ церквей, сразу мѣняетъ въ нашихъ глазахъ значеніе всего дѣла сближенія. Чѣмъ серьезнѣе и глубже оно ведется, тѣмъ опаснѣе оно, поскольку становится изъ цѣли средствомъ, оружіемъ духовнаго завоеванія. Я не хочу сказать, что предполагаю большую перемѣну во взглядахъ работниковъ Амэ на свое служеніе. Вѣроятно, современный курсъ журнала есть результатъ тяжелаго компромисса, навязаннаго извнѣ. Все же, при полномъ сочувствіи къ дѣятелямъ «Иреникона», признаюсь, православному читателю тяжело слѣдить въ немъ, на протяженіи цѣлаго года, за настоящимъ курсомъ К. Королевскаго по руководству уніатской работой.

По внѣшнимъ или внутреннимъ мотивамъ число оригиналь-

ныхъ статей «Иреникона», особенно принципиальнаго характера, сильно сократилось. Много мѣста удѣлено переводамъ. Изъ древнихъ авторовъ отмѣтимъ трактатъ Николая Кавасилы, житія святыхъ аеонитовъ (можно оспаривать удачность этого выбора), изъ новѣйшихъ — статьи Вл. Соловьева, прот. Сергія Булгакова, проф. В. Н. Ильина. Характерно, что даже оцѣнка философіи Н. А. Бердяева дана въ переводѣ съ нѣмецкаго. «Ирениконъ», повидимому, сознательно видитъ теперь свою главную задачу въ информаций.

Отдадимъ ему должное. Информация эта, поскольку рѣчь идетъ о православной хроникѣ, поставлена блестяще. Въ отличіе отъ большинства западныхъ журналовъ, посвященныхъ христіанскому Востоку, «Echos d'Orient» или «Christian East», «Ирениконъ» поставилъ въ центрѣ своего вниманія русскую Церковь. Не обладая какими-либо собственными источниками освѣдомленія, онъ съ исчерпывающей полнотой используетъ всѣ печатные документы, выходящіе въ Россіи и за границей. Для насъ русскихъ въ каждомъ N-ѣ найдется что-нибудь новое и важное о церковной жизни въ Россіи и въ эмиграціи. Нельзя не оцѣнить объективности журнала въ изображеніи нашихъ внутреннихъ конфликтовъ и расколовъ. Чувствуется, что эта объективность проистекаетъ не изъ холодности сторонняго наблюдателя, но изъ признанія трагической тяжести русской церковной проблемы.

Библиографія «Иреникона», быть-можетъ, грѣшитъ чрезмерной широтой, вводя въ свой кругъ книги, весьма далекія отъ темы единенія церквей. Что касается русскихъ церковныхъ журналовъ, то положительно каждая статья, самая скромная, находитъ себѣ изложеніе, иногда оцѣнку. Писатели нашего студенческаго «Вѣстника» и епархіальныхъ газетъ, навѣрное, удивились бы, увидѣвъ себя на міровой сценѣ. Странное испытываешь впечатлѣніе: точно мы, русскіе, находимся въ фокусѣ увеличительнаго стекла. Каждое слово, каждый жестъ регистрируется для друзей — и враговъ. Какую это создаетъ отвѣтственность!

Въ заключеніе одна фактическая поправка. Въ т. VII N 1 допущено смѣшеніе парижской «Религіозно-Философской Академіи» и «Богословскаго Института». Эта оплошность кажется непонятной на фонѣ безукоризненно точной информаций «Иреникона».

Г. Федотовъ.

