

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковского, И. Гоффеттера, В. Гриневичъ, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, Н. Зернова, В. В. Зыньковского, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебновой, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германия), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германия), свящ. Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубизака (Франція).

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

Цѣна 37-го номера: долл. 0,60.

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

№ 37.

ФЕВРАЛЬ 1933

№ 37.

## ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. Прот. С. Булгаковъ. — На путяхъ догмы .....	3
2. В. Зыньковский. — Проблема красоты въ міросозерцаніи Достоевскаго .....	36
3. С. Франкъ. — Основная идея философіи Спинозы (къ 300-лѣтію его рожденія) .....	61
4. А. Полотебнова. — Изъ италіанской религіозной жизни. Ассизы. ....	68
5. А. Салтыковъ. — О космическомъ ритмѣ Евангелій .....	74
6. Новыя книги : К. Мочульскій. — А. Бергсонъ («Les deux sources de la morale et de la religion»); Н. Афанасьевъ. — А. Карташовъ. На путяхъ къ вселенскому собору .....	88
П р и л о ж е н і е : Свящ. Г. Флоровскій. — ПРОБЛЕМАТИКА ХРИСТИАНСКАГО ВОССОЕДИНЕНІЯ.	



## НА ПУТЯХЪ ДОГМЫ (\*)

(Послѣ семи вселенскихъ соборовъ).

Когда требуется начертать догматическій ликъ православія, оно опредѣляется прежде всего, какъ церковь 7-ми вселенскихъ соборовъ. Это опредѣленіе, конечно, отнюдь не исчерпываетъ всей догматики православія, но въ немъ выражается его отношеніе къ самому основному вопросу христіанской вѣры: кого Мы глаголють народы быти? (Лк. 9, 18). Есть живой и нерукотворный образъ Христа, запечатлѣнный въ Четвероевангеліи, и есть догматическая его же прорисъ, богомудро начертанная въ опредѣленіяхъ 7 вселенскихъ соборовъ. Они устанавливаютъ священную ограду и непреложную основу для церковнаго богословія въ вопросахъ христологіи. Ошибочно понимать соборы какъ нѣкіе священные оракулы, изрекавшіе каждый въ отдѣльности свое опредѣленіе. Напротивъ, соборы должны быть уразумѣваемы въ своей связи какъ единая комплексная величина, причемъ отдѣльныя ея части вовсе не равнозначны, хотя и включены въ общій догматическій смыслъ. Такъ, второй соборъ неравнозначенъ первому, третій, и особенно пятый, четвертому или шестому,

---

\*) Актовая рѣчь въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ въ 1932 году. — Документированіе и полнѣйшее раскрытіе мыслей, здѣсь выраженныхъ, дается въ изслѣдованіи: «Диалектика идеи богочеловѣчества въ святоотеческую эпоху».

и свое особое мѣсто принадлежитъ седьмому собору. Если сравнить содержаніе ихъ догматическихъ опредѣленій, то опредѣленія однихъ изъ нихъ имѣютъ основное значеніе, какъ никейскаго или халкидонскаго, другихъ же лишь исторически-инструментальное, вспомогательное, какъ Кирилловскіе анафематизмы Ефесскаго собора или, тѣмъ болѣе, отверженіе «трехъ главъ» на V соборѣ. Кто же теперь будетъ, въ самомъ дѣлѣ, мѣрить свое православіе отношеніемъ къ ученію хотя бы Ивы Ефесскаго! Надо ясно различать и въ самихъ соборныхъ опредѣленіяхъ (не только каноническихъ, но даже и догматическихъ), что принадлежитъ историческому моменту во всей его діалектической односторонности (это относится, конечно, болѣе всего, къ III и особенно V вселенскимъ соборамъ), и что есть *κτῆμα ἐκ ἀεί*, прозрачные догматическіе кристаллы, имѣющіе вселенскую, сверхъ историческую значимость. Таковы, конечно, Никейское опредѣленіе объ единосущіи Отцу Сына *ὁμοούσιος*, Халкидонско-Константинопольское объ единствѣ вѣпостаси при нераздѣльности и несліянности двухъ природъ и воли.

Исторически догматы кристаллизовались изъ богословія эпохи съ ея проблематикой, являясь отвѣтами на эти вопрошанія. Поэтому они не могутъ быть поняты въ отрывѣ отъ богословія, въ свою очередь связаннаго и съ философіей эпохи. Слово ап. Павла: «подобаетъ разномысліямъ быти между вами да откроются искуснѣйшіе» — выражаетъ историческое становленіе догматовъ изъ вопрошаній недоумѣвающей, колеблющейся, провѣряющей, сомнѣвающейся, сверлящей богословской мысли, которой несвойственна неподвижность и спячка. Рассматриваемое съ человѣческой стороны, дѣло 7 вселенскихъ соборовъ было величайшимъ напряженіемъ и подвигомъ б о г о с л о в с т в о в а н і я, въ своемъ родѣ не имѣющаго се-

бѣ равнаго въ исторіи церкви. Однако есть коренное различіе между *догматомъ*, какъ кристаллизовавшейся догматической истиной, и *богословіемъ*, какъ той общей атмосферой мысли, въ которой онъ отлагается. Догматъ есть вдохновеніе Духа Св., богословіе же есть дѣло человѣческой мысли, просвѣтляемой вѣрою и благодатію. Догматическое развитіе осуществляется творчествомъ богослововъ, среди которыхъ есть отцы и учителя церкви, есть и осужденные ею еретики. И тѣ и другіе богословски одинаково соучаствуютъ въ общемъ дѣлѣ догматическаго творчества и обычно даже другъ друга взаимно обусловливаютъ въ его діалектическомъ процессѣ. Съ этой точки зрѣнія тѣ и другіе одинаково суть богословы, которые обладаютъ различной степенью богословской одаренности и остроты мысли. Нелѣпо и ошибочно представлять себѣ дѣло такимъ образомъ, что одни, — именно учителя Церкви, обладали даромъ богословскаго ясновидѣнія, почему ихъ творенія иногда фактически приравняются чуть-ли не догматамъ и даже Слову Божію, другимъ же, еретикамъ, усвоится только злая воля къ противленію истинѣ. Слѣдуетъ ясно различать церковную авторитетность отцовъ церкви отъ ихъ богословскаго значенія и не подмѣнять чисто богословской аргументаціи мнимо-непогрѣзительными текстами изъ отеческой письменности. Это само собою разумѣется въ церковноисторической наукѣ, но это часто забывается и фактически даже отвергается въ догматикѣ, которая, однако, столько же повинна исторической правдѣ, какъ и исторія. Догматы возникаютъ не изъ сопоставленія непогрѣзительныхъ отеческихъ текстовъ, каковая непогрѣзительность на самомъ дѣлѣ принадлежитъ единственно и исключительно Слову Божію, но изъ всего богословія эпохи съ его апоріями и проблематикой. И исторически догматика вселенскихъ со-

боровъ возникаетъ въ процессѣ богословскаго преодолѣнія апорій и діалектическихъ противоположеній, намѣчающихся въ мыслительной реализаціи основныхъ данностей христіанской вѣры, причѣмъ всѣ онѣ сводятся къ единой и всеобъемлющей евангельской истинѣ: Христосъ есть Сынъ Божій — Сынъ Человѣческій. Соединить несоединимое, приблизить разстоящееся, примирить противорѣчащее, понять это единство и какъ бы отождествленіе Бога и Человѣка въ Богочеловѣкѣ — такова эта трудность для богословствующаго разума, такова эта, въ богословіи именуемая х р и с т о л о г и ч е с к о ю , проблема, которой никакъ не могла миновать богословская мысль, и, если бы даже она была замолчана православными, то все равно она была бы обострена еретичествующими. Да такъ на самомъ дѣлѣ и было. Два имени, оба осужденныхъ церковію еретиковъ, означаютъ собою вѣхи въ развитіи христологической проблемы: пресвитеръ Арій и еп. Аполлинарій. Вопросаніе перваго относится къ божественной природѣ Господа, втораго же къ Его Богочеловѣчеству.

Сомнѣніе Арія относительно равнобожественности Сына, продолжающее собою ученіе евіонитовъ, Павла Самосатскаго, въ извѣстномъ смыслѣ динамическихъ монархистовъ, естественно и неизбежно возникло на пути усвоенія троичнаго догмата, который представляетъ собой подразумевающееся основаніе для всего евангельскаго благовѣстія, но противорѣчитъ одинаково и абстрактному іудейскому монотеизму, и, съ другой стороны, не менѣе абстрактному теизму Аристотеля, какъ и стоическому пантеизму, неоплатоническому эманатизму, вообще всѣмъ традиціямъ эллинскаго любомудрія: эллинамъ соблазнъ, іудеямъ безуміе. Какъ возможна и возможна-ли равнобожественность трехъ впостасей предъ лицомъ разума, а также и по даннымъ Слова Божія? Антитрини-

тарное сомнѣніе Арія, если и не было преодолено спекулятивно, было обезсилено небеснымъ громомъ Никейскаго *ὁμολογίου*, каковая побѣда была закрѣплена въ догматическихъ формулировкахъ каппадокійскаго богословія. Мертвящее аріанское сомнѣніе фактически обогатило церковь несокрушимой оградой никейскаго символа. Аріанское сомнѣніе, впрочемъ, имѣло еще и другое остріе, космологическое: вопрошалось, какъ понимать отношеніе Бога къ сотворенному Имъ міру, или абсолютнаго къ относительному, вѣчнаго къ временному, Творца къ творенію? И не постулируется ли здѣсь нѣкое посредство между Богомъ и тварію? Этотъ вопросъ въ свое время остался по настоящему неразслышанъ въ богословіи, а потому и неотвѣченъ въ догматѣ, какъ остается онъ даже и до дне сего. Но онъ снова возвращается къ намъ, съ одной стороны, въ пантеистическихъ уклонахъ философіи, а съ другой въ софіологической проблематикѣ и построеніяхъ въ предѣлахъ церковной догмы. Каждая эпоха способна понести только ограниченный подвигъ, и достаточно было для Аѳанасіева вѣка уже Никейской побѣды надъ отрицающими единосущіе Отцу Сына Божія, чтобы ею и ограничиться въ догматическомъ творествѣ, оставивъ вѣкамъ грядущимъ проблемы софіологической космологіи. Но уже преодоленіе аріанскаго сомнѣнія объ единосущіи Отца и Сына съ необходимостью влекло за собой дальнѣйшее раскрытіе христологической проблемы: если Христосъ есть подлинно единосущный Сынъ Божій, то въ какомъ же смыслѣ Онъ есть и Сынъ Человѣчскій? что значать боговѣщія слова Евангелиста-Богослова: «Слово плоть бытъ»? Вся эта, собственно христологическая, проблематика полностью содержится въ ученіи еп. Аполлинарія (младшаго) Лаодикійскаго, который, будучи заклеимленъ, какъ еретикъ, въ то же время является едва ли не са-

мымъ тонкимъ и острымъ богословомъ всей христологической эпохи, наложившемъ на нее печать въ самомъ существенномъ, — именно въ проблематикѣ богочеловѣчества. Аполлинарій, въ значительной мѣрѣ непонятый своими современниками, и, быть можетъ, самъ не нашедшій адекватнаго выраженія для своей мысли, есть истинный зачинатель христологическаго богословія. Въ отношеніи къ нему самоопредѣляются позднѣйшіе богословы, продолжающіе его работу, его ученіе занимаетъ здѣсь ключевую позицію. Основнымъ его мотивомъ является стремленіе понять возможность и образъ соединенія божескаго и человѣческаго естества во Христѣ и выразить его въ богословскихъ понятіяхъ. Онъ исходитъ при этомъ изъ отрицательной аксіомы, въ дальнѣйшемъ подтвержденной церковью, о томъ, что въ полнотѣ своей человѣческое и божеское естество не можетъ соединиться, а потому имъ остается лишь переплестись между собою какъ бы отдѣльными частями. Это соединеніе ихъ онъ понималъ такимъ образомъ, что человѣческое тѣло и душа, «одушевленное тѣло», фактически соединяется съ Логосомъ въ качествѣ Духа (*πνεῦμα*). Если надлежащимъ образомъ понять здѣсь Аполлинарія, то въ сущности онъ предвосхищаетъ уже Халкидонскій догматъ, также утверждающій воспріятіе Логосомъ человѣческой природы безъ ея собственной вѣстости, каковою является для обѣихъ природъ самъ Логосъ. Эта основная мысль осложнена у него рядомъ другихъ мотивовъ, частью въ высшей степени цѣнныхъ, какъ напр., о небесномъ человѣкѣ и богочеловѣчествѣ, частью же недоразумѣнныхъ, какъ напримѣръ мысль о томъ, что человѣчность можетъ преодолевать въ себѣ удобопревратность только цѣною утраты свободы, чрезъ инструментальное подчиненіе ея неизмѣняющемуся *ἄτρεπτος* Логосу. Идея богочеловѣчества въ этомъ рудимен-



тарномъ видѣ, какъ она была выражена Аполлинаріемъ, къ тому же и оставшаяся непонятою даже до удивительности, своей парадоксальностью испугала современниковъ. Тѣмъ не менѣе, она уже поставила мысль передъ проблемой недомыслимаго соединенія двухъ природъ, относительно котораго доселѣ удовлетворялись неопредѣленнымъ и маловразумительнымъ понятіемъ «в о с п р і я т і я плоти». Теперь возникла труднѣйшая и мучительная проблема: что же значитъ это воспріятіе Богомъ человѣческой плоти, какъ уразумѣвать его основаніе и послѣдствія?

Отъ Аполлинарія, обнажившаго проблему двойства природъ и единства въпостаси во Христѣ во всей остротѣ, исходитъ христологическая діалектика въ двухъ своихъ антитетическихъ, взаимно сопряженныхъ, а въ односторонности своей взаимно исключающихъ началахъ, — единства и двойства, какъ въ тезисѣ и антитезисѣ. Тезисъ мы имѣемъ въ александрійской школѣ генотическаго богословія, исходящаго изъ е д и н с т в а Богочеловѣка, антитезисъ въ антїохійской школѣ, останавливающей свое вниманіе на началѣ д в о й с т в а въ Немъ же. Въ ряду первыхъ мы имѣемъ, въ качествѣ великаго основоположника, св. Кирилла Александрійскаго, причемъ генотическія тенденціи его богословія — уже съ еретическими уклонами — продолжаютъ въ пестромъ спектрѣ монофизитства. Вторые представлены блестящей плеядой богослововъ-антїохійцевъ, отъ Θεодора Тирскаго до блаж. Θεодорита, продолжаемой въ сущности и богословами диоелитства, св. п. Софроніемъ и св. Максимомъ Исповѣдникомъ. Этому богословскому противоположенію соотвѣтствуетъ доктринальная окраска вселенскихъ соборовъ, III и V — съ рѣшительнымъ преобладаніемъ александрійскихъ тенденцій, IV и VI съ преобладаніемъ антїохійскихъ. При этомъ обѣ стороны одинаково

отрицаются аполлинаріяна, причемъ одна сторона, александрійская, въ немъ неизмѣнно заподозривается и въ немъ оправдывается, вторая же, антїохійская, отъ него неизмѣнно отталкивается, причемъ фактически обѣ онѣ одинаково, хотя и въ разномъ смыслѣ, запечатлѣны его духомъ, поскольку движутся въ руслѣ его проблематики. Именно, обѣ стороны спрашиваютъ одинаково вопрошаніемъ Аполлинарія: какъ возможно, какъ совершилось, къ чему привело соединеніе двухъ природъ во Христѣ? Св. Кириллѣ устанавливающій александрійскую традицію, исходитъ изъ идеи поглощающаго генотизма или генотического смѣшенія. При этомъ въ самомъ св. Кириллѣ необходимо различать какъ бы два лика: отца церкви, который, повинуваясь какъ бы нѣкоторому церковному инстинкту, неизмѣнно держится въ предѣлахъ православія, хотя и не всегда оправдываемаго его собственнымъ богословіемъ, — и богослова, представителя александрійской школы, на которомъ тяготеетъ вся ея діалектическая односторонность и ограниченность, преодолеваемая сплошь и рядомъ лишь непослѣдовательностью. Согласно св. Кириллу, Христосъ — одинъ, составившійся изъ *ѣ*х *д*вухъ *п*р*и*р*о*дъ. Различіе ихъ хотя и не устраняется чрезъ ихъ единеніе, но остается лишь *ἐν θεωρίᾳ μόνῃ*, и его не допускается различать н е въ одномъ лишь созерцаніи. Воплотившійся Логосъ не раздѣляется, но сочетаетъ обѣ природы воедино и какъ бы смѣшиваетъ *ἀνακίρνῃς* однѣ съ другими свойства природъ (отсюда прямой путь и къ Евтихію, и къ Северу). Эта генотическая тенденція увѣнчивается мнимо-аѳанасіевской, въ дѣйствительности же аполлинаріевской формулой *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, которую принялъ въ руководство св. Кириллѣ. Она характерна не только общимъ монофизитскимъ привкусомъ, но и своей двусмысленностью, проистекающей изъ

терминологического, а далѣе и богословскаго неразличенія природы и лица-ипостаси. Богословіе св. Кирилла и возникло, и развивалось полемически, а постольку и діалектически въ противоположеніи антїохійству: противъ раздвоенія здѣсь утверждалось единство, но какъ совмѣстить тѣснѣйшее единеніе человѣческой и божеской природы съ сохраненіемъ самобытности послѣдней и наоборотъ? Евангельскій образъ Сына Божія — Сына Человѣческаго представалъ предъ богословіемъ св. Кирилла, какъ безотвѣтная проблема, которою бл. Θεодоритъ, можно сказать, богословски истязалъ своего противника. Какъ Богу можно приписать геосиманское бorenіе и крестное истощаніе, голодь и жажду, невѣдѣніе и изнеможеніе, страданіе и крестную смерть? Для антїохійствующаго богословія отвѣтъ былъ ясенъ, — все это свойственно человѣку въ Богочеловѣкѣ, но для генотического пониманія не такъ легко давалось такое, конечно, мнимое преодолѣніе. Оставалось спастись въ область «икономіи», которымъ тѣмъ самымъ становилось богословскимъ *asylum ignorantiae*. Подъ защитой икономіи можно было, въ качествѣ б о г о с л о в с к а г о отвѣта, соединять явныя противорѣчія и несовмѣстимости: «приписывать истощаніе Богу Слову, который не знаетъ превращенія или страданія, значитъ заключать и говорить нѣчто о человѣкѣ по домостроительному присоединенію къ плоти. Хотя Онъ и сдѣлался человѣкомъ, однако сущность таинства никоимъ образомъ не вредить Его природѣ. Онъ пребывалъ тѣмъ же, что и былъ, даже и отдаваясь человѣчеству для спасенія и жизни міра... мы не уменьшаемъ божественное Его естество и славу міра... мы не уменьшаемъ Его божественное естество и славу ради Его человѣчества и не отвергаемъ домостроительства» и т. д. Не трудно видѣть, что если обнажить это и подобныя рѣченія, каковыя имѣются

во множествѣ въ твореніяхъ св. Кирилла, отъ ихъ многословія, то они содержатъ явное и неприкрытое логическое противорѣчіе: подлинно вочеловѣчился, но не измѣнился, пребываетъ чѣмъ былъ, но истощается на крестѣ и под. Когда же изъ этого абстрактнаго разсмотрѣнія переходимъ къ конкретному, если напр., вплотную ставится вопросъ о вѣдѣніи или невѣдѣніи Христомъ дня Второго пришествія, то противорѣчивость мысли получаетъ уже наклонъ къ докетизму: «знаетъ самъ по существу, какъ Премудрость Божія, но ставится подъ уровень невѣдающаго челоуѣчества, домостроительственно совершаетъ то, что свойственно и другимъ». «Онъ не отстраняетъ отъ Себя казаться незнающимъ, ибо это приличествуетъ челоуѣку» и т. д. Допустить такія манифестаціи челоуѣчества для вида значить широко открыть дверь и монофизитству, и докетизму, въ сравненіи съ которыми предпочтительнѣе даже прямое аполлинаріанство, и это есть не случайное недоразумѣніе, но основная апорія генотического богословія, непреодолимая и по настоящему даже еще не осознанная въ фактическихъ предѣлахъ одного тезиса. Поэтому совершенно законно и неизбежно возникаетъ діалектическое ему противоположеніе — антитезисъ, въ образѣ антиохійскаго богословія, которое было въ догматической борьбѣ стилизовано противниками какъ «несторіанство», хотя фактически въ такомъ стилизованномъ видѣ никогда и не существовавшее. Антиохійство въ христологіи выражаетъ проблематику двоякаго бытія природы во Христѣ и образа ихъ соединенія. Оно одинаково отталкивается какъ отъ аполлинаріанства, въ которомъ видитъ компромиссное и нерѣшительное упраздненіе челоуѣчества во Христѣ чрезъ его ущербленіе и умаленіе, такъ и отъ кирилловскаго генотизма, въ которомъ видитъ поглощеніе челоуѣчества Божествомъ. Особый источникъ вдохно-

веній антиохійскаго богословія есть паѳосъ библеизма, свойственный его экзегетическому стилю: оно непрестанно созерцало Евангельскій образъ Христа во всей его конкретности и считало себя повиннымъ богословствовать, исходя не изъ богословскихъ отвлеченныхъ понятій, но изъ Евангелія. Отстоять человѣческое естество во всей неумаленной самобытности его становится главнымъ богословскимъ дѣломъ антиохійства, откуда вытекаетъ потребность и богословски обосновать и защитить двойство, несліянность и непоглощаемость природъ, ихъ между собою раздѣлить извѣстной онтологической гранью. Таковою гранью является особая вѣпостась, присущая не только божескому, но и человѣческому естеству. Нась эта мысль, конечно, отвращаетъ, но не нужно забывать, сколь примитивны и неуклюжи вообще были богословскія средства эпохи. Двойство природъ превратилось у нихъ въ двойство лицъ, и самыя понятія природы и вѣпостаси суть какъ бы косари и кухонные ножи въ качествѣ хирургическихъ инструментовъ. Извѣстно, какой дорогой цѣной они оплатили свою тенденцію: двойство природъ превратилось у нихъ въ двойство лицъ. Они не умѣли и не хотѣли отдѣлить природу отъ вѣпостаси и допустить въ человѣческой природѣ Христа отсутствіе самостоятельной человѣческой вѣпостаси. Безъ вѣпостасность ея для нихъ была равносильна отсутствію подлинной самобытности. Поэтому для нихъ оставался единственно открытымъ путь признанія с л о ж н о й вѣпостаси, полученный чрезъ нравственное свободное согласіе и іерархическое соотношеніе обоихъ вѣпостасей, свойственныхъ обоимъ природамъ, *συνάφεια* — совмѣщеніе. Нужно, однако, сказать, что антиохійцы вообще никогда не останавливались на двойствѣ вѣпостасей, какъ п о с л ѣ д н е м ъ утвержденіи, напротивъ, оно постулировало для нихъ особую вѣпостась

е д и н е н і я, какъ результатъ нѣкаго нравственнаго достиженія. Можетъ быть, съ наибольшей полнотой, хотя и нѣмотствующимъ языкомъ, этотъ постулатъ выразилъ Несторій въ предсмертномъ своемъ «Гераклидѣ», написанномъ въ безвѣстности изгнанія. Конечно, богословски — и этотъ постулатъ невыполнимъ и остался невыполненъ, впрочемъ, въ такой же мѣрѣ, какъ остался невыполненъ и основной постулатъ александрійства о сохраненіи двойства природъ въ ихъ единствѣ. Богословски оказались одинаково правы и неправы обѣ стороны, какъ тезисъ и антитезисъ, еще ждущіе богословскаго синтеза. Антиохійцы не знали, что основной постулатъ ихъ богословія можетъ быть выполненъ и инымъ путемъ, нежели тотъ, который имъ представлялся какъ единственный, именно такъ, какъ это и было осуществлено церковью: человѣческая природа и на самомъ дѣлѣ не остается безъвпостасна. Она также имѣетъ для себя впостась, но это не есть особая впостась, но божественная впостась Логоса. Онъ въ Богочеловѣчности Своей впостасируетъ не только Свою божескую, но и Свою человѣческую природы, есть какъ бы д в а ж д ы - в п о с т а с ь единаго Богочеловѣка. Именно этотъ отвѣтъ болѣе всего предчувствуется въ Гераклидовской *впостаси единенія*, — не даромъ Несторій изгнанія, свободный отъ полемическаго ожесточенія (его противникъ, св. Кириллъ въ то время былъ уже въ могилѣ) привѣтствуетъ посланіе папы Льва V. и тѣмъ самымъ уже вливается своимъ богословіемъ въ Халкидонское русло. Обѣ спорящія стороны въ христологической діалектикѣ остались непримиренными и непревзойденными, да и не могли примириться въ плоскости антитетики, — прямого противоположенія тезиса и антитезиса. Обѣ стороны приводили въ свою защиту библейскіе тексты, обѣ были одинаково правы и неправы, хотя и въ

разномъ. Богословская прѣ такъ и осталась неразрѣшенной. Внѣшнія же судьбы обѣихъ школъ были различны и какъ то мало соотвѣтствовали ихъ фактической вліятельности. Богословіе св. Кирилла, прославленнаго Церковію какъ *συνάρχης τῶν πατέρων*, было признано какъ руководящая норма церковнаго ученія, причемъ на него ссылались одинаково какъ его сторонники, такъ и противники (особенно характерно въ Халкидонѣ), реальное же продолженіе его богословская школа имѣла лишь въ монофизитствѣ. Антиохійская же школа какъ будто терпѣла пораженіе за пораженіемъ: была анаѳематствована на Кирилловскомъ соборѣ въ Ефесѣ въ лицѣ Несторія и была осуждена и заклята въ лицѣ трехъ своихъ представителей (Ееодора Мопсуестійскаго, Ивы Эдесскаго и блаж. Ееодорита) и ихъ «трехъ главъ». И однако ея дѣйствительное вліяніе было гораздо жизненнѣе и значительнѣе александрійскаго: послѣ Кирилловской побѣды въ Ефесѣ антиохійство восторжествовало надъ своимъ главнымъ противникомъ св. Кирилломъ, капитулировавшимъ богословски въ униональномъ посланіи къ Іоанну Антиохійскому 433 года. Послѣ «разбойничьяго» Діоскоровскаго собора, гдѣ было дано торжество александрійству въ уродливой формѣ еutihianства, антиохійство снова получило реальное преобладаніе въ Халкидонѣ. Запрещенное на V вселенскомъ соборѣ, оно нашло своимъ тенденціямъ новое, хотя и въ видоизмѣненной формѣ, преобладаніе на VI вселенскомъ соборѣ. А въ сущности *обѣ* школы, сыгравъ свою историческую роль, одинаково сошли со сцены послѣ Халкидонскаго собора, изжили себя, потерявъ свой *raison d'être*. Однако было-ли здѣсь богословское ихъ преодоленіе или же лишь догматическое, вѣроучительное? Была ли одержана тою или иною изъ школъ богословская побѣда, доктринально рѣшившая вопросъ и этимъ рѣше-

ніемъ упразднившая другую школу? Безпристрастное изслѣдованіе должно сказать, что этого не было: обѣ школы стоятъ другъ противъ друга въ антитетическомъ противоположеніи, какъ да и нѣтъ, обѣ правы и обѣ неправы въ діалектической полярности своей. Не можетъ быть раздвоенія природъ при единствѣ вѣпостаси въ Богочеловѣкѣ, говорить тезисъ александрійства; не можетъ быть двойства природъ безъ двойства вѣпостасей, ибо для каждой природы предполагается наличіе собственной вѣпостаси, — говорить антитезисъ антиохійства. Есть-ли выходъ изъ этой антитетики, возможенъ-ли синтезъ, который бы ее превзошелъ и въ извѣстномъ смыслѣ «снялъ» (aufgehoben по Гегелевски)? Или же такой синтезъ вообще невозможенъ, и мы имѣемъ здѣсь предѣльную для разума а н т и н о м і ю, которая р а з с у д о ч н о выражается просто въ логическомъ противорѣчii, т. е. приводится къ абсурду, какъ это злорадствуя и утверждаетъ раціонализмъ? Богословскаго синтеза найдено не было, обѣ школы изжили себя, одна склоняясь подъ тяжестью анаѳематизмовъ V вселенскаго собора, другая подъ бременемъ монофизитскаго своего истолкованія, онѣ просто прекратили фактическое существованіе, оставивъ исканіе синтеза будущимъ временамъ вмѣстѣ со своею проблематикой. Однако то, что не дано было богословскому синтезу, въ извѣстномъ смыслѣ черезъ головы богослововъ было явлено, въ предвосхищеніе будущихъ достиженій богословія, божественному инстинкту истины, вдохновенію отцовъ IV вселенскаго Халкидонскаго собора. Его опредѣленіе явилось д о г м а т и ч е с к и мъ синтезомъ обѣихъ школъ: не богословствуя и съ царственной небоязненностью онъ сказалъ свое да, а потому и свое нѣтъ каждому изъ противоположныхъ утвержденій, антиномически соеди-



нивъ ихъ въ одномъ и томъ же опредѣленіи, причѣмъ отцы собора одновременно прославляли и св. Кирилла, и антїохійствующаго патр. Флавіана, и папу Льва Великаго, какъ единомудрствующихъ. Гордіевъ узелъ христологіи оказался разрубленъ, хотя и не развязанъ.

Въ рукахъ провидѣнія мечемъ, разрубившимъ гордіевъ узелъ, явилось догматическое посланіе папы Льва Вел. къ Флавіану, которое вмѣстѣ съ уніональнымъ посланіемъ св. Кирилла 433 г., гдѣ, какъ извѣстно, глава александрійской школы самъ, хотя и противъ воли, антїохійствуетъ, легло въ основу халкидонскаго опредѣленія. Это посланіе великаго іерарха, блещущее стилемъ, антитетикой, лапидарностью, представляетъ собою славу Римскаго престола и обозначаетъ поворотъ въ сторону Халкидонскаго опредѣленія. Здѣсь уже выражена идея двойства природъ при единствѣ ипостаси, которая составляетъ главное его достиженіе и фактически соединяетъ въ себѣ утвержденія обоихъ противоборствующихъ школъ. Однако, тотъ, кто ожидаетъ найти здѣсь богословскій синтезъ, исходъ изъ христологической діалектики съ преодоленіемъ ея антитетики, въ дѣйствительности его не найдетъ. Папа Левъ вообще самъ находится в нѣ восточнаго богословія и съ латинской прямолинейностью и извѣстной догматической неискрушенностью декретируетъ, не доказывая. Поэтому, при всемъ огромномъ значеніи посланія для исторіи догмы, движенія богословской мысли оно не означаетъ. Доктринальное опредѣленіе отыскивается ощупью, нѣкоторой религіозной (въ частности сотеріологической) очевидностью, которая еще не стала очевидностью богословской. «Для возданія должнаго нашему состоянію природа неповреждаемая соединилась съ природой, доступной страданію и, что требовалось для нашего спасенія, одинъ и тотъ же посредникъ между Богомъ и чело-

вѣкомъ, человѣкъ І. Христосъ и умереть могъ въ одномъ и не могъ умереть въ другомъ. Итакъ, въ цѣлостной и совершенной природѣ истиннаго человѣка родился Богъ, весь въ Своемъ, весь въ нашемъ», «съ сохраненіемъ свойствъ той и другой природы и сущности», однако, «при единствѣ лица, мыслимаго въ той и другой природѣ, именно лица Бога и человѣка», *Dei et hominis una persona*. То, что составляло предметъ мучительнаго вѣкового напряженія и неисходной трудности для богословія, здѣсь небоязненно, въ массивныхъ образахъ формулируется во всей своей антитетической обнаженности, и эта антиномія оказалась вѣдренной и въ самое опредѣленіе Халкидонскаго собора.

Халкидонская формула: «единый и тотъ же Христосъ въ двухъ природахъ», «при сохраненіи собственныхъ свойствъ каждой изъ нихъ», «соединяющихся въ одно лицо и въ одну вѣпостась, не раздѣляющуюся на два лица» представляетъ собой не богословскій, но догматическій синтезъ, хотя и существенно подготовленный всѣмъ предыдущимъ развитіемъ христологии. Замѣчательно, что во вѣншней исторіи его происхожденія можно найти черты случайности: оно даже и возникло какъ бы помимо воли отцовъ собора, предпочитавшихъ остаться при посланіяхъ св. Кирилла и п. Льва и лишь подъ давленіемъ императорской власти составившихъ новое опредѣленіе. Практическій Римъ, — а не умозрительный востокъ, — вмѣстѣ съ имперской властью, непосредственно стимулировали это новое догматическое опредѣленіе, явившееся какъ бы помимо воли и сознанія его непосредственныхъ творцовъ, среди которыхъ численно преобладали александрійствующие, а не антioxійствующие. Это было догматическое чудо, въ такой мѣрѣ превышающее естественныя возможности догматическаго сознанія эпохи, что догмать

такъ и остается имъ не вмѣщеннымъ, какъ это съ полной ясностью вытекаетъ изъ дальнѣйшей исторіи, въ частности, изъ монофизитскаго ему противленія. Но духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, а Промыслъ избираетъ для своихъ цѣлей разные пути. Однако, Халкидонское опредѣленіе явилось догматическимъ приказомъ, который оказалось не подъ силу осуществить тѣмъ, кто еще продолжалъ богословствовать. Соединивъ въ одной формулѣ александрійскій генотизмъ съ антиохійскимъ дифизитствомъ въ самомъ трудномъ вопросѣ о соотношеніи обоихъ природъ во Христѣ, божеской и человѣческой, соборъ отвѣтилъ лишь отрицательнымъ, а не положительнымъ опредѣленіемъ, четырехкратнымъ н е : нераздѣльно — несліянно, неизмѣнно-неразрывно, включивъ такимъ образомъ антиномію въ самое сердце догматическаго опредѣленія. Получилось своего рода Колумбово яйцо догматики, которое требовалось утвердить въ равновѣсіи на остріѣ антиноміи. Это богомудрое опредѣленіе представляетъ собою лишь ограду мысли, но не самую мысль, которая можетъ быть дана лишь положительнымъ опредѣленіемъ. Халкидонскій догматъ есть не только высшая норма вѣроученія, по которой должно мѣрить себя церковное сознаніе, но онъ данъ человѣческой мысли и какъ предѣльная п р о б л е м а богословскаго постиженія. Провидѣнію было угодно, чтобы догматъ этотъ возникъ не изъ богословія, но какъ бы н а д ъ богословіемъ, разныя школы котораго были для него лишь поводомъ, онъ высится какъ религіозный символъ для всѣхъ вѣковъ, и нашему времени онъ принадлежитъ не меньше, а даже и больше, чѣмъ эпохѣ своего возникновенія.

Тѣмъ не менѣе исторически онъ является взаимодействующей діагональю двухъ пересекающихся перпендикуляровъ, и фактически является побѣдой антиохійства надъ александрій-

ствомъ, послѣ кратковременнаго торжества послѣдняго въ Ефесѣ. И эту побѣду не обезсилило и то запоздалое торжество александрійства, которое дано было ему имп. Юстиніаномъ на V всел. соборѣ, потому что запрещенное и аеоматственное антиохійство снова торжествуетъ на VI всел. соборѣ, тогда какъ подлиннымъ вселенскимъ дѣломъ V всел. собора явилось лишь торжественное подтвержденіе четвертаго. VI вселенскій соборъ, вынесшій опредѣленіе о двухъ воляхъ и двухъ природахъ въ Христѣ, такъ же нераздѣльно, несліянно, неизмѣнно, неразрывно соединенныхъ, въ сущности даетъ болѣе частное выраженіе Халкидонскаго опредѣленія: если въ послѣднемъ наличіе двухъ природъ констатируется какъ данность или фактъ, то здѣсь онѣ же выявляются въ дѣйствіи какъ актуальность. Послѣ Халкидонскаго собора напряженность богословской мысли вообще идетъ на убыль, и, въ частности, VI вселенскій соборъ (не говоря уже о пятомъ) является значительно менѣе подготовленнымъ богословски (\*), и контроверза моноелитовъ съ православными (п. Софроній, преп. Максимъ Исповѣдникъ) является въ большой мѣрѣ схоластической и терминологической, причемъ самыя основныя понятія воли и энергіи такъ и остались безъ опредѣленія. Однако основная мысль догмата есть халкидонская, а постольку здѣсь мы имѣемъ новую побѣду антиохійства. Во всякомъ случаѣ рѣшительный бой за истину православія былъ данъ уже въ Халкидонѣ, и константинопольское торжество VI собора является въ значительной степени послѣдствіемъ Халкидонской побѣды (\*\*). Халкидонскій догматъ былъ

---

\*) То же самое приходится сказать и относительно VII собора по вопросу объ иконахъ.

\*\*) Въ извѣстномъ соотношеніи къ Халкидонскому опредѣленію находится и канонъ VII вселенскаго собора объ иконопочитаніи, ибо догматически здѣсь идетъ рѣчь объ единомъ Богочеловѣческомъ ликѣ, свойственномъ единой вѣпостаси двухъ природъ, объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и человѣческомъ образѣ въ Богѣ.

и остается главной крѣпостью христологической догматики. Поэтому и вся полемика и сомнѣнія иновѣрія и инославія направляются въ эту сторону, отношеніе къ Халкидону выражаетъ собой характеръ богословскаго міровоззрѣнія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, степень его православія.

Итакъ, на вопросъ Христа: за кого вы почитаете Меня?, на который Петръ отвѣтствовалъ исповѣданіемъ своей р е л и г і о з н о й вѣры: «Ты Христосъ Сынъ Бога Живого», православіе даетъ до г м а т и ч е с к і й отвѣтъ Халкидонской формулой: единая божеская вѣпостась въ двухъ природахъ, нераздѣльно, несліянно, неизмѣнно и неразрывно соединенныхъ. Оба отвѣта, и вѣры, и догмы, конечно, тождественны по содержанію, съ той лишь разницей, что первый исходитъ отъ полноты вѣрующаго сердца, второй же отъ рефлектирующаго разума. Первому принадлежитъ религіозная самоочевидность непосредственнаго вдохновенія («не плоть и кровь открыли тебѣ это, но Отецъ Мой сущій на небесахъ»), второй же переводитъ ее на языкъ самоотчетной мысли, ему свойственна самоочевидность догматическая. Однако разница въ выраженіи истины идетъ еще и дальше: первый выраженъ на языкѣ всечеловѣческомъ, для всѣхъ доступномъ, второй же высказанъ богословски, для богослововъ, или, по крайней мѣрѣ, для богословствующихъ, на языкѣ эпохи, и въ извѣстномъ смыслѣ нуждается въ комментаріи или переводѣ. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь примѣнены выраженія, которыя имѣють условное, терминологическое значеніе, въ нихъ облечена, и ими, до извѣстной степени, закрыта и самая мысль. Въ частности здѣсь предполагается, что основныя понятія: вѣпостась, лицо, сущность, природа, употреблявшіеся въ христологическихъ спорахъ и примѣнявшіеся въ христологическихъ спорахъ Халкидона, для всѣхъ понятны, и значеніе ихъ было само собою

разумѣющимся и неизмѣннымъ, по крайней мѣрѣ, для своей эпохи. Историческая же дѣйствительность и здѣсь свидѣтельствуетъ обратное: именно существовала величайшая неточность и даже разность въ пониманіи и употребленіи этихъ основныхъ терминовъ на протяженіи в с е й христологической эпохи, начиная еще отъ Никеи и кончая послѣхалкидонскими спорами. Странно сказать, но непріятіе Халкидонскаго догмата монофизитами, какъ теперь полагаетъ научное изслѣдованіе, больше всего покоилось на терминологическихъ недоразумѣніяхъ. Даже для своего времени одна и та же формула получала различное значеніе, въ зависимости отъ того или иного пониманія терминовъ. Поэтому, какъ ни странно, апологія Халкидонскаго догмата оказывалась въ значительной мѣрѣ и терминологической. Въ частности такъ велъ ее православный апологетъ и вмѣстѣ родоначальникъ восточной схоластики Леонтій Византійскій (вмѣстѣ со своимъ современникомъ и родоначальникомъ западной схоластики Боэціемъ). Оба они разъясняютъ, такъ сказать, ex professo терминологическія выраженія: природа и вѣпостась, и происходящій отсюда смыслъ формулы: одна вѣпостась — двѣ природы, которыя употреблялись какъ сами собою понятныя, а на самомъ дѣлѣ плодили безчисленные недоразумѣнія. Схоластическіе эпигоны христологической эпохи становятся переводчиками, расшифровывающими темный и спорный смыслъ языка догматовъ. Каковъ же былъ этотъ шифръ? на какомъ языкѣ говорились эти столь неточныя сами по себѣ выраженія, какъ вѣпостась и природа?

Это шифръ взятъ изъ философіи Аристотеля (преимущественно изъ его *Метамфизики*), и этотъ языкъ вообще свойствененъ античной философіи въ его двухъ главныхъ и мощныхъ руслахъ, — платонизма и аристотелизма. И вѣпостась

стась, и природа на языкъ соборовъ имѣють то значеніе, какое они имѣють у Аристотеля. Каково же это значеніе? Въ христіанской догматикѣ эти выраженія употребляются исключительно въ примѣненіи къ духовному міру и къ отношеніямъ между Богомъ и человѣкомъ, въ античной же философіи они относятся вообще ко всей области природнаго міра, въ которой безъ различенія соединяются сущности духовныя и бездушныя, живыя и мертвыя. Какъ говоритъ Леонтій, а ему вторитъ и Дамаскинъ, понятіе сущности (она же и природа) объемлетъ: «и Бога, и ангела, и человѣка, и животное, и растеніе». Это есть общая абстрактная категорія для выраженія всѣхъ видовъ бытія. Однако по Аристотелю абстрактная сущность существуетъ не иначе, какъ будучи облечена въ конкретность чрезъ присоединеніе какаго-либо индивидуализирующаго признака, — акциденціи *συμβεβηκός*: не камень вообще, но гранитъ, известнякъ, алмазъ и под., не человѣкъ вообще, но Петръ, Иванъ, или негръ, мулатъ и т. д. Подлинное бытіе принадлежитъ лишь конкретнымъ сущностямъ, которыя поэтому у Аристотеля и получаютъ наименованіе: п е р в а я сущность *πρώτη οὐσία*, напр. Петръ Великій, Александръ Македонскій, а о б щ а я природа: человѣкъ, или русскій, или камень, или духъ, — есть лишь абстракція конкретного, в т о р а я сущность (въ этой терминологіи чувствуется заостреніе разногласія между Платономъ и Аристотелемъ объ универсаліяхъ или идеяхъ). Итакъ, впостась есть только признакъ, свойство, акциденція, а сущность есть нѣкій агрегатъ свойствъ, образующій собою нѣкое цѣлое. Изъ этого опредѣленія уже слѣдуетъ для Леонтія Виз. основная онтологическая аксіома: нѣтъ природы безъвпостасной. Это значитъ лишь, что все въ природѣ конкретно, облечено индивидуализирующими признаками. По опредѣленію Л.

В. «характеръ впостаси заключаетъ въ себѣ понятіе акциденцій, будутъ ли онѣ отдѣлимы или неотдѣлимы. Впостась характеризуется фигурой, цвѣтомъ, величиной, временемъ, мѣстомъ, родителями, образомъ жизни и вообще всѣмъ, что къ этому относится, свойства же природы принадлежать тому, что относится къ самой сущности». Поэтому индивидамъ или *ἄτομον* присуще самостоятельное бытіе по себѣ (*καθ'ἑαυτὸν*), различающееся и по ч и с л у . Въ это же физическое понятіе впостаси довольно неожиданно включается иногда и л и ц о *πρόσωπον* какъ равнозначащее (такъ и въ Халкидонскомъ опредѣленіи). Но это понятіе лица, переходящее уже въ духовную область, никогда не было углубляемо и не получало своего разъясненія въ античности, которой вообще чуждо философское понятіе л и ч н о с т и , иное нежели какъ атома — индивида. Однако мертвую аристотелевскую схемой здѣсь богословски облачается живой Евангельскій образъ, такъ что и сама она начинаетъ оживать и согрѣваться отъ него, по существу однако отнюдь не измѣняясь. Л. В. измыслилъ для нуждъ богословія, наряду съ простымъ и яснымъ, хотя и скуднымъ понятіемъ Аристотелевской «первой сущности», соединяющей въ себѣ природу съ индивидуальнымъ признакомъ или впостасію, еще понятіе с л о ж н о й природы, въ которой двѣ разныхъ природы сосуществуя индивидуализируются въ одномъ, общемъ для обоихъ впостасномъ признакѣ или, по его выраженію, въ немъ в о - в п о с т а с и р у ю т с я . Получается еще второй этажъ онтологически сложнаго бытія. Понятіе во-впостасированія подлѣжитъ логической критикѣ въ основномъ пунктѣ: на какомъ основаніи въ единомъ конкретно-впостасированномъ бытіи признаются двѣ различныхъ природы, а не одна, объемлющая въ себѣ с о в о к у п н о с т ь признаковъ



мнимыхъ двухъ природъ? Здѣсь совершается явное злоупотребленіе понятіемъ п р и р о д а, совершенно изъ него самого неоправдываемое. Но эта вспомогательная логическая конструкція является для Леонтія Византійскаго мостомъ къ логическому пріятію Халкидонскаго догмата, который черезъ нее истолковывается уже такъ: хотя нѣтъ природы невпостасной, и при наличіи двухъ природъ во Христѣ человѣческая природа остается какъ будто невпостасной, однако на самомъ дѣлѣ она во-впостасируется во впостась природы Божественной. Такимъ образомъ достигается желанный результатъ: обѣ природы оказываются впостасны, причемъ одна природа имѣетъ свою собственную впостась, другая же лишь вовпостасирована въ эту чуждую для нее впостась. Нетрудно видѣть всю логическую произвольность этого заключенія, которое цѣликомъ держится на томъ предположеніи, что обѣ соединившіеся природы и въ этой сложности своей еще сохраняютъ свою раздѣльность и самобытность. Но это именно здѣсь и требуется доказать. Монофизиты болѣе послѣдовательно приходили къ заключенію, что обѣ природы существуютъ въ своемъ двойствѣ лишь до соединенія, а послѣ него онѣ образуютъ, хотя и сложную, но единую природу.

Такимъ образомъ, что же обозначаетъ, въ истолкованіи Леонтія Византійскаго и І. Дамаскина халкидонская формула: двѣ природы и единая впостась? Это значитъ принадлежность одного индивидуальнаго признака или свой тва, именно сыновства или рожденности отъ Отца, двумъ разнымъ совокупностямъ признаковъ или природамъ. Если сама халкидонская формула даетъ (по выраженію англійскаго богослова В усе) лишь анатомію догмата, то Леонтій Византійскій его алгебраизируетъ:  $A + B + C$  и этимъ, конечно, не раскрывается, а скорѣе закрывается сущность догмата. И даже

формально можетъ быть здѣсь еще поставленъ вопросъ: почему именно А является общимъ признакомъ для В и С, а не какое нибудь N? И, съ другой стороны, почему именно А связано съ В и С? Но помимо этихъ формальныхъ недоумѣній, мы спрашиваемъ себя уже по существу такого метода: приемлемо ли для насъ это формально аристотелевское уразумѣніе основного христіанскаго догмата, какое дается намъ у Леонтія Византійскаго? Есть ли для насъ соединеніе двухъ природъ съ одною вѣщью механическое соединеніе свойствъ, аналогичное всякому другому соединенію, и въ этомъ смыслѣ вещь а категория, въ которой совершенно не уловляется особый характеръ духа, живущаго въ разныхъ природахъ? На этотъ вопросъ мы можемъ отвѣчать только рѣшительнымъ и категорическимъ нѣтъ. Для насъ необходимо понятіе личнаго духа, мы мыслимъ въ категорияхъ личности, тамъ, гдѣ античность, какъ и патристическая мысль, имѣютъ лишь категорию вещи. Рѣчь идетъ не объ алгебрѣ или даже только анатоміи, но объ единой личности, живущей двойной жизнью, божеской и человѣческой. Почему и какъ божеская вѣщъ Логоса, Второе Лицо Св. Троицы, можетъ одновременно быть вѣщью и человѣческою, въ чемъ есть не формальное, но реальное, внутреннее для этого основаніе? Словомъ, предъ нами встаетъ во весь ростъ проблема богочеловѣческой личности и богочеловѣческой жизни, т.е. проблема б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в а, живой образъ котораго мы имѣемъ въ Евангеліи.

Несмотря на всю несоотвѣтственность логическихъ категорій античности для выраженія ученія о богочеловѣчествѣ Логоса, живая дѣйствительность Евангелія вынуждаетъ къ расширенію этихъ вещей категорій: такъ уже въ самомъ Халкидонскомъ догматѣ говорится объ вѣщи и ли лицѣ, какъ и въ богословіи ставится вопросъ,

по поводу Евангельскаго образа Христа, о конкретной, личной жизни Богочеловѣка. Мы знаемъ уже, что въ антитетикѣ александрійства и антioxійства все время стоялъ вопросъ о различеніи обоихъ природъ въ Евангельскомъ образѣ Христа и объ отнесеніи однихъ проявленій жизни Христа къ Божеской природѣ, другихъ къ человѣческой, а иныхъ даже еще къ какой то «средней» категоріи. Обычная схема этого различенія опредѣлялась такимъ образомъ, что на долю человѣческаго естества относилось уничиженіе, на долю второго — чудеса и прославленіе: «одно сіяетъ чудесами, другое подвергается уничиженіямъ» (посланіе папы Льва В.). «Алкать, жаждасть, утомляться и спать свойственно человѣку. Но пять тысячъ насытить пятью хлѣбами, но самарянкѣ подать воду живую, но ходить непогружающимися стопами по поверхности моря, но заставить улечься vzdымающіяся волны, запретить бурѣ, безъ сомнѣнія, свойственно Богу. И, чтобы не говорить многого, не одной и той же природѣ свойственно плакать отъ чувства жалости объ умершемъ другѣ и властнымъ словомъ вызвать его опять изъ четверодневнаго гроба; или висѣть на древѣ и, обративъ свѣтъ въ ночь, заставить содрогнуться всѣ стихіи» (тамъ же). Въ этихъ словахъ папы Льва Великаго выражено обычное воззрѣніе, господствующее въ патристикѣ до св. Іоанна Дамаскина включительно. На долю же человѣческаго естества отнесена была и молитва, если только она не понималась какъ совершаемая только для вида. Нетрудно видѣть, что, одной рукой подписываясь подъ Халкидонскимъ догматомъ объ единовпостасной и двуприродной жизни Богочеловѣка, другою фактически это единство Богочеловѣка при нераздѣльности и неслиянности природъ здѣсь отвергается, замѣняясь ихъ чередованіемъ во всей жизни и даже въ отдѣльных поступкахъ (прослезился — по человѣческой при-

родѣ, воззвалъ къ жизни Лазаря — по божеству). Черезъ это снова вкрадывается несторіанство, раздѣляющее природы, въ чемъ и обвиняли халкидонцевъ монофизиты. Но и раздѣленіе, и чередованіе можетъ относиться лишь къ Богу и Человѣку, но не къ единому Богочеловѣку, въ которомъ оба естества чераздѣльно и неслиянно присутствуютъ въ каждомъ жизненномъ Его актѣ.

Однако, помимо конкретнаго разумѣнія Евангельскаго образа, вопросъ о жизненномъ соотношеніи обоихъ природъ во Христѣ возникаетъ у Леонтія Византійскаго, а затѣмъ и у св. Іоанна Дамаскина и въ болѣе абстрактной формѣ, именно о взаимообщеніи (*κοινωνία* или *ἀντιθέσις τῶν ἰδιωματῶν*) природныхъ свойствъ — *communicatio idiomatum*, ученіе, занявшее важное мѣсто въ догматикѣ. Здѣсь ставится общій вопросъ: каково возможное вліяніе естества божескаго на человѣческое и человѣческаго на божеское? Первая часть этого вопроса разрѣшается легко и благополучно: божеское естество сообщаетъ человѣческому сверх-природныя, благодатныя свойства, давая ему силу превзойти себя, и это проникновеніе божества въ человѣческую жизнь называется *ο β ο ж е н і е* *θεώσις*. Но каково же будетъ обратное вліяніе человѣческаго естества на божеское, что также постулируется этимъ ученіемъ? Этотъ вопросъ въ сущности остается безотвѣтнымъ (у Дамаскина сказано лишь объ этомъ: что одно естество «не лишено участія въ другомъ») за отсутствіемъ догматическихъ данныхъ, а чрезъ это снова вкрадывается непреодолимое несторіанство или же докетизмъ, т. е. до-халкидонская еще антитетика. Эта же мысль о *communicatio idiomatum* находитъ для себя выраженіе въ ученіи о единой, по выраженію Діонисія Ареопагита, *б о г о м у ж н о й* *θεανδρικῇ* энергіи. Эта въ высшей степени важная мысль, которая содержитъ въ себѣ зерно предѣльнаго

догматическаго обобщенія въ области христологiи, первоначально явилась въ монофизитскихъ кругахъ, и ея острiе было направлено противъ халкидонскаго ученiя о двойствѣ природъ въ сторону ихъ смѣсительнаго соединенiя. Санкціонированная авторитетнымъ именемъ псевдо-Діонисiя, она чрезъ Л. В. и св. І. Д. сдѣлалась достоянiемъ и православной догматики. Эта чрезвычайно трудная и сложная мысль буквально только обронеа псевдо-Діонисiемъ въ письмѣ къ монаху Гаю въ такихъ словахъ: «Онъ (Христосъ) не былъ человѣкомъ, какъ не былъ и не-человѣкомъ, будучи среди людей превыше человѣка, но будучи выше человѣка (оставался) истинно человѣкомъ. И въ общемъ дѣлая божеское какъ Богъ, а человѣческое не какъ человѣкъ, но какъ вочеловѣчившійся Богъ явилъ намъ нѣкую богومужную энергiю». Какъ видите, здѣсь, собственно ничего новаго и не сказано, кромѣ словъ *ѳеандрическая* или *богочеловѣческая* энергiя. Но бываютъ живыя творческія слова, которыя имѣютъ въ себѣ силу жизни, уже заключаютъ въ себѣ цѣлое богословіе, къ числу ихъ принадлежитъ и слово *ѳеандрической*, *богочеловѣческой*: единая жизнь *двуприродная*. Ни Леонтій Византійскій, ни св. Іоаннъ Дамаскинъ по существу не дѣлаютъ новаго шага въ развитiи этой мысли. При этомъ они не видятъ въ какой степени она не совмѣстима съ идеей чередованiя природъ и съ ихъ пониманiемъ и чудесъ, и страданiй, и молитвы, и истощанiя въ Господѣ. Вообще это ученiе уже выводитъ за грани святоотеческаго богословія съ его застывшими физическими категорiями, хотя оно молчаливо подрабумѣвается въ качествѣ нѣмого вопрошанiя во всѣхъ его построенiяхъ, въ частности въ моноѳелитскихъ и диѳизитскихъ спорахъ и даже въ самомъ опредѣленiи VI вселенскаго собора о двухъ воляхъ и двухъ энергiяхъ. Если ихъ двѣ, то какъ

онѣ между собою координированы? Къ нимъ также примѣнено Халкидонское четверократное и нераздѣльно — несліянно, неизмѣнно — неразрывно. Этимъ, такъ сказать, обеспечивается самобытность человѣческой стихіи, какъ особой воли или энергіи въ Богочеловѣкѣ. Однако, отрицательное опредѣленіе и здѣсь недостаточно, требуется установить и положительное ихъ соотношеніе. По своему это пытается сдѣлать св. Іоаннъ Дамаскинъ, который устанавливаетъ, что если Хотящій одинъ, то и предметъ хотѣнія одинъ (посылка, изъ которой, какъ будто, слѣдуетъ скорѣе моноелитское заключеніе). Это соотношеніе ближайшимъ образомъ сводится къ тому, что божественная воля попускаетъ человѣческой хотѣть ей свойственнаго. «Плоть принимаетъ участіе въ дѣйствіяхъ Божества Слова, потому что божескія дѣйствования совершались посредствомъ тѣла, какъ бы посредствомъ орудія, а также потому, что одинъ былъ дѣйствующій». (Признаніе орудійности тѣла, конечно, едва ли отвѣчаетъ общему смыслу догмата, утверждающему какъ разъ наоборотъ, именно самобытность обоихъ естествъ, въ частности и человѣческаго). Въ догматическомъ опредѣленіи VI собора это соотношеніе двухъ волей выражается въ томъ, что «человѣческая воля (во Христѣ) уступаетъ, не противорѣчитъ и не противодѣйствуетъ, а слѣдуетъ и подчиняется» божественной, такъ что «Его человѣческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась», «и то, и другое естество производитъ свое въ общеніи съ другимъ». Здѣсь устанавливается, такъ сказать, іерархическій приматъ воли божественной надъ человѣческой съ сохраненіемъ въ то же время тварной человѣческой воли наряду съ божественной. Однако здѣсь простое соединеніе двухъ природъ, имѣющихъ одну общую вѣщность, которое въ Халкидонскомъ догматѣ возможно благодаря своеобразному вѣщ-

ному пониманію природы и впостаси, становится уже болѣе затруднительнымъ вслѣдствіе того, что явная а к т у а л ь н о с т ь присуща здѣсь и подлежащему и сказуемому, и волящему и волямъ.

Двѣ воли не могутъ быть такъ прямолинейно рядомъ полагаемы, какъ двѣ природы и не могутъ быть соединены формальнымъ эн-впостасированіемъ. Будучи іерархически различны, онѣ нуждаются еще въ постоянномъ внутреннемъ единеніи, подлинно богомужномъ дѣйствѣ единого Богочеловѣка съ единой жизнью и дѣйствованіемъ, хотя оно и возникаетъ изъ сочетанія двухъ волей. Мы, конечно, не думаемъ здѣсь колебать догматическаго значенія опредѣленія VI собора, но мы констатируемъ, что оно уже непосредственно упирается въ проблему богочеловѣческаго единства, оеандрической энергіи. Это есть исходная, а вмѣстѣ и заключательная, всю христологию въ себя включающая проблема: Богочеловѣка и Богочеловѣчества, которую поставилъ себѣ еще Аполлинарій. Иными словами догматическое опредѣленіе и VI собора остается внутренне незаконченнымъ, оно постулируетъ дальнѣйшее его догматическое раскрытіе опредѣленіемъ не только о двойствѣ, но и о двуединствѣ волей, которое въ немъ едва намѣчено.

Остается еще VII вселенскій соборъ. Божественный инстинктъ истины, дѣйствовавшій въ немъ, привелъ его къ богомудрому утвержденію иконы и иконопочитанія. Однако, осталось безъ догматическаго опредѣленія то, что составляло для него догматическую основу. Между тѣмъ здѣсь въ дѣйствительности обнажилась уже одна изъ проблемъ догматики б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в а, какъ нѣкоего единства въ двойствѣ, именно сила образа Божія въ человѣкѣ, а въ то же время и образа человѣческаго въ божествѣ, единство богочеловѣческаго образа. VII вселенскій соборъ есть

символическій указательный знакъ, обращенный къ будущему.

Творчество вселенскихъ соборовъ прерывается, не исчерпавъ своей проблематики, до того времени, когда вѣянію Духа Божія угодно будетъ снова призвать къ жизни мертвыя кости, лежащія на полѣ вѣковой кипучей борьбы. Нельзя думать, чтобы дальнѣйшія догматическія вопрошанія даже въ области хринологіи, послѣ вселенскихъ соборовъ стали уже ненужными и невозможными, напротивъ, они есть и н у д я т ъ къ дальнѣйшему догматическому творчеству. Продолженіе догматическаго творчества эпохи 7-ми вселенскихъ соборовъ должно явиться живою связью между ними и современностью. Богомудрыя опредѣленія вселенскихъ соборовъ въ ихъ цѣломъ суть нѣкіе священные догматическіе миѳы или массивные символы, которые всегда нуждаются, такъ сказать, въ новомъ догматическомъ раскрытіи или переводѣ на богословскій языкъ современности. Мы уже не можемъ ихъ воспринимать именно такъ, какъ они даны были для своихъ современниковъ, на философско-догматическомъ языкѣ античности. Конечно, эта античная форма неслучайна, она промыслительно предуказана, какъ наиболѣе соотвѣтствующая для догматической символики (подобно тому какъ не случайно эллинскому генію въ философіи и искусствѣ дано было наложить свою печать на исторію христіанской догматики и культа). Но она роковымъ и неотвратимымъ образомъ не современна. Современная философія и психологія совершенно иначе воспринимаютъ основныя понятія: вѣстасъ и природу, для нихъ они срастворяются съ жизнью личнаго духа, съ ея глубиной и основой, и намъ совершенно невозможно оставаться въ области физическаго и вещнаго пониманія этихъ понятій, какимъ удовлетворялась патристическая эпоха. Мы не могли бы этого, даже если



бы хотѣли, но это и не нужно и даже фальшиво: каждая историческая эпоха имѣетъ свою собственную мысль и свой языкъ. До тѣхъ поръ пока привычныя формулы воспринимаются внутренно безучастно (что есть смерть для вѣры) или же остаются лишь достояніемъ исторіи, которая любитъ ихъ именно за эту ихъ архаичность, онѣ не нуждаются въ богословскомъ переводѣ на языкъ современной мысли. Но какъ только пробуждается богословская пытливость и религіозная мысль, онѣ такъ или иначе переводятся, и это есть творческое дѣло богословія эпохи. Этимъ отнюдь не колеблется и не умаляется ихъ авторитетъ и даже боговдохновенность.

Призваніе нашего времени есть ново-Халкидонское богословіе, которое воскрешало бы для насъ, а вмѣстѣ и продолжало творчество 7 вселенскихъ соборовъ во всей полнотѣ ихъ проблематики, послѣдняя же обобщается въ одной, поистинѣ Халкидонской, проблемѣ — б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в а . Сынъ Божій — Сынъ Человѣческій въ е д и н с т в ѣ Своей богочеловѣческой жизни, или богомужной энергіи, въ истинномъ общеніи свойствъ, согласіи и соединеніи воли, — такова остается догматическая проблема христологіи и для нашихъ дней. Къ четыремъ Халкидонскимъ не — должна она найти и формулировать и основное догматическое д а , которое такъ и не было богословски найдено въ діалектикѣ александрійства-антіохійства. Надо чтить дѣло 7 вселенскихъ соборовъ, но лучше выражать это почитаніе не риторическими и обычно преувеличенными восхваленіями, но самымъ фактомъ, т. е. усиленнымъ и углубленнымъ проникновеніемъ въ ихъ творчество, — проблематику и достиженія, и посильнымъ продолженіемъ этого гигантскаго труда. Преданіе церковное есть живое и живущее, т. е. творчески продолжающееся и развивающееся какъ со стороны

его уразумѣнія, такъ и дальнѣйшаго раскрытія. Надо отличать формально-разсудочное и мертвое охранительство отъ подлиннаго храненія преданія. Подъ лежащей камень вода не течетъ, и догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ не должны для насъ превращаться въ такой камень, который существуетъ лишь для того, чтобы поражать имъ головы невѣрныхъ. Это есть седьмочисленное созвѣздіе на небѣ духовномъ, по которому мы должны направлять и свой собственный путь. Между тѣмъ, богословіе, зачарованное напряженнымъ творчествомъ эпохи 7 вселенскихъ соборовъ, устроило изъ него для себя родъ догматической подушки, на которой воинствующе заснуло въ позѣ вызывающей ортодоксіи. Въ частности въ области христологіи мы наблюдаемъ о д и н а - к о в ы й застой, и прежде всего на востокѣ, гдѣ внутреннее оскудѣніе творческой мысли усиливается и внѣшними трагическими судьбами Византійской имперіи, подобнымъ нынѣшнимъ судьбамъ нашей родины. Но этотъ же застой наблюдается въ этой области и на западѣ, при всемъ догматическомъ «развитіи» и схоластическомъ цвѣтеніи католичества. Предметомъ догматическихъ опредѣленій западныхъ соборовъ послѣ церковнаго раздѣленія является что угодно, только не христологія, которая почитается исчерпанной. Нѣкоторое догматическое движеніе возникаетъ здѣсь лишь съ реформации, которая до извѣстной степени разбудила и христологическую мысль послѣ 1000-лѣтняго сна. Возникаютъ новыя проблемы и новыя идеи, при всей ихъ односторонности. Однако эти рожденные въ протестантизмѣ идеи остаются безъ отзвука въ церковномъ богословіи, да, кромѣ того, замираютъ и въ самомъ протестантизмѣ подъ вліяніемъ мертвящаго раціонализма новаго времени. Религіозное сознаніе современной эпохи зоветъ къ догматическому пробужденію, и оно дол-

жно избрать для себя точкой отправленія догматическое ученіе седмирицы соборовъ, которые возглавляются двумя: Никейскимъ и Халкидонскимъ. Нашему времени нужно Никео-Халкидонское богословіе, догматическое ученіе о Богочеловѣкѣ въ Его Богочеловѣчествѣ, о Сынѣ Божіемъ, который есть и Сынъ Человѣческій, сошелъ съ неба и сталъ плотію, но и возсѣлъ во плоти одесную Отца. Это и есть самая очередная творческая задача нашей эпохи въ области христологіи, на путяхъ догмы, послѣ семи вселенскихъ соборовъ.

*Прот. С. Булгаковъ.*

## ПРОБЛЕМА КРАСОТЫ ВЪ МИРО- СОЗЕРЦАНІИ ДОСТОЕВСКАГО \*)

---

1. Есть достаточно основанія утверждать, что Достоевскій всю жизнь интересовался вопросом о красотѣ, о смыслѣ и задачахъ искусства. Онъ писалъ однажды своему брату: «Я присѣлъ за статью объ искусствѣ. Статья моя — плодъ десятилѣтнихъ обдумываній.... Это, собственно о назначеніи христіанства въ искусствѣ». Въ «Дневникѣ писателя» за 1873 годъ мы находимъ много отдѣльныхъ мыслей, которыя явно представляютъ отрывки изъ слагавшейся системы эстетическаго міровоззрѣнія, хотя уже въ это время у Достоевскаго бродили — недостаточно впрочемъ оформленными — тѣ мысли о трагедіи красоты, которыя съ такой силой высказываются имъ позже въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Въ одномъ письмѣ къ Полонскому Достоевскій пишетъ (въ 1876 г.): «хотѣлъ бы писать о литературѣ и о томъ, о чемъ никто съ тридцатыхъ годовъ ничего не писалъ — о чистой красотѣ».

Въ Достоевскомъ дѣйствительно все время шла большая внутренняя работа по вопросамъ о смыслѣ красоты, о задачахъ искусства, и если эта

---

\*) Настоящій этюдъ представляетъ обработку рѣчи, произнесенной въ торжественномъ засѣданіи Рел. Фил. Академіи въ память Достоевскаго (въ февралѣ 1931 г.).

работа такъ мало все же (сравнительно съ другими темами) отразилась въ его творчествѣ, то причину этого надо искать въ томъ, что у него очень рано (но, конечно, уже послѣ каторги) намѣтилось глубокое раздвоеніе, съ которымъ онъ никакъ не могъ справиться. Съ одной стороны мысли Достоевскаго настойчиво развивались въ сторону тѣхъ идей, вершиной которыхъ является формула «красота спасетъ міръ», — съ другой стороны въ немъ съ меньшей силой — и чѣмъ дальше, тѣмъ опредѣленнѣе — выступало сознаніе того, что красота есть *объектъ* спасенія, а не сила спасенія... Эти два цикла идей развивались у Достоевскаго параллельно, другъ друга путая и осложняя. По существу Достоевскій такъ и не справился съ этой трагической антиноміей, не смогъ выработать цѣльнаго эстетическаго міровоззрѣнія. Мы только можемъ слѣдить за борьбой двухъ антиномическихъ цикловъ идей у Достоевскаго, — «вѣра въ красоту» слишкомъ глубоко была связана съ его почвенничествомъ, чтобы легко уступить мѣсто трагической концепціи красоты. Крушеніе эстетической утопіи разрушало въ сущности всю систему исторіософіи Достоевскаго, обнажало затаенную мечту о «возстановленіи» человѣчества, вскрывало въ ней элементы настоящаго натурализма. Нужна была перестройка всего міровоззрѣнія — но смерть помѣшала выполнить эту задачу.

2. Ключъ къ діалектикѣ философскихъ исканій Достоевскаго лежитъ въ его антропологіи. Если первыя произведенія Достоевскаго (до каторги) еще недостаточно выявляютъ это, если увлеченіе утопическимъ социализмомъ въ раннемъ періодѣ ставитъ удареніе на темѣ объ устроеніи человѣчества и освобожденіи его отъ тяжестей неустроенной жизни — то какъ разъ каторга приноситъ рѣзкій переломъ. Загадка человѣческой души, сложность и «неустроенность» ея, тяж-

кое и темное подполье раскрываются передъ Достоевскимъ съ такой силой, съ такой неотразимостью, что всю жизнь остается онъ отравленнымъ тѣмъ, что привелось ему увидѣть и понять въ человеческой душѣ. Тотъ наивный оптимизмъ, который лежитъ въ основѣ теоріи прогресса и всяческихъ утопій, не могъ удержаться въ его душѣ — онъ пропалъ въ немъ навсегда. Какъ это часто бываетъ, Достоевскій не сразу овладѣлъ тѣмъ, что непосредственно вошло въ его душу въ годы каторги — но все его дальнѣйшее творчество по существу остается навсегда связаннымъ съ этимъ страшнымъ наслѣдствомъ, жившимъ въ его душѣ, и черезъ художественное творчество Достоевскій какъ бы искалъ освобожденія отъ него. Темное въ человѣкѣ, хаотичность и неустроенность души, власть подполья и аморальность его, жуткая сила пола — всѣ эти темы были нужны Достоевскому, чтобы осмыслить то, на что онъ наглядѣлся на каторгѣ, и чтобы сбросить съ себя власть этихъ жуткихъ видѣній. Именно здѣсь по новому возникаетъ передъ Достоевскимъ прежняя тема «возстановленія падшаго человѣка», тема спасенія и исцѣленія его. То, что въ наивномъ, несозрѣвшемъ сознаніи опредѣляло тяготѣніе къ утопіямъ, облеклось въ живомъ опытѣ въ такую страшную, мучительную дѣйствительность, отъ которой хотѣлось убѣжать и о которой даже «жестокій талантъ» Достоевскаго не всегда рѣшался говорить читателю. Нужно было опуститься на самое дно, заглянуть въ ужасающую темноту души, какъ это и привелось Достоевскому, чтобы въ этомъ опытѣ остро и неотразимо пережить нужду человечества въ спасеніи, въ исцѣленіи. Одинъ нѣмецкій писатель озаглавилъ свою статью о Достоевскомъ удачнымъ названіемъ: «Blick ins Chaos» — Достоевскій дѣйствительно заглянулъ въ тѣ глубины души человеческой, гдѣ передъ нимъ на всю жизнь прошли ви-

дѣнія хаотичности, неустроенности и темноты въ нашей душѣ.

Достоевскій не сталъ отъ этихъ видѣній ни циникомъ, ни пессимистомъ — въ немъ не угасла вѣра въ человѣка, несмотря на то, что увидѣлъ онъ всѣ гадости въ человѣкѣ. Скорѣе наоборотъ — любовь къ падшимъ людямъ, къ темной душѣ, къ «неустроеннымъ» натурамъ уцѣлѣла у него и даже стала глубже и прочнѣе. На всю жизнь эта любовь къ человѣческой душѣ связалась для Достоевскаго съ Евангеліемъ, съ проповѣдью Христа о любви, и христіанство для Достоевскаго открылось именно, какъ сила спасенія и какъ путь спасенія. Достоевскій понялъ въ Евангеліи самое существенное, понялъ то, для чего оно явилось въ міръ, — и странно, что именно въ этомъ видятъ свидѣтельство нѣкоторой узости Достоевскаго, упрекаютъ его въ блѣдности церковнаго пониманія христіанства, говорятъ о его преимущественно «евангельскомъ» усвоеніи христіанства...

Центральное значеніе идеи *спасенія* въ христіанствѣ нужно непременно имѣть въ виду, чтобы понять діалектику духовныхъ исканій и философскихъ построеній Достоевскаго. Эта діалектика опредѣляется двумя исходными темами — темой о паденіи человѣка и темой о его спасеніи и возстановленіи. Эти двѣ темы какъ бы двѣ главы изъ христіанской антропологии — одна предполагаетъ другую, вѣрнѣе одна сопряжена съ другой, ибо только въ своемъ сочетаніи они раскрываютъ *христіанское* ученіе о человѣкѣ. Лишь въ свѣтѣ христіанскаго ученія объ образѣ Божіемъ и о его возстановленіи въ падшемъ человѣкѣ черезъ обожженіе — до конца открывается вся ложь и неправда, вся тьма и неустроенность человѣка, неизбѣжность характеристики его, какъ «падшаго», а въ то же время открывается путь для «возстановленія» и спасенія.

Но какъ разъ именно въ этой точкѣ — въ ученіи объ образѣ Божіемъ, заключенномъ въ чловѣкѣ, но не дѣйствующемъ въ немъ благодаря силѣ грѣха — и таится источникъ очень глубокаго и исторически вліятельнаго искаженія христіанства, которое можно назвать «христіанскимъ натурализмомъ». Натурализмъ мы находимъ тамъ, гдѣ «естество» мыслителя способнымъ къ преобразенію своими собственными силами — такъ, все почвенничество съ его вѣрой въ народъ, въ «почву», въ естественныя силы народной души грѣшило такимъ натурализмомъ. Тайна преобразенія и отдѣльнаго чловѣка и народа мыслится внѣ Бога, спасеніе можетъ и должно придти отъ самаго чловѣка. Въ этихъ перспективахъ сама Церковь мыслится не какъ тѣло Христово, не какъ Богочловѣческій организмъ, а какъ вошедшая уже въ міръ, какъ пребывающая въ немъ сила, сросшаяся съ естествомъ... Соблазнъ натурализма, недостаточное сознаніе всей конкретной связи добра и правды въ мірѣ съ благодатью Божіей — ждетъ насъ на каждомъ шагу, но съ особой силой встаетъ этотъ соблазнъ тогда, когда мы встрѣчаемся съ красотой. Есть въ красотѣ что то уже достигнутое, можно сказать уже преобразенное; красота предстаетъ передъ нами, какъ явленіе скрытой въ естествѣ силы, какъ свидѣтельство того, что спасеніе естества заключено въ немъ самомъ, въ его внутренней силѣ, обычно ослабленной и бездѣйственной. Этотъ соблазнъ неизбѣжно ведетъ къ эстетическому утопизму; ему отдали дань многіе русскіе мыслители, но особенно замѣчательно сказался эстетическій утопизмъ у Гоголя (\*) и у Достоевскаго.

3. Обратимся къ Достоевскому и прослѣдимъ развитіе его эстетическихъ взглядовъ.

---

\*) Крушеніе эстетической утопіи у Гоголя я изслѣдовалъ въ статьѣ, имѣющей появиться въ ближайшее время въ печати.



Однажды въ «Дневникѣ писателя» (за 1877 годъ) Достоевскій высказалъ такую мысль: «Величайшая красота человѣка, величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходятъ безъ пользы человѣчеству... единственно потому, что всѣмъ этимъ дарамъ не хватило генія, чтобы управлять этимъ богатствомъ». Въ этомъ замѣчаніи, выраженнымъ «между прочимъ», заключено двѣ основныхъ мысли того религіозно-эстетическаго натурализма, который такъ глубоко сидѣлъ въ Достоевскомъ и опредѣлялъ его размышленія и замыслы. Красота есть свидѣтельство нѣкоего богатства, *уже* намъ даннаго, *уже* въ насъ заключеннаго... а съ другой стороны красота таитъ въ себѣ силу, для «управленія» которой необходимъ геній.

Обратимся сначала къ первой, очень характерной и существенной мысли Достоевскаго. Въ томъ же «Дневникѣ писателя» (за 1873 годъ) читаемъ: «красота есть нормальность, здоровье» и въ другомъ мѣстѣ: «красота есть гармонія, въ ней залогъ успокоенія, она воплощаетъ человѣку и человѣчеству его идеалы». Эта красота уже есть въ мірѣ, — и горе наше въ томъ, что мы ее не замѣчаемъ, проходимъ мимо нея, не пользуемся ею. «Я не понимаю, говоритъ князь Мышкинъ, какъ можно проходить мимо дерева и не быть счастливымъ, что видишь его.» Особенно много этой уже наличной, но незамѣчаемой нами красоты въ дѣтяхъ — въ своемъ ученіи о дѣтяхъ («дѣти до семи лѣтъ — существа особаго рода») Достоевскій возвышается до чисто евангельскаго любованія красотой дѣтской души. «Смѣющійся и веселящійся ребенокъ, читаемъ въ одномъ мѣстѣ въ «Подросткѣ» — *это лучъ изъ рая*, это откровеніе изъ будущаго, когда человѣкъ станетъ такъ же чистъ и простъ душой, какъ дитя». Всѣ эти мысли какъ въ фокусѣ сходятся въ формулѣ старца Зосимы: «Мы не понимаемъ, *что жизнь есть рай* (уже нынѣ! В. З.),

ибо стоитъ только намъ захотѣть понять и тотчасъ же онъ предстанетъ передъ нами во всей своей красотѣ». Эта красота міра, невидимая и закрытая для тѣхъ, кто не ищетъ красоты въ мірѣ, уже нынѣ разлита въ мірѣ — въ «природѣ, читаемъ въ одной замѣткѣ Достоевскаго, все рассчитано на нормальнаго человѣка, все рассчитано на святого и безгрѣшнаго». Красота есть въ мірѣ, она есть его богатство, его правда, — но она затемнена зломъ и грѣхомъ. Въ Подросткѣ находимъ замѣчательныя комментаріи къ картинѣ Лоррена, которую Достоевскій хотѣлъ бы назвать «золотой вѣкъ» (\*). Достоевскій видитъ въ картинѣ «видѣніе чудеснаго сна о прекрасныхъ людяхъ, у которыхъ великій избытокъ непочатыхъ силъ создаетъ простодушную радость».

«О чудный сонъ, говоритъ далѣе Версильовъ, высокое заблужденіе! Мечта самая невѣроятная изъ всѣхъ, какія были, но которой все человѣчество всю свою жизнь отдавало всѣ свои силы, для которой всѣмъ жертвовали, безъ которой народы уже не хотятъ жить... И все это ощущеніе я какъ будто пережилъ въ этомъ снѣ. *Ощущеніе счастья, мнѣ еще неизвѣстное*, прошло сквозь все сердце мое даже до боли». Это глубокое ощущеніе красоты въ мірѣ, въ людяхъ,—реальной, но лишь закрытой—Достоевскій называетъ уже здѣсь «высокимъ заблужденіемъ», «мечтой самой невѣроятной» — и въ эти же годы онъ снова возвращается къ «невѣроятной мечтѣ» и пишетъ свой замѣчательный «Сонъ смѣшнаго человѣка», въ которомъ еще ярче и конкретнѣе представленъ человѣкъ въ его первозданномъ красотѣ. Эта красота разрушена грѣхомъ (въ этомъ основная мысль этой маленькой фантазіи, насыщенной какой то особенной грустью

---

\*) Чрезвычайно близко къ этой темѣ подходитъ Глѣбъ Успенскій въ своемъ этюдѣ о Венерѣ Милосской (Очеркъ «Выпрямила» въ «запискахъ Тяпушкина»).

о счастьѣ, ушедшемъ въ глубь души и блещущемъ намъ лишь какъ мечта) — въ душѣ нашей сохранилось лишь влеченіе къ красотѣ, трепетное исканіе ея. Но о томъ, какъ по словамъ Достоевскаго, «помутилась эстетическая идея въ человѣчествѣ», скажемъ далѣе, вернемся пока къ ученію о красотѣ въ мірѣ и значеніи ея для насъ. «Я объявляю, говоритъ въ надрывѣ старикъ Верховенскій, что Шекспиръ и Рафаэль выше освобожденія крестьянъ, выше юнаго поколѣнія, выше почти всего уже человѣчества, — ибо они уже плодъ, настоящій плодъ всего человѣчества — и можетъ быть высшій плодъ, какой только можетъ быть... Да знаете ли вы, что безъ англичанъ еще можно прожить человѣчеству, безъ Германіи можно, безъ русскаго человѣка слишкомъ возможно, безъ науки можно, безъ хлѣба можно, *безъ одной только красоты невозможно*, ибо совсѣмъ нечего будетъ дѣлать на свѣтѣ. *Вся тайна тутъ, вся исторія тутъ*. Сама наука *не простоитъ безъ красоты*, обратится въ хамство». Эта замѣчательная тирада, вложенная въ уста Стефана Трофимовича, когда онъ былъ уже внѣ себя, развиваетъ однако одну изъ важнѣйшихъ мыслей Достоевскаго, что *все «держится» красотой*, которая и есть «вся тайна» жизни, ея правда и ея сила, ея основа и норма. О томъ, что «вся исторія тутъ» говоритъ тотъ же Стефанъ Трофимовичъ: «Человѣку гораздо необходимо собственнаго счастья знать и каждое мгновеніе вѣрить въ то, что есть гдѣ то уже совершенное и спокойное счастье — для всѣхъ и для всего. Весь законъ бытія человѣческаго *лишь въ томъ*, чтобы человѣкъ всегда могъ преклониться передъ безмѣрно великимъ. Если лишить людей безмѣрно великаго, то не станутъ они жить — и умрутъ въ отчаяніи. Безмѣрное и Безконечное такъ же необходимы человѣку, какъ та малая планета, на которой они живутъ». Потребность эстетиче-

скаго поклоненія охраняетъ въ человѣкѣ эту связь съ Безконечностью — и въ охранѣ ея, какъ мы увидимъ дальше, ключъ къ здоровью, въ разрушеніи ея — источникъ порчи и гибели.

Объ эстетической потребности, ея глубинѣ, гдѣ она неразрывно связана съ моральной и религіозной сферой, Достоевскій въ данномъ циклѣ идей училъ такъ, какъ училъ Шиллеръ: по своему существу влеченіе къ красотѣ представляется ему однороднымъ съ исканіемъ Безконечности (т. е. съ религіозными движеніями души), съ исканіемъ добра. Съ того времени, когда было нарушено это изначальное, внутреннее единство эстетическаго начала съ религіозной и моральной сферой — и «помутилась эстетическая идея въ человѣчествѣ». Въ своей же цѣльности эстетическое движеніе въ душѣ есть коренная основа нашего бытія. Вотъ что читаемъ мы въ замѣчательномъ отрывкѣ, въ которомъ Шатовъ излагаетъ Ставрогину его же собственные мысли: «Разумъ и наука въ жизни народовъ всегда, теперь и съ начала вѣковъ исполняли должность лишь второстепенную и такъ и будутъ исполнять ее до конца вѣковъ. Народы *слагаются и движутся силой иной*, повелѣвающей и господствующей, но происхожденіе которой неизвѣстно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутолимаго желанія дойти до конца (т. е. достигъ совершенства — В. З.) и въ то же время конецъ отвергающая (т. е. ищущая въ совершенствѣ безконечнаго В. З.). Это есть сила непрерывнаго и неустаннаго подтвержденія своего бытія и отрицаніе смерти. Духъ жизни, какъ говоритъ Писаніе, «рѣки воды живой», изсяканіемъ которыхъ такъ угрожаетъ Апокалипсисъ. *Начало эстетическое*, какъ говорятъ философы (\*), начало нравственное, какъ отождествляютъ они же. Исканіе Бога, какъ назы-

---

\*) Конечно, здѣсь имѣется въ виду Шеллингъ.

ваю я его проще. Цѣль всего движенія народнаго, во всякомъ народѣ и во всякомъ періодѣ его бытія есть единственно лишь исканіе Бога... » Въ новыхъ матеріалахъ, нынѣ публикуемыхъ, находимъ у Достоевскаго такую мысль, близко подходящую къ приведенному отрывку: «Духъ Святой есть *непосредственное пониманіе красоты, пророческое сознаніе гармоніи* и стало быть и неуклонное стремленіе къ ней». Это эстетическое истолкованіе благодатнаго осѣненія души св. Духомъ или говоря иначе, религіозное истолкованіе эстетическаго движенія всецѣло связано для Достоевскаго съ ученіемъ объ изначальной цѣлостности въ человѣкѣ, о той внутренней связанности въ немъ эстетическаго, моральнаго и религіознаго начала, которое такъ типично для этого цикла идей о красотѣ въ мірѣ и о человѣкѣ, объ неутомимомъ исканіи нами красоты, о томъ что красотой держится міръ и исторія. Еще у старца Зосимы, поученія котораго развиваютъ эту же тему о красотѣ въ человѣкѣ, объ изначальной цѣлостности и правдѣ въ немъ, находимъ тѣ же мысли. «Многое отъ людей сокрыто, говоритъ онъ, но взамѣнъ того даровано намъ такое сокровенное ощущеніе живой связи съ міромъ инымъ». Именно это ощущеніе и опредѣляетъ и эстетическую отзывчивость и творческій смыслъ всякаго восторга. «Ищи восторга и изступленія, поучаетъ старецъ Зосима, изступленія же сего не стыдись, дорожи имъ, ибо оно есть даръ Божій, великій».

Въ матеріалахъ къ «Бѣсамъ» находимъ такое мѣсто: «Христось затѣмъ и приходилъ, чтобы человѣчество узнало, что и его земная природа, духъ человѣческій можетъ явиться дѣйствительно въ такомъ небесномъ блескѣ, на самомъ дѣлѣ и во плоти, а не то что въ одной мечтѣ и идеалѣ — *что это и естественно и возможно.*» Въ этихъ словахъ уже ясно выступаетъ неполнота христіанской

идеи — явленіе Христа берется не въ его искупительной жертвѣ, единственно спасшей насъ, а въ явленіи и раскрытіи первозданнаго образа Божія. Можно было бы, заостряя мысль Достоевскаго сказать даже, что спасительная сила заключена въ самомъ бытіи, но связана она грѣхомъ и происшедшимъ отсюда «затемнѣніемъ» и Христосъ вернулъ міру власть надъ этой силой... Отъ такой интерпретаціи недалеко уже до такого пониманія Христа, которое видитъ въ Немъ «посланника Божія», одушевленнаго силой свыше, но не Сына Божія... Я не хочу приписывать Достоевскому такихъ мыслей, ему не свойственныхъ, но вѣра въ то, что сила спасенія дана міру отъ его созданія, что она заключена въ немъ, что красота есть свѣдѣтельство и явленіе этой силы и что нужно лишь овладѣть этой силой — и образуетъ основу христіанскаго натурализма у Достоевскаго. Правда, эстетическая идея «помутилась» въ человѣчествѣ и красота стала «загадкой» (какъ читаемъ въ томъ же «Идіотѣ», гдѣ высказана мысль и о томъ, что «красота спасетъ міръ») — но это уже начало другого цикла мыслей Достоевскаго, къ которымъ мы перейдемъ позднѣе.

Мотивы христіанскаго натурализма очень тонко и глубоко пронизываютъ собой многія рѣчи старца Зосимы, — и тутъ подлинное Православіе, съ его свѣтлымъ космизмомъ, съ его ожиданіемъ «обоженія» міра черезъ Церковь и въ Церкви незамѣтно сочетается съ натурализмомъ, по существу упраздняющимъ Голгофу и смерть Спасителя, дѣлающимъ даже ненужнымъ Воскресеніе Спасителя, а живущимъ всецѣло откровеніемъ о Боговоплощеніи (\*) да еще чудомъ претворенія «воды» въ «новое вино» — чудомъ, которое легко можетъ быть перетолковано именно въ тонахъ христіан-

---

\*) То же самое характерно для богословія В. В. Розанова, если только можно говорить о его «богословіи».

скаго натурализма, не знающаго того, что Церковь благодать спасенія сообщаетъ лишь черезъ таинства...

4. Въ свѣтѣ развитыхъ мыслей по новому освѣщается дорогая Достоевскому идея «возстановленія падшаго человѣка», идея спасенія. Мы говорили уже о томъ, что въ этой идеѣ Достоевскій стоитъ по существу на почвѣ *церковнаго* пониманія христіанства, но спасительная сила Церкви разумѣется здѣсь опять же въ категоріи «святости» (параллельной категоріи «Боговоплощенія»), а не подается въ таинствахъ. Есть одно замѣчательное мѣсто въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», въ которыхъ достигаютъ предѣльнаго выраженія мотивы христіанскаго натурализма, признаніе, что спасеніе приходитъ не извнѣ, (не отъ Бога и отъ Церкви), а отъ самой сущности человѣка, если она «святится», т. е. сбрасываетъ силу грѣха. Вотъ это мѣсто (размышленія Алеши о старцѣ Зосимѣ): «Все равно онъ святъ, *въ его сердцѣ тайна обновленія для всѣхъ*, та мощь, которая установитъ наконецъ, правду на землѣ, — и будутъ всѣ святы и будутъ любить другъ друга и не будетъ ни богатыхъ, ни бѣдныхъ, ни возвышающихся, ни униженныхъ, а будутъ всѣ какъ дѣти Божіи и наступитъ Царство Божіе». «Вотъ о чемъ грезилось сердцу Алеши», — добавляетъ Достоевскій. Одному ли Алешѣ — или самому Достоевскому? Думаю, что да. Въ наступленіи царства Божія—въ этой системѣ идей—нѣтъ ничего, превышающаго силы человѣческія — оно должно стать явнымъ и мощнымъ, ибо оно уже есть въ глубинѣ «земли», и путь святости, путь любви даетъ просторъ этой силѣ. Именно здѣсь и данъ надлежащій комментарий къ мысли кн. Мышкина, что «красота спасетъ міръ». Здѣсь не сказано — *искусство* — и потому эстетическая утопія Достоевскаго отлична отъ эстетической утопіи Гоголя или Скрябина. Если красота,

какъ объективная сила, а не какъ творчество художественное, можетъ спасти міръ, то это значитъ иначе, что возстановленіе той цѣлостности міра, которая сохранилась въ глубинѣ его и которая и есть источникъ красоты, какъ сила святого Духа, соприсущая міру, — спасетъ міръ, если она возобладаетъ надъ «помутнѣніемъ» эстетической идеи въ человѣчествѣ. Спасеніе міра черезъ красоту есть спасеніе черезъ святость, черезъ явленіе той силы, которая задавлена грѣхомъ.

Формула о спасеніи міра черезъ красоту есть формула *софіологическая* — и въ томъ смыслѣ, что она покоится на признаніи, что красота міра восходитъ къ идеальной основѣ, къ софійной глубинѣ міра и въ томъ смыслѣ, что «спасеніе» міра есть именно «возстановленіе» т. е. проявленіе софійной основы міра, сдавленной и прикрытой темной оболочкой грѣха и неправды. Эстетическая философія не можетъ быть вообще иной, какъ софіологической, если она считаетъ красоту реальностью, а не видимостью» («Schein» какъ гласитъ эстетика нѣмецкая), — ибо въ красотѣ данъ одинъ изъ важнѣйшихъ мотивовъ софіологии вообще (\*). Но въ русской софіологии недостаточно было взвѣшено то, что эстетическая идея «помутилась въ человѣчествѣ», что есть «темный ликъ тварной Софіи» (\*\*). Достоевскій больше другихъ приблизился къ этой сторонѣ проблемы, въ учетѣ которой софіология освобождается впервые отъ элементовъ натурализма и безукоризно выражаетъ христіанское ученіе о мірѣ, какъ его хранить Православная Церковь. Мы сейчасъ перейдемъ къ тому, что думалъ Достоевскій о «помутнѣніи» эстетической идеи, пока же подчеркнемъ, что въ

---

\*) См. мою статью «Преодоленіе платонизма и софійное пониманіе міра». Путь.

\*\*) См. мой этюдъ, подготавливаемый къ печати, на тему «Темный ликъ тварной Софіи».



формуль о спасеніи міра черезъ красоту дана не апологія искусства, а дана *религіозная идея* — спасенія міра черезъ святость, черезъ возстановленіе образа Божія въ насъ.

5. Я не вижу надобности въ томъ, чтобы строить ту гипотезу, которую выдвинуль Комаровичъ относительно эстетическаго и духовнаго перелома въ Достоевскомъ, когда онъ былъ въ Дрезденѣ. Изъ представленнаго матерьяла, развернутаго правда не въ генетическомъ порядкѣ, для чего еще нѣтъ достаточно данныхъ, а въ систематическомъ обзорѣ, видно, что въ эстетической сферѣ Достоевскій съ ранней поры сосредоточиваль свои лучшія упованія и почерпаль силы для вѣры въ возможность «преображенія». Въ пору увлеченія утопическимъ социализмомъ, который оформиль впервые мысли о «нормальномъ устроеніи» человѣка и человѣчества, Достоевскій горячо и страстно жилъ темами искусства, хотя ясно еще не формулировалъ своей эстетической утопіи. Крушеніе вѣры во внѣшніе пути «нормальнаго устроения» человѣка и человѣчества, близкое знакомство со всей тьмой въ человѣкѣ, открывшейся ему на каторгѣ, сознаніе, что «возстановленіе падшаго человѣка» возможно лишь на тѣхъ путяхъ внутренняго преображенія, какія раскрыль людямъ Христосъ, обусловило появленіе эстетической и натуралистической утопіи, связанной съ ученіемъ «почвенничества», съ признаніемъ, что въ человѣкѣ и человѣчествѣ есть богатѣйшія силы, задавленныя грѣхомъ и неправдой, силы эстетическія. Начало эстетическое здѣсь берется какъ цѣлостное, внутреннее, соединенное съ моральной и религіозной сферой, какъ поклоненіе Высшему Началу, — богословски говоря, какъ сила Св. Духа, дѣйствующая въ мірѣ.

Но эта религіозно-эстетическая концепція оказалась непрочной — уже въ силу того, что налич-

ность эстетического начала не предоохранила міръ отъ паденія и отъ извращенной любви къ грѣху. Моральная сфера и эстетическое начало не пребываютъ въ изначальномъ ихъ единствѣ. Уже въ «Идіотѣ» о красотѣ говорится, что она есть загадка — повидимому въ томъ смыслѣ, что она безсильна и не можетъ явить себя въ своей глубинѣ, которая остается скрытой.

Я уже приводилъ тѣ строки изъ письма Достоевскаго къ брату, гдѣ онъ сообщаетъ о томъ, что пишетъ «письма объ искусствѣ»: «Это собственно о назначеніи христіанства въ искусствѣ». Если вдуматься въ эти строки и сопоставить ихъ съ извѣстной мыслью Гоголя, что въ искусствѣ намъ даны «незримыя ступени къ христіанству» т.е. раскрыто назначеніе искусства въ христіанствѣ (а не христіанства въ искусствѣ, какъ пишетъ Достоевскій), то становится яснымъ, что для Достоевскаго искусство внѣ христіанства какъ бы не справляется съ своей задачей, что оно не можетъ раскрыть своихъ крыльевъ безъ христіанства и «назначеніе христіанства въ искусствѣ» должно было бы очевидно въ томъ и состоять, чтобы «помочь» искусству. *Быть можетъ* даже спасти его? До этой мысли, къ которой по существу Достоевскій шелъ, онъ такъ и не дошелъ, но она бросаетъ свѣтъ на діалектику его исканій въ этой области. Вѣдь вся бѣда въ томъ по Достоевскому, что «эстетическая идея помутилась въ человѣкѣ». Смысль этой знаменательной фразы можетъ быть истолкованъ лишь такъ, что сила, которая была присуща эстетическому началу въ его существѣ, въ его изначальной цѣлостности (гдѣ оно внутренне соединено съ моральной чистотой и религіозной правдой) ослабѣла въ немъ, *ибо розорвалась эта изначальная связь красоты и добра, искусства и морали.* Здѣсь лежитъ ключъ ко всѣмъ дальнѣйшимъ горькимъ мыслямъ Достоевскаго, подтачивавшимъ его

эстетическую утопію. Аморальность, царящая въ подпольѣ человѣка, изображенная съ такой силой въ «Запискахъ изъ подполья», есть нынѣ основной фактъ о человѣкѣ, и Достоевскій, развивая эти темы, первоначально развиваетъ ихъ внѣ связи съ проблемой эстетическаго начала (кн. Валковскій, Свидригаловъ, Раскольниковъ). Уже въ раннемъ замыслѣ «Бѣсовъ», который сталъ нынѣ извѣстенъ, встрѣчается впервые подходъ къ сближенію проблемы человѣческой мерзости съ эстетической жизнью въ насъ. Въ «Идіотѣ», который какъ нынѣ извѣстно, подвергся очень серьезной переработкѣ, хотя и дана рѣшительная формула эстетической утопіи («красота спасетъ міръ»), но дана она все же не въ прямой рѣчи, а какъ то вскользь. И въ томъ же Идіотѣ есть реплика князя о томъ, что «красота — загадка». Рѣзче и острѣе сомнѣнія эти выражены въ рѣчахъ Ипполита. Именно онъ самъ, приведя слова князя о спасительной силѣ красоты спрашиваетъ его — «какая красота спасетъ міръ?» Что можетъ значить это сомнѣніе? Не то ли, что не всякая красота спасетъ міръ?

Въ «Бѣсахъ», какъ они были закончены Достоевскимъ, уже становится ясной двусмысленность красоты, и носителемъ этой двусмысленности является Ставрогинъ. (Первоначально онъ — «князь» — продолженіе, хотя и въ обратную сторону, того, что отлилось въ образъ князя Мышкина). «Вы говорили — слова Шатова Ставрогину — что не знаете различія въ красотѣ между какой нибудь сладострастной звѣрской шуткой и какимъ угодно подвигомъ — хотя бы жертвой жизнью для человѣчества. Правда ли, что въ обоихъ полюсахъ вы нашли *совпаденіе красоты*, одинаковость наслажденія?» Ужъ поистинѣ «помутилась» эстетическая идея въ человѣчествѣ, если красота оказывается столь двусмысленной, что обь единствѣ

красоты и добра уже невозможно говорить. «Бѣсы» вообще насыщены темой красоты — тамъ всѣ главные герои говорить о красотѣ, какъ бы заворожены ею, даже Верховенскій младшій, который говоритъ: «Я нигилистъ, но люблю красоту». Вотъ то и страшно, что можно любить красоту и оставаться нигилистомъ. О какой тутъ «спасательной силѣ» красоты можетъ идти рѣчь — не оказалась бы красота не силой спасенія, а лишь соблазномъ, уводящимъ въ темную безконечность грѣха... Психологія Ставрогина (которому предшествуетъ въ этомъ кн. Валковскій и Свидригайловъ) уже связана съ жуткой тайной пола — исповѣдь его представляетъ ужасную, страшную обнаженность этой сферы. Изъ «записокъ» князя, предшествовавшихъ «Бѣсамъ» узнаемъ, что князь (Ставрогинъ) понимаетъ, что его могъ бы спасти энтузіазмъ, но для энтузіазма недостаетъ ему нравственного чувства. *Это и есть разложеніе изначальной цѣлостности*, въ которой эстетическое и нравственное начало едины: энтузіазмъ (то самое «изступленіе», о которомъ говоритъ такъ глубоко старецъ Зосима) возможенъ лишь при воссоединеніи вновь эстетической и моральной жизни. Потому Шатовъ и совѣтуетъ Ставрогину излѣчиться трудомъ (т. е. аскезой), — а въ упомянутыхъ запискахъ князя, послѣ приведенныхъ словъ читаемъ: «эстетическое начало зависитъ отъ религіи т. е. предполагаетъ святыню души, обращенность ея къ Богу и добру».

Въ замыслѣ «Идіота», какъ видимъ изъ одного письма Достоевскаго, было «изобразить положительно прекраснаго человѣка. Труднѣе этого нѣтъ ничего на свѣтѣ.... Прекрасное есть лишь идеаль... на свѣтѣ есть одно только положительно прекрасное лицо — Христосъ». Эти строки оставляютъ впечатлѣніе — что тайна Богочеловѣчества Христа, которую вообще Достоевскій чувствовалъ

хорошо, въ этомъ контекстѣ выпадаетъ и передъ нами чисто человѣческій ликъ Христа — ибо онъ становится «идеаломъ» человѣка! Весь привкусъ натурализма сказывается именно въ томъ, что та полнота, что то совершенство, которое мыслится во Христѣ, какъ человѣкъ, какъ бы относится къ обычному человѣку, какъ его скрытая, первозданная святѣйша. Дѣти для Достоевскаго сіяли *этой* красотой, старецъ Зосима уже заключилъ въ себѣ «тайну обновленія для всѣхъ», и во всѣхъ насъ остается нераскрытой эта тайна обновленія. «Меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито въ мерзость», говоритъ старецъ Ставрогину — ибо та сила обновленія, которая скрыта въ насъ, если она остается «праздной», если разрушается внутренняя связь между эстетическимъ и нравственнымъ началомъ (сочетаніе котораго, какъ мы видѣли, невозможно для падшаго человѣка внѣ религіи) — переходитъ въ извращенія и мерзость. Въ сущности, «помутнѣніе эстетической идеи» выражаетъ не моральную, а онтологическую сторону грѣха — губящаго ту чистоту и ясность, которая охраняетъ видѣніе Бога.

Но на этомъ не остановилась критическая работа Достоевскаго — его анализъ пошелъ дальше и далъ намъ ту исключительную по глубинѣ и жуткой своей правдѣ тираду Дмитрія Карамазова, въ которой мы находимъ нѣсколько различныхъ тезисовъ.

6. Въ виду крайней важности этого заключительнаго аккорда въ эстетической философіи Достоевскаго, заканчивающаго разрушеніе его эстетической утопіи, мы приведемъ цѣликомъ рѣчь Дмитрія Карамазова — чтобы для читателя легче было разложить ее на составныя части: въ ней сгущено сразу много отдѣльныхъ мотивовъ.

«Я падаю и считаю это для себя красотой, говорить Митя Алешѣ. Красота эта страшная и

ужасная вещь. Страшная потому, что неопредѣлимая, а опредѣлить нельзя, потому что Богъ задалъ одни загадки. Тутъ берега сходятся, тутъ всѣ противорѣчія вмѣстѣ живутъ.... Перенести я при томъ не могу, что иной, высшій даже сердцемъ человѣкъ и съ умомъ высокимъ, начинается съ идеала Мадонны, а кончаетъ идеаломъ Содомскимъ. Еще страшнѣе, кто уже съ идеаломъ Содомскимъ въ душѣ не отрицаетъ и идеала Мадонны и горитъ отъ него сердце. Нѣтъ, широкъ человѣкъ, слишкомъ широкъ, я бы съузиль. Что уму представляется позоромъ, то сердцу сплошь красотой.... Въ содомѣ красота и сидитъ для огромнаго большинства людей — зналъ ли ты эту тайну или нѣтъ? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тутъ діаволъ съ Богомъ борется, а поле битвы сердце человѣка».

Въ этой небольшой, но гениальной тирадѣ заключено сразу много очень важныхъ идей — въ острой и лапидарной формѣ здѣсь сгущены всѣ сомнѣнія, всѣ тяжкія размышленія Достоевскаго надъ загадкой красоты. Я хотѣлъ бы выдѣлить *четыре* основныхъ идеи, которыя вскрываютъ передъ нами діалектику эстетическихъ исканій Достоевскаго.

Первая и главная мысль, которая разрушаетъ всю наивную мечту о «спасительной силѣ» красоты, заключается въ той *двусмысленности* эстетическаго воспріятія, которая игнорируетъ различіе добра и зла. Можно думать, что въ этой части рѣчи Мити, гдѣ указано нѣсколько типовъ двусмысленности эстетическаго восторга, воспроизводится ходъ собственныхъ горькихъ открытій Достоевскаго. Первое открытіе заключалось въ томъ, что въ развитіи эстетической жизни можно начать Мадонной и кончить Содомомъ, въ которомъ сердце тоже усматриваетъ красоту. Это и есть то, что Достоевскій понялъ въ своей мысли, что «эстетическая

идея помутилась въ челоуѣчествѣ» — а именно, что мы можемъ находить красоту въ грѣхѣхъ и безобразіи (моральномъ): «что уму (т. е. моральному сознанію) представляется позоромъ, то сердцу сплошь красотой». Красота стоитъ, употребляя выраженіе Ницше, «по ту сторону добра и зла», т. е. она можетъ быть и добромъ и зломъ, *нѣтъ поэтому никакой внутренней связи между красотой и добромъ*, красота равнодушна къ добру и на красоту нельзя положиться. Можно пожалуй начать съ идеала Мадонны — но это и будетъ лишь начальная фаза... На высшей стадіи находимъ людей, которые *совмѣщаютъ* Содомскій идеалъ съ поклоненіемъ Мадоннѣ, съ горѣніемъ сердца о ней. Эта стадія еще страшнѣе — потому что если въ первой части Достоевскій утверждалъ отсутствіе внутренней связи красоты и добра, возможность восторга и нахождения красоты въ злѣ, т. е. разрушаетъ всю свою эстетическую утопію — то въ этомъ «вышемъ» типѣ встаетъ *загадка* красоты, которая не только можетъ быть находима во злѣ, но которая дѣлаетъ равноцѣнными и добро и зло. Это уже не двусмысленность красоты — это есть «ужасное» въ ней. Недаромъ здѣсь употреблено слово о Содомѣ, — здѣсь недоговорена лишь тема, которой насыщена вся книга «Братьевъ Карамазовыхъ» — тема о полѣ (\*). Какъ разъ именно связь красоты съ поломъ и создаетъ ея загадку — ибо дѣло уже не только въ томъ, что нѣтъ внутренней связи между добромъ и красотой, т. е. не только на двусмысленности красоты, въ внѣморальности ея, — но и въ томъ, что полъ глубоко связанъ съ красотой не только въ своихъ нормальныхъ, но и своихъ извращенныхъ выраженіяхъ. Извращенія въ области по-

---

\*) См. мой этюдъ о Федорѣ Павловичѣ Карамазовѣ, посвященный проблемѣ пола въ «Братьяхъ Карам.» Сборникъ статей о Достоевскомъ изд. А. Бемомъ. Вып. II.

ла («позоръ» для моральнаго сознанія) суть извращенія съ моральной, но *не эстетической точки зрѣнія*... Есть загадка въ самомъ полѣ (намѣченная впервые въ кн. Валковскомъ, затѣмъ развитая въ Свидригайловѣ, въ Ставрогинѣ и достигающая своего полнаго развитія во всей семьѣ Карамазовыхъ). Вся Карамазовщина связана съ поломъ — и красота оказывается до такой степени связана съ поломъ, что она ему сопутствуетъ во всѣхъ его искривленіяхъ. Черезъ полъ душа все такъ же ищетъ *красоты, какъ и внѣ его*. Въ этомъ и есть ужасъ того «открытія», которое дѣлаетъ Достоевскій. И конечно, тѣ связыванія эстетической сферы съ поломъ, которыя со времени Дарвина получили мѣсто и въ эстетикѣ и въ біологіи, представляются дѣтскими и поверхностными въ отношеніи къ тѣмъ безднамъ, которыми окруженъ здѣсь человѣкъ для Достоевскаго. О томъ же Митѣ Карамазовѣ, которому вложены въ уста замѣчательныя слова о красотѣ, говоритъ прокуроръ, (\*) что его тянутъ къ себѣ двѣ бездны — бездна вверху и бездна внизу. Къ этой обращенности нашей души одновременно къ двумъ безднамъ какъ разъ и относится третій циклъ мыслей Достоевскаго о томъ, что «широкъ, слишкомъ широкъ человѣкъ»; «я бы съузилъ», сказано дальше. Человѣкъ малъ и бѣденъ, ничтоженъ и слабъ для того, чтобы овладѣть той свободой, которая открыта ему благодаря этому; эстетическая двусмысленность, съ которой столкнулся Достоевскій, прикрываетъ тайну свободы и *въ то же время расширяетъ эту тему*, ибо свобода не въ одномъ выборѣ добра и зла, но возможна свобода *отъ* морали. Эстетическій аспектъ свободы ставитъ гораздо шире и трагичнѣе ея тему, а главное

---

\*) Подробнѣе объ этомъ очень важномъ комплексѣ идей см. мой этюдъ о Федорѣ Павловичѣ Карамазовѣ.



раскрываетъ безпомощность человѣка. Вся загадка красоты въ томъ и заключается, что красота непостижимо связана съ духовнымъ стояніемъ передъ двумя безднами, что она слѣдовательно глубже ихъ обоихъ, что она къ побѣдѣ добра въ человѣкѣ не имѣетъ либо никакого отношенія, либо не имѣетъ во всякомъ случаѣ того отношенія, какое мыслилъ Достоевскій къ своей эстетической утопії. Въ противовѣсъ идилическому и наивному взгляду князя Мышкина мы узнаемъ теперь, что красота не только не спасетъ міра, но что она губитъ и погубитъ быть можетъ міръ. Гоняясь за красотой, человѣкъ какъ разъ и вступаетъ въ ту плоскость, гдѣ передъ нимъ раскрываются двѣ бездны, одинаково манящія, одинаково неподчиняющіяся человѣку и стремящіяся его поглотить. И то, что это исканіе красоты связано съ «безудержемъ» пола, что полъ въ человѣкѣ, будучи источникомъ всего глубокаго, является въ то же время источникомъ самыхъ ужасныхъ паденій его вродѣ тѣхъ, о которыхъ рассказываетъ Ставрогинъ въ своей исповѣди — это то и показываетъ всю неустроенность человѣка, всю безпомощность его, раскрывая въ то же время загадочность красоты.

Послѣдній аккордъ, которымъ кончается этотъ геніальный отрывокъ, посвященъ именно таинственности красоты. Каковъ смыслъ этой части рѣчи Мити? «Поле битвы между дьяволомъ и Богомъ — сердце человѣка», — это значитъ, что наша борьба идетъ въ сердцѣ, но сердце наше само безпомощно, *ибо оно ослѣпляется красотой*, которая лишаетъ его моральной силы, моральной свободы, превращаетъ человѣка въ какой то медіумъ, усваивающій лучи, исходящія изъ двухъ противоположныхъ и борющихся силъ. Борьба зла съ Богомъ *идетъ подъ прикрытіемъ красоты, она должна происходить въ сердцѣ человѣческомъ*, ибо къ тому и призванъ человѣкъ, но его натураль-

ное, естественное влеченіе къ красотѣ — то самое, которому посвящено столько мудрыхъ и свѣтлыхъ мыслей старца Зосимы, то, на которое еще и нынѣ въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» возлагаетъ Достоевскій столько надеждъ — *оно не можетъ явиться силой спасенія*. Не красота спасетъ міръ, *но красоту въ мірѣ нужно спасать* — вотъ страшный трагическій выводъ, къ которому подходитъ, но котораго не смѣетъ осознать Достоевскій. Красота въ мірѣ является предметомъ «борьбы» между злымъ началомъ и Богомъ. Есть красота внѣ міра — вѣчная, изначальная красота въ Богѣ, но красота въ мірѣ попала въ плѣнъ злу... Защитники софійнаго пониманія міра не хотѣли и не хотятъ понять того, что тварная Софія или Софія въ мірѣ хотя и сохранила силу красоты въ своей цѣлостности, одѣвая міръ всюду и всегда чудной красотой — но въ самой Софіи міра, какъ носитель красоты, *произошло раздвоеніе*, подобное раздвоеніе личности у насъ; кромѣ свѣтлаго лика Софіи возникъ темный ликъ тварной Софіи. Красота *осталась сама по себѣ незатронутой этимъ раздвоеніемъ* и оттого стала возможной «злая красота», красота демонизма, — и самая красота зла свидѣтельствуешь о томъ, что зло восходитъ въ своей основѣ къ первоначальному бытію, къ той стадіи въ жизни твари, когда все было «добро зѣло». Но именно оттого, что красота осталась незатронутой возникновеніемъ зла, что она «свѣтитъ и злу» (но не освящаетъ и не преображаетъ зла — это понималъ Достоевскій съ ужасомъ, съ надрывомъ; см. особенно рѣчи Мити), она является какъ бы залогомъ спасенія, она вѣчно возвращаетъ въ самомъ злѣ къ изначальной цѣлостности бытія. Но красоту въ мірѣ надо спасать — и это спасеніе красоты въ мірѣ только и возможно какъ оцерковленіе міра и души.

7. Намъ незачѣмъ продолжать развитіе этихъ

мыслей, потому что мы переходимъ уже за грани того, что успѣлъ сказать Достоевскій. Намъ важно не досказать за него то, что не успѣлъ онъ выразить, а понять діалектику въ его мысли и философски осмыслить тотъ переломъ, который въ немъ произошелъ.

Философская позиція Достоевскаго была въ чрезвычайно глубокой степени охвачена *натурализмомъ* т. е. вѣрой въ естество, въ силу и правду естества. Приближеніе къ тайнѣ зла во время пребыванія на каторгѣ явилось основной силой въ діалектикѣ исканій Достоевскаго, ибо оно разрушало и наивный оптимизмъ всякаго просвѣщенства и освѣщало «тьму» въ «естествѣ». Тайнственно плѣненный видѣніемъ этой тьмы Достоевскій хотѣлъ до конца ее обнажить, самъ держась все же за нѣсколько преобразенный натурализмъ — за вѣру въ «почву», въ народную душу, въ геній народа. Изъ этой вѣры его старое поклоненіе красотѣ, вся его «Шиллеровщина» перешли въ эстетическую утопію, въ новую горячую вѣру въ спасающую силу красоты, въ преобразующій смыслъ восторга и изступленія, въ преображеніе черезъ святость нашего естества, въ возможность черезъ святость обновленія и восстановленія — въ порядкѣ «эволюціи», свободной, но «естественной» для человѣка. Но уже въ періодъ оформленія этой утопіи у Достоевскаго стала все тревожнѣе и мучительнѣе выступать «загадка» красоты — пока онъ не дошелъ до сознанія того, что сама красота въ мірѣ въ плѣну, что не она можетъ насъ спасти, но что ее нужно спастъ. Это разрушало не только эстетическую утопію, но по существу разрушало весь наивный натурализмъ, освобождало его пониманіе христіанства отъ той натурализаціи, которая не давала Достоевскому до конца понять всю тайну церковности и ея прохожденія черезъ исторію, черезъ міръ.

Достоевскій умеръ, не досказавъ того, что ему открылось. А намъ можно досказать его мысли до конца лишь въ томъ случаѣ, если мы поймемъ діалектику исканій Достоевскаго, поймемъ, почему красота стала для него «загадкой».

*В. В. З ѣ н ь к о в с к і й .*

## ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ.

(Къ 300-лѣтію дня рожденія 24 ноября 1632).

---

За три вѣка, истекшіе теперь со дня рожденія Спинозы, его религіозно-философское міровоззрѣніе не только подвергалось самымъ многообразнымъ оцѣнкамъ, но и испытало судьбу, которую по рѣзкости переменъ можно назвать драматической. Въ теченіе болѣе вѣка, до конца 18-го, вѣка религіозное общественное мнѣніе Европы съ отвращеніемъ и ужасомъ смотрѣло на Спинозу, какъ на вреднѣйшаго и безстыднаго атеиста; и многіе изъ французскихъ философовъ эпохи просвѣщенія, какъ Бэйль и Вольтеръ, по существу не отличались отъ этого сужденія вѣрующихъ — они усматривали въ системѣ Спинозы просто бессмысленную нелѣпость. Это отношеніе смѣнилось въ Германіи въ концѣ 18-го вѣка восторженнымъ прославленіемъ Спинозы. Въ 1785 г. Якоби опубликовалъ свой разговоръ съ Лессингомъ, въ которомъ послѣдній жаловался, что со Спинозой обращаются, какъ «съ мертвымъ псомъ» и признавался въ своей любви къ его идеямъ. Самъ Якоби считалъ, что всякая послѣдовательная раціональная философія должна быть спинозизмомъ, отвергая, однако, именно въ силу этого, идею раціональной философіи. Гердеръ, Гете, Шлейермахеръ прославляли глубокую, чистую и безкорыстную религіозность мыслителя, который незадолго до того считался отъявленнымъ наглымъ атеистомъ. Гегель въ своей исторіи философіи съ свойственнымъ ему чутьемъ къ пониманію своеобразій духовныхъ явленій разъяснилъ, что пантеизмъ Спинозы, утверждающій тождество «Бога и природы», есть не атеизмъ, а акосмизмъ: въ системѣ Спинозы исчезаетъ не Богъ, будто бы замѣняемый природой, а, напротивъ, міръ, безъ остатка растворяемый въ Богѣ. Затѣмъ во второй половинѣ 19-го вѣка, въ связи съ общимъ упадкомъ философскаго творчества, страстное отношеніе — положитель-

ное или отрицательное — къ философіи Спинозы вообще исчезаетъ, смѣняясь основательнымъ историко-философскимъ изученіемъ его міровоззрѣнія. Куно-Фишеръ въ своей «Исторіи философіи», слѣдуя гегельянской схемѣ прямолинейнаго діалектическаго развитія идей въ исторіи философіи, изображаетъ систему Спинозы, какъ чистый раціонализмъ, какъ послѣдовательное, безстрашное доведеніе до конца направленія Декарта. Эта явно односторонняя оцѣнка вызываетъ тотчасъ же возраженія. Въ 1862 г. была открыта юношеская работа Спинозы на голландскомъ языкѣ (повидимому, дошедшая до насъ въ голландскомъ переводѣ съ латинскаго оригинала): «Краткій трактатъ о Богѣ, человѣкѣ и его блаженствѣ», въ которой очень отчетливо выступаютъ ранніе и, слѣдовательно, первичные мотивы философіи Спинозы. Опираясь на эту работу, рядъ изслѣдователей открываютъ иные, нераціоналистическіе источники его міровоззрѣнія. Бреславльскій раввинъ Іоэль устанавливаетъ зависимость Спинозы отъ средневѣковаго еврейскаго богословія, Авенариусъ и Зигвартъ сближаютъ его идеи съ идеями Джордано Бруно, ученый спинозистъ Фрейденталь открываетъ глубокое вліяніе на Спинозу схоластики. Эти различные пониманія, въ сущности, не противорѣчатъ другъ другу: въ нихъ устанавливается общее, прошедшее черезъ разные каналы, вліянія на Спинозу новоплатонической мистики и тѣмъ самымъ утверждается, вопреки Куно—Фишеру и господствующему воззрѣнію вообще, мистическій элементъ въ ученіи Спинозы. Въ концѣ 19-го вѣка у насъ въ Россіи воскресаетъ въ полемикѣ между Вл. Соловьевымъ и А. Введенскимъ, старый споръ объ атеизмѣ или религіозности міровоззрѣнія Спинозы: Введенскій считаетъ пантеизмъ Спинозы послѣдовательнымъ атеизмомъ, тогда какъ Вл. Соловьевъ утверждаетъ религіозность Спинозы и признается во вліяніи Спинозы на его собственные первоначальныя религіозныя воззрѣнія. Въ наше время, несмотря на вновь наступившій общій упадокъ интереса къ философіи Спинозы, учреждается (къ 250-лѣтію смерти Спинозы въ 1927 г.) международное ученое общество его имени, издается «*Bibliotheca Spinozana*» (собраніе документовъ и изслѣдованій, относящихся къ его жизни и ученію) и впервые публикуется, трудами Гейдельбергской академіи наукъ подъ редакціей Гебхарда, подлинно критическое изданіе его трудовъ.

Всѣмъ извѣстно, что философія Спинозы есть пантеизмъ, утвержденіе единства Бога и міра. Но «пантеизмъ» есть общее названіе, въ которое вмѣщается довольно разнородныя въ другихъ отношеніяхъ направленія мысли. Обычно пантеизмъ принято отождествлять съ *натурализмомъ*, съ подмѣной Бога — природой, т. е. съ слѣпотой, не способной въ бытіи усмотрѣть

ничего, кроме системы природы. Что система Спинозы не есть просто и только натуралистический пантеизм — это показали, какъ указано выше, уже Гегель. Нельзя, конечно, отрицать, что въ составъ этой системы входитъ и элементъ натурализма. Именно изъ упомянутого выше «Краткаго трактата» отчетливо видно, что одной изъ существенныхъ интуицій Спинозы была интуиція «единства всей природы»; безспорна связь Спинозы съ натурализмомъ эпохи возрожденія; извѣстна его близость въ юности къ натуралистическому кружку ванъ-Энде въ Амстердамѣ. Однако, натурализмомъ не только не исчерпывается смыслъ спинозовскаго пантеизма, но онъ не составляетъ его наиболѣе глубокаго и первичнаго смысла. Не опредѣляетъ подлиннаго существа ученія Спинозы и обусловленный картезианскимъ рационализмомъ *математическій* пантеизмъ, который не только опредѣлилъ извѣстную форму изложенія его системы въ «Этикѣ» (форму учебника геометріи), но и старался на ея поддержаніи, именно на одной изъ центральныхъ мыслей Спинозы, по которой «всѣ вещи вытекаютъ изъ Бога такъ, какъ изъ природы треугольника — равенство его угловъ двумъ прямымъ».

Монистическаго объясненія источниковъ и смыслъ философіи Спинозы дать вообще невозможно. Эта, мнимо столь логически послѣдовательная система идей, слагается въ дѣйствительности изъ комбинаціи различныхъ мотивовъ. Вѣрнѣе сказать: какъ всякая вообще философская система, она исходитъ изъ одной первичной опредѣляющей интуиціи, которая, однако, въ силу сверхраціональности всякой интуиціи, не можетъ быть выражена въ *одной* логической схемѣ и пользуется для своего отвлеченнаго выраженія комбинаціей ряда отвлеченно выраженныхъ тенденцій.

Въ этой своей основной и первичной интуиціи философія Спинозы во всякомъ случаѣ болѣе глубока, чѣмъ и натурализмъ и рационализмъ. Совершенно несомнѣнно, что она приближается къ интуиціи новоплатонизма, но даетъ ей свое особое выраженіе. Чтобы понять ея истинный смыслъ, удобнѣе всего исходить изъ уясненія загадочнаго для ея толкователей пункта системы Спинозы — сочетанія въ ней ученія о нераздѣльномъ исконномъ ее простомъ единствѣ Бога, какъ единой безконечной субстанции всего сущаго, съ ученіемъ о совершенной разнокачественности и раздѣльности «атттрибутовъ» или качествъ Бога, изъ безконечнаго числа которыхъ человѣческому уму доступны два: «протяженность» и «мышленіе». Ученіе о единствѣ атрибутовъ въ субстанции понимается обычно, какъ *психофизическій монизмъ*: тѣлесный и душевный міръ суть не отдѣльные міры, а неразрывно между собой связанные, хотя и не соприкасающіеся и не взаимодействующія стороны одной, внутренне-единой и

простой «субстанции», равнозначной Богу. Не подлежит, конечно, спору, что натуралистическая концепція единой вселенной, открывающейся намъ съ своей физической и психической стороны, входитъ въ составъ міровоззрѣнія Спинозы. Но основной смыслъ ученія о двухъ «аттрибутахъ» Бога и ихъ единствѣ все же иной, гораздо болѣе глубокой. Его можно ближайшимъ образомъ опредѣлить, какъ *гносеологическій монизмъ*, опирающійся на интуитивистическую теорію знанія (1). Спиноза самъ поясняетъ свою мысль примѣромъ: кругъ, какъ пространственная реальность, и наша «идея» этого круга есть одно и то же, лишь разсматриваемое съ двухъ сторонъ. Это есть *идеалреализмъ* — убѣжденіе, что бытіе не есть *ни* слѣпая, чуждая духу реальность (точка зрѣнія обычного реализма), *ни* чистый духъ (точка зрѣнія идеализма), а нѣчто третье, объемлющее то и другое, и притомъ не какъ различныя свои части, а какъ слитныя и лишь отвлеченно различимые моменты первичнаго единства. Характерно, что Спиноза при этомъ ссылается на «нѣкихъ евреевъ», которые учили, что «Богъ, разумъ Бога и постигаемая имъ вещь есть одно и то же» (имѣются въ виду средневѣковые еврейскіе богословы, въ особенности Хаздай Крескасъ). Спиноза по существу повторяетъ древнюю мысль Парменида: «одно и то же есть мысль, и то, о чемъ она мыслить», развитую Платиномъ въ цѣлое систематическое ученіе о сверхсущемъ и сверхраціональномъ «Единомъ», которое на второй, нисшей ступени, въ качествѣ «бытія» дифференцируется на соотносительные моменты «мышленія» и «мыслимаго». Если присоединить къ этому ученію Спинозы о *качественной безконечности* Бога, выражаемой въ безчисленныхъ его атрибутахъ, изъ которыхъ намъ доступны только два (протяженность и мышленіе) и его ученіе объ интуитивномъ знаніи, которое есть не отвлеченно-предметное постиженіе, а «переживаніе самихъ вещей и наслажденіе ими», то мы убѣдимся въ томъ, что Спиноза, несмотря на свой рационализмъ и на явную примѣсь натурализма, былъ своеобразнымъ *мистикомъ*. Его мистика — не только по ея методу, но и по ея *содержанію* — можетъ быть опредѣлена, какъ *мистика созерцательнаго познанія*. Весь міръ есть для него не что иное, какъ реальность идей и ихъ видоизмѣненій въ умѣ Бога; актъ творенія міра и актъ познанія или развертыванія идей въ умѣ Бога есть одно и то же; и наше адекватное познаніе, въ которомъ всеобъемлющая реальность предстаетъ намъ, какъ идея, или въ лицѣ идей мы имѣемъ саму реальность, есть наше приобщеніе къ таин-

---

\*) Этотъ смыслъ «ученія Спинозы объ атрибутахъ» я пытался подробно разъяснить въ статьѣ подъ этимъ заглавіемъ въ *Вопр. Филос. Психолог.* 1912, кн. 114.



ственному акту творческаго развертыванія идей реальностей въ Богѣ, какъ и мы сами, наши души, суть не что иное, какъ модификаціи Божьей мысли. Спиноза настолько упоенъ и захваченъ этой интуиціей мистическаго всеединства Бога (тайна котораго, несмотря на сверхраціональность Бога, именно его качественную безконечность и абсолютную внутреннюю простоту, раскрывается намъ въ идеалреалистической природѣ чистой мысли), что все остальное въ бытіи исчезаетъ отъ его взора, превращается въ ничто, или какъ бы лишь въ легкую поверхностную рябь на лицѣ Божиѣмъ или въ колеблющееся прозрачное одѣяніе Божіе. Весь остальной характеръ его системы и вся ея грандіозная односторонность, единственное въ своемъ родѣ въ исторіи мысли сочетаніе въ ней величія мысли съ бѣдностью и упрощенностью вытекаютъ отсюда: относительность понятій добра и зла по сравненію съ безконечнымъ совершенствомъ всеединства, отрицаніе всяческой изначальности или субстанціальности отдѣльныхъ существъ, поэтому отрицаніе и свободы воли, и индивидуальнаго безсмертія, и наконецъ отрицаніе личнаго начала и въ существѣ Бога и въ отношеніи между человѣкомъ и Богомъ. Послѣдній моментъ надо тоже отчетливо уяснить, избѣгая ошибки его отождествленія съ безличнымъ *натуралистическимъ* пантеизмомъ. Если Спиноза говоритъ, что между «разумомъ Бога» и «разумомъ человѣка» существуетъ примѣрно такое же безконечное различіе, какъ между «созвѣздіемъ» «Пса» и «псомъ, лающимъ животнымъ», то онъ не хочетъ этимъ сказать, что Богъ тождественъ слѣпой, безличной природѣ, а лишь утверждаетъ, что абсолютный разумъ не только количественно, но и качественно несравнимъ съ ограниченно-индивидуальнымъ сознаніемъ человѣка. Или, какъ это выражалъ спинозистъ Гете: «профессоръ есть личность, Богъ не есть личность».

Основной, чисто логическій порокъ этой системы идей обусловленъ, однако, еще и тѣмъ, что свою мистическую интуицію Спиноза пытается выразить не только въ раціональных формахъ (какъ это дѣлаетъ всякая философія), но и въ формахъ раціоналистическихъ. Въ связи именно съ моментомъ *мистики чистой мысли* стоитъ его вѣра въ адекватность «математическаго», т. е. отвлеченно-логическаго порядка идей. У Спинозы, правда, въ идеѣ качественной безконечности, въ идеѣ единства логической -разнородныхъ атрибутовъ мелькаетъ основной мотивъ «отрицательнаго богословія» и потенціально содержится даже мысль о сверхраціональномъ познаніи Сущаго въ формѣ «единства противоположностей» (основная мысль системы Николая Кузанскаго, опирающагося на традицію восточнаго мистическаго богословія). Но этотъ мотивъ подавленъ

у него мотивомъ рaціoнализма. Ему недоступна діалектика абсолютнаго. Потому Богъ, какъ Абсолютное, несомѣстимъ у него ни съ чѣмъ относительнымъ и частнымъ, безпощадно поглощаетъ въ себѣ все остальное, не оставляетъ мѣста ни для чего иного, тогда какъ абсолютное становится истинно Абсолютнымъ только, какъ единство абсолютнаго и относительнаго. У Спинозы все находится въ Богѣ, но Богъ не находится ни въ чемъ. Замѣчательна при этомъ роковая діалектика идей. Утвержденіе совершенной, безусловной имманентности Бога приводитъ неизбежно къ утвержденію его абсолютной *качественной трансцендентности*, т. е. къ признанію его абсолютной инородности творенію; а тѣмъ самымъ, поскольку твореніе все же есть какая то реальность, отрицать которую безоговорочно немислимо, эта реальность просто не находитъ для себя мѣста въ системѣ Бытія и оказывается чѣмъ то постороннимъ и чуждымъ Бога. Утвержденіе божественности міра, его бытія въ Богѣ, парадоксальнымъ образомъ приводитъ къ отрицанію и отверженію всего міра, къ уничижительному отношенію къ нему, какъ къ чему то призрачному, не-сущему, ничтожному, — съ чѣмъ связанъ и весь характеръ этики Спинозы, для которой въ жизни нѣтъ ничего цѣннаго, кромѣ чистаго созерцанія, отворачивающагося отъ живого многообразія и творческаго развитія міра. Именно пантеизмъ Спинозы не можетъ достигнуть истиннаго всеединства.

Если бы Спиноза, преодолевъ рaціoнализмъ, мышленіе въ разсудочныхъ формахъ понятія, въ которомъ «одно» есть всегда отрицаніе «другого», развилъ (несомнѣнно потенциально присущую ему) идею «единства противоположностей», то его абстрактный пантеизмъ превратился бы въ конкретный *панентеизмъ*. Тогда не только все было бы для него въ Богѣ, но и Богъ былъ бы во всемъ. Ему не пришлось бы тогда во славу Бога обездушить и обезбожить міръ и въ особенности человѣка; напротивъ, своеобразие человѣческаго духа съ присущей ему свободой, изначальностью, нравственной цѣлестремителью было бы естественнымъ выраженіемъ истиннаго вездѣсущія Бога, именно Его присутствія въ послѣдней глубинѣ человѣческой личности и всего истинно-сущаго. Абстрактная идея пантеистическаго — и *именно потому*, парадоксальнымъ образомъ, внѣмірнаго и внѣчеловѣческаго Бога смѣнилась бы идеей конкретнаго, подлинно всеединого и потому *богочеловѣческаго* Бога.

Философское и религіозное заблужденіе Спинозы очевидно. Но не надо забывать, что не только субъективно Спиноза не былъ атеистомъ, а былъ, какъ это правильно указали мыслители нѣмецкой романтики, «богоупоеннымъ человѣкомъ» — въ мысли и въ жизни, — но что и объективно въ религіозно-философ-

скомъ міровоззрѣніи Спинозы содержится вѣрный и цѣнный элементъ: признаніе имъ *мысли* и *мудрости* однимъ изъ основополагающихъ моментовъ въ существѣ Бога. Оттого онъ могъ даже, на свой ладъ, признать Іисуса Христа «сыномъ Божіимъ», потому что въ немъ, «болѣе, чѣмъ въ комъ либо другомъ, воплотилась мудрость Божія» (хотя съ другой стороны истинное Боговочеловѣченіе кажется ему, въ силу его раціонализма, столь же противорѣчивымъ, какъ «явленіе круга въ треугольникъ»). И тѣ, кто торопятся проклинать Спинозу за его ереси, забываютъ евангельское слово, что всякая хула простится человѣку, — тѣмъ болѣе, добавимъ отъ себя, всякое теоретическое заблужденіе —, не простится лишь хула на Духа. Но вся жизнь и мысль Спинозы была, хотя и въ несовершенныхъ и ошибочныхъ формахъ, сплошнымъ восхваленіемъ Духа и служеніемъ Ему.

С. Франкъ.

## ИЗЪ ИТАЛЬЯНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ.

*Ассизи.*

---

За послѣднее время въ Ассизахъ не прекращаются празднества: въ 1926 г. — торжество 7-го столѣтія смерти великаго Ассизскаго Учителя, въ 1930-мъ — королевское бракосочетаніе и освященіе новой усыпальницы Франциска, въ 1932-мъ — перенесеніе въ непосредственную близость его гробницы праха 4-хъ его учениковъ и сподвижниковъ: Фра Анжело, Леоне, Руффино и Массео, а также донны Іакопы ди Сеттесоли, его друга и ревностной почитательницы. Кажется ничего не было забыто въ этихъ торжествахъ для возвеличанія памяти великаго аскета Умбріи: пышныя процессіи во главѣ съ Папскимъ Легатомъ, роскошные дары Собору священныхъ предметовъ, облаченія, церковной утвари, участіе представителей властей, школъ и всевозможныхъ Обществъ, свѣчи, фиміамъ, чудесные концерты органа и хоровъ рѣчи, лекціи и даже средне-вѣковые костюмы. Забытъ былъ только францисканскій духъ мистическаго супруга Мадонны Нищеты, того, кто избралъ центральной точкой своего ученія покаяніе, смиреніе и добровольную бѣдность. Что сказалъ-бы онъ, непримиримый врагъ всякой гордости, темнаго тщеславія, богатства и пышности, видя себя предметомъ почти божескаго поклоненія, окруженнаго золотомъ и фиміамомъ въ мѣстѣ своего послѣдняго успокоенія, которое онъ завѣщалъ сдѣлать смиреннымъ и нищенски простымъ, какъ и вся его жизнь? Не отшатнулся-ли бы онъ съ ужасомъ отъ такого воздаянія своихъ «послѣдователей», искажившихъ его чистый, трагическій образъ и не искалъ-ли бы отраднаго одиночества Верны, святой горы, гдѣ вкусилъ невѣдомая міру муки плоти и восторги духа отъ близости Христа?

\*) Бракосочетаніе Итальянской Принцессы Джіованни съ Болгарскимъ Королемъ Борисомъ.

Удивительно что этот «самый итальянский из святых» и «самый святой из итальянцев», какъ почему-то его называютъ въ Италіи, именно на родинѣ понятъ очень мало. Личность Франциска есть такое-же исключительное явленіе въ области человѣческаго духа, какъ геніальный умъ Ньютона, Леонардо да Винчи, Гете — въ области науки и искусства. Въ нашемъ бѣдномъ человѣческомъ языкѣ нѣтъ выраженія для опредѣленія этого «дара свыше». Его можетъ быть можно было-бы назвать «геніемъ духа». Францискъ не былъ ни угодникомъ, ни мученикомъ въ тѣсномъ смыслѣ слова. Онъ даже вовсе не былъ рожденъ «святимъ» и многіе его сподвижники были свѣтъ его. Но можетъ-быть онъ былъ больше чѣмъ святой: безмѣрно великая душа, томившаяся жаждой небывалаго подвига, «геній духа», великій борецъ съ Дьяволомъ не только въ мірѣ, но еще болѣе въ себѣ самомъ, покаянный Псалмъ, могучій преобразователь душъ силою смиренія и Любви.... Каждая побѣда, каждая ступень восхожденія стоили ему борьбы и муки духа и плоти, которая не хотѣла умирать.... И центромъ поклоненія и приближенія къ Божеству онъ избралъ Крестъ, занявшій преобладающее мѣсто въ его жизни: Крестъ, съ котораго призвалъ его Распятый, крестъ, который со страстнымъ рвеніемъ несъ онъ всю жизнь до послѣдней Божественной трагедіи святой Горы, гдѣ опять таки въ символическомъ образѣ «распятаго» Херувимъ-Христосъ запечатлѣлъ его сліяніе съ Собою дарованіемъ блаженной муки Стигматовъ.... Вотъ онъ, «подвигъ небывалый», завершеніе долгаго и страдальческаго восхожденія: черезъ покаяніе и отреченіе сліяніе съ Первоисточникомъ вѣчнаго Свѣта....

И изъ этого трагическаго образа мистика и духовнаго вождя своихъ современниковъ Католическая Церковь сдѣлала кроткую до слабости фигуру святого «Ассизскаго бѣдняги», почти юродиваго проповѣдующаго радость нищенства и разговаривающаго съ безсловесными тварями. Да, среди муки покаянныхъ слезъ которыя погасили для него еще при жизни земной свѣтъ онъ имѣлъ минуты «совершенной радости» (\*) — но не надо забывать что эту совершенную радость видѣлъ онъ въ способности безропотно съ полной ясностью души, переносить незаслуженныя обиды и оскорбленія. Опять таки — высшій трагизмъ восхожденіе въ область, недоступную человѣчеству — приближеніе ко Христу. Нѣтъ, онъ положительно не вмѣщается въ рамки церковной святости: онъ гораздо больше гораздо исключительнѣе.

Но если духъ его «усилиемъ» бралъ Царствіе Божіе, земная

---

\*) «perfele letizia». (Fioretti).

слава далась ему легко. Не потому ли умный Папа Гонорій III, несмотря на противоѣдѣствіе кардиналовъ, съ необычною уступчивостью разрѣшилъ основаніе новаго Ордена Миноритовъ(\*) и даровалъ полную индульгенцію — *indulgentia plenaria* маленькой забытой церкви Санта Марія делла Анжелла вопреки церковной традиціи, — что онъ во время понималъ, что этотъ смиренный монахъ съ глазами мистика и душой героя опаснѣе для Папскаго престола сильныхъ міра сего? Многие историки и біографы Франциска отрицаютъ въ немъ реформаторскій духъ; но ему просто не пришлось проявить его въ дѣйствиіи, такъ какъ непріятель слишкомъ поспѣшно отступилъ по всей линіи. Передъ нимъ заискивали, къ нему прислушивались его приглашали въ домъ епископы и кардиналы, призывали судьей и примирителемъ въ социальныхъ распряхъ. Народъ открыто почиталъ его святымъ. Не прошло и 2-хъ лѣтъ съ его смерти, какъ онъ былъ вознесенъ на алтарь, опять таки вопреки каноническимъ правиламъ, для того, чтобы сгладить передъ современниками и передъ исторіей огромность его реформаторскаго дѣла. И сталъ онъ «однимъ изъ католическихъ святыхъ» для невѣжественныхъ массъ, всегда готовыхъ съ умиленіемъ бѣжать за всякой пышной процессіей, и даже самый Орденъ, творчество его подвижничества, не остался ему вѣренъ, примѣняя къ потребностямъ «современности» святые «чудачества» Ассизскаго бѣдняги.

И съ какимъ то тягостнымъ недоумѣніемъ прислушиваешься ко всей этой мірской сутолокѣ торжествъ на родинѣ великаго Апостола Умбріи, сумѣвшаго послѣ долгой борьбы побѣдить послѣднее искушеніе Дьявола, возненавидѣвъ суету и славу міра сего. И какъ будто въ отмщеніе за эту геройскую побѣду, тотъ-же Дьяволъ толкаетъ его почитателей профанировать его память, нарушая его самыя дорогіе завѣты. Строгій до крайности къ себѣ, но снисходительный къ другимъ, онъ одного никогда не могъ простить: малѣйшей тѣни гордости и тщеславія. Не повторилъ ли бы онъ своимъ лукавымъ, или невѣжественнымъ поклонникамъ слова Христа: Какъ вы можете вѣровать, когда другъ отъ друга принимаете славу, а славы, которая отъ единого Бога, не ищите?\*\*) Новая гробница его сдѣлана въ строгомъ и художественномъ стилѣ, но не лучше-ли ему было покоиться до радостнаго утра въ неотесанномъ обломкѣ Субазіевской горы, куда съ такою любовью и бережнымъ вниманіемъ къ памяти Учителя заключилъ его геніальный творецъ Ассизскаго собора фра Элія? Это трогательное погребеніе въ нѣдрахъ Природы послѣднее объятіе родной скалы, было ближе по духу то-

---

\*) Frati Minore (1221).

\*\*) Отъ Іоанна гл. V — 44.

му, кто захотѣлъ умереть «голымъ на голой землѣ» и гдѣ его немощная плоть, бывшая при жизни его врагомъ, до того затерялась въ ками, что ее пришлось разыскивать для новаго погребенія.

И неужели его поклонники не нашли въ его живой дѣятельности на благо ближняго достаточно матерьяла, чтобы почитать 7-ое столѣтіе его смерти великими дѣлами милосердія и любви, на алтарѣ которой сгорѣла его краткая жизнь? Онъ несъ святую свою помощь преимущественно тѣмъ, кто были отверженцами, возбуждавшими физическое и нравственное отвращеніе человѣческаго общества: прокаженнымъ, преступникамъ, грѣшникамъ. Развѣ мало и теперь несчастныхъ, если не прокаженныхъ, то страдающихъ подобными-же страшными, отвратительными язвами, часто унаслѣдованными отъ предковъ? Развѣ мало малолѣтнихъ преступниковъ и покинутыхъ дѣтей, которымъ предстоитъ та же дорога? Почему устроители юбилейныхъ торжествъ, среди которыхъ были профессора, ученые, общественные дѣятели, не говоря уже о высшемъ церковномъ элементѣ, не почтили его завѣтовъ, не воздвигли въ память «серафическаго отца — Serafico Patre, образцовой больницы для погибающихъ не столько отъ болѣзни, сколько отъ невозможности бороться съ ней? Почему не учредили во имя его Францисканскаго Комитета для подаванія братской духовной помощи заключеннымъ? «Если любите Меня, соблюдайте заповѣди Мои»...(\*)

Но кромѣ генія духа, Францискъ былъ и геній поэзіи. Пѣснь была ему присуща, какъ дыханіе. Прежде звучала она любовной страстью подъ балкономъ прекрасной дамы; потомъ очищенная отъ земной суеты, поднялась, какъ дымъ кадильный отъ руки Ангела передъ Богомъ. Онъ пѣлъ... Шелъ по тропинкѣ родного лѣса нищій, почти нагой, въ одномъ плащѣ, которымъ прикрылъ его Ассизскій епископъ Гвидо на площади города послѣ суда съ отцемъ и пѣлъ пѣснь освобожденія отъ всѣхъ земныхъ оковъ, привѣтствовалъ вступленіе въ тѣсныя врата, ведущія въ Царствіе Свѣта.... Пѣлъ въ узкой своей кельѣ, пѣлъ въ лѣсу, гдѣ состязался съ братомъ соловьемъ, отвѣчавшимъ ему своей томно замирающей трелью, пѣлъ больной, уже почти слѣпой въ монастырѣ С. Даміано, гдѣ создалъ величайшее поэтическое произведеніе, гимнъ Любви въ Богъ всего Сущаго, мистическое приобщеніе къ душѣ всей Природы, Пѣснь Пѣсней Новаго Завѣта \*\*)... Пѣлъ умирающій въ домѣ епископа въ Ріэти, такъ что братія просила его удалиться въ уединенный монастырь С. Марія делли Анжели, чтобы пѣснею

---

\*) Отъ Іоанна гл. XIV — 15.

\*\*) Canticum fratris solis (1225).

своей не вводить во искушеніе приближенныхъ епископа ожидавшихъ отъ него покаянныхъ слезъ въ предсмертные дни. Но для него покаянные слезы были уже прошлымъ, подвигъ небывалый совершенъ, душа, освященная кровавыми язвами Стигматовъ, еще здѣсь, на землѣ получила залогъ Избранничества и осталась только великая радость Хвалы, Пѣснь Любви и восторга... И съ послѣдними звуками этой пѣсни отлетѣлъ духъ его въ обитель Свѣта...

Любовь Франциска къ Природѣ въ поверхностномъ пониманіи извѣстна всѣмъ: нѣтъ ни одного итальянскаго зоофильскаго журнала, ни одной газетной статьи, пишущей противъ истязанія животныхъ, гдѣ бы ни упоминался «Серафическій отецъ», укрощающій брата-волка и проповѣдующій сестрамъ-птицамъ. Это сдѣлалось общимъ мѣстомъ, нѣсколько слащавымъ рассказомъ, годнымъ развѣ для дѣтей, прежде, чѣмъ всемірное мистическое значеніе «одухотворенія» Природы было понято, какъ новое откровеніе. И здѣсь то же фатальное умышленное, или неумышленное искаженіе Францисканскаго духа, ясновидѣніе Природы, извѣстнаго когда-то древности, но потомъ утраченнаго и забытаго. Францисканская литература, клерикальная и свѣтская, изучившія во всѣхъ подробностяхъ жизнь и ученіе Ассизскаго Апостола, недостаточно выдѣлила его мистическое міропониманіе, какъ характерную черту его религіозной индивидуальности и оно осталось мертвой цѣнностью, не претворившись въ живую цѣлительную силу человѣческаго духа. А между тѣмъ это самый вѣрный, можетъ быть единственный путь возрожденія человѣчества: больше храмовъ и богослуженій, болѣе больницъ, убѣжищъ для бѣдныхъ и дѣтей, болѣе монастырей и проповѣдей, конференцій мира и разоруженія, потому что онъ вмѣщаетъ все это въ себѣ однимъ, какъ Любовь вмѣщаетъ всякое благо...

Вопросъ о милосердномъ эксплуатированіи живой Природы, т. е. о приобщеніи ее къ великому дѣлу человѣческаго труда, составляетъ одну изъ труднѣйшихъ проблемъ человѣческой совѣсти, — но до разрѣшенія его еще слишкомъ далеко тамъ, гдѣ совершаются чудовищныя истязанія ради наживы и потѣхи надъ живымъ существомъ, роднымъ человѣку по плоти и духу. Италія, какъ всѣ южныя страны, особенно нуждается хотя бы въ самой элементарной проповѣди милосердія къ живой Природѣ, заливающей своей мученической кровью несравненную красоту итальянской земли. Но въ защиту ея не раздалось ни одного голоса ни моралистовъ, ни философовъ, ни Церкви, ни даже педагоговъ, а только единичныя воззванія чьей-нибудь чуткой совѣсти и немногочисленныхъ Обществъ Покровительства животнымъ. Правда, за послѣдніе годы общества эти значи-



тельно умножились подъ въздѣйствиємъ Муссолини, искренняго любителя животныхъ, но даже въ самихъ Ассизахъ оно основано только недавно и дѣятельность ихъ такъ плохо организована и разрознена, что является мало плодотворной, тѣмъ болѣе, что и среди организаторовъ нерѣдко встрѣчаются лица, смѣшивающія этическія цѣли съ экономическими интересами, какъ будто стыдятся проявить слишкомъ большую чувствительность, называя ее «англо-саксонскимъ истеризмомъ».

И никому изъ почитателей Ассизскаго Учителя не пришло въ голову, что лучшимъ памятникомъ смиренному брату всѣхъ твореній Божіихъ было-бы не бронзовая фигура, не мраморный саркофагъ, не фиміамъ, свѣчи и восхваленія, а широко организованная дѣятельность распространенія любви къ Природѣ среди народа черезъ школу, летучія бібліотеки и живое слово для подготовки новаго поколѣнія, незапятнаннаго страдальческой кровью меньшей братіи. Вѣдь эта любовь во Францискѣ не была однимъ поэтическимъ вдохновеніемъ, или религіозной философійей: она была Откровеніемъ, которое излучала его душа въ ежедневномъ подвигѣ дѣйственнаго милосердія. «Если любите Меня, соблюдайте заповѣди Мои»\*),—но ихъ не соблюли, ихъ просто забыли, потому что онѣ не вмѣщались въ театральную программу юбилейныхъ торжествъ...

Что это: непониманіе, или малодушный страхъ насмѣшки надъ «чужестраннымъ» истеризмомъ? Или такъ ужъ глубоко погрязли мы въ «экономическихъ проблемахъ», что скрылся отъ насъ Ликъ Божій, сіяющій въ красотѣ мірозданія и не слышимъ мы призыва Его въ многоголосой хвалѣ Природы?

А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни Лица Его не видѣли.... (\*\*).

*Анастасія Полотебнова.*

Roma

---

\*) Отъ Іоанна гл. XIV 15.

\*\*) Отъ Іоанна гл. V — 37.

## О КОСМИЧЕСКОМЪ РИТМѢ ЕВАНГЕЛІЙ

### I.

Вопросъ о соотношеніи между евангеліями и космическимъ ритмомъ проходящаго черезъ двѣнадцать знаковъ Зодіака солнца открываетъ обширнѣйшіе горизонты. Этотъ вопросъ давно уже привлекалъ вниманіе экзегетовъ и критиковъ новозавѣтныхъ текстовъ. Лучше сказать: мысль о зодіакальномъ строѣ евангелій восходитъ къ самой сѣдой древности христіанства и всегда жила въ церковномъ преданіи. Лучшее доказательство этому — церковныя пѣснопѣнія. Однако данная мысль полузабылась въ преданіи. Она въ немъ, во всякомъ случаѣ, затемнена.

Что касается новѣйшихъ попытокъ реставраціи космическаго пониманія евангелій — онѣ связываются съ именами Эрбта, Штукена, Дрекса, Іенсена, Немоевскаго и др. — то при всей серьезности многихъ изъ этихъ попытокъ, при всей добросовѣстности и напряженности усилій вышеназванныхъ авторовъ, при всемъ остроуміи многихъ ихъ догадокъ, все-же нельзя не видѣть, что попытки эти часто идутъ мимо цѣли и даже прямо отклоняются отъ нея.

Названные авторы сводятъ все вообще содержаніе евангелій къ «звѣзднымъ фактамъ», къ небеснымъ созвѣздіямъ, къ движеніямъ и процессамъ, имѣющимъ мѣсто въ небесномъ пространствѣ. Съ данной «астрально-миеологической» точки зрѣнія, предметомъ евангелій служить не земная, но астральная жизнь (прежде всего — жизнь солнца). Но спрашивается: гдѣ-же въ такомъ случаѣ — *реальность Христа*?.. Вдобавокъ, данная школа — какъ бы въ противорѣчій съ основнымъ заданіемъ — воспринимаетъ небесныя движенія грубо матеріально, слишкомъ «по земному». Вмѣсто того, чтобы поднять землю на небо — къ чему она, будто-бы, стремится — она опускаетъ небо на землю; во всякомъ случаѣ, природа соотношенія между происходя-

щимъ въ астральномъ пространствѣ и въ земномъ планѣ, какъ это соотношеніе запечатлѣлось въ евангеліяхъ, ускользаетъ отъ нея. Такъ-то и отъ евангелій остается, въ ея пониманіи, одна «астральная миеологія», нѣкое суевѣрное звѣздочетство прошедшихъ временъ, нѣкая мистическая «игра» былыхъ, невѣжественныхъ поколѣній... И вмѣстѣ съ тѣмъ блѣднѣетъ, обращается въ призракъ, въ полное небытіе — жизнь Христа. Его существованіе на землѣ объявляется «не-историческимъ». Къ такому заключенію и приходятъ многіе представители данной школы.

И тѣмъ не менѣе «космическій ритмъ» евангелій есть фактъ, въ реальности котораго трудно сомнѣваться... Къ раскрытію этого факта и направляется тотъ «третій путь», путь *духовнаго познанія*, о которомъ мнѣ уже приходилось упоминать на страницахъ «Пути» (Декабрь 1930 г. и Октябрь 1931 г.). Идущіе въ этомъ направленіи, отличномъ и отъ только что охарактеризованнаго астрально-миеологическаго метода и отъ традиціоннаго «историцистическаго» направленія либеральной критики, воспринимая одинаково, а именно *духовными очами*, какъ происходящее въ небесномъ планѣ, такъ и земныя свершенія, изображенныя въ евангеліяхъ. И нетрудно видѣть, что именно идя по этому пути — легче всего воспринять богочеловѣчество Христа, т. е., вмѣстѣ съ тѣмъ, и фактъ его земной жизни: фактъ не поддающійся доказательству какими либо внѣшними документами, но воспринимаемый духовно. Для представителей духовнаго познанія реальное существованіе Христа является внутренней очевидностью. Но такую-же внутреннюю очевидностью — пусть и не облегченную въ формы догматики — является для нихъ и присутствіе въ евангельскомъ повѣствованіи и образахъ звѣздныхъ фактовъ и солнечныхъ ритмовъ.

Данная христологическая проблема имѣетъ нѣкоторую аналогію и въ буддизмѣ, аналогію, какъ разъ и указывающую на логическую ошибку тѣхъ, кто видитъ въ фактѣ космическаго ритма евангелій основаніе къ отрицанію историческаго существованія Иисуса Христа. Нѣкій звѣздный элементъ есть и въ повѣствованіяхъ о жизни Будды и, какъ указываетъ Германъ Беккъ (одинъ изъ наиболѣе блестящихъ представителей «третьяго пути»), элементъ этотъ даже сходенъ съ космическимъ ритмомъ евангелій (хотя и не тождественъ съ нимъ). Однако никому не пришло въ голову отрицать *на этомъ основаніи* фактъ земной жизни Будды, т. е. историческій характеръ его личности. И дѣйствительно: изъ того, что послѣдователи какого либо основателя религіи, видѣли въ немъ космическое существо и воспринимали его жизнь въ рядѣ солнечныхъ образовъ, — отнюдь еще не слѣдуетъ, что данная личность не существовала.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ представители «третьяго пути» предо-

стерегают и от противоположной, «историцистической», крайности. Для них *правда евангелій* не есть «историческая правда», въ обычномъ смыслѣ этого слова; для нихъ эта правда — не только фактическая правда внѣшнихъ физическихъ событій: она гораздо шире и глубже этой правды. Такъ, для Бекка противорѣчія евангелій, какъ-бы ихъ ни старались примирить, «остаются всетаки противорѣчіями». *Дѣйствительное* примиреніе они могутъ найти только въ духовномъ планѣ, только на пути «духовнаго познанія», на пути къ постиженію «сверхчувственной реальности». И какъ разъ это познаніе способствуетъ проникновенію въ реальность того евангельскаго содержанія, которое при всякомъ иномъ методѣ, т. е. на путяхъ такъ называемой свободной исторической критики, приводитъ къ заключенію объ его «не-историчности».

По этому поводу можно, дѣйствительно отмѣтить, что попытка исторической критики спасти «историчность» такъ называемыхъ синоптиковъ цѣною отказа отъ «историчности» евангелія отъ Іоанна (попытка эта связана главнымъ образомъ съ именемъ Пфлейдерера) не привела къ желаемой цѣли. И какъ разъ работы Бекка направлены къ тому, чтобы показать, что духовно-космическіе элементы занимаютъ особенно обширное мѣсто въ евангеліи отъ Марка, этомъ, какъ казалось исторической критикѣ, наиболѣе «земномъ» изъ евангелій. Беккъ показываетъ, что «космическій ритмъ», космическіе элементы, заполняютъ почти все содержаніе этого евангелія (\*).

Но чтобы постигнуть содержаніе евангелій, надо прежде всего умѣть ихъ читать. Такую методическую ихъ расшифровку и предоставляютъ собою работы Бекка. Съ его точки зрѣнія, евангелія не являются документомъ, въ обычномъ смыслѣ этого слова. Это — *тайнопись*, документъ *посвященія*. Евангелія — отраженія высшихъ переживаній духовнаго сознанія, и эти-то переживанія и составляютъ главнѣйшее ихъ содержаніе. Такъ евангеліе отъ Марка является, съ точки зрѣнія Бекка, документомъ Іоанновскаго посвященія. И даже тамъ, гдѣ рѣчь идетъ, въ евангеліяхъ, о чисто земныхъ, казалось-бы, переживаніяхъ, съ ними связаны иныя, уходящія въ надзвѣздныя области духа. Таково, напр., преображеніе Господа на Горѣ. Но и иные евангельскіе образы суть образы духовныхъ фактовъ, реальность которыхъ переживается лишь повышеннымъ сознаніемъ. Къ этой высшей реальности можетъ подойти лишь тотъ, кто найдетъ къ ней пути... На этихъ-то путяхъ вживанія въ еван-

\*) Изъ новѣйшихъ работъ профессора Г. Бекка главнѣйшія: «Der kosmische Rythmus in Markus-Evangelium» и «Der kosmische Rythmus, das Sternengeheimnis und Erdengeheimnis im Iohannes-Evangelium (Rudolf Gelring Verlag, Basel).

гельскіе образы и пріоткрывается, въ частности, сокровенная близость евангелій отъ Марка и отъ Іоанна...

## 2.

Но что разумѣть, въ сущности, авторъ подъ «космическимъ ритмомъ» евангелій?

Мы подойдемъ всего лучше къ отвѣту на этотъ вопросъ, послѣдовательно исключая то, что онъ *не разумѣетъ* подъ нимъ.

Разбирая, въ послѣдующемъ изложеніи, изображеніе (въ VI главѣ отъ Марка) «насыщенія пяти тысячъ», Беккъ показываетъ, что оно находится подъ зодіакальнымъ знакомъ Рыбъ. Я не могу въ настоящемъ краткомъ очеркѣ касаться подробностей мотивировки автора. Укажу лишь, что она находитъ подтвержденіе въ параллельномъ мѣстѣ евангелія отъ Іоанна (VI, 4), гдѣ сказано: «приближалась-же Пасха, праздникъ іудейскій»; между тѣмъ солнце въ это время дѣйствительно находилось, приближаясь къ переходу въ созвѣздіе Овна, еще въ созвѣздіи Рыбъ... Такимъ образомъ Беккъ допускаетъ въ этомъ случаѣ (и въ цѣломъ рядѣ другихъ) полное совпаденіе внѣшнесловеснаго смысла евангельскаго изображенія и событій, которыхъ оно касается, — съ нахожденіемъ солнца въ томъ или иномъ знакѣ Зодіака. Но значитъ-ли это, что такое совпаденіе или соотвѣтствіе земныхъ событій, изображенныхъ въ евангеліяхъ съ небесною картою, имѣло бы мѣсто всегда, т. е. во всѣхъ фактахъ, которые изображаютъ евангелія и во всякой ихъ подробности? Нѣтъ, не значитъ!

Евангелія, съ точки зрѣнія автора, не суть гороскопы... Такую попытку «гороскопировать» евангелія (и именно евангеліе отъ Марка), т. е. свести любой ихъ отдѣлъ къ нѣкоей проэкціи небесныхъ фактовъ и карты звѣзднаго неба, представляла извѣстная книга Артура Дрекса, наиболѣе виднаго представителя упомянутаго выше «астрально-миеологическаго» направленія. Но, не слѣдуя Дрексу, Беккъ все-таки не отмежевывается отъ него (въ данномъ пунктѣ) слишкомъ рѣзко. Онъ допускаетъ, что и «духовному познанію» удастся, можетъ быть, въ будущемъ — установить точное и постоянное соотвѣтствіе между фактами астральной зоны и евангельскимъ изображеніемъ... Какъ-бы то ни было, но главное расхожденіе Бекка съ Дрексомъ заключено не въ отрицаніи первымъ данной возможности. Подобно Дрексу, Беккъ видитъ въ евангеліяхъ не историческій рассказъ, во всякомъ случаѣ, не только историческій рассказъ, не только описаніе внѣшнихъ физическихъ фактовъ. И для него евангелія созвучны небеснымъ сферамъ. Однако — не въ Дрексскомъ смыслѣ. Беккъ видитъ въ евангеліяхъ прежде всего *духовные факты*. Но выраженіемъ такихъ-же «духовныхъ фактовъ»

*служить для него, въ конечномъ итогѣ, и сама небесная карта, тайная звѣздность неба. Въ этомъ — существеннѣйшій пунктъ расхожденія между Древсомъ и Беккомъ, между астрально-миеологическимъ направлениемъ и направлениемъ «духовнаго познанія».*

Но даже тамъ, гдѣ Беккъ не расходится съ Древсомъ слишкомъ рѣзко, ихъ взгляды и точки зрѣнія не совпадаютъ. Впрочемъ, для пути «духовнаго познанія» нѣтъ даже особой нужды — цѣпляться во всѣхъ случаяхъ и во что-бы то ни стало за «астрально-миеологическія» построенія, нѣтъ даже особаго соблазна — поддаваться имъ. Это прямо вытекаетъ изъ только что сказаннаго о природѣ духовнаго познанія. Оно направлено на *духовные элементы, какъ земного, такъ и надзвѣзднаго міра.* Оно видитъ прежде всего — и тамъ и здѣсь — эти духовные элементы. И именно въ такомъ духовномъ смыслѣ и понимается имъ — прежде всего — и «космическій ритмъ».

Этотъ ритмъ является для даннаго направленія нѣкимъ фактомъ духовнаго порядка. А годовое прохожденіе солнца чрезъ двѣнадцать созвѣздій (знаковъ Зодіака) является лишь внѣшнимъ отраженіемъ этого факта въ звѣздописи неба. Но этотъ же «космическій ритмъ» сказывается и во всемъ существованіи человѣка и міра... Въ высшей степени интересны указанія автора на его отраженія въ области музыки. Но мнѣ приходится опустить, за недостаткомъ мѣста всю «музыкальную» часть построеній Бекка, весьма наглядную и очень существенную.

Укажу лишь бѣгло на отраженія и дѣйствія космическаго ритма въ чувствѣ микрокосма — человѣка. Четыре космическія точки — зимняго и лѣтняго поворота солнца, весенняго и осенняго равнодѣйствія — чувствуются и отражаются и въ жизни человѣка. Чувствуется имъ и лунный ритмъ. Такъ каждый изъ четырехъ крупныхъ отрѣзковъ солнечнаго круга опредѣляемыхъ вышеупомянутыми четырьмя точками, дѣлится «естественно» на три части и всего получается такимъ образомъ двѣнадцать отрѣзковъ, изъ которыхъ каждый стоитъ подъ однимъ изъ знаковъ Зодіака. Овенъ, время пробужденія природы, начинаетъ кругъ. Телецъ вноситъ въ нее цвѣтеніе, а Близнецы готовятъ созрѣваніе. Послѣднее обозначается еще рѣзче при вступленіи солнца въ знакъ Рака; но само солнце начинаетъ съ этой точки свое попятное движеніе (откуда и названіе созвѣздія)... Знакъ Льва означаетъ время полного созрѣванія и наибольшаго зноя, а созвѣздіе Дѣвы есть созвѣздіе «прошальной» осени. Затѣмъ Вѣсы уравниваютъ день съ ночью. Въ дальнѣйшемъ солнце вступаетъ въ знакъ Скорпіона: это созвѣздіе смерти. Стрѣлецъ, Козерогъ и Водолей освѣщаютъ мѣсяцы зимняго сна и подготовленія. Кругъ замыкается знакомъ Рыбъ, созвѣздіемъ, возвѣщающимъ новую жизнь.

Уже въ этомъ смыслѣ, созвѣздія Зодиака входятъ въ нашу жизнь, въ насъ самихъ. Но они живутъ въ насъ и въ иномъ смыслѣ. Древнее преданіе называло голову человѣка-микрокосма обиталищемъ космическаго Овна. Вотъ какъ трактуется эта локализациа Беккомъ: духовныя силы, дѣйствующія въ нашей головѣ, притекаютъ изъ той сферы космоса, которая отмѣчается знакомъ Овна. Но подобно тому, какъ изъ головы стремится наша мысль къ небу, подобно тому, какъ въ ней зарождается свѣтъ очей и мышленіе, — такъ и бедра поддерживаютъ наше равновѣсіе: они соотвѣтствуютъ небесному знаку Вѣсовъ. Въ этомъ же смыслѣ двойственность плечей является микрокосмическимъ знакомъ Близнецовъ...

Я не буду перечислять всѣхъ указываемыхъ авторомъ соотвѣтствій между строеніемъ нашего тѣла и живущихъ въ немъ духовныхъ силъ и возможностей и звѣздописью неба, тѣмъ болѣе, что многія изъ этихъ соотвѣтствій являются по меньшей мѣрѣ спорными. Но укажу, что въ пониманіи автора соотвѣтствія эти имѣютъ непосредственное отношеніе къ «космическому ритму» евангелій. Въ этомъ отношеніи особое мѣсто занимаетъ знакъ Рыбъ, соотвѣтствующій, въ тѣлѣ микрокосма-человѣка, ногамъ. Именно при посредствѣ ногъ человѣкъ входитъ, прежде всего, въ соединеніе съ землею, съ силами земли. Въ этомъ смыслѣ — на это указываетъ и церковное преданіе — Рыбы и были какъ-бы преимущественнымъ знакомъ Христа. Въ знакѣ Рыбъ, какъ увидимъ далѣе, и произошло, въ Его лицѣ, соединеніе Неба съ Землею, соединеніе небеснаго и земнаго ритмовъ. И этотъ-же знакъ облегчаетъ намъ введеніе евангельскаго повѣствованія въ небесную звѣздопись... Какъ извѣстно, древнее преданіе связывало тайну Христову съ тайной Рыбъ. И въ этомъ смыслѣ построенія и догадки автора, пусть они и не даютъ намъ окончательнаго отвѣта, все-же, повидимому, ближе подходятъ къ этимъ тайнамъ, чѣмъ, напр., извѣстное и, несомнѣнно, весьма *позднее* анаграмматическое объясненіе христологическихъ знаковъ Рыбы и имени *Ἰηδδς*: *Ἰησοῦς* *χριστός* *δὸς* *νίος* *σωτήρ* (Иисусъ Христосъ, сынъ Божій, Спаситель).

### 3.

Беккъ подробно останавливается на физической и метафизической дѣйственности созвѣздій Зодиака и раскрываетъ значеніе самихъ ихъ именъ, приводя ихъ въ связь съ отдѣльными линіями евангельскаго повѣствованія и общимъ его ходомъ. Тѣмъ не менѣе видѣть въ евангеліяхъ какъ-бы нѣкую точную фотографію движеній звѣзднаго неба было бы уже потому неправильно, что движенія эти нынѣ уже не вполне совпадаютъ съ положеніемъ, бывшимъ въ началѣ нашей эры. Разница объясняется

такъ называемой *процессіей равнодѣйствія*, въ силу которой послѣднее, а вмѣстѣ съ нимъ и другіе солнечные пункты, нѣсколько отклонились отъ положенія, бывшаго во время жизни Христа. Такъ, напр., пунктъ весенняго равнодѣйствія, находившійся въ началѣ нашей эры въ созвѣздіи Овна, нынѣ перешелъ въ созвѣздіе Рыбъ, т. е. наступаетъ немного раньше. Положеніе-же, бывшее въ началѣ нашей эры, повторится лишь черезъ 25.920 лѣтъ. Но въ ту эпоху, когда въ Христѣ встрѣтились небесный и земной ритмы, небесная звѣздопись вполне соотвѣтствовала жизни земного года. Это-то небо начала нашей эры и имѣетъ всегда въ виду Беккъ.

На звѣздномъ небѣ видны одновременно лишь семь созвѣздій Зодіака. Остальные пять невидимы: они находятся подъ горизонтомъ. И уже въ этомъ смыслѣ можно говорить о семи верхнихъ и свѣтлыхъ и пяти нижнихъ и темныхъ знакахъ Зодіака. И вмѣстѣ съ тѣмъ можно назвать Овна, Тельца, Близнецовъ, Рака, Льва, Дѣву и Вѣсы, т. е. свѣтлыя созвѣздія, созвѣздіями лѣтними, а «темныя созвѣздія» (Скорпионъ, Стрѣлецъ, Козерогъ, Водолей и Рыбы) — зимними. Зимнія созвѣздія видны, въ ночномъ небѣ, лѣтомъ, а лѣтнія — зимою. «Лѣтнія» созвѣздія (т. е. видимыя зимою) свѣтлѣе «зимнихъ» не только вслѣдствіе большаго своего блеска, но и потому, что дуга Зодіака протягивается въ зимнемъ небѣ выше, чѣмъ въ лѣтнемъ.

Высшую точку этой дуги занимаетъ созвѣздіе Близнецовъ. Оно высоко стоитъ надъ созвѣздіями Сиріуса и Оріона (не входящими въ Зодіакъ). Эти наиболѣе свѣтлыя изъ созвѣздій особенно чтились въ традиціи древнихъ мистерій: въ нихъ воспринималось высшее откровеніе божественнаго. Сиріусъ есть звѣзда Заратустры и Изида, а Оріонъ — звѣзда Озириса. Область этихъ звѣздъ называлась въ древней традиціи мистерій «Горою Неба» и, походя изъ этой традиціи, Беккъ видитъ въ этой горне-небесной области соотвѣтствіе Горы, на которой молится Христосъ и наставляетъ «двѣнадцать» (*Марка*, III, 13-14). Такъ и въ самихъ небесныхъ Близнецахъ, въ созвѣздіи Зодіака этого имени, авторъ видитъ нѣкій звѣздный прообразъ братской четы сыновъ «Заведеевыхъ» (Іакова и Іоанна).

Къ небесному знаку Стрѣльца примыкаетъ темная область Козерога, самаго неяркаго изъ всѣхъ созвѣздій Зодіака. Въ традиціи древнихъ мистерій эта область неба называлась «небесной пустыней». Она же — область душевнаго уединенія. Это относится и къ созвѣздію Водолея, преломляющемуся, въ евангеліяхъ, въ Іоаннѣ Крестителѣ и его водномъ крещеніи. Къ Водолею-же примыкаетъ темная бѣдная звѣздами, область Рыбъ. Это, въ нѣкоторомъ смыслѣ «нулевой пунктъ» круга Зодіака, пунктъ рожденія свѣта во тьмѣ (а въ евангеліяхъ — рожденія свѣта Христова).



Но это все — лишь приближенія къ темѣ Бекка, а не сама его основная тема. Приближеній этихъ очень много, и я сдѣлалъ выше лишь нѣсколько намековъ на нихъ. Въ отдѣльности каждое изъ нихъ довольно тускло, но въ общемъ они даютъ нѣкую цѣльную картину, во всякомъ случаѣ, нѣкоторую загрузовку картины, облегчающую воспріятіе и самой темы.

Что касается этой темы, то она раскрываетъ троекратное прохожденіе солнца Христова чрезъ двѣнадцать небесныхъ знаковъ: къ этому и сводится, въ конечномъ итогѣ, «космическій ритмъ» евангелія отъ Марка, совокупности его изображеній отъ крещенія въ Іорданѣ до смерти на Галгоѣ. Само евангеліе распадается, съ этой точки зрѣнія на *три круга* солнечно-космического ритма. Но эти три круга не повторяютъ одинъ другой. Въ своей совокупности, они представляютъ собою какъ-бы спираль, постепенное восхожденіе съ нисшихъ на высшія ступени, подъемъ на постоянно растущія міровыя высоты (которыя являются въ тоже время и все болѣе углубляющимся солнечными глубинами). Такъ-то, вмѣстѣ съ этимъ постояннымъ возвышеніемъ — углубленіемъ, осуществляется — и вмѣстѣ съ тѣмъ постоянно измѣняется, возвышаясь — и дѣйственный смыслъ каждого, преломляющагося въ евангеліи, знака небесной звѣздописи. Эти три круга спирали — и суть «три года» Христовой дѣйственности, Христовыхъ свершеній, на землѣ. Въ евангеліи отъ Марка нѣтъ упоминанія объ этихъ «трехъ годахъ». Но мы можемъ вывести о нихъ заключеніе изъ текста евангелія отъ Іоанна, троекратно упоминающаго (въ разныхъ мѣстахъ) о праздникѣ іудейской Пасхи.

Какъ и евангеліе отъ Іоанна, евангеліе отъ Марка является *Христовымъ* по преимуществу, въ томъ смыслѣ, что оно начинается съ *воплощенія* (въ противоположность евангеліямъ отъ Маттея и отъ Луки). Въ воплощеніи и соприкоснулись вновь небо и земля, раздѣлившіяся отъ начала вѣковъ. И это соприкосновеніе происходитъ (по Бекку) какъ разъ подъ тѣмъ знакомъ, въ которомъ совершается, въ кругу Зодіака, переходъ отъ ночной части неба къ дневной, отъ небеснаго къ земному, а именно въ знакѣ Рыбъ. Этотъ знакъ и является, въ космическомъ ритмѣ евангелія отъ Марка, знакомъ Христа и Христова посвященія.

#### 4.

Беккъ подробно рассматриваетъ все содержаніе евангелія отъ Марка (также и отъ Іоанна), съ точки зрѣнія звучащаго въ нихъ космического ритма. Я не могу здѣсь касаться помѣченныхъ имъ линій, а также и результатовъ его изслѣдованія, даже въ самыхъ общихъ чертахъ. Впрочемъ, нѣкоторое понятіе о тѣхъ и другихъ можетъ дать и краткое перечисленіе отдѣловъ, на ко-

которые распадается работа Бекка. Отдѣлы его книги объ евангелии отъ Марка слѣдующіе.

*Первый кругъ солнечнаго ритма.* Созвѣздія Козерога и Водолея въ ихъ отношеніи къ Іоанну Крестителю. Солнечный знакъ Рыбъ: Крещеніе въ Іорданѣ и призваніе первыхъ учениковъ. Овенъ: вселеніе въ земныя силы, вступленіе Христа въ земную дѣйственность. Телецъ: откровеніе живой и врачующей силы божественнаго Слова. Близнецы: знакъ святой Горы. Знакъ Рака, въ смыслѣ знака нисхожденія (*Марка*, III, 20-35). Левъ, какъ эзотерическій знакъ солнца. Созвѣздіе Дѣвы (*Марка* IV, 1-34). Созвѣздіе Вѣсовъ (IV, 35—V, 20). Знаки смерти: Скорпионъ и Стрѣлокъ.

*Второй кругъ.* Переходъ во второй кругъ — въ знакахъ Козерога и Водолея: новая ступень Іоанновскаго жертвоприношенія (*Марка*, VI, 12-29). Насыщеніе пяти тысячъ — подъ знакомъ Рыбъ; переходъ къ Овну и Тельцу. Телецъ, какъ откровеніе мощи божественнаго слова (VII). Знаки Близнецовъ, Рака и Льва — во второмъ кругу. Насыщеніе четырехъ тысячъ. Созвѣздія Дѣвы и Вѣсовъ во второмъ кругу. Смертные знаки Скорпиона и Стрѣльца въ томъ-же кругу (VIII, 27-33, VIII, 34—IX, 1).

*Третій кругъ.* Переходъ отъ знака Стрѣльца въ третій кругъ: Козерогъ, Водолей, Рыбы: Преображеніе Христова на Горѣ. Переходъ къ Овну (IX, 14-30). Знакъ Тельца въ третьемъ кругу: переходъ Слова къ Іоанну (IX, 31—X, 31). Близнецы въ третьемъ кругу: сыновья Заведеевы (X, 32-45). Знаки Рака и Льва: завершеніе Іоанновскаго осуществленія (IX, 46-52; XI—XIII). Созвѣздіе Дѣвы: Тайная Вечеря. Вѣсы: Геосиманія. Завершеніе кризиса въ Скорпионѣ: Іуда, Петръ, Пилать. Откровеніе смерти въ Стрѣльцѣ: Голгоѳа. Козерогъ, Водолей, Рыбы: міровой поворотъ, Гробъ и Воскресеніе.

Отдѣльно стоятъ, но тѣсно примыкаютъ къ содержанію, которое мы только что обозрѣли, монографіи: о «трехъ крестахъ на Голгоѳѣ», о мистическихъ зодіакальныхъ крестахъ Отца, Сына и Духа, о треугольникахъ четырехъ евангелій въ зодіакальномъ кругѣ.

Въ этомъ же родѣ разсматривается Беккомъ и содержаніе евангелія отъ Іоанна, тѣсно связаннаго по внутренней своей природѣ съ евангеліемъ отъ Марка и все же отличнаго отъ него. Отличны, по Бекку, и космическіе ритмы обоихъ этихъ евангелій. Но я не имѣю здѣсь возможности касаться глубокихъ и довольно сложныхъ построеній автора, обнаруживающихъ эти различія. Весьма интересны его подробно развитыя мысли о «звѣздной тайнѣ» и космическихъ исходныхъ точкахъ Іоанновскаго благовѣствованія, о духовномъ въ планетахъ, о «звѣздной тайнѣ» вѣчнаго имени, о книгѣ жизни и книгѣ судьбы. Въ даль-

нѣйшемъ Беккъ переходитъ отъ звѣздной тайны къ тайнѣ земли. Онъ показываетъ ритмическое строеніе евангелія отъ Іоанна въ цѣломъ рядѣ отдѣльныхъ его частей, напр., въ чудѣ Каны Галилейской, въ бесѣдѣ съ Никодимомъ и т. д. Слѣдующіе отдѣлы: кризисъ, воскрешеніе Лазаря, Тайная Вечеря, великая молитва, страсти и смерть, воскресеніе.

Русскому читателю особенно интересно было-бы ознакомиться съ отдѣломъ книги, посвященнымъ чуду въ Канѣ. Авторъ вводитъ въ кругъ своихъ построеній рядъ образовъ Достоевскаго, а именно эпизодъ изъ «Братьевъ Карамазовыхъ», то мѣсто, гдѣ Алеша слушаетъ чтеніе евангелія надъ гробомъ новопреставленнаго старца Зосимы; потомъ онъ выходитъ въ садъ и плачетъ счастливыми слезами, припадая къ землѣ и къ пышнымъ осеннимъ цвѣтамъ. «*Тайны земли прикасались къ звѣздамъ*» — это подлинныя слова Достоевскаго. Да и весь эпизодъ изъ «Братьевъ Карамазовыхъ», о которомъ идетъ рѣчь, обвѣянъ звѣздными тайнами, *космическимъ ритмомъ*. Чрезвычайно характерно и то, что глава, о которой идетъ рѣчь (заключительная глава седьмой книги), озаглавлена Достоевскимъ: «Кана Галилейская» (по мѣсту изъ евангелія, читаемому надъ усопшимъ). Казалось-бы: при чемъ радостная «Кана Галилейская» — когда сцена происходитъ при гробѣ мертвеца? Но вотъ: Достоевскій видимо чувствовалъ нѣкую «Кану Галилейскую» — когда писалъ эту сцену. Зналъ-ли онъ что дѣлалъ — когда называлъ ея именемъ эту часть своего романа?

Я слишкомъ мало знакомъ съ исторіей созданія «Братьевъ Карамазовыхъ», да и вообще съ біографіей Достоевскаго, чтобы пытаться объяснять это странное совпаденіе образовъ русскаго романа и чувствъ, ими навѣваемыхъ, съ образами и построеніями нѣмецкаго экзегета. Дѣйствовали-ли Достоевскій, когда писалъ свою «Кану Галилейскую» подъ вліяніемъ нѣкоей гениальной интуиціи, или дѣйствительно *зналъ кое-что* о космическомъ ритмѣ священнаго писанія, т. е. попалъ, въ своихъ скитаніяхъ и бесѣдахъ съ духовными лицами на слѣды нѣкоей древней, но еще живой въ церковномъ преданіи, истины? Богъ вѣсть. Но ученый экзегетъ дѣйствительно не могъ привести лучшей иллюстраціи къ своимъ многотумнымъ построеніямъ, чѣмъ вышеуказанныя нѣсколько страницъ русскаго писателя. Небо, *живое небо* Достоевскаго, на которое смотритъ Алеша, только что помолившись у гроба старца, есть дѣйствительно то небо, лучезарный ритмъ котораго отыскиваетъ Беккъ на страницахъ своихъ многотомныхъ писаній.

##### 5.

Чтобы дать образецъ этихъ писаній, намѣчу вкратцѣ, въ дополненіе къ вышеприведенному общему ихъ обзорѣнью, нѣ-

сколько линий, касающихся начальных стихов евангелія отъ Марка.

Тайна его зашифрована (по Бекку) въ самомъ имени Іоанна, въ трехъ гласныхъ этого имени: І. О. А. Эта триграмма является вариантомъ другой: І. А. О. Послѣдняя-же представляетъ, въ свою очередь, не что иное какъ вокализированную форму первоначально согласной (консонантной) формы І—Н—V, откуда «Ягве» и «Іегова», т. е. имена божественнаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ Беккъ сближаетъ Іоанна первыхъ стиховъ евангелія отъ Марка съ предполагаемымъ авторомъ этого евангелія, носившимъ, какъ извѣстно имя Іоанна-Марка (при чемъ «Маркъ» было его согнопен'омъ). Вмѣстѣ съ тѣмъ Іоаннъ начальныхъ стиховъ является «ангеломъ» (1, 2) и какъ-бы осѣненнымъ ветхозавѣтною силою Іліи (вообще ярко запечатлѣвшагося въ евангеліи отъ Марка). Ілія является уже и въ Ветхомъ Завѣтѣ великимъ подготовителемъ ко Христу. Креститель Іоаннъ, осѣненный силою Іліи, есть послѣдній и величайшій представитель до-христіанскаго посвященія. Онъ является въ моментъ великаго оборота временъ, въ моментъ явленія солнечной Тайны Христа — въ космическомъ ритмѣ временъ и міровъ.

Сближаетъ Беккъ Іоанна начальныхъ стиховъ и съ *тѣмъ, кого любилъ Господь*. Въ евангеліи отъ Іоанна (XI, 5) слова эти отнесены къ Лазарю. Но они повторены въ томъ-же евангеліи (XIII, 23) — безъ упоминанія какого-либо имени, при чемъ древнее преданіе отнесло ихъ къ самому автору этого евангелія. Беккъ принимаетъ и это преданіе, изъ чего слѣдуетъ, что онъ сближаетъ Іоанна начальныхъ стиховъ евангелія отъ Марка одновременно и съ Лазаремъ и съ авторомъ IV евангелія. Беккъ понимаетъ слова: *ученикъ, котораго любилъ Іисусъ* — въ смыслѣ древнихъ мистерій. «Неизвѣстный» — это тотъ, въ котораго перешла, съ рожденіемъ христіанства, сила Крестителя, сила Іоанна—Іліи... Авторъ не отрицаетъ различія всѣхъ упомянутыхъ выше личностей: Іоанна Крестителя, Іоанна-Марка (автора евангелія послѣдняго имени), Лазаря и Іоанна — автора IV евангелія. Но онъ утверждаетъ единство ихъ посвященія: Іоанновскаго посвященія.

Авторъ сближаетъ съ этимъ посвященіемъ и изображенное у Луки (VII, 12-15) чудо воскрешенія (въ Наинѣ) «сына вдовы». Это выраженіе есть выраженіе языка мистерій (встрѣчающееся и въ Ветхомъ Завѣтѣ). Для Бекка образъ чуда въ Наинѣ есть образъ посвященія въ мистерию. Но такое-же мистическое свершеніе видитъ онъ и въ образѣ воскрешенія Лазаря. Въ тайнѣ этого воскрешенія завершается Іоанновское осуществленіе. Лазарь *былъ*. Воскрешенный же *сталъ Іоанномъ*. И именно въ томъ смыслѣ, что его наполнило Іоанновское посвященіе, Іоанновское существо... Эти тайны въ томъ и обнаруживаются,

что въ то время какъ въ евангеліи отъ Марка не упоминается имени Лазаря, въ евангеліи отъ Іоанна опущено имя Іоанна. Въ этомъ смыслѣ, оба евангелія представляютъ одно цѣлое. Авторъ подробно аргументируетъ это свое положеніе. Понять одно изъ этихъ евангелій безъ другого — невозможно.

6.

Вхожденіе солнца Христова въ земной міръ происходитъ подъ знакомъ Рыбъ, подъ знакомъ перехода отъ нижнихъ и темныхъ созвѣздій Зодіака къ верхнимъ и свѣтлымъ его созвѣздіямъ. Но появленію Христа въ этомъ знакъ предшествуетъ, въ евангеліи отъ Марка, нѣкій прологъ, происходящій еще подъ знакомъ темныхъ созвѣздій, а именно Козерога и Водолея. Эти знаки и суть по преимуществу знаки Іоанновскаго посвященія. Такъ мотивъ *гласа, вопіющаго въ пустынь* неразлученъ со знакомъ Козерога. Я указалъ уже выше, что данное созвѣздіе находится въ небесной области, которую традиція древнихъ мистерій называла «пустынею неба». Но и «дикій медъ», которымъ питается Іоаннъ въ пустынь, имѣетъ аналогіи въ этой традиціи.

Въ космическомъ строеніи человѣческаго тѣла знаку Козерога соотвѣтствуютъ колѣни и локти. Они — органъ своенравія, упорства, подчеркиванія своей личности. Но поэтому-то именно они и являются — склоняясь — органомъ измѣненія чувствъ и мыслей, органомъ *покаянія*. И какъ разъ къ покаянію, къ перемѣнѣ чувствъ (эпизодъ 137), призываетъ гласъ вопіющаго въ пустынь — въ началѣ евангелія отъ Марка. Этотъ мотивъ покаянія возвращается всегда и въ послѣдующихъ ступеняхъ евангелія — когда идетъ рѣчь объ Іоанновскомъ посвященіи... Но къ мотиву покаянія присоединяется, какъ его завершеніе, и мотивъ крещенія водою: евангеліе въ своемъ поступательномъ движеніи переходитъ подъ знакъ Водолея. При всей чувственной реальности происшедшаго въ Іорданѣ, оно все-же было и образомъ «эириныхъ водъ» древняго преданія, погруженіе въ которыя, означая смерть прежняго человѣка, осуществляло въ тоже время и его рожденіе въ новую жизнь. Намѣченныя черты показываютъ, что вышеочерченное мистическое воспріятіе евангелія имѣетъ и космическія соотвѣтствія, въ общемъ довольно точныя: оба воспріятія взаимно дополняютъ и подкрѣпляютъ другъ друга...

Евангеліе переходитъ въ солнечный знакъ Рыбъ. Его присутствіе проявляется многообразно, въ частности, и въ словахъ Іоанна о «сильнѣйшемъ», у котораго онъ недостойнъ развязать ремень обуви. Онъ недостойнъ склоняться къ ногамъ Христа. Но ноги и являются, съ космической точки зрѣнія, какъ уже было указано выше (гл. 2), тѣлесно-человѣческимъ соотвѣст-

віємъ знака Рыбъ. Такъ и всѣ мѣста евангелія, гдѣ говорится объ омовеніи ногъ, находятся подъ знакомъ Рыбъ. Стоящими подъ этимъ знакомъ ногами — человѣкъ ступаетъ по землѣ. Но на нее вступилъ, въ человѣческомъ воплощеніи, и Богъ-Христосъ. Именно онъ оказался достаточно сильнымъ для полнаго очеловѣченія. И именно подъ знакомъ Рыбъ, въ которомъ сходится темное со свѣтлымъ, небесное съ земнымъ, и должны были встрѣтиться — человѣкъ Іоаннъ, обращенный всѣмъ своимъ существомъ къ небесному, и Божій Христосъ, стремящійся къ землѣ.

Значеніе и дѣйственный смыслъ того или иного знака Зодіака дополняется и поясняется значеніемъ противоположнаго ему знака. Противоположнымъ знаку Рыбъ является знакъ Льва, невидимо осѣняющій начало евангелія отъ Марка. «Я крестилъ васъ водою, а Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ» — говорится въ 8 стихѣ. «Духомъ Святымъ и огнемъ» — добавляютъ въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ Матеей и Лука. Слово о крещеніи духомъ и огнемъ и возносить насъ къ знаку Льва. Этотъ космическій Левъ считался, въ древнемъ преданіи, «домомъ», т. е. эзотерическимъ знакомъ, Солнца. Въ огненномъ знакѣ Льва вода Іоаннова крещенія претворяется въ *кровь*, или, примѣняясь къ II главѣ отъ Іоанна (бракъ въ Канѣ), въ *вино*. И отсюда уже видно, что извѣстные космическіе знаки, осѣняющіе отдѣльныя мѣста евангелія, вызываютъ — *какъ-бы автоматически* — и извѣстные, имъ соотвѣтствующіе, стереотипные выраженія и обороты...

## 7.

Въ общемъ, по прочтеніи толкованія Бекка на начальные стихи Марка, только что мною крайне сжато и тускло изложеннаго (вся яркость этого толкованія — въ подробностяхъ, которыя мнѣ неизбѣжно приходилось опускать), никакъ не скажешь: *что и требовалось доказать*. И это замѣчаніе можно отнести и ко всей работѣ Бекка, съ тою однако-же разницей, что смутное, темное, сомнительное, спорное, а порою и прямо недостоверное въ частностяхъ — объединяется постепенно, при чтеніи его книгъ въ нѣкую общую, болѣе ясную и болѣе достоверную, картину. Картина эта необыкновенно величава. И какъ разъ въ этомъ ея божественномъ величіи и заключена убѣждающая сила многихъ ея частей.

Беккъ, какъ и вообще все представляемое имъ направленіе, не стремится *доказать* во что бы то ни стало всѣ свои положенія. Онъ не стремится *утвердить догматически* свои построенія. Онъ утверждаетъ лишь одно: что евангелія можно постичь — лишь отдавшись дѣйствию всей совокупности ихъ линій и взаимной связи между ними. Но чтобы дѣйствіе это дѣйствительно

могло имѣть мѣсто, необходимъ путь долгаго и вдумчиваго расшифрованія ихъ тайнописи, вчувствованія въ нее, вчувствованія, которое, конечно, прежде всего предполагаетъ нѣкое созвучіе съ тѣмъ міромъ, въ которомъ евангелія родились. Путь Бекка есть путь внутренняго воспріятія, а отнюдь не внѣшнихъ, «формальныхъ», доказательствъ.

Въ связи съ только что изложеннымъ можно отмѣтить и слѣдующее. Путь ритмическаго вчувствованія въ евангелія — оно уже есть въ тоже время вчувствованіе въ ихъ космическій ритмъ — есть уже самъ по себѣ религиозное дѣланіе; этотъ путь есть уже самъ по себѣ религиозный путь. Онъ есть даже, въ нѣкоторомъ родѣ, религиозный культъ. Но, съ другой стороны, и самъ религиозный культъ, *богослуженіе*, является въ этомъ-же смыслѣ, уже *богопознаніемъ*, въ частности, и познаніемъ евангелій. Ибо въ этомъ культѣ воспринимаются именно они, ихъ, въ значительной степени, сокровенное существо... Намѣченныя только что линіи рождаютъ цѣлый рядъ прозкцій. Онѣ обнаруживаютъ, въ частности, что постичь евангелія можетъ только религиозный человѣкъ.

У Бекка есть несомнѣнныя ошибки; обнаруживаются въ его работѣ и нѣкоторыя противорѣчія. Мѣстами онъ самъ, можетъ быть, излишне поддается той «астральной миеологіи», съ которою столь успѣшно борется въ другихъ мѣстахъ. Но въ краткомъ очеркѣ нѣтъ ни смысла, ни возможности приводить эти ошибки и противорѣчія. Ибо интересны не они, а само то направленіе, которое нашъ авторъ столь блестяще представляетъ. Оно уже теперь, на зарѣ своего выявленія, представляетъ большую творческую силу. Очень многія псевдо-научныя линіи, намѣченныя представителями «свободной исторической критики», станутъ невозможными послѣ книгъ Бекка. Впрочемъ, направленіе «духовнаго познанія» уже и ранѣ оказывало сильное воздѣйствіе на свободную критику. Возможно, что данное направленіе окажетъ вліяніе и на пути церковнаго богословія.

Какъ-бы ни были велики отдѣльныя ошибки и блужданія представителей новаго направленія, оно дѣйствительно несетъ нѣчто новое. Несомнѣнно, дѣло идетъ пока лишь о нѣкоторомъ приближеніи, лишь о подготовительныхъ путяхъ къ разгадкѣ евангельскихъ тайнъ. Ясно одно: то, что эти тайны не вполне еще нами разгаданы. Это то и есть то новое, что намъ несетъ данное направленіе. Вдобавокъ, въ немъ слышатся отзвуки древнѣйшихъ традицій христіанства, его стародавней старины. Такъ и поиски космическаго ритма евангелій открываютъ именно въ раннемъ христіанствѣ такія космическія глубины, такія глубины мысли и жизни, которыя, еще очень недавно, и не снились нашимъ мудрецамъ.

Александръ Салтыковъ.

## НОВЫЯ КНИГИ

---

АНРИ БЕРГСОНЪ

(«Les deux sources de la morale et de la religion»).

Давно обѣщанная и съ нетерпѣніемъ ожидаемая этика А. Бергсона, наконецъ, вышла въ свѣтъ. Книга называется «Два источника морали и религіи». Авторъ полагаетъ, что она многихъ удивитъ и разочаруетъ, онъ не ошибается. Для тѣхъ, кто имѣетъ лишь поверхностное представленіе о бергсонизмѣ, завершеніе его можетъ показаться неожиданнымъ. Материалистовъ «мистика» Бергсона разсердитъ; вѣрующихъ она не удовлетворитъ. Одно несомнѣнно — эмпирикъ Бергсонъ пришелъ къ своей метафизикѣ вполне закономерно, путемъ «опыта и наблюденія». Въ «Непосредственныхъ данныхъ сознанія» и въ «Творческой эволюціи» путь этотъ былъ уже предначертанъ. Развѣ объясненіе явленій жизни съ помощью «жизненного порыва» (*élan vital*) не было вторженіемъ вѣры въ область чистаго знанія.

Чтобы представить себѣ ясно значеніе новой книги Бергсона, припомнимъ выводы, къ которымъ онъ пришелъ въ «Творческой эволюціи». Вотъ краткое и по необходимости упрощенное изложеніе его теоріи. Въ міръ грубой и инертной матеріи врывается мощнымъ потокомъ какая-то таинственная энергія. Назовемъ ее условно «жизненнымъ порывомъ». Какова ея природа? Опытъ и наблюденіе убѣждаютъ насъ въ томъ, что «жизненный порывъ» родствененъ нашему сознанію, что онъ *сила сознательная*. Вторгшись въ царство матеріи, «порывъ» долженъ былъ проложить себѣ путь среди безчисленныхъ препятствій; онъ останавливался, ломался, сворачивалъ въ сторону, искалъ новыя русла; наконецъ ему пришлось раздѣлиться на двѣ линіи эволюціи: одна изъ нихъ завершилась созданіемъ инстинкта, другая возникновеніемъ разума; «жизненный порывъ»



достигъ *самосознанія* въ двухъ различныхъ планахъ: съ одной стороны — улей и муравейникъ, то есть самосознаніе черезъ инстинктъ, съ другой — человѣческое общество, то есть самосознаніе черезъ разумъ. «Жизненный порывъ» дальше муравейника и человѣческаго общества не пошелъ; онъ встрѣтилъ непреодолимую силу сопротивленія и его устремленность впередъ была сломлена. Движеніе по прямой превратилось во вращеніе по кругу. Муравейникъ и человѣческое общество — два замкнутыхъ міра, двѣ остановки, двѣ косныя нормы. Инстинктъ муравья и разумъ человѣка стоятъ, какъ недостроенныя башни на двухъ дорогахъ эволюціи. Жизненный порывъ въ какомъ-то смыслѣ потерпѣлъ поражение: ни слѣпой, автоматическій инстинктъ пчелы, ни практической ограниченный разумъ человѣка не осуществили подлиннаго познанія — познанія интуитивнаго.

Въ «Творческой эволюціи» многое оставалось неяснымъ: природа жизненнаго порыва, причина и цѣль его стремленія, смыслъ сопротивленія матеріи и, наконецъ, значеніе интуиціи. Въ новой книгѣ А. Бергсонъ раскрываетъ до конца свою мысль. Многія условныя и туманныя наименованія получаютъ болѣе опредѣленное значеніе, наприимѣръ, интуиція, жизненный порывъ, природа; но все же гениальному автору не удастся преодолѣть основныхъ противорѣчій, связанныхъ съ самимъ происхожденіемъ его системы. Анри Бергсонъ — біологически ориентированный философъ; книга его «Творческая эволюція» возникла изъ критики эволюціи видовъ Дарвина. Бергсонъ разбилъ Дарвина его же оружіемъ. «Въ моей творческой эволюціи, — пишетъ онъ, — нѣтъ ни одного положенія, котораго нельзя было бы проверить данными біологіи».

Въ «Двухъ источникахъ морали и религіи» передъ нами парадоксальное заданіе: построеніе метафизики на основаніи эксперимента, — морали и религіи съ помощью научнаго біологическаго метода.

На помощь автору приходитъ «дихотомія», т. е. «различеніе двухъ источниковъ». Міръ въ основѣ своей двойственъ: жизненный порывъ и «природа». Мы уже знаемъ, что «порывъ» былъ остановленъ матеріей; матерію, подчинившуюся порыву, но извратившую его, Бергсонъ называетъ *природой*. Сложный порядокъ, въ которомъ вражда дѣйствія и противодействія, борьба творческаго движенія и косности достигаютъ шаткаго равновѣсія — таковъ міръ природный. Авторъ приходитъ къ извѣстному теологическому различенію между міромъ закона (природа) и міромъ благодати (творческой духъ). Но при его «экспериментальномъ» методѣ рожденіе этихъ двухъ міровъ, становленіе грубой матеріи и деградация духа (*elan vital*), остаются непо-

стижимыми. Бергсоновская метафизика объясняет только міръ природы, законы котораго прямо противоположны законамъ жизненнаго порыва. Какъ возникъ этотъ раздоръ, отчего міръ, созданный божественнымъ духомъ, управляется законами жёлзной необходимости — на это біологія отвѣта не даетъ. Первая часть книги посвящена «міру природы». И здѣсь съ большимъ блескомъ проводится различіе между моралью замкнутаго общества и моралью человѣчества.

Въ чемъ же состояла неудача жизненнаго порыва на пути, приведшемъ къ появленію человѣка? Порывъ изсякъ въ матеріи прежде, чѣмъ успѣлъ создать свободную интуитивную личность: онъ уперся въ стѣнку «замкнутаго общества», соціальнаго инстинкта, рода. Судя по направленію его, мы можемъ предполагать, что «замкнутое общество» было лишь этапомъ въ его движеніи, но станція превратилась въ конечный пунктъ. Большая дорога, которая вела къ свободѣ и творческой интуиціи, была преграждена. Признать міръ природы окончательнымъ и непоправимымъ — было бы равносильно утвержденію, что мірозданіе не удалось. Бергсонъ — оптимистъ. Онъ убѣжденъ, что не вѣра одна, но и знаніе свидѣлствуютъ о томъ, что *elan vital* не изсякъ, что онъ дѣйствуетъ по прежнему, хотя и иными путями. Выражая упрощенно разсужденія автора, можно представить себѣ потокъ міровой энергіи раздѣлившимся на множество мелкихъ ручейковъ и струй: они обтекаютъ съ боковъ плотину, перегородившую главное русло. Плотина — «человѣческій родъ», живущій въ замкнутомъ обществѣ, заботящійся прежде всего о самосохраненіи и размноженіи, выработавшій особенную мораль и религію и жертвующій личностью на пользу коллектива. Отдѣльные ручейки — это избранныя человѣческія личности, гении, святые, которые въ личномъ опытѣ переживаютъ «жизненный порывъ» и обладаютъ подлиннымъ знаніемъ міра, то есть *интуиціей*.

Вотъ почему при изученіи происхожденія морали и религіи необходимо различать «замкнутое» (*clos*) и открытое (*ouvert*). Природа предназначила человѣка для жизни въ небольшихъ «замкнутыхъ» группахъ: племена дикарей, кланы старой Шотландіи, городскія общины древней Греціи, феодальныя княжества — вотъ образцы человѣческаго общежитія. Мораль такихъ группъ сводится къ любви къ родичамъ и ненависти къ сосѣдямъ; величайшей ошибкой философіи и соціологіи было смѣшеніе морали соціальной съ моралью человѣческой. Изъ понятія рода нельзя вывести понятія человѣчества: разница между ними не количественная, а качественная. Человѣкъ природный создаетъ «статическую религію», отвѣчающую *біологическимъ* потребностямъ замкнутой группы; никакого пере-

хода отъ религіи статической къ религіи динамической быть не можетъ. «Всѣ люди — братья», «человѣчество есть одна семья», «нужно любить равно и своихъ и чужихъ» — эти положенія динамической религіи рѣзко противорѣчатъ соціальному инстинкту. Бергсонъ съ необычайной остротой наоблюденія излагаетъ исторію образованія статической морали и религіи. Біологія и соціологія позволяютъ ему дѣлать остроумные выводы и блестящія сопоставленія; воображеніе, создающее суетвѣрія и фантастическіе образы, порождающее духовъ и боговъ, разсматривается имъ какъ функція соціальная. Природа надѣляетъ человѣка фантазіей, чтобы предохранить общество отъ разлагающаго, анархическаго дѣйствія разума. «Fonction fabulatrice» обезвреживаетъ выводы разума: ощущенію беспомощности человѣка передъ лицомъ равнодушнаго или враждебнаго космоса она противопоставляетъ вѣру въ «человѣчность» природы (анимизмъ и антропоморфизмъ): знаніе разума о смерти она преодолеваетъ вѣрой души въ бессмертіе. Бергсонъ заключаетъ эту часть своего труда слѣдующей формулой: «статическая или естественная религія есть оборонительная реакція природы противъ дѣятельности разума въ той ея части, которая могла бы имѣть угнетающее вліяніе на индивида и разлагающее вліяніе на общество». Автору удастся свести всю систему естественной морали и религіи къ соціальному инстинкту замкнутаго общества. Слѣдующая глава посвящена религіи динамической. На чемъ будетъ Бергсонъ ее строить, послѣ того какъ онъ съ такой убѣдительностью доказалъ, что отъ статики къ динамикѣ, отъ «замкнутаго» къ «открытому», отъ инстинкта и разума къ интуиціи нѣтъ никакого пути? Вступая въ новую область, онъ долженъ перестать пользоваться понятіемъ природы, долженъ отказаться отъ поддержки біологіи и соціологіи, другими словами — измѣнить и матеріалъ, и методъ и даже словесную форму.

Это перерожденіе равнялось бы чуду, если бы Бергсонъ призналъ въ царствѣ динамической религіи полное безсиліе разума и эксперимента. Навыки всей его жизни возстаютъ противъ такого «обращенія». Онъ удовлетворяется компромиссомъ: вмѣсто біологическаго опыта ставится опытъ мистическій, вмѣсто научнаго наблюденія надъ обществомъ — наблюденіе надъ личностью. И результаты строго провѣряются разумомъ. Такимъ образомъ, вся внѣшность научной респектабельности соблюдена, но что подъ ней таится?

Геніальное различеніе въ религіи статики и динамики вноситъ ослѣпительный свѣтъ въ ту область, которая продолжаетъ и до нашихъ дней скрываться въ мистическомъ туманѣ. Резюмируемъ ходъ мысли философа: «*elan vital*» разбился о

«замкнутое общество»; его движение застыло въ безсмысленномъ вращеніи по кругу. Въ мірѣ необходимости его замѣнила *природа* со своими желѣзными законами. Гдѣ же искать жизненный порывъ? Погибнуть онъ не могъ, ибо онъ — сама жизнь. И авторъ заключаетъ: на большой дорогѣ эволюціи вы его не найдете: — онъ пошелъ по окольнымъ путямъ, по тропиночкамъ.

«*Elan vital*» продолжаетъ творчески жить въ интуиціи человѣческой души. Эта интуиція свойственна каждому, но она становится сознательной и дѣйственной лишь въ немногихъ, избранныхъ душахъ; природу «жизненного порыва» мы можемъ изучить въ *мистическомъ опытѣ святыхъ*. Они, проникая къ истокамъ истинной жизни, взрываютъ косныя формы общества, творятъ новыя цѣнности, создаютъ другую мораль и религію. Только черезъ великихъ святыхъ — героевъ и вождей челоуѣчества — и продолжается «творческая эволюція». Поэтому ученый, изучающій законы, обязанъ обратиться къ мистическому опыту, какъ къ *единственному достовѣрному* свидѣтельству о природѣ жизни.

Все громадное значеніе книгъ Бергсона — въ этой оригинальной и неожиданной постановкѣ проблемъ. Впервые за все существованіе точныхъ наукъ ученый естествоиспытатель заявляетъ, что мистическій опытъ есть не субъективное фантазированіе, не болѣзненная экзальтація, не аскетическое умерщвленіе чувствъ, а *единственный подлинный путь къ самому истоку жизни*.

Сравнивая опыты разныхъ святыхъ, напримѣръ, апостола Павла, святой Терезы, святой Екатерины Сиенской — Бергсонъ отмѣчаетъ, что содержаніе ихъ въ главномъ совпадаетъ. «Жизненный порывъ», взметающій и уносящій души святыхъ, воспринимается ими какъ любовь. Динамическая религія — это порывъ любви, который соединяетъ замкнутыя общества въ одну семью — челоуѣчество. Египетъ, Востокъ, Греція — смутно предчувствовали свѣтъ, который возсіялъ міру черезъ Христа. Мистическій опытъ не знаетъ ни догматовъ, ни ритуала: въ немъ дано *состояніе души* — эмоція. Поэтому, полагаетъ Бергсонъ, религія не есть ни мысль, ни дѣйствія: они рождаются изъ нея вполслѣдствіи, когда ея пламенный порывъ воплощается въ актъ и осознается, какъ Любовь.

Авторъ такъ боится «метафизики», что несправедливо суживаетъ объемъ мистическаго опыта. Онъ вопреки очевидности говоритъ объ одной «Эмоціи», тогда какъ мистическій опытъ есть прежде всего познаніе Истины. Но Бергсону — эмпирику не приличествуетъ размышлять объ откровеніи. Онъ и о Христѣ говоритъ вскользь и крайне двусмысленно. И все же утвержденія знаменитаго философа необычайно рѣшительны. Намеки, дан-

ные въ «Творческой эволюціи» — раскрыты полностью. *Elan vital* — есть Богъ, переживаемый душой, какъ Существо Любящее и Любимое; интуиція есть нѣкій особый органъ души, данный человѣку для Богопознанія. Съ этой точки зрѣнія многія неясности и противорѣчія бергсонизма становятся объяснимыми. Вся сложная исторія возникновенія жизни въ мірѣ, образованіе живыхъ существъ, развитіе видовъ, возникновенія человѣческаго рода, борьба инстинкта съ разумомъ и общества съ индивидомъ пріобрѣтаютъ смыслъ и цѣль. Божественная сила — *Elan vital* — Любовь — преодолевая безчисленныя препятствія, медленно, но неуклонно вела мірозданіе къ его верховной цѣли: созданію Человѣка. Милліоны лѣтъ понадобились для того, чтобы на землѣ появилось «существо сознательное, способное любить и достойное любви». Старая метафизика была права: человѣкъ есть смыслъ міра.

Книга «Два источника морали и религіи» завершаетъ интуитивную философію, трудъ всей жизни философа. Значеніе ея не только философское, но и общечеловѣческое и *жизненное*.

К. Мочульскій.

А. В. Карташовъ. На путяхъ къ вселенскому собору. 140 стр. YMCA Press. Парижъ 1932.

Въ настоящее время, слово «кризисъ» настолько часто повторяется, что оно утратило свое истинное содержаніе. Все же о церковной жизни нашего времени приходится сказать, что она находится на переломѣ. Мы живемъ въ переходное время: старая жизнь какъ-то ускользаетъ отъ насъ, а новая рисуется неясно и, надо сознаться, тревожно. Однимъ изъ признаковъ нарождающагося будущаго является попытка созыва новаго вселенскаго собора. По опыту ранѣ бывшихъ соборовъ мы знаемъ, что объявленіе вселенскаго собора вызывало чувство крайней напряженности и тревоги въ церковныхъ кругахъ. Никто не зналъ, чѣмъ и какъ обернется соборъ. При всей опредѣленности задачъ, которыя ставились собору, онъ тѣмъ не менѣ оставался нѣкоторымъ «скачкомъ въ неизвѣстность». Тревога переживалась всѣмъ церковнымъ организмомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и каждый членъ Церкви чувствовалъ, что отвѣтственность за соборъ ложится и на него. За долгій періодъ отсутствія вселенской соборной дѣятельности, мы настолько отвыкли отъ соборовъ, что созывъ новаго вселенскаго собора уже не вызываетъ этой тревоги. Мы въ лучшемъ случаѣ готовы разсматривать себя, какъ учителей, а не какъ участниковъ собора — не догматическихъ, конечно, но моральныхъ. Мы не всегда отдаемъ себѣ отчетъ въ

томъ, какія трудности предстоитъ преодолѣть прежде, чѣмъ вселенскій соборъ изъ области благихъ намѣреній станетъ реальнымъ фактомъ нашей церковной жизни. Эту задачу взялъ на себя А. В. Карташовъ въ своей новой книгѣ «На путяхъ къ вселенскому собору». Она содержитъ 3 очерка, посвященныхъ будущему собору: «Вселенскій или всеправославный?» «Безъ русской церкви» и «Вселенскіе соборы и соборность», и одну большую статью о первомъ Ефесскомъ соборѣ 431 г. по поводу недавно исполнившагося его 1500-лѣтія. То, что происходитъ сейчасъ, и то, что было 1500 лѣтъ тому назадъ, необычайно удачно сближается и сопоставляется авторомъ, а потому такое соединеніе только съ перваго взгляда можетъ показаться механическимъ; въ дѣйствительности весь сборникъ внутренне объединенъ. «Время антиохійствуетъ», утверждаетъ А. В. Карташовъ. Нужно прибавить, что въ то же самое время оно и «александрійствуетъ». Это означаетъ, что мы вновь въ области тѣхъ богословскихъ проблемъ, которыя волновали церковныхъ дѣятелей V-го вѣка. Если это такъ, то не долженъ ли I-ый Ефесскій соборъ быть для насъ грознымъ предостереженіемъ, чтобы новый соборъ не повторилъ печальную картину прошлаго. Можно дѣйствительно опасаться, что «новый Кириллъ снова собирается поторопиться открыть соборъ, не выждавъ 4 дней до подъѣзда Іоанна Антиохійскаго».

Нельзя не согласиться съ авторомъ въ его основномъ отношеніи къ будущему вселенскому собору: намѣреніе собрать вселенскій соборъ является положительнымъ фактомъ и само по себѣ свидѣтельствуетъ о возрожденіи соборности въ церкви, но послѣдний его созывъ въ настоящее время вселяетъ тревогу и ставитъ вопросъ о томъ, будетъ ли соборъ «во благовремение». Вселенскій соборъ нельзя разсматривать, какъ учрежденіе, которое въ силу разныхъ причинъ прекратило свою дѣятельность и можетъ быть вновь вызвано къ жизни. Вселенскій соборъ есть высшее выраженіе соборности въ церкви, слѣдовательно онъ предполагаетъ наличіе соборной дѣятельности помѣстныхъ церквей. Между тѣмъ эта послѣдняя весьма слабо развита въ православной церкви. При такихъ обстоятельствахъ, по правильному замѣчанію А. В. Карташова, «вселенскій соборъ безъ опоры на помѣстную соборность повисъ бы въ воздухѣ, какъ вершина пирамиды безъ основанія». Автору кажется, что прежде чѣмъ приступить къ вселенскому собору, необходимъ созывъ «всеправославнаго собора». «Намъ нуженъ прежде всего и раньше всего Всеправославный соборъ». Безъ него намъ стыдно и прямо невозможно сунуться во вселенское плаваніе. Вотъ это различіе «вселенскаго собора» и «всеправославнаго собора» въ настоящихъ условіяхъ кажется нѣсколько

искусственнымъ. Самъ авторъ не указываетъ, въ чемъ заключается это различіе. Въ нынѣшнихъ условіяхъ, при раздѣленіи церквей, всякій соборъ, созданный православной церковью, какъ вселенскій, будетъ, однако, только всеправославнымъ, т. е. соборомъ всѣхъ православныхъ церквей. Конечно, и при отсутствіи всѣхъ формальныхъ признаковъ, такой соборъ въ послѣдствіи можетъ оказаться вселенскимъ, такъ же, какъ и любой соборъ помѣстной церкви, но это происходитъ въ совершенно иномъ порядкѣ, а именно въ порядкѣ рецепціи церковью соборныхъ постановленій. Ссылка автора на практику католической церкви, которая свои соборы продолжаетъ именовать *concilia universalia*, не вполне убѣдительно. Какое-то внутреннее чувство подсказываетъ намъ, православнымъ, что надо отказаться отъ вступленія на этотъ путь. Въ концѣ концовъ, дѣло всегдѣ не въ названіи, которое дастъ себѣ соборъ, и только будущее «принятіе» («рецепція») постановленій собора всей православной церковью опредѣлитъ его мѣсто.

Кѣмъ долженъ быть созванъ соборъ, кто опредѣлитъ его составъ и кѣмъ будетъ выработана его программа? Мы не можемъ оглядываться всегда на практику древнихъ вселенскихъ соборовъ, такъ какъ мы живемъ въ совершенно иныхъ историческихъ условіяхъ. Что было раньше, то въ настоящее время неповторимо, и намъ надо вырабатывать новую практику примѣнительно къ новымъ условіямъ жизни. Авторъ склоняется къ мысли, что слѣдуетъ предоставить особое положеніе и особія полномочія среди православныхъ іерарховъ константинопольскому патріарху. Возможно, что это было бы наиболѣе легкимъ выходомъ, но практически онъ какъ разъ наименѣе осуществимъ: врядъ ли на это пойдутъ въ настоящихъ условіяхъ помѣстная церковь. Кажется, что правильнѣе тотъ путь, на который вступилъ самъ константинопольскій патріархъ: предварительныя совѣщанія главъ отдѣльных помѣстныхъ церквей. На этихъ совѣщаніяхъ про синодахъ главные іерархи должны уже сами прійти къ соглашенію, кому изъ нихъ будетъ поручено созвать соборъ и выработать программу. Возможно, что созывъ собора будетъ порученъ константинопольскому патріарху, но не исключена возможность, что такое совѣщаніе облечетъ этимъ правомъ какое-нибудь другое лицо или изберетъ специальный органъ.

Древніе вселенскіе соборы были главнымъ образомъ епископскими. Только на 7-мъ вселенскомъ соборѣ получили окончательно право представительства монахи. Если не считать участія императорской власти (а оно происходило въ иномъ совершенно порядкѣ), то нужно признать, что міряне на соборахъ не были представлены. Каковъ же долженъ быть составъ буду-

шаго вселенского собора и особенно, какова должна быть роль мірянъ на соборѣ. Ссылаясь на рядъ фактовъ церковной исторіи и на примѣръ московскаго собора 1917-1918 г., авторъ приходитъ къ заключенію, что мірянамъ должно быть отведено соотвѣтствующее мѣсто на соборѣ. Можно ли согласиться съ этимъ заключеніемъ? Мнѣ кажется, что необходимо различать временное рѣшеніе вопроса объ участіи мірянъ отъ чисто принципіальнаго. Двойное представительство на соборѣ знаменуетъ разъединеніе церковнаго общества, въ которомъ появляются разныя группы съ разными интересами. Такая дифференціація есть довольно поздній фактъ церковной исторіи. Впервые она намѣчается только въ Константиновскую эпоху. Въ свѣтъ ученія о церкви и объ епископатѣ, какъ представителѣ церковныхъ общинъ, это отдѣленіе мірянъ и клира не можетъ разсматриваться иначе, какъ нарушеніе мистическаго единства всѣхъ во Христѣ. Естественнымъ представителемъ общины является епископъ. Одновременное представительство отъ разныхъ группъ церковной общины указывало бы, что епископъ пересталъ выявлять всѣ интересы и желанія своей церкви. Изъ этого принципіальнаго рѣшенія, конечно, не слѣдуетъ еще, что будущій соборъ долженъ имѣть чисто епископальный характеръ. Такой соборъ не сможетъ преодолѣть то разъединеніе, которое произошло въ церковномъ обществѣ, а скорѣе еще усилить его. Современныя условія церковной жизни требуютъ временнаго отказа отъ принципіальнаго рѣшенія. Не слѣдуетъ только временное рѣшеніе возводить въ принципъ.

А. В. Карташовъ посвятилъ въ своей книгѣ цѣнный очеркъ вопросу объ участіи русской церкви въ будущемъ соборѣ подъ названіемъ «Безъ русской церкви». Можетъ ли новый вселенскій соборъ послѣ болѣе чѣмъ 1000-лѣтняго перерыва вновь собраться, какъ разъ въ то время, когда русская церковь не можетъ имѣть нормальнаго представительства. Если время дѣйствительно «не терпитъ», то какъ и кѣмъ она будетъ представлена? Читатель найдетъ отвѣты на всѣ эти вопросы въ указанной статьѣ А. В. Карташова. Здѣсь я имѣю возможность привести только заключеніе автора: «Итакъ, *summa summaum* нашихъ разсужденій по данному вопросу сводится къ тому, что нормальное представительство русской церкви и на предсоборіи и на соборѣ исключено... Вся же русская церковь въ цѣломъ должна остаться не связанной постановленіями собора до дней ея освобожденія и свободнаго волеизъявленія».

Таковы трудности, которыя стоятъ на пути къ вселенскому собору. Какъ онѣ будутъ преодолены, покажетъ будущее. Во всякомъ случаѣ это преодоленіе требуетъ общаго усилія всѣхъ сыновъ церкви, иначе оно не будетъ дѣйствительнымъ. Русская



богословская мысль, уже начала выполнять свой долгъ: такимъ первымъ ея усиліемъ является талантливая книга А. В. Карташова. Ея цѣнность не исчерпывается только научными достоинствами, она кромѣ того способна пробудить въ церковныхъ кругахъ интересъ ко всѣмъ вопросамъ, связаннымъ съ созывомъ вселенскаго собора, а вмѣстѣ съ тѣмъ и волю къ ихъ рѣшенію.

*Н. Н. Афанасьевъ*





