

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи сълѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньевъ, М. Артемьевъ, П. Аршинбо (*Франція*), Н. Афанасьевъ, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Бицили, Н. Бубновъ, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцевъ, В. Вейдле, Франка Гавена (*Америка*), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клєпинина, С. Кавертца (*Америка*), К. Керна (*Англія*), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (*Польша*), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (*Китай*), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Ліва (*Швейцарія*), М. Литвінъ, Н. О. Лосского, Ж. Марітена (*Франція*), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (*Англія*), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Растворгueva, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Иноса (*Россія*), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовъ (*Матери Марії*), И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тильиха (*Германія*), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкого (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкердорфа, Г. Эренберга (*Германія*), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубизіака (*Франція*).

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

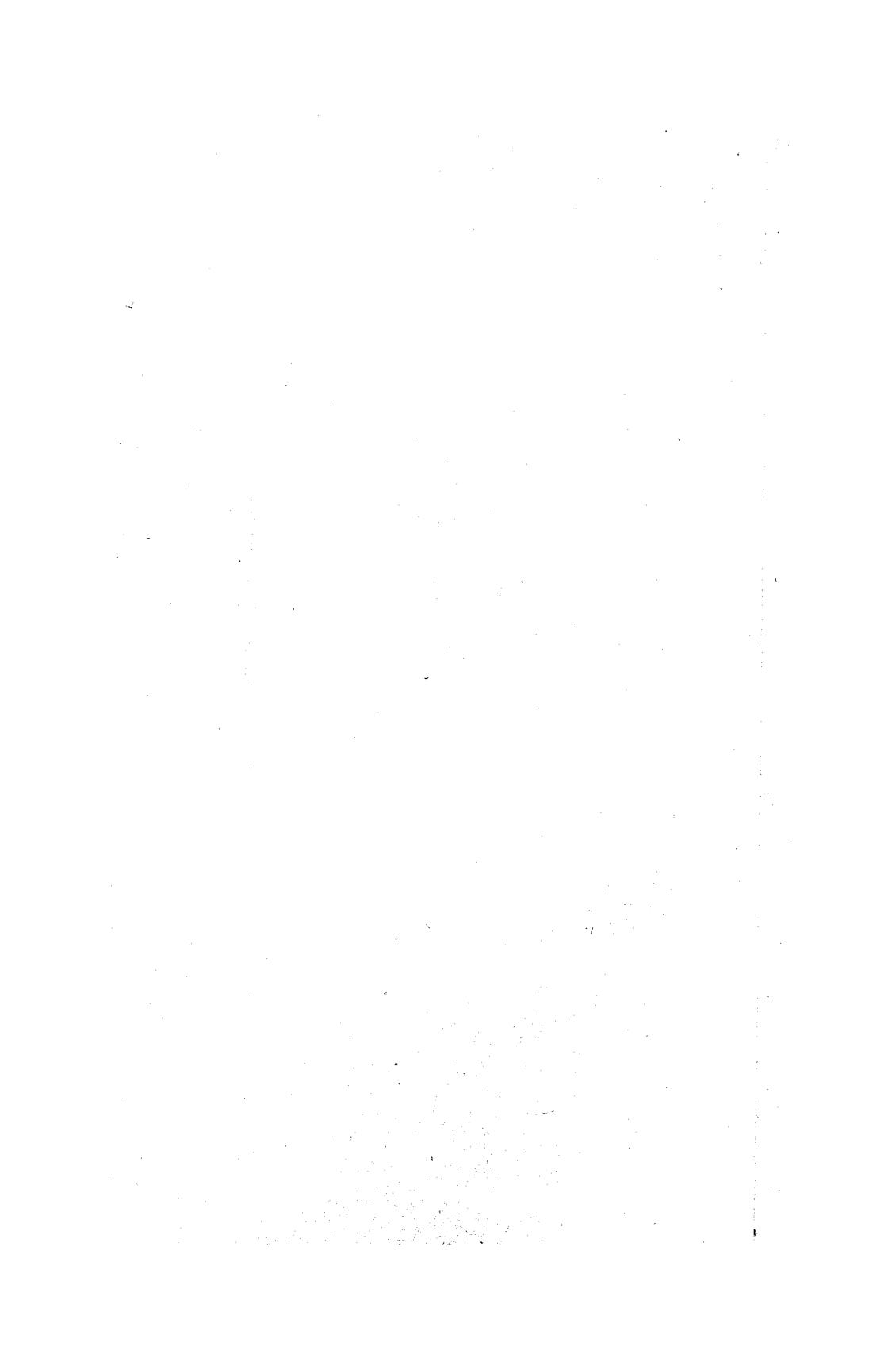
Цѣна 44-го номера: 10 фр.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 44. ИЮЛЬ — СЕНТЯБРЬ 1934 № 44.

ОГЛАВЛЕНИЕ : стр.

1. А. Карташевъ. — Церковь и национальность	3
2. Свящ. Георгій Флоровскій. — О границахъ Церкви	15
3. Н. Алексѣевъ. — Объ идеѣ философіи и ея общественной миссіи	27
4. Н. Бердяевъ. — Познаніе и общеніе (отвѣтъ Н. Алексѣеву)..	44
5. М. Курдюмовъ. — О богоборчествѣ и геенѣ	50
6. Г. Беннигсенъ. — Письмо въ редакцію	63
7. Новыя книги: Н. Бердяевъ. Комедія первородного грѣха. Н. Бубновъ — Rudolf Otto. Reich Gottes und Menschensohn. В. Зѣньковскій. — Оскуменіка	68

Gérant: Le Vicomte Hetmane de Villiers



ЦЕРКОВЬ И НАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Сопоставляя эти два понятия, мы сознательно нарушаемъ добрый сколастический обычай и не даемъ ихъ определеній, бея ихъ въ самомъ общепринятомъ и ортодоксальномъ смыслѣ. Гораздо важнѣе условиться о той плоскости, въ которой будутъ сопоставляться эти идеи. Для даннаго вопроса такихъ плоскостей двѣ. Одна догматико-мистическая, и другая практическая, тактическая.

I.

Съ догматико-мистической точки зрења поставленный вопросъ есть только частный моментъ общаго великаго вопроса объ отношеніи церкви къ человѣческой исторіи и культурному творчеству. Какъ это ни странно, послѣ двухтысячелѣтней исторіи христіанства, вопросъ этотъ, несмотря на его величественность и жизненную важность съ нашей точки зрења, до сихъ поръ не нашелъ своего соборнаго разрешенія въ Церкви. Не нашелъ, потому что и не былъ церковно поставленъ. Не былъ поставленъ, потому что не былъ осознанъ. И до сихъ поръ съ трудомъ поддается уяснению, какъ именно вопросъ церковно неразъясненный. Большинству онъ кажется просто несуществующимъ по своей будто бы догматической элементарности. Онъ обычно считается будто бы ясно предрешеннымъ всей христіанской догматикой и является простымъ выводомъ изъ общеизвестнаго церковнаго ученія. Такъ подходить къ вопросу большинство богословскихъ писателей во всѣхъ вѣроисповѣданіяхъ. Вопросъ, хотя и признается труднымъ и сложнымъ, но въ сего и не трагическимъ, не такимъ, ради решения котораго нужно было бы желать вселенского собора. Для православнаго же сознанія онъ именно таковъ. Между тѣмъ

прежніе пути къ его постановкѣ и прежнія соборныя средстva отсутствуютъ. Время всенародныхъ вселенскихъ переживаній церковныхъ вопросовъ миновало. Не только христіанская массы, но и знающіе всѣ тайны доктрины іерархіи и богословы привыкли думать, что впредь въ области вѣроученія можно вполнѣ обойтись накопленнымъ наслѣдствомъ доктринальскихъ определений древняго христіанства и все решать только путемъ богословскихъ выводовъ и практическихъ примѣненій завѣщанного отцами. И действительно, нельзя искусственно воскрешать психологію минувшихъ вселенскихъ эпохъ. Фальшиво было бы механически имитировать то, чего нѣтъ. А въ новое время действительно нѣтъ той связи въ умахъ и сердцахъ христіанскаго человѣчества докторовъ церкви съ важнейшими и центральными проблемами общей культуры. Когда спорили въ пятомъ и шестомъ вѣкѣ объ одной или двухъ природахъ во Христѣ, то этимъ поглащались всѣ высшіе интересы лучшихъ умовъ и сердце тогдашняго человѣчества. Сверхъ этихъ споровъ не существовало никакихъ другихъ, равныхъ имъ по величинѣ и универсальности запросовъ. Этими спорами исчерпывался весь смыслъ духовной культуры того времени. Теперь господствующая секуляризованная культура считаетъ вершинными и самыми важными свои собственные проблемы и въ ихъ діалектику вовлекаетъ и ей покоряетъ, сумарно говоря, все человѣчество. Церковно-доктринальские вопросы скромно протекаютъ въ узкомъ кругѣ вѣрующаго меньшинства и переживаются, какъ вопросы не универсальные, а специальные, почти что кружковые и индивидуальные. Объ нихъ спорять и пишутъ специалисты богословы, часто при полномъ невѣдѣніи и равнодушной незаинтересованности вѣрующаго народа. И даже ереси и неправомысліе отдѣльныхъ богослововъ почти не волнуютъ и не задѣваютъ массъ. Нѣтъ той соборной, цѣльной, вселенской жизни въ самомъ христіанствѣ, при наличии которой только и возможно было сравнительно быстрое и именно соборно-вселенское раскрытие и развитіе доктринальского ученія. Сама біология доктринальской жизни и церкви приняла теперь новую форму, форму невосприимчивости къ новымъ вопросамъ. Эти вопросы живутъ и решаются анархически, индивидуалистически, вѣтъ всякой церкви, въ атмосфѣрѣ свѣтской, безрелигіозной культуры. Благодаря этому дуализму въ умственной и духовной жизни нового человѣка, притупляется и даже совершенно снимается въ соз-

наній даже самихъ христіанъ, даже самихъ богослововъ, трагизмъ многихъ, въ сущности христіанскихъ вопросовъ. То, что было трагично для древняго христіанства, то что было для него вопросомъ вѣчнаго спасенія или вѣчной гибели, то для современаго намъ христіанина упрощается и облегчается его глубокимъ раздвоеніемъ въ области умственнаго сознанія. Не находя немедленного отклика на свои запросы отъ соборно-молчашей церкви, онъ привычнымъ экскурсомъ въ область своего свѣтски-культурнаго мышленія утоляетъ свою жажду свободными исканіями и результаты ихъ посильного согласуетъ въ нѣкоторой личной, почти не интересующей церковь, религіозно-философской системѣ. Своего рода двойная бухгалтерія, обезврекливавшая и обезсиливающая церковное соборное творчество.

И такъ какъ западныя христіанскія вѣроисповѣданія глубоко связаны съ культурой гуманизма, то вмѣстѣ съ секуляризацией гуманизма въ новое время, они въ ихъ богословскомъ творчествѣ наиболѣе подвержены этой болѣзни раздвоенія и потерѣ чувствительности къ трагизму вопроса о взаимоотношеніи церкви и земной культуры. Они пріемлютъ интересы культуры, права, государства, націи, какъ что-то имъ близкое, бесспорное. Внѣгуманистическое восточное православное міроощущеніе съ несравненно большей остротой переживаетъ трагизмъ этого вопроса, трагизмъ «непріятія міра». Православное сознаніе и мистика православнаго благочестія глубоко и существенно аскетичны. Духъ палестинскаго, апостольскаго, эсхатологическаго, оторваннаго отъ интересовъ исторіи, христіанства, возрожденный въ духѣ монашеской аскезы, до сего дня господствуетъ въ сердцѣ православія. Вся многовѣковая національно-политическая сращенность православныхъ церквей съ государствами византійскаго плана не потрясла этого интимнаго вѣтвиста историзма православія. Его богословское сознаніе на вопросъ о смыслѣ исторической жизни христіанскихъ націй отвѣтило упрощенно эсхатологически; — встрѣтить уже наступающія послѣднія времена въ бронѣ вѣрности отеческому, законченному, совершенному православію. Такова философія исторіи византійскихъ хронографовъ, еще не замѣненная въ наше время никакимъ другимъ соборно-общепринятымъ взглядомъ. Практически, конечно, подавляющее большинство восточныхъ христіанъ въ новое время такъ не думаетъ и съ такой психологіей не живеть. Но эта утрата эсхатологического аскетизма праот-

цевъ не есть еще свидѣтельство замѣны ея какимъ то новымъ, освященнымъ Церковью отвѣтомъ. Наиболѣе строгіе просто назовутъ это обмирщеніемъ и паденіемъ.

Такому радикальному аскетизму православія какъ будто не соответствуетъ фактически его вѣнчаная исторія, какъ вѣроисповѣданія преимущественно, до языческой наивности, связанныго съ жизнью отдѣльныхъ націй, государствъ и культуры. Объясняется это не положительнымъ вдохновеніемъ православной мистики и православно-аскетического благочестія по отношенію къ задачамъ земной исторіи человѣчества, а своеобразной слабостью и беззащитностью аскетизма какъ такового во всѣхъ его формахъ. Въ христіанскомъ аскетизмѣ есть свой моментъ непротивленія злу насилиемъ. Отсюда, затрачивая всю силу духовной борьбы съ грѣшнымъ міромъ на оборону своей души отъ нападеній грѣха, на подвигъ пассивнаго терпѣнія и страданія, аскетизмъ отказывается отъ активнаго участія въ дѣлахъ міра сего; онъ принимаетъ ихъ, какъ фактъ вѣнчаной необходимости въ томъ видѣ, какъ устраиваютъ ихъ поврежденные грѣхомъ законы природы и мірская грѣшная воля людей. Утѣшениемъ аскету въ этомъ пріятіи служить крещеніе и печать христіанства, воспринятая націями и государствами. При этомъ условіи, ихъ грѣшное земное национальное бытіе получаетъ идеальную надежду, какъ и всякий индивидуальный грѣшникъ, стражнуть съ себя, въ путяхъ покаянія и аскезы, бремя грѣха, освободиться отъ тѣнія и приблизиться къ границамъ царства неземного, неплотскаго, а уже небеснаго, духовнаго.

Такова логика аскетизма, въ ея будничномъ, прозаическомъ историческомъ существованіи, создающая типичное для православныхъ церквей пассивное примиреніе со всѣми наличными мѣстными национальными режимами и даже порабощеніемъ ими. Получается фактическій компромиссъ, который кажется привычному большинству какъ бы достаточно мотивированнымъ православной догмой и мистикой. Между тѣмъ для богословскаго сознанія не дано никакой ясной мотивировки такого компромисса. Не формулирована даже законная и умѣстная въ доктринахъ антиномія. Мы стоимъ здѣсь просто предъ обнаженнымъ и непримиреннымъ противорѣчіемъ. Зачѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, аскетической церкви физическое размноженіе человѣчества или даннаго народа, умноженіе его благосостоянія и развитіе его национальной культуры, если лицо ея напряженно обращено къ приближающемуся апокалипсису, къ концу и безъ того затянувшагося времени? Зачѣмъ заполнять это время какими то повторяющимися,

несовершенными человѣческими усилиями къ построенію столь непрочного земного града, не склоннаго идти по путямъ царства Божія, а скорѣе возрастающаго во враждѣ къ нему? Такъ слагается внутренній парадоксъ отношеній православной Церкви къ интересамъ національной жизни; при трагической аскетической предпосылкѣ — безтрагичное, пассивное сожительство съ національными интересами. При этомъ простая естественная психологія съ преобладаніемъ въ ней, выражаясь библейскимъ языкомъ, «плоти и крови», легко родить господствующій типъ церковнаго націонализма и оправданія узкихъ, мѣстныхъ политикъ благословеніями церкви. Вместо трагической требовательности, предъявленной аскетической церковью къ язычески натуральной сфере національныхъ мотивовъ и страстей, мы являемся зрителями не только церковной снисходительности и терпимости къ морально несовершеннымъ путямъ національной политики, но и прямого имъ услуга-нія, вплоть до соблазнительного оппортунизма и сервисизма. Мы не морализуемъ по поводу какихъ то случайныхъ частностей, мы имѣемъ въ виду фатальное послѣдствіе для гуманистической мистической неясности директивъ церкви въ области коллективныхъ взаимоотношеній человѣчества. Аскеза, какъ единственная норма личной духовной жизни православнаго христіанина, не даетъ ясной директивы: какъ вести себя въ сей церкви въ сфере общечеловѣческой? И трудно ждать измѣненія этого тягостнаго положенія при отсутствіи общечерковнаго осознанія его трагичности, при почти фаталистическомъ сознаніи: такъ было, такъ будетъ и иначе быть не можетъ...

Но если такъ неподвижно сознаніе офиціальной церкви, то о какомъ же трагизмѣ православнаго міроощущенія въ данномъ вопросѣ мы говорили? Во-первыхъ трагизмъ вытекаетъ внутренно-логически изъ аскетической догмы, мистики и благочестія православія и, во-вторыхъ, я констатирую нарастаніе этой трагичности сознанія въ богословской мысли православія въ новое время, по крайней мѣрѣ въ лонѣ русского православія. Мы русскіе христіане и богословы обязуемся свидѣтельствовать предъ всѣмъ міромъ, что наше сознаніе, не индивидуальное, а всенародно-коллективное болѣетъ муками рожденія новаго, или если угодно, обновленного решения вопроса о христіанскомъ смыслѣ земной истории и человѣчества и въ частности національныхъ формъ его жизни. Однихъ усилий отдѣльныхъ богословскихъ мыслителей и писателей намъ мало. Намъ нуженъ голосъ самой церкви. Если будутъ молчать и не понимать нась наши восточные

собратья, то мы ихъ разбудимъ и потребуемъ вмѣстѣ съ нами общечерковно, соборно рѣшить вопросъ, нерѣшенный нашими праотцами.

Теоретически намъ ясенъ положительный, оптимистической исходъ въ рѣшеніи догматического вопроса объ отношеніи церкви къ земному устроенію человѣчества. Догматъ о Богочеловѣкѣ, формулированный со времени III и IV Вселенскихъ соборовъ, въ его антиномической полнотѣ есть тотъ золотой ключъ, которымъ предь церковью открываются всѣ секреты трактуемаго нами вопроса. Догматическая мысль можетъ двигаться при помощи этого чудеснаго компаса въ страшныя дали за предѣлы рационально-человѣческіе. Но практическая мистика и духъ благочестія православной церкви не обычаютъ быть столь широкими, подвижными и способными къ обновленію. Въ этотъ тонъ православія и упирается вся трагичность выдвигаемаго вопроса.

II.

Но кромѣ глубинъ догматики и мистики, виѣ которыхъ не можетъ протекать полное и плодотворное рѣшеніе никакихъ христіанскихъ вопросовъ, всетаки существуетъ условно нами отдѣляемая въ теоріи и фактически существующая какъ бы въ отдѣльности отъ своихъ догматическихъ корней ежедневная, конкретная практика взаимоотношеній церквей и национальной жизни, где приходится дѣйствовать церковнымъ силамъ по инерціи и практическимъ инстинктамъ рѣшать вопросы частично, примѣнительно къ обстоятельствамъ данного времени и данного мѣста. Въ этомъ порядкѣ вопросъ предносится предь каждымъ богословскимъ мыслителемъ, предь каждымъ церковнымъ дѣятелемъ всегда конкретно. Неизбѣжно умѣть его рѣшать такъ сказать на короткѣ, безъ осложненій догматическими трагедіями. Разумѣю прагматическую, современную постановку вопроса о Церкви и национальной жизни. Къ чему сводится она въ текущую минуту? Въ чёмъ ея острота для нась въ современности? Каково должно быть въ наши дни правило тактическаго поведенія въ этомъ вопросѣ? Изъ области догматики переводимъ вопросъ въ область тактики.

Примемъ за религіозно-метафизическую предпосылку всѣхъ нашихъ дальнѣйшихъ оцѣнокъ общую формулу, понятную для всѣхъ разновидностей христіанства. А именно, что церковь должна относиться къ цѣнностямъ национальной

жизни по азбучной аналогии первенства духа надъ плотью. Все для христіанства на втромъ мѣстѣ послѣ тайнъ божественнаго откровенія и цѣлей царства Божія. Всѣ другія цѣнности второстепенны и подчинены жизни духовной, божественной, хранимой церковью. Цѣнности меньшія, относительныя противостоять цѣнности большей, абсолютной. Цѣнность національнаго начала безспорная, какъ и цѣнность самоутвержденія отдѣльной личности, суть цѣнности относительныя, легко вырождающіяся въ грѣховный эгоизмъ. Они находять свое оправданіе въ соподчиненіи ихъ руководству мѣриль абсолютныхъ, мѣриль церкви. Съ этой точки зреінія цѣнности относительныя неустойчивы. Предъ судомъ церкви онѣ могутъ превращаться въ величины отрицательныя. И личный, натуральный эгоизмъ и національное самоутвержденіе могутъ изъ относительного блага превращаться, благодаря своей обратной ориентациіи въ сторону отъ христіанства, въ злое язычество.

Что мы видимъ въ дѣйствительности текущаго дня? Безвозвратно минули тѣ патріархальныя времена, когда національная жизнь народа расцвѣтала и процвѣтала подъ добрымъ вліяніемъ церкви. XIX-й, особенно XX в. — вѣка новаго, бурнаго расцвѣта національныхъ энтузіазмовъ, но въ секулярномъ, лаическомъ и часто прямо антихристіанско мъ духѣ. Новѣйший падежъ самоутвержденія всѣхъ малыхъ націй не только въ Европѣ, но и на всѣхъ материкахъ, особенно съ прибавкой яда коммунистической агитации, опредѣленно безбожной, уже совершенно чуждается христіанства и Церкви, является націонализмъ языческимъ. Языческій по существу націонализмъ XIX в. у великихъ европейскихъ націй еще носилъ характеръ нейтральности въ отношеніи къ церкви и былъ антиклерикальнымъ и антицерковнымъ лишь въ мѣру своихъ практическихъ и тактическихъ столкновеній съ организованными силами церкви. Культуркампфъ и отдѣленіе церквей отъ государства, вмѣстѣ съ секуляризацией церковныхъ имуществъ и школы, — вотъ лозунги лаического націонализма XIX в. Въ XX в. мы видимъ довольно неожиданное сгущеніе этого антихристіанскаго лаического духа въ нѣкій родъ язычества религіознаго, съ своего рода мистикой, полярной въ отношеніи къ христіанству. Таковъ германскій расизмъ съ его воскрешеніемъ религіи Тора, Одина и Вотана и итальянскій фашизмъ съ его истерическими искусственнымъ идолопоклонствомъ предъ государствомъ и Римомъ физическимъ. Если церковь въ конфликтахъ XIX вѣка должна была до нѣкоторой степени правильно, во имя возстановленія вѣнчаней справедливости, поступиться предъ свѣтскимъ государствомъ своими унаследованными отъ преж-

няго времени внѣшними правовыми и материальными привилегіями и въ общемъ съ достоинствомъ потерять ихъ, возмѣстивъ свое вліяніе на духъ народовъ своими специфически-духовными средствами, то здѣсь, предъ этимъ грубымъ и уже духовно-воинствующимъ национализмомъ въ духѣ расизма и фашизма, церковь не имѣть никакихъ оснований для благородной устуپки вости. Съ этимъ демоническимъ и извращеннымъ национализмомъ она вынуждена вести напряженную, по меньшей мѣрѣ оборонительную войну. Папскій Римъ, надо отдать ему справедливость, не продалъ своего достоинства за милости конкордата Муссолини, и въ вопросѣ школьному, брачному, вообще национальному безотлагательно заявилъ свою непримиримость и одержаль значительную победу. Этотъ случай Ватиканъ-Муссолини очень показателенъ для предстоящихъ задачъ Церкви въ ея отношеніяхъ къ национальной жизни. Повидимому кончаются времена, когда церковь, какъ любящая воспитательница, опекала и культивировала покорный ей или кротко-нейтральный паѳосъ национальной жизни. Питомецъ изъ ягненка, оказывается, можетъ превращаться въ опаснаго волка, и прежнія отношения съ нимъ приходиться менять. Изъ бѣсноватаго силами церковнаго экзорцизма нужно изгнать демона. Таковъ можетъ быть кризисъ и всей культуры ближайшаго будущаго. Отъ идеалистического антиклерикализма и прѣсной нейтральности XIX вѣка, она, кажется, идетъ къ материалистической демонизаціи.

Но вотъ тактическое затрудненіе для церкви. Продолжая, гдѣ еще возможно, свое любовно педагогическое воздействиѳ на национальную жизнь, Церковь, въ неизбѣжной борьбѣ съ новѣйшимъ зоологическимъ антирелигиознымъ национализмомъ, какъ будто имѣть уже и готовыхъ союзниковъ въ лицѣ ряда политическихъ и культурныхъ идеологій, также возстающихъ противъ новѣйшихъ обостреній национализма. Таковы остатки космополитизма прошлого вѣка, интернаціонализмъ науки, промышленности и сомнительный интернаціонализмъ соціалистическихъ партій. Всѣ эти теченія возвышаются голосъ противъ расизма и фашизма и могутъ недальновиднымъ христіанамъ показаться союзниками на единомъ фронтѣ. Опасно церкви поддаться этой иллюзіи и связаться въ чемъ либо съ этими чудами попутчиками. Въ чемъ цѣль этихъ нехристіанскихъ интернаціоналистовъ нашего времени? Оставимъ въ сторонѣ наиболѣе старомодныхъ и отвлеченныхъ изъ нихъ. Въ ихъ средѣ движущую силу составляютъ, конечно, идеологи, дышущіе ненавистью къ национальному началу въ корнѣ. Имъ желательно совсѣмъ убить это начало въ человѣческомъ родѣ. Это идеологи стерилизациіи и нивелиров-

ки человѣческаго типа на землѣ, которымъ не только не дорого, но прямо ненавистно личное, свободолюбивое разнообразіе человѣческихъ типовъ и національныхъ коллективовъ, которые одержимы мечтой согнать все человѣческое стадо въ одну покорную, безличную массу и использовать ее, какъ нѣкую машину или какъ механизированный муравейникъ для какихъ то своихъ цѣлей. Цѣли эти суть обольщающими массамъ всеобщее, равное, сытое довольство на землѣ «безъ королей, капиталистовъ и поповъ», но и безъ Христа. Видѣть въ этихъ интернационалистахъ и антифашистахъ своихъ союзниковъ для христіанъ было бы грубой тактической ошибкой. Церкви имѣютъ достаточно своихъ силъ и основаній, чтобы протестовать противъ извращеній національного начала, не разлагая его и не враждуюсь съ нимъ въ его подлинномъ видѣ. Национальное начало, какъ и начало, индивидуальное и частное, есть святое начало разнообразія и Божій красоты въ этомъ мірѣ, какъ разнообразна красота цветовъ на полѣ. Церковь имѣла правильный инстинктъ, культивируя геніальное и творческое начало національной дифференціаціи. Она имѣть достаточный критерій и для отмежеванія себя отъ націонализма извращенного, не вступая въ союзъ съ духовной пошлостью и тайнымъ человѣконенавистничествомъ безбожныхъ интернационалистовъ.

Положительное отношение церкви къ національному началу въ настоящій моментъ диктуется еще и той ролью этого начала, которую оно играетъ въ защитѣ человѣчества отъ разложенія его солидарности проповѣдью классовой злобы. Будто бы во имя прогресса классовая вражда должна расколоть всѣ націи по особому разрѣзу двухъ борющихся классовъ и разрушить ихъ солидарность, достигаемую въ рамкахъ отдѣльныхъ націй. Какъ ни несовершенна эта національная солидарность классовъ съ точки зрѣнія высшаго идеала христіанской любви, тѣмъ не менѣе эта солидарность есть относительное натуральное благо, которое есть цѣнность для церкви, какъ база ея нравственнѣ преобразующей и воспитывающей общество дѣятельности. А противоположная ей классовая злоба есть бесспорное натуральное зло, съ которымъ невозможно сочетать христіанско начало любви.

Въ практикѣ нашихъ дней для Церкви, по связи съ вопросомъ національнымъ, возникаетъ и другая тактическая проблема, проблема мира, ибо ответственность за войны не безъ основанія вмѣняется конкурирующимъ національнымъ интересамъ. Правда, сейчасъ грозитъ всему міру гораздо большая опасность, чѣмъ войны національныя, а именно опасность войны морально худшей изъ всѣхъ, самой злой, жестокой и

безчеловѣчной, войны классовой. По странному недосмотру почему-то она еще не объявлена «внѣ закона» подобно войнамъ национальнымъ. Это было бы справедливѣе. Но безспорно, съ христіанской точки зрењія, война есть зло и грѣхъ, съ которымъ Церковь обязана бороться. Здѣсь Церковь, стоящая какъ врачъ у больного сердца націи съ тонкимъ духовнымъ слуховымъ аппаратомъ, должна направлять всю силу своего сверхчеловѣческаго безстрастія и евангельской чистоты совѣсти, чтобы, въ минуту страстныхъ национальныхъ порывовъ къ оружію, своимъ неземнымъ, пророческимъ сужденіемъ и властнымъ голосомъ указать и своему народу и врагу и всему человѣчеству, путь къ высшей справедливости и къ лучшимъ, благороднѣйшимъ средствамъ ея достиженія чѣмъ желѣзная, а нынѣ и газовая *ultima ratio*. Это сверхчеловѣчески трудное служеніе церкви. Это одна изъ антиномическихъ задачъ, въ осуществлениі которыхъ нельзя предписать никакихъ шаблонныхъ правиль. Какъ въ работѣ надъ самимъ собой христіанинъ, не отвергая святыхъ правъ своей личности, долженъ преодолѣть въ себѣ всякий дурной эгоизмъ и преобразить свои страсти самыми сложными и мудрыми приемами духовной борьбы, такъ точно и поведеніе церкви въ признаніи национального самоутвержденія должно быть величайшимъ искусствомъ духовной тактики, соединенной съ торжествомъ отрицанія грѣшнаго национального эгоизма, часто диктующаго войны. Это не исключаетъ, конечно, права Церкви на признаніе относительной правды отдѣльныхъ войнъ, или превосходства въ относительной правдѣ одной воющей стороны надъ другой. Тактическая кооперация Церкви съ безрелигиозными пацифистическими движеніями менѣе фальшива и опасна, чѣмъ исключаемая нами кооперацией съ интернационализмомъ. Но и здѣсь есть опасность вышеуказанного sorta. Ибо часть нынѣшихъ пацифистовъ открыто, а другая обманно, создаютъ пацифистскій шумъ въ цѣляхъ притупленія интереса къ войнамъ национальнымъ для подготовки почвы для войны новой, классовой. Это обманъ коммунизма нашихъ дней. Это одна изъ сѣтей коммунизма, въ которую церквамъ не приличествуетъ быть уловленными.

III.

Въ столь трудной роли, выпадающей на долю церквей въ области национальной жизни, имъ приходится усиленно по-заботиться о своей максимальной независимо-

сті , ради усиленія ихъ моральной мощи среди будущихъ міровыхъ бурь.

Римско-католическая система въ этомъ отношеніи обладаетъ нѣкоторыми явными преимуществами надъ протестантской и православной. Хотя и обижаются часто національныя самолюбія народовъ тѣмъ, что ихъ латинскіе пастыри не всѣмъ сердцемъ принадлежать къ своимъ націямъ и по временамъ кажутся какими-то измѣнниками своимъ отечествамъ и даже слугами не просто церкви, а исторического романизма, но въ глубокихъ конфликтахъ современныхъ ставшихъ языческими націонализмовъ съ идеалами церкви, римско-католическая система даетъ драгоценную опору мѣстнымъ церковнымъ борцамъ противъ неевангельского язычества въ защите независимости и достоинства церкви. Это положительное свойство римской системы не связано съ необходимостью съ догматомъ папской непогрѣшности. Оно мыслимо и вѣтъ этого догмата, въ канонической системѣ той «церковной монархії» (если угодно конституціонно ограниченной), которая является закономъ и для восточно-православныхъ церквей. Такія не догматическія, а каноническія, вѣтъ-не-организаціонныя «монархії» патріархатовъ, возвышающіяся надъ узкими границами отдѣльныхъ государствъ и національностей, есть практическій идеалъ нашего времени, когда всѣ силы міра и добрыя и злые организуются въ міровыя величины и наращиваютъ свою мощь этими сложеніями и умноженіями.

Протестантскія церкви, естественно и дружественно сливающіяся съ жизнью отдѣльныхъ націй, несомнѣнно страдаютъ теперь отъ своей слишкомъ тѣсной связи съ національными государствами. Какое то собираніе ихъ воедино для высвобожденія изъ слишкомъ тѣсныхъ путъ мѣстныхъ интересовъ есть задача, существующая интересовать всѣ церкви, какъ части единаго христіанства, которому надлежить выдержать борьбу съ новыми формами мірового антихристіанства.

Организаціонные задачи православныхъ церквей, съ этой точки зрѣнія, тѣ же самыя, т. е. собираніе разрозненныхъ по мелкимъ національнымъ дробямъ отдѣльныхъ автокефальныхъ церквей, de facto подчиненныхъ и иногда поработленныхъ государству, въ организованные соборные союзы, могущіе поставить отдѣльные церкви въ нѣсколько приподнятое положеніе надъ своими націями. Разрозненному православію, особенно въ наше «коммунистическое» и «фашистское» время, не церемонящееся ни съ какой, а въ частности и съ религіозной свободой, надо спѣшно пріобрѣтать нѣкоторую экспрессию аль-

и ую опору въ своихъ, указанныхъ канонами, большихъ церковныхъ «монархіяхъ» и вселенскихъ соборахъ. Практика соборованія всего православнаго востока, его взаимообщенія и экстериторіального объединенія въ формѣ на первое время хотя бы постоянныхъ междусоборныхъ синодовъ, есть неотложная задача момента, диктуемая въ частности и задачами церкви въ отношеніи къ національной жизни и новыми опасностями, вырастающими на этой почвѣ изъ стихіи языческаго націонализма.

Собираніе въ большіе комплексы отдѣльныхъ вѣроисповѣданій есть только этапъ къ собиранию всего христіанства, всѣхъ церквей не въ безличную и униформную «унію» римскаго имперіалистического образца, но въ свободный и автономный въ своихъ частяхъ союзъ кооперирующаго въ защитѣ общихъ основъ евангелія христіанскаго міра противъ слагающихся воедино мировыхъ антихристіанскихъ силъ.

Отъ разсмотрѣнія вопроса въ двухъ плоскостяхъ получается кажущееся противорѣчіе. Съ догматико-мистической точки зрењія приходится защищать національное начало отъ пренебреженія имъ со стороны аскетической Церкви, а съ практической точки зрењія нужно церковь защищать отъ языческаго націонализма. Примиреніе заключается въ нормальной постановкѣ того и другого начала. Раскрывшая въ полночь свое ученіе Церковь будетъ активнымъ одухотворителемъ національной жизни, а не — извращенный безбожіемъ національный геній останется другомъ и сыномъ Церкви.

A. Карташевъ.

Парижъ. VIII, 1932.

О ГРАНИЦАХЪ ЦЕРКВИ

Очень нелегко дать точное и твердое определение р а с к о л а или с х и з м ы (различаю «богословское определение» от простого «канонического описания»). Ибо расколъ въ Церкви есть всегда нечто противо-рѣчивое и противо-естественное, парадоксъ и загадка. Ибо Церковь есть единство. И все бытие Ея въ этомъ единствѣ и единеніи, о Христѣ и во Христѣ. «Ибо всѣ мы едиными Духомъ во единое тѣло крестились» (*I Кор. XII. 13*). И прообразъ этого единства есть Троическое единосущіе. Мѣра этого единства есть каѳоличность (или соборность), когда непроницаемость личныхъ сознаній смягчается и даже снимается въ совершенномъ единомысліи и единодушіи, и у множества вѣрующихъ бываетъ единое сердце и одна душа (срв. *Дѣян. IV. 32*). Расколъ, напротивъ, есть уединеніе, обособленіе, утрата и отрицаніе соборности. Духъ раскола есть прямая противоположность церковности... Вопросъ о природѣ и смыслѣ церковныхъ раздѣлений и расколовъ былъ поставленъ во всей остротѣ уже въ приснопамятныхъ крещальныхъ спорахъ III-го вѣка. И св. Кипріанъ Карѳагенскій съ неустранимой послѣдовательностью развилъ тогда ученіе совершенной безблагодатности в с я к а - г о раскола, и именно какъ раскола. Весь смыслъ и весь логическій упоръ его разсужденій былъ въ томъ убѣждениіи, что таинства установлены въ Церкви. Стало быть, только въ Церкви и совершаются, и могутъ совершаться, — въ общеніи и въ соборности. И потому всякое нарушеніе соборности и единства тѣмъ самымъ сразу же выводитъ за послѣднюю ограду, въ неѣкое рѣшительное «в нѣ». Всякая схизма для св. Кипріана есть уходъ изъ Церкви, изъ той священной и святой земли, гдѣ только и бывать крещальный источникъ, ключъ спасительной воды (*quia una est aqua in ecclesia sancta, S. Сург. apist. LXXI, 2*). Уче-

ніє св. Кипріана о безблагодатності расколовъ есть только обратная сторона его ученія о единствѣ и соборности... Здѣсь не мѣсто и не время припомнить и еще разъ пересказывать доводы и доказательства Кипріана. Каждый ихъ помнить и знаетъ, долженъ знать, долженъ быть запомнить. Они не остыли до сихъ поръ... Историческое вліяніе Кипріана было длительнымъ и сильнымъ. И, строго говоря, въ своихъ богословскихъ предпосылкахъ ученіе св. Кипріана никогда не было опровергнуто. Даже Августинъ не такъ далекъ отъ Кипріана. Спорилъ онъ съ донатистами, не съ самимъ Кипріаномъ, и не Кипріана опровергалъ, — да и спорилъ онъ больше о практическихъ мѣрахъ и выводахъ. Въ своихъ разсужденіяхъ о Церковномъ единствѣ, о единствѣ любви, какъ о необходимомъ и рѣшающемъ условіи спасительного дѣйствія таинствъ, Августинъ собственно только повторяетъ Кипріана, въ новыхъ словахъ... Практическіе выводы Кипріана не были приняты и удержаны Церковнымъ сознаніемъ. И спрашивается: какъ это было возможно, если не были оспорены или отведены предпосылки... Нѣть надобности вдаваться въ подробности довольно неясной и запутанной исторіи каноническихъ отношеній Церкви къ раскольникамъ и еретикамъ. Достаточно установить, что есть случаи, когда самыи образомъ дѣйствія Церковь даютъ понять, что таинства значимы и въ расколахъ, даже у еретиковъ, — что таинства могутъ совершаться и в нѣ собственныхъ каноническихъ предѣловъ Церкви. Приходящихъ изъ расколовъ и даже изъ ересей Церковь приемлетъ обычно не чрезъ крещеніе, очевидно подразумѣвая или предполагая, что они уже были дѣйствительно окрещены раньше, въ своихъ расколахъ и ересьяхъ. Во многихъ случаяхъ Церковь приемлетъ присоединяющихся и безъ муропомазанія, а клириковъ нерѣдко и «въ существѣ санѣ», что тѣмъ болѣе приходиться понимать и толковать въ смыслѣ признанія значимости или реальности соответственныхъ священномѣстий, совершенныхъ надъ ними «внѣ Церкви». Но, если таинства совершаются, то только Духомъ Святымъ... Канонические правила устанавливаютъ или вскрываютъ нѣкій мистической парадоксъ. Образомъ своихъ дѣйствій Церковь какъ бы свидѣтельствуетъ, что и за каноническимъ порогомъ еще простирается Ея мистическая территорія, еще не сразу начинается «внѣшній міръ»... Св. Кипріанъ былъ правъ: таинства совершаются только въ Церкви. Но это «въ» онъ опредѣлялъ поспѣшно и слишкомъ тѣсно. И не приходится ли заключать скорѣе въ обратномъ порядкѣ: гдѣ совершаются таинства, тамъ Церковь... Св. Кипріанъ исходилъ изъ молчаливаго предположенія, что каноническая граница Цер-

кви есть всегда и тѣмъ самыи граници харизматическая. И вотъ это недоказанное отожествленіе не было подтверждено соборнымъ самосознаніемъ. Церковь, какъ мистический организмъ, какъ таинственное «тѣло Христово», не можетъ быть описана адекватно въ однихъ только каноническихъ терминахъ или категоріяхъ. И подлинныя границы Церкви нельзя установить или распознать по однимъ только каноническимъ признакамъ или вѣхамъ. Очень часто каноническая грань указываетъ и харизматическую, — и связуемъ на землѣ затягивается неразрѣшимымъ узломъ и въ небесахъ. Но не всегда. Еще чаще: не сразу. Въ своемъ сакраментальномъ или мистеріальномъ бытіи Церковь вообще превышаетъ канонической мѣры. Потому канонической разрывъ еще не означаетъ сразу же мистического опустошенія и оскудѣнія... Все, что Кипріанъ говорилъ о единстве Церкви и таинствъ можетъ быть и должно быть принято. Но не слѣдуетъ вмѣстѣ съ нимъ обводить послѣдній контуръ Церковнаго тѣла по однѣмъ только каноническимъ точкамъ...

И здѣсь возбуждается общій вопросъ и сомнѣніе. Подлежащть ли эти каноническая правила и дѣйствія богословскому обобщенію. Можно ли предполагать за ними богословскіе или догматические мотивы и основанія. Или въ нихъ сказывается скорѣе только пастырское усмотрѣніе и снисхожденіе. Не слѣдуетъ ли понимать канонической образъ дѣйствій скорѣе въ смыслѣ снисходящаго умолчанія о безблагодатности, чѣмъ въ смыслѣ признанія реальности или значимости схизматическихъ священнодѣйствій. И потому врядъ ли осторожно привлекать или вводить канонические факты въ богословскую аргументацію... Это выраженіе связано съ теоріей такъ наз. «икономіи»... Въ обычномъ церковномъ словоупотребленіи око-

*) Ученіе о церковной «икономії» развито всего болыше въ греческой богословской литературѣ. Отмѣчу только: Хр. 'Ανδρούτσος, Δογματικὴ τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς, 'Εκκλησίας ἐν Αθ. 1907, σες 306 хтл.; К. И. Дуо́вониáтн, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὁρθοδόξου Εκκλησίας,, ἐν Αθ. 1913, σελ. 162 хтл.; его же, The Principle of Economy, the Church Quarterly Rev., No 231, April. 1933; срв. F. G a v i n, Some aspects of contemporary Greek orthodox thought, 19, p. 292 ff.; Z. S p a c i l, S. J., Doctrina theologiae Orientis septentrionalis de Sacramento baptisimi, Orientalia Christ. VI, 4, R. 1926. Въ русской богословской науцѣ подобной точки зрѣнія придерживались немногіе. Срв. переписку М. А н т о н і я съ Р. Гардинеромъ, въ журналѣ «Вѣра и Разумъ», 1915, 4, 17; 1916. 8-9,12, и особенно статью А. И л а р і о н а, Единство Церкви и всемирная конференція христианства, Богословскій Вѣстникъ, 1917, январь. Еще см. J. A. Dougla s, The relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox, L. 1921, p. 51 ff.; The Orthodox Principle of Economy and its exercise, The Christian East, XIII. 3-4, 1932, и Economie Intercommunion — въ Report of the Committee to consider the findings of Laris. Conf.

уміа есть терминъ очень многозначный. Въ самомъ широкомъ смыслѣ «икономія» охватываетъ и означаетъ все дѣло спасенія (срв. *Колосс.* I. 25; *Ефес.* I. 10; III. 2. 9.). Вульгата передаетъ обычно : dispensatio (*). Въ каноническомъ языкѣ «икономія» не стало терминомъ. Это скорѣе описательное слово, нѣкая общая характеристика, — «икономія» противопоставляется «акривії», какъ нѣкое смягченіе церковной дисциплины, какъ нѣкое «изъятіе» или исключеніе изъ «строгаго права» (*jus strictum*) или изъ подъ общаго правила. И движущій мотивъ «икономії» есть именно «филантропія», пастырское усмотрѣніе, педагогический расчетъ, — всегда доводъ отъ рабочей полезности. «Икономія» есть скорѣе педагогический принципъ, нежели канонической. «Икономія» есть пастырскій корретивъ канонического сознанія. И упражнять «икономію» можетъ и долженъ уже каждый отдѣльный пастырь въ свою приходъ, еще болѣе епископъ и соборъ епископовъ. Ибо «икономія» и есть пастырство, и пастырство есть «икономія»... Въ этомъ вся сила и жизненность «икономического» принципа. Но въ этомъ и его ограниченность. Не всякий вопросъ можетъ быть поставленъ и решенъ въ порядкѣ «икономії»... И вотъ спрашивается: можно ли ставить вопросъ о раскольникахъ и еретикахъ, какъ вопросъ одной только «икономіи»... Конечно, поскольку рѣчь идетъ о пріобрѣтеніи заблудшихъ душъ для каѳолической истины, о методахъ ихъ приведенія «въ разумъ истины», все дѣйствованіе должно быть «икономическимъ», т. е. пастырскимъ, со-распинающимся, любовнымъ. Подобаетъ оставить девяносто девять, и искать заблудшую овцу... Но тѣмъ болѣе требуется при этомъ полная искренность и прямота... И не только въ области догматовъ требуется эта недвусмысленная точность, строгость и ясность, т. е. именно «акривія», — ибо какъ иначе достигнуть единомыслия. Точность и ясность необходимы прежде всего въ мистическомъ діагнозѣ. Именно поэтому вопросъ о священнодѣйствіяхъ раскольниковъ и еретиковъ долженъ быть поставленъ и обсужденъ въ порядкѣ самой строгой акривіи. Ибо здѣсь не столько *quaestio juris*, сколько *quaestio facti*, — и вопросъ о мистическомъ фактѣ, о сакраментальной реальности. Рѣчь идетъ не столько о «признаніи», сколько именно о діагнозѣ, — нужно именно узнатъ или распознать... Именно съ радикальной точки зрѣнія св. Кипріана всего менѣе совмѣстима «икономія» въ данномъ вопросѣ. Если за каноническими границами Церкви сразу же начинается безблагодат-

*) Срв. A. d 'Ales, Le mot *οἰκονομία* dans la langue théologique de St. Irenée, Revue des études grecques, t. XXII, 1919, p. 1—9.

ная пустота, и схизматики вообще и крещены не были, и все еще пребывают въ до-крещальномъ мракѣ, тѣмъ болѣе необходима въ дѣйствіяхъ и сужденіяхъ Церкви совершенная ясность, строгость, настойчивость. И никакое «снисхожденіе» здѣсь неумѣстно, и просто невозможно, и никакя уступки непозволительны... Можно ли допустить, въ самомъ дѣлѣ, что Церковь принимаетъ тѣхъ или иныхъ раскольниковъ, и даже еретиковъ, въ свой составъ не чрезъ крещеніе только для того, чтобы облегчить имъ ихъ рѣшительный шагъ... Во всякомъ случаѣ, это была бы очень опасная и опрометчивая уступчивость. Это было бы скорѣе потворство человѣческой слабости, самолюбію и маловѣрію, — и потворство тѣмъ болѣе опасное, что оно создаетъ всю видимость церковнаго признанія схизматическихъ таинствъ или священнодѣйствій значимыми, и не только въ воспріятіи схизматиковъ или внѣшнихъ, но и въ сознаніи самого церковнаго большинства, и даже властей церковныхъ. И болѣе того, — этотъ образъ дѣйствія потому и примѣняется, что онъ создаетъ эту видимость... Если бы дѣйствительно, Церковь была увѣрена до конца, что въ расколахъ и ересяхъ крещеніе не совершается, съ какою бы цѣлію возсоединяла она схизматиковъ безъ крещенія... Неужели же только для того, чтобы такимъ образомъ избавить ихъ отъ ложнаго стыда въ открытомъ признаніи, что они не были еще крещены?.. Неужели же можно такой мотивъ признать достойнымъ, убѣдительнымъ и благословнымъ?.. Неужели же это къ пользѣ новоначальныхъ возсоединять ихъ чрезъ дѣусмысленность и умолчаніе.... На справедливое недоумѣніе, нельзя ли, по аналогіи, присоединять къ Церкви бѣзъ крещенія и евреевъ, и магометанъ, «по икономіи», митр. Антоній отвѣчалъ съ полной откровенностью: «Вѣдь всѣ такіе неофиты, а равно и крещеные во имя Монтана и Прискиллы, и сами не будутъ претендовать на вступленіе въ Церковь безъ погруженія съ произносеніемъ словъ: «Во имя Отца» и проч. Такую претензію по неясному пониманію Церковной благодати могутъ имѣть только тѣ раскольники и еретики, которыхъ крещеніе, богослуженіе и іерархический строй по внѣшности мало отличается отъ церковнаго: имъ очень обидно при обращеніи въ Церковь становиться на одну доску съ язычниками и іудеями. Вотъ поэтому Церковь, снисходя къ ихъ немощи, не исполняла надъ ними внѣшняго дѣйствія крещенія, воздавая имъ эту благодать во второмъ таинствѣ» (*Вѣра и Разумъ*. 1916. 8-9, с. 887-888). Переписываю эту тираду съ горестнымъ недоумѣніемъ. Изъ доводовъ митр. Антонія, по здравому смыслу, слѣдовало бы сдѣлать выводъ, какъ разъ обратный его выводу.. Чтобы привести немощныхъ и неразумныхъ «неофитовъ» къ недостающему имъ «ясному пониманію церковной благодати»,

тѣмъ болѣе необходимо и умѣстно «исполнять надъ ними вънѣшнее дѣйствие крещенія», вмѣсто того, чтобы притворнымъ приспособленіемъ къ ихъ «общи-
чивости» подавать имъ и другимъ многимъ не только по-
водъ, но и основаніе обманываться и впредь тѣмъ двусмыслен-
нымъ фактамъ, что ихъ «крещеніе, богослуженіе и іерархиче-
скій строй по вънѣшности мало отличается отъ церковнаго». И спрашивается, кто далъ Церкви
это право даже не измѣнять, но по-просту отмѣнять «вънѣшнее
дѣйствие крещенія», совершая его въ подоб-
ныхъ случаяхъ только умственно, подразумѣвателно или ин-
тенциальнѣ, — во время совершенія «второго таинства» (надъ
некрещенными...). Конечно, въ особыхъ и чрезвычайныхъ слу-
чаяхъ «внѣшнее дѣйствие» («форма») можетъ быть даже отмѣняе-
мо, — таково мученическое крещеніе кровю, или даже такъ
наз. *baptisma flaminis*. Однако, это допустимо только *in casu necessitatis...* И врядъ-ли здѣсь есть какая-нибудь аналогія съ
систематическимъ повторствомъ чужой обидчивости и
самообману... Если «икономія» есть паstryрское усмотрѣніе, ве-
дущее къ пользѣ и спасенію душъ человѣческихъ, то въ подоб-
номъ случаѣ можно было бы говорить только объ «икономіи на-
изнанку». Это было бы нарочитымъ отступлениемъ въ двусмы-
лennость и неясность, — и ради виѣшняго успѣха, такъ какъ
внутренняго воцерковленія «неофитовъ» не можетъ произойти
при такомъ замалчиваніи. Врядъ ли можно вмѣнять Церкви
подобную превратную и лукавую интенцію. И, во всякомъ слу-
чаѣ, практическій результатъ этой «икономіи» нужно признать
вполнѣ неожиданнымъ: въ самой Церкви у большинства сло-
жилось убѣжденіе, что таинства и у схизматиковъ совершают-
ся, что и въ расколахъ есть значимая (хотя и запрещенная)
іерархія. Истинное намѣреніе Церкви въ ея дѣйствіяхъ и пра-
вилахъ распознавать и различать оказывается слишкомъ
трудно. И съ этой стороны «икономическое» толкованіе этихъ
правилъ нужно признать неправдоподобнымъ... Еще больше
затрудненій вызываетъ это «икономическое» толкованіе со сто-
роны своихъ общихъ богословскихъ предпосылокъ. Врядъ ли
можно усваивать Церкви власть и право какъ бы вмѣнять
не-бывшее въ бывшемъ, «превращать ничтожное въ значимое»
(какъ выражается проф. Діовуніотисъ, Ch. R., р. 97),
— «въ порядкѣ икономіи»... Особенно острѣмъ оказывается
тогда вопросъ о возможности принятія схизматическихъ кли-
риковъ «въ сущемъ санѣ». Въ Русской Церкви приходящіе
изъ Римского католицизма, или изъ несторіанства и под.,
принимаются въ общеніе «чрезъ отреченіе отъ ересей», т. е.
въ таинствѣ покаянія. Клирикамъ отпущеніе даетъ епископъ,
и тѣмъ самыми снимаетъ лежащее на схизматическомъ клири-

къ запрещеніе. Спрашивается: можно ли допустить, что въ этомъ разрѣшеніи и отпущеніи грѣховъ молчаливо (и даже потаенно) совершается вмѣстѣ и стяжанно крещеніе, конфирмациія, и рукоположеніе, діаконское или священническое, иногда и епископское, — при томъ безъ всякой «формы» или ясного и отличительного «внѣшняго дѣйствія», которое бы помогло замѣтить и сообразить, какія же таинства совершаются. Здѣсь двоякая неясность: и со стороны мотивовъ, и со стороны самого факта. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, совершать таинства силой одной только «интенціи», безъ видимаго дѣйствія. Врядъ ли. И не потому, что «формъ» принадлежитъ какое то самодовлѣющее или «магическое» дѣйствіе. Но именно потому, что въ тайнодѣйствіи «внѣшняго дѣйствія» и наитіе благодати существенно нераздѣльны и неразрывны... Конечно, Церковь есть сокровищница благодати, и Ей дана власть блюсти и преподавать эти благодатные дары (Церковь есть $\delta\tauαμοῦχος\; της\; χάριτος$, какъ говорять греческие богословы). Но власть Церкви не распространяется на самыя основоположенія христіанскаго бытія... И врядъ ли возможно думать, что Церковь въ правѣ, «въ порядкѣ икономіи», допускать къ священнослуженію безъ руко-
п о л о ж е н і я глаголемыхъ клириковъ схизматическихъ исповѣданій, даже не сохранившихъ «апостольского преемства», восполняя даже не изъяны, но именно полную безблагодатность только въ порядкѣ власти, намѣренія и признанія, къ тому же недосказаннаго... Не оказывается ли въ подобномъ истолкованіи и весь вообще сакраментальный строй Церкви слишкомъ растяжимъ и мягкимъ... И врядъ ли достаточно остороженъ былъ даже Хомяковъ, когда въ защиту греческой новой практики принимать возобъединяемыхъ латинянъ черезъ крещеніе писалъ В. Пальмеру такъ. «Всѣ таинства могутъ окончательно совершаться лишь въ нѣдрахъ Православной Церкви. Въ какой формѣ они совершаются, — дѣло второстепенное. Примиреніемъ (съ Церковью) таинство возобновляется или довершается въ силу примиренія; несовершенный еретическій обрядъ получаетъ полноту и совершенство православнаго таинства. Въ самомъ фактѣ или обрядѣ примиренія заключается въ сущности (*virtualiter*) повтореніе предшествовавшихъ таинствъ. Слѣдовательно, видимое повтореніе крещенія или муропомазанія, хотя и не нужное, не имѣеть характера заблужденія, оно свидѣтельствуетъ о различіи въ обрядѣ, но не въ понятіяхъ»... (Хомяковъ, Сочиненія, т. II, 1900, с. 345). Здѣсь мысль двоится. «Повтореніе» таинства не только излишне, но и непозволительно. Если же «таинства» не было, но былъ выполненъ раньше «несовершенный еретическій обрядъ», то

таинство необходимо совершить впервые, и при томъ съ полной откровенностью и очевидностью. Каѳоліческія таинства во всякомъ случаѣ не только обряды, и можно ли съ такимъ дисциплинарнымъ релативизмомъ обращаться съ «внѣшней» стороной тайнодѣйствій.. «Икономическое» толкованіе каноновъ могло бы быть убѣдительнымъ и правдоподобнымъ только при прямыхъ и совершенно ясныхъ доказательствахъ. Между тѣмъ, обычно оно подкрѣпляется именно косвенными данными, и всего больше домыслами и заключеніями. «Икономическое» толкованіе не есть ученіе Церкви. Это есть только частное «богословское мнѣніе», очень позднее и спорное, возникшее въ періодъ богословской растерянности и упадка, въ торопливомъ стремлѣніи какъ можно рѣзче размежеваться съ Римскимъ богословіемъ...

Римское богословіе допускаетъ и признаетъ, что и въ расколахъ остается значимая іерархія и даже, въ извѣстномъ смыслѣ, сохраняется «апостольское преемство», такъ что таинства, при извѣстныхъ условіяхъ, могутъ совершаться и дѣйствительно совершаются у схизматиковъ и даже у еретиковъ. Основныя предпосылки этого сакраментального богословія были съ достаточной опредѣленностью установлены еще блаж. Августиномъ. И православный богословъ имѣть всѣ основанія учесть богословіе Августина въ своемъ доктринальномъ синтезѣ... Первое, что у Августина привлекаетъ вниманіе, — вопросъ о значимости таинствъ Августинъ органически связываетъ съ общимъ ученіемъ о Церкви. Дѣйствительность таинствъ, совершаемыхъ у схизматиковъ, означаетъ для Августина неперерванность связей съ Церковью. Онъ прямо утверждаетъ, что въ таинствахъ раскольниковъ дѣйствуетъ Церковь, — однихъ Она рождаетъ у себя, другихъ рождаетъ въѣхъ, отъ служанки, — и именно потому значимо схизматическое крещеніе, что совершаетъ его Церковь (см. S. August. de bapt. I, 15, 23). Значимо въ расколахъ то, что въ нихъ и зъ Церкви, что и въ ихъ рукахъ остается достояніемъ и святыней Церкви, и черезъ что и они еще съ Церковью, in quibusdam rebus nobiscum sunt... Единство Церкви созидается двоякой связью: «единство Духа» и «союзъ мира» (срв. Ефес. IV. 3). И вотъ, «союзъ мира» разрывается и расторгается въ расколѣ и раздѣленіи, — но «единства Духа» въ таинствахъ еще не прекращается. Въ этомъ своеобразный парадоксъ раскольничьяго бытія: расколъ остается соединеннымъ съ Церковью въ благодати таинствъ, это обращается въ осужденіе, разъ изсякаетъ любовь и соборная взаимность. И съ этимъ связано второе основное различеніе блаж. Августина, различеніе «значимости» (или «дѣйствительности», реальности) и «дѣйственности» таинствъ. Таинства схизматиковъ

з на ч и м ы , т . е . подлинно с у т ь таинства . Но эти таинства н е - д ъ и с т в е н н ы (pop-efficacia) , въ силу самого раскола или отдѣленія . Ибо въ расколѣ и раздѣленіи изсякаетъ любовь , — но внѣ любви спасеніе невозможн о... Въ спасеніи двѣ стороны : объективное дѣйствіе благодати и субъективный подвигъ или вѣрность . Въ расколахъ еще дышетъ Духъ Святый и освящающій . Но въ упорствѣ и немочи схизмы исцѣленіе не исполняется . Невѣрно сказать , что въ схизматическихъ священнодѣйствіяхъ ничто вообще не совершаєтъся , — ибо , если признать въ нихъ пустыя дѣйствія и слова , лишенныя благодати , тѣмъ самыемъ они не только пусты , но превращаются въ нѣкую профанацію и зловѣщій подлогъ . Если священнодѣйствія схизматиковъ не суть таинства , они есть кощунственная карикатура . И тогда невозможно ни «икономическое» умолчаніе , ни «икономическое» покрытіе грѣха . Сакраментальный обрядъ не можетъ быть только обрядомъ , пустымъ , но невиннымъ . Таинство совершается дѣйствительно ... Но нельзя сказать и того , чтобы таинства « п о л ь з о в а л и » въ расколахъ . Именно потому , что таинства не суть «магические акты»... Вѣдь и принимать Евхаристію можно также и «въ судѣ и во осужденіе » . Но это не опровергаетъ реальности или «значимости» самого Евхаристического тайнодѣйствія ... И то-же можетъ быть сказано даже о крещеніи : крещальная благодать должна быть обновляема въ непрестанномъ подвигѣ и служеніи , иначе она останется именно «без-дѣйственной » . Съ этой точки зрѣнія св . Григорій Ниссій съ большой энергией обличалъ привычку откладывать крещеніе до смертнаго часа или до преклонныхъ лѣтъ , по крайней мѣрѣ , чтобы не загрязнять крещальныхъ ризъ . Онъ переносить удареніе : Крещеніе есть не только конецъ грѣшнаго бытія , но всего болѣе начало . И крещальная благодать есть не только оставленіе грѣховъ , но и даръ или залогъ подвига . Имя занесено въ воинские списки . Но честь воина въ его подвигахъ , не въ одномъ только званіи . И что значитъ крещеніе безъ подвиговъ ... Не иное что хочеть сказатъ и Августинъ своимъ различеніемъ «характера» и «благодати» . И во всякомъ случаѣ на всякомъ окрещенномъ остается нѣкій «знакъ» или «печатъ» , даже если онъ отпадетъ и отступитъ , и обѣ этомъ «знакѣ» или залогѣ каждый будетъ истязанъ въ Судный день . Окрещенные отличаются отъ не-крещеныхъ , даже тогда , если крещальная благодать и не расцвѣла въ ихъ подвигѣ и дѣлахъ , если всю жизнь свою они растлили и растратили впустѣ . Это есть нестираемый слѣдъ Божественнаго прикосновенія ... Для всего сакраментального богословія блаж . Августина характерно это ясное различеніе двухъ нераздѣльныхъ факторовъ сакраментального бытія : благодать Божія и любовь человѣка . Но совершается

таинство благодатю, а не любовию. Однако, спасется человѣкъ въ свободѣ, а не въ насилии, — и потому вѣ соборности и любви благодать какъ то не разгорается животворнымъ пламенемъ... Остается неяснымъ: какъ же продолжается дѣйствие Духа за канонической оградой Церкви. Какъ значимы таинства вѣ общенія... Пожищенныя таинства, таинства въ рукахъ похитителей... Позднѣйшее римское богословіе отвѣчаетъ на этотъ вопросъ ученіемъ о дѣйствительности таинствъ ex opere operato (въ противоположеніи: ex opere operantis, scit. ministri). У Августина этого различенія нѣтъ. Но понималъ онъ значимость таинствъ вѣ канонического единства въ томъ же смыслѣ. Вѣдь и opus operatum означаетъ прежде всего независимость таинства отъ личного дѣйствія священнослужителя, — совершаеть таинства Церковь и въ ней Христосъ — Первовсвященникъ. Таинства совершаются по молитвѣ и дѣйствіемъ Церкви,—ex opere orantis et operantis Ecclesiae. И въ такомъ смыслѣ ученіе о значимости ex opere operato должно быть принято... Для Августина не такъ было важно, что у схизматиковъ таинства «незаконны» и «не-дозволены» (*killicita*), — гораздо важнѣе, что схизма есть расточеніе любви... Однако, Любовь Божія перекрываетъ и превозмогаетъ не-любовь человѣческую. И въ самихъ расколахъ (и даже у еретиковъ) Церковь продолжаетъ творить свое спасающее и освящающее дѣйствіе... Можетъ быть, и не слѣдуетъ говорить, что схизматики ещѣ въ Церкви, — это, во всякомъ случаѣ, не очень точно и звучитъ двусмысленно. Вѣрнѣе сказать: въ схизмахъ продолжаетъ дѣйствовать Церковь, — въ ожиданіи таинственна го часа, когда растопится упорствующее сердце вѣ теплѣ «предваряющей благодати», — и вспыхнетъ и разгорится воля или жажда соборности и единства... «Значимость» таинствъ у схизматиковъ есть таинственный залогъ ихъ возвращенія въ каѳолическую полноту и единство... Сакраментальное богословіе блаж. Августина не было воспринято Восточной Церковью въ древности, не было воспринято и Византійскимъ богословіемъ, не потому, что въ немъ видѣли или подозрѣвали что-нибудь чуждое или излишнее. Августина вообще не очень знали на Востокѣ... Въ новѣйшее время на православномъ Востокѣ и въ Россіи нерѣдко ученіе о таинствахъ излагали съ Римского образца, — и это не было еще творческимъ усвоеніемъ Августиновской концепціи... Современное православное богословіе должно осознать и истолковать традиціонную каноническую практику Церкви въ отношеніи къ еретикамъ и раскольникамъ на основѣ тѣхъ общихъ предпосылокъ, которыя были установлены еще Августиномъ...

Нужно твердо запомнить: утверждая «значимость» таинствъ и самой іерархіи въ расколахъ, блаж. Августинъ нисколько

не смягчалъ и не стиралъ грани, разграничивающей р а с к о л ъ и соборность . Это не столько каноническая, сколько духовная грань, — соборная любовь въ Церкви или сепаратизмъ и отчужденіе въ схизмахъ . И это, для Августина, — грань спасенія... Ибо, вѣдь, благодать дѣйствуетъ, но не спасаетъ виѣ соборности... (Кстати замѣтить, — и здѣсь Августинъ близко слѣдуетъ за Кипріаномъ, утверждавшимъ, что не въ Церкви и самое мученичество за Христа не пользуетъ)... Вотъ почему, при всей «реальности» и «значимости» схизматической іерархіи, нельзя говорить въ строгомъ смыслѣ о сохраненіи «апостольского преемства» за предѣлами канонической соборности. Этотъ вопросъ съ исчерпывающей полнотой и съ большими проникновеніемъ изслѣдованъ въ замѣчательной статьѣ покойнаго К. Г. Тернера, *Apostolie Succession*, въ сборникѣ: *Essays on the Early History of the Churchs and the Ministry*, ed - by H. B. Surte (1918). И отсюда съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что не можетъ быть принята такъ наз. *Church-branch-theory*. Эта теорія слишкомъ благодушно и благополучно изображаетъ расколъ Христіанскаго міра. Сторонній наблюдатель, можетъ быть, и не сразу различитъ «схизматическую» вѣтви отъ самого «каѳолического» ствола. И, однако, въ существѣ своемъ «схизма» не есть т о л ь к о вѣтвь . Есть еще и воля къ схизмѣ ... Есть таинственная и даже загадочная область за канонической границей Церкви, гдѣ еще совершаются таинства, гдѣ сердца такъ часто горятъ и пламенѣютъ и въ вѣрѣ, и въ любви, и въ подвигѣ... Это нужно признать, но нужно помнить и то, что граница реальная, что единенія нѣтъ... Хомяковъ говорилъ, кажется, именно объ этомъ. «Такъ какъ Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершеніе всей Церкви, которымъ Господь назначилъ явиться при конечномъ судѣ всего творенія, то она творить и вѣдаетъ только въ своихъ предѣлахъ, не судя остальному человѣчеству (по словамъ апостола Павла къ Коринѣянамъ) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими Ей, тѣхъ, которые сами отъ Ней отлучаются. Остальное же человѣчество, или чуждое Церкви, или связанное съ Ней узами, которыя Богъ не изволилъ Ей открыть, предоставляетъ Она суду великаго дня» (*Церковь одна*, § 2)... И въ томъ-же смыслѣ митр. Филаретъ Московскій рѣшался говорить о Церквахъ «не чисто истинныхъ». «Знай же — никакую Церковь, вѣрующую, яко Иисусъ есть Христосъ, не дерзну я назвать ложною. Христіанская церковь можетъ быть токмо либо чисто-истинная, исповѣдующая истинное и спасительное Божественное ученіе безъ примѣщенія ложныхъ и вредныхъ

мнѣній человѣческихъ, либо не чисто-истинная, примѣшивающая къ истинному и спасительному вѣры Христовой ученію ложныя и вредныя мнѣнія человѣческія» (*Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи Восточной Греко-Россійской Церкви*, Москва, 1833, с. с. 27-29). «Ты ожидаешь теперь, какъ я буду судить о другой половинѣ нынѣшняго христіанства», говорить митр. Филаретъ въ заключительномъ разговорѣ. «Но я только просто смотрю на нее. Отчасти усматриваю, какъ Глава и Господь Церкви врачаютъ многія и глубокія уязвленія древняго змія во всѣхъ частяхъ и членахъ сего тѣла, прилагая то кроткія, то сильныя врачевства, и даже огнь и желѣзо, дабы смягчить ожестѣніе, дабы извлечь ядъ, дабы очистить раны, дабы отдѣлить дикіе наросты, дабы обновить духъ и жизнь въ полумертвыхъ и онѣмѣвшихъ составахъ. И такимъ образомъ я утверждаюсь въ вѣрованіи тому, что сила Божія наконецъ очевидно восторжествуетъ надъ немощами человѣческими, благо надъ зломъ, единство надъ раздѣленіемъ, жизнь надъ смертію» (с. 135)... Это есть только заданіе или общая характеристика. Въ ней не все ясно и доказано. Но вѣрно поставленъ вопросъ. Есть много связей, еще не перерванныхъ, которыми схизмы удерживаются въ нѣкоемъ единствѣ... И все вниманіе и вся воля должна быть собрана и обращена къ тому, чтобы истощилось упорство раздора. «Мы домогаемся не побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ нась» (слова св. Григорія Богослова)...*)

Священникъ Георгий Флоровскій.

День преп. Сергія

5-18. VII. 1933.

*) Срв. также только-что изданный сборникъ: «Христіанскоѣ возсоединеніе. Экуменическая проблема въ православномъ сознаніи», Парижъ, 1933, — и въ немъ особенно статью о. С. Булгакова: У кладезя Іаковія, О реальномъ единствѣ раздѣленной Церкви въ вѣрѣ, молитвѣ и таинствахъ. См. выше моею статью: Проблематика Христіанского Возсоединенія, въ журнале «Путь», кн. 37, февр. 1933 (по русски).

ОБЪ ИДЕЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ МИССИИ

Удивительная судьба постигла ту германскую философскую школу, которая была едва ли не самымъ замѣчательнымъ философскимъ явленіемъ со времени великихъ нѣмецкихъ системъ классического идеализма — мы говоримъ о школѣ феноменологической. Она начала съ смѣлага провозглашенія философіи какъ «строгой науки». Наука эта призвана созерцать и адекватно воспроизводить въ человѣческомъ словѣ — не «явленія» природнаго міра, но чистыя «сущности», чистыя идеи въ платоновскомъ смыслѣ этого слова. Родоначальникъ школы Э. Гуссерль, въ опытѣ «видѣнія» такихъ идей, натолкнулся на *идею сознанія*. Оказалось, что здѣсь дѣло идетъ уже не о «видѣніи» идеальныхъ предметовъ, но о самомъ «видящемъ». Такимъ образомъ феноменологія Гуссерля въ послѣдующемъ своемъ развитіи пріобрѣтаетъ характеръ ученія о сознаніи, что приближаетъ ее къ классическому германскому идеализму. Кто слѣдилъ за развитиемъ философіи Гуссерля, тотъ согласится, что феноменологія запуталась въ этомъ ученіи о сознаніи. Она впала въ невѣроятныя тонкости, растворилась въ дистинкціяхъ и породила своеобразную новѣйшую сколастику. Освобождающую струю внесъ въ феноменологію одинъ изъ блестящихъ ея представителей, Максъ Шелеръ. Въ его толкованіи «узрѣніе» чистыхъ идей и сущностей превратилось въ познаніе метафизического смысла различныхъ явленій объективнаго міра и нашей души. У Шелера предметъ феноменологіи чрезвычайно расширился, но зато она потеряла по сравненію съ Гуссерлемъ твердость своихъ очертаній. Дальнѣйшій шагъ въ этомъ направлениі былъ сдѣланъ Мартиномъ Гейдегеромъ, который является едва ли не самымъ популярнымъ изъ современныхъ германскихъ философовъ. Гейдегерь называетъ «феноменомъ» все то, что какъ то проявило себя, что способно къ манифестаціі,

что можетъ «обнаружить себя въ самомъ себѣ». Предметомъ феноменологіи является такимъ образомъ всякое проявленное бытіе. Философія призвана открыть «смыслъ» этого выявленного бытія, ея методъ есть методъ «истолкованія» — оттого феноменологію Гейдегеръ называетъ «герменевтикой».

Мы видимъ что верховнымъ и наиболѣе общимъ понятіемъ для Гейдегера становится понятіе бытія. Въ этомъ смыслѣ философія Гейдегера является нѣкоторымъ возвращенiemъ къ аристотелевской традиції, а, слѣдовательно, и къ традиції схоластической (что можно наблюдать впрочемъ и въ другихъ тенденціяхъ феноменологической школы, напримѣръ въ учениіи объ «интенціональности» и т. п.). Но среди предметовъ, обнимаемыхъ идеей бытія, у Гейдегера особое философское значеніе приобрѣтаетъ человѣкъ, человѣческая личность. Онъ занимаетъ мѣсто чистаго сознанія Гуссерля и превращается въ тотъ медіумъ, посредствомъ котораго и черезъ который происходитъ процессъ философствованія. Со свойственной Гейдегеру затѣйливой, оригинальной и почти непереводимой терминологіей «человѣкъ» именуется не «субъектомъ», не носителемъ сознанія, а нѣмецкимъ словомъ «дазейнъ» — слово, которое въ первоначальномъ значеніи своемъ употреблялось для обозначенія «настоящаго», «наличнаго», а впослѣдствіи пріобрѣло смыслъ всего того, что совпадаетъ съ «наличной жизнью», съ «наличнымъ существованіемъ», съ жизнью вообще. Для Гейдегера «наличная жизнь» (такъ и будемъ переводить слово «дазейнъ») отличается отъ другихъ родовъ бытія тѣмъ, что она «обращена въ своеъ бытіи къ себѣ самой». Эту обращенность жизни къ себѣ самой, какъ особый ея характеръ, какъ ея отличительный признакъ, Гейдегеръ называетъ «существованіемъ» (екзистенцъ), въ томъ смыслѣ въ какомъ говорять про человѣка, что онъ «влачить свое существованіе». «Существованіе» есть бытійственное дѣло жизни, ея забота, ея призваніе.

Поворотъ, который испытала феноменологія, разителенъ и огроменъ: на мѣсто «сознанія» Гуссерля, которое онъ всегда склоненъ отожествлять съ мышленіемъ (*cogitatio*), поставленъ ирраціональный феноменъ жизни. Интуїція логическихъ сущностей замѣнена «герменевтикой» этой жизни. Однако несмотря на этотъ поворотъ Гейдегеръ еще придерживается многихъ традицій феноменологической школы. Имъ еще руководить стремленіе стать «ближе къ вещамъ», раствориться въ познаваемомъ предметѣ. Онъ предостерегаетъ философію отъ всякихъ произвольныхъ и непредметныхъ конструкцій. Но другіе представители феноменологической школы рвутъ и съ этими традиціями. Черезъ два года послѣ выхода главнаго произведенія Гейдегера, Пауль Гофманъ находилъ, что стрем-

ление къ предметности въ устахъ Гейдегера непослѣдовательно (*). Онъ подчеркивалъ что раскрываемый черезъ толкованія бытія «смыслъ» есть нѣчто противоположное вещи и предмету. «Смыслъ» есть актуальное въ своей непосредственности переживаніе и сопереживаніе жизни. Постиженіе смысла не совершается путемъ предметной интуиціи. Въ «смыслѣ» нужно жить, непосредственно присутствовать, непосредственно его постигать. Оттого Гофманъ отрицааетъ самое понятіе метафизики, какъ науки о бытіи, и противопоставляя ей особую новую науку, которую онъ называетъ «постигающимъ смыслъ знаніемъ» (*«Verstehende Sinn-Wissenschaft»*). Для Гофмана бытіе уже не высшее понятіе и онъ готовъ порвать съ основной тенденціей западной философіи, которая приписывала бытію эту высшій смыслъ.

Въ этомъ же направленіи двигается мысль и другого но-вѣйшаго представителя феноменологической школы, Ясперса, который въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не идетъ такъ далеко, какъ Гофманъ, въ другихъ же его опереживаетъ (**). Ясперъ, пожалуй наиболѣе универсальный и систематической изъ но-вѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ, отнюдь не стремится совершенно отвергнуть философское знаніе, направленное на познаніе объекта: онъ старается совмѣстить знаніе объективное съ знаніемъ безъ объекта, слить ихъ въ нѣкоторый высшій синтезъ. Понятіе бытія является для него, такъ же какъ и для Гейдегера, высшей категоріей и его философія имѣетъ явно онтологический смыслъ. Однако она въ значительной степени отказывается отъ того, чтобы быть объективнымъ знаніемъ и родомъ науки. «Философія», говоритъ онъ, какъ дерзновенное проникновеніе въ недоступную основу всякой достовѣрности, необходимо должна сбиться съ правильного пути, если она стремится вылиться въ формы ученія о нѣкоторой всѣмъ очевидной истинѣ». Философія пріобрѣтаетъ такимъ образомъ субъективистской оттѣнокъ. Только въ идеѣ своей философія является «внѣвременной кристаллизацией внѣвременного». Въ дѣйствительности она есть реакція исторического человѣка на окружающее его бытіе. Влача свое существованіе, человѣкъ обращается въ свое бытіе къ самому себѣ, старается освѣтить это событие и можетъ это сдѣлать только съ той

*) Ср. P. H o f m a n n , *Methaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft*, 1929. — Такжे др. работы того же автора *«Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingliltigkeit*, Berlin Rom Verlag, 1929. Другое истолкованіе идей Гейдегера, въ соціологическомъ и даже немногого марксистскомъ духѣ у Г. Н e i n e - m a n n , *Neue Wege der Philosophie*, Lpz, 1929.

**) I a s p e r s , *Philosophie*, Bd. T. III.

условной и относительной точки зрения, которая определяет-
ся его положениемъ, какъ субъекта. Мы видимъ, что фено-
менологическая школа дѣйствительно приходитъ къ точкамъ
зрѣнія, совершенно противоположнымъ тѣмъ, съ которыхъ
она начала философствовать. Въ началѣ философія была «стро-
гой наукой», теперь она является не чѣмъ инымъ какъ нѣко-
торымъ чисто личнымъ дѣломъ — личнымъ размышеніемъ
наѣ смысломъ личнаго существованія.

II.

Не мало русскихъ философовъ находилось подъ вліяніемъ феноменологической школы. Можно даже сказать, что большинство изъ нынѣ живущихъ и не примыкающихъ къ марксизму, усвоили въ той или иной степени отдѣльныя ученія феноменологовъ. Но всего болѣе далекъ былъ отъ тѣхъ вліянія Н. А. Бердяевъ. Его не привлекалъ ни платонизмъ Гуссерля, ни интенсивное тяготѣніе къ предметности, ни феноменологические анализы различныхъ душевныхъ и духовныхъ содержаній, ни теорія непосредственного видѣнія или интуиціи, ни неожиданно обнаружившіеся у феноменологовъ сколастические атавизмы. Но вотъ въ послѣдней своей книгѣ Н. А. Бердяевъ обнаруживаетъ вдругъ неожиданное тяготѣніе къ послѣднимъ поворотамъ феноменологической школы — тяготѣніе столь сильное, что оригинально выработанная философія Н. А. Бердяева была имъ самимъ отожествлена съ «экзистенціанализмомъ» Гейдегера и Ясперса и даже выражена въ терминологіи этихъ послѣднихъ (*). Н. А. Бердяевъ подходитъ къ феноменологіи путемъ, прямо обратнымъ тому, какъ она сама развивалась. Онъ подходитъ къ ней не органически, не продѣлавъ всю сложную эволюцію отъ Гуссерля къ Ясперсу. Онъ береть только ея послѣдній этапъ — если только его дѣйствительно можно считать послѣднимъ — и береть именно, потому, что въ этомъ этапѣ онъ увидаль нѣчто, что самъ много разъ выражалъ, къ чему самъ приближался. Оказалось что у оригинального русскаго философа, который съ строгомъ смысломъ никогда не принадлежалъ ни къ какой школѣ, имѣются за-
вѣтныя мысли, совпадающія съ воззрѣніями столь чуждой ему германской школьнай философіи. Примѣръ того, что можно назвать параллельнымъ зарожденіемъ отдѣльныхъ философскихъ идей.

Въ этой статьѣ я хотѣлъ бы выразить свое отношеніе къ

*) Н. А. Бердяевъ. «Я и міръ объектовъ. Опытъ философіи одиночества и общенія». YMCA Press.

этимъ «носящимся въ воздухѣ» идеямъ. Въ названныхъ идеяхъ проглядываетъ только одинъ ликъ нашей эпохи, на ряду съ которымъ имѣется другое лицо, не менѣе характерное и во многомъ противоположное. И я менѣе всего намѣренъ полемизировать съ Н. А. Бердяевымъ и съ родственными ему нѣмецкими философскими теченіями. Я хотѣлъ бы поставить только нѣкоторые вопросы для философской дискуссіи. Вполнѣ понимаю, что дискуссія эта не можетъ быть популярной въ широкихъ эмигрантскихъ кругахъ. Въ философскомъ и духовномъ отношеніи, къ сожалѣнію, эмиграція сильно одичала: ей не до философіи — и по трудности жизни, и по преобладающимъ душевнымъ настроеніямъ, которыхъ въ общемъ сводятся къ извѣстной формулѣ: «пофилософствуй — умъ вскружится». Но, можетъ быть, философскій споръ будетъ кѣмъ нибудь и услышанъ — если не теперь, то въ будущемъ, если не здѣсь, въ Западной Европѣ, то на другой какой либо почвѣ. Я выдѣляю и ставлю три основныхъ проблемы: проблему субъекта и объекта, проблему предмета философского знанія и вопросъ объ общественной миссіи философіи.

III.

«Объективированное познаніе, говорить Н. А. Бердяевъ, само по себѣ дефектно и грѣховно и является источникомъ падшести міра». «Объективированный міръ есть безбожный и безчеловѣчный міръ. Объективація Бога есть превращеніе Его въ безбожную и безчеловѣчную вещь». Объективированное познаніе есть низшее, которое познаетъ только общее и не даетъ познанія «бытія въ себѣ». Существуетъ другое, необъективированное познаніе — непосредственное познаніе человѣческимъ лицомъ своей сущности, своей первоначальной добытійственной свободы. Такое познаніе есть чистая свобода, есть активное осмысленіе, прорывъ смысла во тьмѣ, творческая реакція просвѣтленной свободы на бытіе, измѣненіе бытія.

Это ученіе объ «безъобъектномъ» знаніи, котораго придерживается Н. А. Бердяевъ вслѣдь за Ясперсомъ, не есть, по правдѣ говоря, большая новость въ философіи. Его слѣды находятся уже въ Ведантѣ. Аристотелевское и сколастическое ученіе о Богѣ, какъ чистомъ актѣ, безъ сомнѣнія, является его религиознымъ и метафизическимъ предвосхищеніемъ. Въ новѣйшей философіи его можно найти у Фихте. Оно положено въ основу опредѣленія предмета психологіи, какъ науки, у новокантіанцевъ Марбургской школы (П. Наторпъ). Наконецъ, Джентили съ большимъ талантомъ изложилъ его въ своей

книгъ объ интеллигенці какъ «чистомъ актѣ» (*). То новое, что вносить въ это ученіе Н. А. Бердяевъ, — это полный отрывъ отъ идеи объекта, полное уничтоженіе, я бы сказалъ, истребленіе этой послѣдней. Не могу не отмѣтить, что Ясперсъ, съ которымъ Н. А. Бердяевъ подчеркиваетъ свое родство, отнюдь не идетъ такъ далеко въ указанномъ направлениі. Для Ясперса существуетъ необходимая коррелятивность между точкой зре́нія на бытие, какъ на объектъ, и точкой зре́нія на него, какъ на свободу, свободное рѣшеніе и свободную активность. Ясперсъ даже говорить о двухъ возможныхъ «предательствахъ», въ которыхъ можетъ впасть философія: она можетъ предать субъектъ во имя объекта и объектъ во имя субъекта. Я боюсь, что съ точки зре́нія Ясперса, Н. А. Бердяевъ какъ разъ и совершаєтъ эту послѣднюю роль «предательства». Но, въ сущности говоря, это не такъ уже важно. Гораздо важнѣе слѣдующій вопросъ, который я и хотѣлъ бы прежде всего подчеркнуть. Мне кажется, что всей этой философіи чистаго субъективизма и актуализма можно было бы поставить въ упрекъ слѣдующее существенное философское смыщеніе понятій: именно смыщеніе того, что я называю «объектностью», т. е. формы знанія, выраженной въ категоріи объекта, съ «объективностью» или «истинностью», правильной «выраженностью» познаваемаго. Познаніе можетъ быть «правильно выраженнымъ», а потому «истиннымъ» и, слѣдовательно, объективнымъ, однако же не выливаясь въ форму объекта. И, наоборотъ, познаніе можетъ быть «объектнымъ», но неправильно выраженнымъ и не истиннымъ. Это — существенное различие, которое, по моему мнѣнію, упускаетъ изъ виду и Н. А. Бердяевъ и всѣ родственные ему философскія теченія.

Когда Н. А. Бердяевъ учитъ о «существованіи», какъ непосредственномъ выраженіи первоначальной свободы, то нужно надѣяться, что онъ вполнѣ убѣжденъ, что эта свобода въ его философскихъ утвержденіяхъ вполнѣ адекватно выражена и въ этомъ смыслѣ «объективна». Въ ученіи о свободѣ «существованія» содержится нѣкая «таковость», нѣкая «объективная истинность» — иначе объ этой свободѣ не стоило бы и говорить. Что Н. А. Бердяевъ въ этой истинности убѣжденъ — это можно было бы обнаружить тотчасъ, какъ только мы поставимъ его лицомъ къ лицу съ какимъ нибудь злостнымъ детерминистомъ, который будетъ утверждать, что непосредственное сознаніе свободы есть обманъ или недостаточное знаніе причинъ, что все предопределено и т. п. Н. А. Бердяевъ скажетъ — и совершенно справедливо — что подобный детерминистъ затемняетъ

*) Замѣчательный анализъ идеи «непредметного знанія» находимъ въ трудахъ русскаго философа, В. Э. Сеземана.

при помощи надуманной философской гипотезы одну изъ тѣхъ наиболѣе непререкаемыхъ данностей, которая на мъ откры-ваются. Съ величайшей убѣжденностью онъ будеть утверждать что манифестація свободы въ нашемъ сознаніи истинна, т. е. объективна, что въ ней и черезъ нее говорить подлинное бытіе. Да и въ сущности говоря Н. А. Бердяевъ утверждаетъ эту объективность съ той внутренней энергией и убѣжденностью, которая не позволяетъ сомнѣваться, что у него дѣло идетъ объ объективной истинѣ, а не о чёмъ либо иномъ.

Но я согласенъ, что выявление свободы не происходитъ въ объектной формѣ — т. е. въ формѣ чего то предлежащаго мнѣ извнѣ, что я извнѣ наблюдаю и о чёмъ заношу свои впе-чатлѣнія на память. Познанію свободы не только не свойствен-на та грубая форма объектности, которую мы наблюдаемъ, встрѣчаясь съ предметами материальной природы, изучая ми-нералы, растенія, матерію, энергию и т. п.; ей не свойствен-на даже объектность математическихъ предметовъ и логиче-скихъ содержаній, которые мы также наблюдаемъ, какъ нѣкото-рыя предстоящія намъ идеальные данности. Чтобы наблю-дать объективный фактъ свободы нужно просто жить и совер-шать рѣшенія, не прибѣгая къ объективаціи. И вотъ эта необъектность можетъ быть все же объектной — вотъ что самое существенное и главное. И если бы она не была тако-вой, то о ней бы и не стоило говорить въ философіи.

Я думаю, что это стремленіе къ объективному знанію, до-стигаемому хотя бы и не путемъ объектности, есть свойство всѣхъ конечныхъ существъ. Одинъ только Богъ преодолѣваетъ объективность. Для другихъ возможныхъ субъектовъ, которые не абсолютны, но живутъ въ абсолютномъ и черезъ абсолют-ное — хотя бы даже и не оторванно отъ него (скажемъ, какъ ан-гелы) — для нихъ всегда неизбѣжна нѣкоторая непосредствен-ная «темнота» бытія. Въ тотъ моментъ, когда она совершенно уничтожается, познающій субъектъ превращается въ абсолют-ное существо. Поэтому то я и думаю, что учение о нашей вну-тренней жизни, какъ объ необъективномъ *actus purus* есть одинъ изъ видовъ обоженія человѣка, одна изъ теорій человѣко-жества.

Объективность и даже объектность отнюдь не означаютъ никакого «паденія», грѣхопаденія и тому подоб., какъ это ду-маетъ Н. А. Бердяевъ. Съ объектами имѣютъ дѣло не толь-ко существа падшія, но и существа совершенныя, поскольку они не оторваны отъ Бога. Скорѣе отрицаніе объективности есть показатель нѣкоторой оторванности, трагической въ себѣ замкну-тости нѣкоторыхъ сферъ бытія. Это глубоко невѣрно, что Богъ исчезаетъ, когда мы его считаемъ объектомъ: Н. А. Бердяевъ думаетъ, что въ такомъ случаѣ Богъ перестаетъ быть «Ты»

и пропадаетъ такимъ образомъ встрѣча съ лицомъ. Но въ «Ты» объектъ вовсе не умираетъ. Въ «Ты» мы возвышаемся надъ объектомъ, преодолѣваемъ, его сохраняя: «Ты» есть «болѣе чѣмъ объектъ», а не просто «не-объектъ». Объектъ въ «Ты» поднимается на высшую степень, а не подвергается изгнанію — таково истинно діалектическое рѣшеніе этого вопроса (*). «Ты» какъ «не объектъ» просто превращается въ «Я» — и тѣмъ самымъ утрачивается цѣнность другого человѣка и исчезаетъ истинная субстанціональность Бога.

IV.

Второй вопросъ, котораго я хотѣлъ бы коснуться, это вопросъ о предметѣ философіи. Онъ всецѣло связанъ съ предшествующимъ. Само собой понятно, что философія, которая изгнала объектъ и объективность, не можетъ не превратиться въ чистый субъективизмъ. Такова философія въ пониманіи новой книги Н. А. Бердяева. Въ центрѣ ея становится человѣкъ, и антропологизмъ объявляется ея послѣднимъ словомъ. «Борьба съ антропологизмомъ есть упраздненіе философіи», говоритъ Н. А. Бердяевъ. «Субъективистическое присутствіе человѣка впервые дѣлаетъ философію возможной». «Необходимо начать съ рѣшительного разрыва между истиной и объективностью», говоритъ Н. А. Бердяевъ. «Философія не можетъ не быть личной, даже когда она стремится быть объективной». «Философія можетъ быть лишь моей». «Настоящая философія, которой дѣйствительно что то открывается, есть не та, которая изслѣдуетъ объекты, а та, которая мучится смысломъ жизни и личной судьбы».

Въ утвержденіяхъ этихъ Н. А. Бердяевъ, безъ сомнѣнія, идетъ дальше всѣхъ представителей феноменологической школы, изъ которыхъ онъ все же ближе къ Гоффману чѣмъ къ Ясперсу. Мы уже говорили, что основная философская истина этой школы: *«Zu den Sachen selbst»* никогда не вдохновляла Н. А. Бердяева, какъ она вдохновляла Шелера, вдохновляетъ Гейдерера и Ясперса. Этимъ я отнюдь не хочу сказать, что философія Н. А. Бердяева является безпредметной. Напротивъ, ему болѣе чѣмъ многимъ другимъ изъ современныхъ философовъ доступна подлинная интуиція истины, какъ истины объективной. Но по духу своему все-таки Н. А. Бердяевъ всегда любилъ философствовать своимъ именемъ и не любилъ го-

*) Очевиднѣйшимъ доказательствомъ этого является, что въ любой моментъ съ «Ты» мы можемъ поступать, какъ съ простымъ «объектомъ», не считая его «болѣе чѣмъ объектомъ».

ворить отъ лица чего то, что черезъ него говорило. Отсюда и его философскій субъективизмъ, разрушительный сказалъ бы я для философи. Не могу не замѣтить, что въ этомъ новѣйшемъ утвержденіи субъективизма, философія Н. А. Бердяева также пришла къ точкамъ зреѣнія абсолютнаго противоположнымъ тѣмъ, съ которыхъ нашъ философъ началь свое философское развитіе. Вѣдь первая его книга была посвящена проблемѣ «объективизма и субъективизма» въ философіи и тамъ онъ рѣшительно боролся съ субъективизмомъ въ пользу объективизма, какъ теперь борется противъ объективизма за субъективизмъ.

Я вовсе не хочу сказать, что философія должна быть «строгой наукой» вродѣ математики, какъ обѣ этомъ мечталъ въ первый періодъ своего развитія Гуссерль. Но въ то же время она не можетъ отожествляться съ личнымъ дѣломъ философа. Философъ, въ отличие отъ другихъ людей, долженъ быть одаренъ способностью чувствовать и своеобразно видѣть ту объективную и внутреннюю связь явленій съ ихъ абсолютнымъ первоисточникомъ, которую другіе не видятъ, не только въ силу своей близорукости, но и вслѣдствіе того состоянія отпаденія, въ которомъ живеть все нась окружающее и мы сами. И отпаденіе это происходитъ не оттого, что мы все видимъ въ формахъ объекта, но вслѣдствіе нашей пространственной разобщенности другъ съ другомъ и съ міромъ, нашей чуждости другъ другу, нашей заключенности въ условіи мѣста и времени, нашего чисто вѣнчанаго видѣнія всего окружающаго. Философу болѣе чѣмъ другимъ людямъ доступно зреѣніе того состоянія, которое было до отпаденія и до паденія. Передъ его умственнымъ взоромъ мерцаѣтъ та изначальная связь всего во всемъ, которая совершенно утеряна человѣкомъ въ его современномъ повседневномъ существованіи. Н. А. Бердяевъ правъ, что по объекту своему философія очень близка религіи, такъ какъ интуїція этой связи всего во всемъ составляетъ одну изъ существенныхъ особенностей и религіознаго озаренія. Въ философское плаваніе, которое трудно и сулить малыми земными благами, пускается только тотъ, кто въ глубинѣ души, хотя и не осознано считаетъ, что въ мірѣ есть какая-то объективная истина и что если онъ ее найдетъ, то просвѣтится и въ какомъ то особомъ смыслѣ приблизится къ истинной жизни. Философъ только идетъ по пути этихъ исканій при помощи гностиса. Религіозный же человѣкъ другими путями (молитвой, подвигами, аскезой). Тотъ и другой путь, конечно, не исключаютъ другъ друга и, можетъ быть, ихъ мудрое сочетаніе является для человѣка нѣкоторымъ высшимъ идеаломъ. Тотъ, кто не видитъ, — или хотя бы одно мгновеніе не увидѣлъ въ мірѣ — тайны, которая требуетъ постиженія и разрѣшеніе которой есть знаменатель-

ное событие для человеческой души — тотъ будетъ считать философию самыи пустымъ занятіемъ, а философовъ самыи пустяшными и ненужными людьми. Никогда онъ и самъ не вступить на путь философіи. Предчувствіе этой объективной истины и стремленіе слиться съ нею объясняетъ стремленіе философовъ къ согласованію ихъ субъективныхъ представлений съ «объектами» и даже къ сліянію съ этими послѣдними. Истина является не просто предметомъ, но и совокупностью цѣнностей — добромъ, красотой, совершенствомъ — и согласованіе субъекта съ истиной даетъ не только теоретическое знаніе, но и высшую норму практическаго поведенія. Отъ того философское знаніе, пріобщая нась къ объективной истинѣ, возвышаетъ нась и очищаетъ. Философія, которая не ставила бы этой цѣли познанія объективной истины, упиралась бы въ пустоту, была бы безсмысленной и бесплодной.

Путь разысканія истины предполагаетъ, что философъ считаетъ истину еще не найденою, т. е. онъ еще въ какомъ то смыслѣ не знаетъ ея и сомнѣвается въ ней. Это начало сомнѣнія составляетъ необходимый элементъ всякоаго истинно философскаго знанія — и тамъ гдѣ его нѣть въ скрытомъ или открытомъ видѣ, тамъ нѣть и философіи. Здѣсь именно лежитъ водораздѣль между философіей и религіей. Религія можетъ допускать моментъ сомнѣнія, только какъ нѣкоторое психологическое состояніе, которое истинная религіозность должна считать принципіально преодолѣнной («вѣрю Господи, помоги моему невѣрію»). Философія, напротивъ того, включаетъ въ себя этотъ моментъ сомнѣнія, какъ свой внутренній логическій моментъ, какъ органическій членъ своей діалектической сущности какъ законную антitezу, которая должна быть поставлена и діалектически преодолѣна. Религія не можетъ опять невѣрія возвести въ хотя бы относительную норму, философія сознательно можетъ поставить этотъ опять съ тѣмъ, чтобы разрѣшить его опять таки путемъ опыта. Религія начинаетъ съ истины и кончаетъ истиной. Философія только кончаетъ истиной. Прекрасно объ этомъ говорить Плотинъ въ одной изъ своихъ Эннеадъ (I, 3, 1): «Есть два пути для тѣхъ, которые хотятъ восходить и возвышаться. Первый изъ нихъ отправляется снизу; второй есть путь тѣхъ, которые уже достигли интеллигibleльного міра и въ какомъ то смыслѣ утвердились въ немъ». Второй есть путь религіознаго озаренія, первый же путь философіи. Этотъ первый путь не отдѣлимъ отъ предположенія, что познающій находится въ нѣкоторомъ состояніи отпаденія и что онъ хочетъ и можетъ подняться до высшаго, пользуясь гноzисомъ — извѣстными методами познанія. Философскій методъ съ глубокой древности, съ самыхъ первыхъ истоковъ философіи назывался діалектическимъ. Да-

лектика по общимъ идеямъ своимъ есть способъ поднятія до высотъ истины, способъ постепенного перехода отъ низшихъ ступеней къ высшимъ. Существованіе низшихъ ступеней предполагаетъ, что мы нѣчто знаемъ, но знаемъ не совершенно. Если бы мы ничего не знали, если бы не обладали даже самымъ малымъ предчувствіемъ истины, не существовало бы и низшихъ ступеней и для философіи не было бы точекъ отправленія.

Такимъ образомъ философія начинаетъ съ относительной точки зрѣнія и черезъ нее ищетъ дальнѣйшаго отношенія къ слѣдующей точкѣ зрѣнія, которая тоже должна быть относительной и должна показывать дальнѣйшее отношеніе къ высшей точкѣ зрѣнія — такъ вплоть до точекъ зрѣнія послѣднихъ и завершенныхъ. Философія прежде всего имѣть дѣло съ отношеніями, причемъ отношенія эти она вовсе не хочетъ придумывать; она стремится открыть естественную связь отношеній. Она хочетъ вскрыть процессъ черезъ который относительное, обнаруживая рядъ отношеній и восходя къ высшимъ ступенямъ, можетъ достичь абсолютнаго (*). Внутренняя логика, обнаруживаемая этимъ процессомъ восхожденія, свидѣтельствуетъ, что въ немъ выражено нѣкоторое объективное отношеніе, которое философъ повторяетъ — но не пассивно, а активно. Другими словами этотъ процессъ происходитъ черезъ философа и вмѣстѣ съ нимъ; черезъ него поднимается не только самъ философъ, но и часть олицетворяемаго имъ міра. Этотъ міроподъемъ и является оправданіемъ философіи, выраженіемъ я цѣнностнаго смысла.

Философія должна глубочайшимъ образомъ проникнуться мыслью, что въ ней и черезъ нее выступилъ какъ то міръ какъ цѣлое, что она есть «глазъ міра» — конечно не единственный, но все же глазъ, черезъ который міръ говорить съ самимъ собою и самому себѣ. Философъ долженъ понять, что онъ своимъ философскимъ дѣломъ не выражаетъ какую то субъективную прихоть человѣка, какое то его личное маленькое дѣло — его, какъ оторваннаго отъ міра самодавлѣющаго существа — философъ долженъ понять, что черезъ него міръ зафилософствовалъ. Признаніе это не есть выраженіе нѣкотораго самодовольства, но глубокое, для философа совершенно необходимое чувство связи съ истоками Всего. Абсолютное, можетъ быть, и нуждается въ томъ, чтобы кто то зафилософствовалъ, а тотъ кто философствуетъ олицетворяетъ собою стремленіе оторваннаго возвести себя къ цѣлостности и снова обрѣсти сліяніе съ ней. Въ такомъ случаѣ міръ сталъ философствовать, именно, потому, что онъ несовершененъ — однако же, именно, субстан-

*.) Развитію этой точки зрѣнія посвящена моя подготовленная къ печати книга «О послѣднихъ вещахъ».

ціальне несовершенство привело къ філософії, а не стони и жалобы о неудачахъ личной судьбы. Оторванность есть сознаніе особой связи, а не потеря всякихъ связей — и такое сознаніе совершенно необходимо для філософа. Онъ призванъ считать себя нѣкимъ медіумомъ, черезъ который говорить го-лось не только ему одному принадлежащій. Оттого то онъ и выставляетъ норму: «Zu den Sachen selbst».

Філософа ведеть слѣдовательно нѣкоторое чувство утраченной полноты. Оттого совершенно разорванныя души не могутъ быть філософскими. Не было бы этого предчувствія полноты, не существовало бы и той конечной цѣли къ которой двигаются філософи. И не было бы возможнымъ то постепенное діалектическое восхожденіе, которое является філософіей. Спрашивается отчего бы філософи не начать прямо съ этой «полноты». Да просто потому, что при «полнотѣ» можно только оставаться — а каждое отхожденіе отъ нея есть уже оскудѣніе и отпаденіе, слѣдовательно паденіе. Принципіально такой путь возможенъ и его дѣлаютъ всѣ ложныя філософіи. Ложныя філософіи есть постепенное пониженіе — діалектическій процессъ навыворотъ. Истинная філософія, начиная съ предчувствія полноты, старается подняться до ея обладанія. Но если этой полнотой человѣкъ владѣть, то онъ уже при ней остается, онъ не філософствуетъ; онъ находится въ томъ мистическомъ озареніи, о которомъ говорилъ Плотинъ.

Я боюсь, что та філософія, которую нынѣ называютъ «экзистенціональной» недостаточно оцѣниваетъ эту объективную миссію філософії, эту выраженнность въ ней связи съ абсолютнымъ началомъ всего сущаго. Психологически такія настроенія очень понятны у современныхъ западныхъ філософовъ, которые дѣйствительно находятся, благодаря излишней научной специализаціи, въ отрывѣ отъ истины. Но нужно ли рекомендовать такой путь філософіи русской?

V.

Я перехожу къ послѣднму вопросу объ общественной миссіи філософії. Н. А. Бердяевъ является філософомъ по глубокому призванію. Вся жизнь его была посвящена служенію філософії. И то, что написано имъ объ отношеніи окружающаго общества къ філософу нельзя читать безъ глубокаго волненія. Въ словахъ Н. А. Бердяева звучить горькая правда и нѣкоторый подлинный укорь. «Філософи, говорить онъ, всегда составляли группу въ человѣчествѣ, ихъ всегда было немного. И тѣмъ болѣе поразительно, что ихъ такъ не любятъ. Філософію и філософовъ не любятъ люди религіи, теологии, іерархи

Церкви и простые вѣрующіе, не любять ученые и представители разныхъ специальностей, не любять политики и соціальные дѣятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любять инженеры и техники, не любять артисты, не любять простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные. Они не играют никакой роли въ жизни государственной и хозяйственной. Но люди уже власть имѣющіе или къ власти стремящіеся, уже играющіе роль въ жизни государственной или хозяйственной, или стремящіеся ее играть, чего не могутъ простить философамъ? Прежде всего не могутъ простить того, что философія кажется имъ ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногихъ, пустой игрой мысли. Но остается непонятнымъ почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызываетъ такое недоброжелательство и почти негодованіе.

Я думаю, что объясненіе, которое даетъ Н. А. Бердяевъ этому странному факту чрезвычайно удачно. Нелюбовь эта объясняется тѣмъ, что люди, сдѣлавшіе изъ метафизика смѣхотворную фигуру, сами являются домашними метафизиками. «Человѣкъ, испытывающій отвращеніе къ философіи, говоритъ Н. А. Бердяевъ, и презирающій философовъ, обыкновенно имѣетъ свою домашнюю философію. Ее имѣетъ государственный дѣятель, революціонеръ, специалистъ ученый, инженеръ, техникъ. Они именно потому и считаются ненужной философію». Н. А. Бердяевъ указываетъ далѣе на особую соціальную незащищенность философіи. Другія области культуры, по мнѣнію Н. А. Бердяева, «соціально защищены», за ними стоять коллективы, готовые ихъ защищать. За философіей же не стоять никакіе коллективы и потому философа никто защищать не станетъ. Все это горькая правда, сознаніе которой не можетъ не внушать философу нѣкоторое презрѣніе къ окружающей его общественной средѣ. Этимъ и объясняется личный субъективный, персональный характеръ философіи, особо подчеркиваемый Н. А. Бердяевымъ. Философу какъ будто ничего не остается другого, какъ замкнуться въ самомъ себѣ. Оиночество должно быть не только его стихіей, но и его практической нормой. Безплодно философу искать общество, искать школы, учениковъ, адептовъ. Тѣмъ болѣе безплодно ставить какія нибудь общественные задачи, служить какой нибудь общественной миссіи.

Таковъ выводъ Н. А. Бердяева по вопросу объ общественной миссіи философіи. Я опасаюсь, что все же этотъ практическій «соллипсизмъ» является нѣкоторымъ преувеличеніемъ. Не навѣянъ ли онъ не столько объективнымъ составомъ фактovъ, сколько искусственными условіями той общественной

атмосфера, въ которой принужденъ жить философъ эмигрантскій? Вспоминаются времена, когда несмотря на нелюбовь къ философіи широкой публики, существовало самое живое философское общеніе, соединявшее философовъ въ тѣсное содружество. И можетъ быть воспоминанія объ этомъ общеніи составляютъ лучшія страницы нашей прошлой философской жизни. Какъ бы мы ни относились къ западной философіи, но нельзя безъ особы радостнаго чувства вспоминать о духовной жизни и отдѣльныхъ нѣмецкихъ философскихъ школъ, объ этихъ маленькихъ университетскихъ городахъ, въ которыхъ жила еще старая «туманная» Германія эпохи великихъ философскихъ системъ прошлаго вѣка.

Преувеличение состоить въ томъ, что для Н. А. Бердяева школа, философское содружество, ученики и учителя — все это только помѣха для истинной философіи. Для него философія, занимающая какое либо положеніе въ обществѣ и принявшая какую либо соціальную форму, есть уже своего рода грѣхопаденіе. Въ общественной формѣ философъ превращается въ актера въ маскѣ, насильственно играющаго свою роль. Истинно философское въ немъ исчезаетъ. Долженъ подчеркнуть, что въ этомъ пунктѣ Н. А. Бердяевъ куда болѣе радикаленъ, чѣмъ его философскій союзникъ, Ясперсъ. У Ясперса имѣются замѣчательныя страницы, где онъ говоритъ объ отношеніи философа къ обществу. Для Ясперса «истинная философія можетъ родиться только въ сообществѣ». «Неспособность философа сообщить другимъ свои мысли, говорить Ясперсъ, является критеріемъ неистинности его мышленія». «Существенная, схватывающая бытіе истина, рождается только изъ общенія, съ которымъ она неразрывно связана». Въ этой связи философіи съ общеніемъ Ясперсъ видитъ одно изъ отличій философскаго знанія просто научнаго, которое совершенно безразлично къ отношеніямъ, возникающимъ изъ общенія, и можетъ удовлетвориться простымъ погруженіемъ въ свой предметъ. Поэтому то философскій діалогъ и философская дискусія являются необходимыми моментами всякаго философскаго развитія. Вѣдь сама философская діалектика есть родъ «діалога» отдѣльныхъ философскихъ точекъ зреїнія — діалога, который отдѣльный философъ можетъ вести и монологически, самъ съ собой. Но діалогическая форма философіи, превращеніе монолога въ діалогъ, требуетъ философскаго общенія, требуетъ со-философствованія.

Философія не только находитъ свое завершеніе въ общеніи, она служить фундаментомъ для образованія особыхъ соціальныхъ связей. Не слѣдуетъ преуменьшать чрезвычайно важнаго участія идей, и въ частности идей философскихъ, въ образованіи конкретныхъ типовъ общественного бытія, въ выковываніи

общественныхъ единствъ, не только обладающихъ прочностью, устойчивостью и постоянствомъ, но и предполагающихъ дружественное сліяніе и любовь. Въ концѣ концовъ ни одна изъ конкретныхъ общественныхъ формъ, за исключениемъ развѣ только мистического общенія съ Богомъ, не возможна безъ наличія извѣстной смысловой и идеологической базы. Однимъ изъ неотъемлимыхъ моментовъ всякаго общенія является постиженіе смысла, переживаемаго чужой душой, и разумѣніе тѣхъ общихъ духовныхъ содержаній, которыя свойственны какъ «Я» такъ и «Ты». Общеніе предполагаетъ не только вчувствованіе «Я» въ «Ты», но и общій объективный предметъ, который одинаково понимается и одинаково истолковывается. Если его нѣть, то общеніе абсолютно невозможно, какъ невозможно оно между человѣкомъ и муравьемъ, пчелой, термитомъ и другими «общественными» существами. На постиженіи этого объективнаго смысла, въ концѣ концовъ, вѣдь и покоятся такие феномены, какъ языкъ и слово, которые являются однімъ изъ главныхъ объединяющихъ началъ человѣческаго общенія.

Чѣмъ выше смысловая содержанія, раскрывающіяся въ общеніи, тѣмъ выше и типы общенія. И не слѣдуетъ упускать изъ вида, что философія, какъ познаніе истины, была однимъ изъ активнѣйшихъ агентовъ для образованія общенія нѣкотораго высшаго и рафинированнаго типа. Таковы философскія содружества, примѣромъ которыхъ является союзъ пифагорейцевъ. И, именно, такія содружества предполагали не только уразумѣніе нѣкотораго общаго смысла, но и исповѣданіе опредѣленной общей доктрины, общихъ философскихъ вѣрованій. Замѣчательно, что они всегда культивировали дружбу и любовь, какъ связующее начало для своихъ адептовъ. Ясперсь совершенно правильно указываетъ, что необходимымъ условиемъ философскаго общенія, основаннаго на пониманіи нѣкоторыхъ высшихъ философскихъ истинъ, является извѣстный моральный уровень членовъ такого общенія, а не только извѣстная одаренность и извѣстная техническая освѣдомленность. Оттого философскія сообщества по необходимости бываютъ сравнительно узкими. Философъ не то что одинокъ, но философія всегда эзотерична, поэтому философскія сообщества всегда исходили изъ убѣжденія что «философская форма истины (какъ говорить Ясперсь) далеко не всякому доступна». «Философская дискусія есть удерживаніе себя отъ соблазна соскользнуть въ стихію публичности».

Я даже не рѣшился бы сказать, что философія и философы были уже такъ бывластны: стоить только вспомнить о томъ, какое огромное вліяніе имѣли нѣкоторыя древнѣйшія философскія идеи, хотя бы идеи піегорейцевъ. Вѣдь на нихъ основы-

вается дѣятельность всѣхъ послѣдующихъ эзотерическихъ философскихъ сектъ, которыхъ можно назвать въ общемъ «герметическими». И не на нихъ ли ссылаются масоны, какъ на послѣдній источникъ своихъ тайныхъ преданій? Не слѣдуетъ особенно поддаваться тѣмъ распространеннымъ и часто нелѣгкимъ миѳамъ, которые витаютъ около масонства, но въ то же время еще болѣе не слѣдуетъ идти путемъ обычныхъ интеллигентскихъ предразсудковъ и отрицать ту колосальную роль, которую сыграло масонство въ исторіи политической и соціальной народовъ романо-германской культуры. Но развѣ оно не сводилось въ своихъ высшихъ ступеняхъ къ исповѣданію опредѣленныхъ философскихъ догматовъ и преданій? Я не касаюсь здѣсь аналогическихъ явленій въ жизни восточныхъ, азійскихъ культуръ, но не могу не обратить вниманія и на другой родъ аналогичныхъ явленій на западѣ. Н. А. Бердяевъ совершенно правильно отмѣчаетъ, что въ Средніе Вѣка не столько философія была служанкой теологии, сколько эта послѣдняя была на службѣ у философіи, и именно аристотелизма въ своеобразномъ истолкованіи Фомы Аквинскаго и сколастиковъ. Но развѣ эта философія не послужила основой для образованія другихъ, также чрезвычайно тѣсныхъ и эзотерическихъ сообществъ, въ видѣ западныхъ монашескихъ орденовъ, въ особенности, скажемъ, ордена іезуитовъ? Развѣ верхи этого ордена не представляли собой *философски дисциплинированныхъ теологовъ*, практическое вліяніе доктрины которыхъ было также огромно? И, наконецъ, послѣдній примѣръ. Карль Марксъ въ юности своей мечталъ о своеобразной диктатурѣ философіи въ мірѣ: «такъ какъ всякая истинная философія, говорилъ онъ, есть духовная квинтъ-эссенція своего времени, то должно наступить время, когда философія вступить въ соприкосновеніе и въ взаимодѣйствіе съ дѣйствительнымъ міромъ своего времени. Философія тогда уже не будетъ опредѣленной системой по отношенію къ другимъ опредѣленнымъ системамъ, она станетъ философіей вообще по отношенію къ міру, она станетъ философіей современного міра». Можно сказать, что эти мечты о диктатурѣ философіи цѣликомъ осуществлены въ Россіи. Развѣ ленинизмъ не представляетъ собою диктатуру опредѣленныхъ философскихъ идей по содержанію своему не очень высокаго уровня, но въ идеократическомъ смыслѣ весьма напористыхъ и сильныхъ?

И въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Не объясняется ли современное *критическое* положеніе міра въ значительной степени тѣмъ, что тѣ идеинныя философскія силы, которыхъ имѣть столько вѣковъ управляли, нынѣ пришли въ состояніе несомнѣнного распада. Какъ не крѣпка еще католическая идея, но и она потеряла то вліяніе, которое имѣла раньше. Чтобы

сохранить это вліяніе, католичество принуждено рѣшительно модернизироваться. Разложилось и превратилось въ голую форму безъ всякаго содержанія современное масонство. Марксизмъ все болѣе и болѣе теряетъ свое вліяніе надъ массами. Не настало ли время философамъ подумать о томъ, какая новая философія можетъ управлять міромъ для того, чтобы онъ не погибъ въ окончательномъ варварствѣ? Я думаю, что пониманіе этой идеи составляетъ огромную заслугу графа Кайзерлинга.

H . H . Алексєевъ.

ПОЗНАНИЕ И ОБЩЕНИЕ

(Ответъ Н. Н. Алексѣеву).

Благожелательная критика Н. Н. Алексѣевымъ моей книги «Я и міръ объектовъ» требуетъ отвѣта, такъ какъ можетъ падать поводъ къ недоразумѣнію и къ невѣрному меня пониманію. Съ Н. Н. Алексѣевымъ случилось то, что часто случается съ тѣми критиками чужой философіи, которые имѣютъ свое философское міросозерцаніе, свои темы и свою направленность сознанія, — онъ замѣтилъ въ моей книгѣ лишь интересовавшее его самаго и почти не замѣтилъ въ ней центральной мысли, изъ которой только все остальное и можетъ быть понятно. Прежде всего о моемъ отношеніи къ экзистенціальной философіи. Мое «міросозерцаніе» не только очень отличается отъ «міросозерцанія» Гайдеггера и Ясперса, но во многомъ полярно имъ противоположно, особенно Гайдеггеру. Это должно быть совершенно ясно изъ книги «Я и міръ объектовъ». Но самую идею экзистенціальной философіи я считаю единственнымъ правильнымъ пониманіемъ задачъ философіи, единственнымъ плодотворнымъ путемъ философскаго познанія. Только экзистенціальная философія выводить изъ тупика, въ который попала философія. Я всегда такъ думалъ, хотя бы выражалъ это въ иной терминологіи. Я такъ думалъ, когда писалъ двадцать лѣтъ тому назадъ книгу «Смысль творчества. Опытъ оправданія человѣка» и двадцать пять лѣтъ тому назадъ книгу «Философія свободы», которая сейчасъ не удовлетворяетъ меня по формѣ выраженія и развитія мысли. Идеализму, неокантіанству, рационализму, позитивизму я противополагаю именно экзистенціальную философію. Мое самостоятельное философствованіе началось съ размышленія надъ тѣмъ, что черезъ объекты, черезъ объективацію нельзя познать тайну бытія и что есть другой путь познанія, въ которомъ познающій пріобщается къ внутренней тайнѣ бытія, такъ какъ познающій самъ есть бы-

тіе, т. е. экзистенціаленъ. Я всегда думалъ, что бытіе познаемо лишь въ человѣческомъ существованіи, где оно не объективировано. Поэтому я всегда защищалъ сознательный антропологизмъ въ философії. Это мой основной мотивъ. Это наиболѣе выражено въ моей книгѣ «О назначениіи человѣка». Поэтому я не могу не сочувствовать тому, что къ схожимъ результатамъ приходитъ современная экзистенціальная философія Гайдегера и особенно Ясперса, хотя они къ этому приходятъ совсѣмъ инымъ путемъ и ихъ онтологія совсѣмъ иная, чѣмъ у меня. Я какъ разъ склоненъ ставить въ упрекъ Гайдеггеру и Ясперу то, что ихъ академическая философія недостаточно экзистенціальна, что и они слишкомъ склонны объективировать. Но Н. Алексѣевъ обратилъ недостаточно вниманія на то, что Гайдеггеръ и Ясперь пришли къ экзистенціальной философіи совсѣмъ не подъ вліяніемъ Гуссерля, а подъ вліяніемъ Кирхегардта. Вліяніе Гуссерля скорѣе мѣшаетъ, чѣмъ помогаетъ Гайдеггеру. Ясперь же вообще не принадлежитъ въ прямомъ смыслѣ къ феноменологической школѣ. Самъ я мало общаго имѣю съ Гуссерлемъ, потому что Гуссерль всегда боролся съ антропологизмомъ и никогда не утверждалъ, что бытіе познается въ человѣкѣ и черезъ человѣка, что познаніе есть творческій актъ человѣка. Но я отрицаю освѣжающаго вліянія феноменологического метода въ той затхлой атмосферѣ, которая была создана для философіи неокантіанской схоластики.

Теперь о самомъ главномъ. Меня поразило, что Н. Алексѣевъ какъ будто бы не замѣтилъ основной темы моей книги, изъ которой все для меня освѣщается, — темы о связи познанія со ступенями общности людей. Я хотѣлъ поставить проблему познанія въ связь съ проблемой одиночества и общенія. Поэтому книга моя есть своеобразная соціологія познанія, метафизическая, конечно, соціология. Тема эта опредѣляется тѣмъ, что я отрицаю каѳоличность, универсальность разума въ томъ смыслѣ, въ какомъ ее признаетъ рациональная философія. Для меня разумъ не можетъ автоматически опредѣлить общеобязательность познанія, потому что разумъ мѣняется, онъ не существуетъ одинаково, въ одинаковомъ видѣ у всѣхъ людей и у всѣхъ человѣческихъ группъ, онъ зависитъ отъ духовнаго состоянія людей, отъ психической структуры, вырабатываемой общеніемъ людей, т. е. отъ формъ и ступеней общности людей. Познаніе имѣть метафизическіе соціальную природу и потому зависитъ отъ характера сообщеній (коммуникаціи) и общеній (коммуніона) людей. Братское общеніе людей преображаетъ самый разумъ и должно привести къ иному познанію, чѣмъ познаніе объективированное, которое соотвѣтствуетъ разобщенности людей, разорванности міра, низшей ступени общности.

Я никакъ не отрицаю положительной цѣнности объективированного познанія, напр. познанія въ физико-математическихъ наукахъ, но оно относится къ разорванному, т. е. къ падшему миру. Не само познаніе является тутъ падшимъ, а этотъ міръ является падшимъ. Только падшій міръ подчиненъ категоріи числа, только къ нему примѣнimo «дважды два четыре». Вотъ эта основная для меня тема о связи познанія съ формами общенія имѣла у меня два разныхъ источника, чужды традиціямъ обычной академической философіи, въ томъ числѣ и философіи Гейдеггера и Ясперса. Одинъ изъ этихъ источниковъ соціологической и связанъ съ марксизмомъ. Когда я писалъ свою первую юношескую книгу «Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи», я былъ марксистомъ и кантианцемъ (т. е. былъ не ортодоксальнымъ марксистомъ). Я тогда былъ поглощень темой о соотношеніи между трансцендентальнымъ сознаніемъ, раскрывающимъ общеобязательную истину и справедливость, и психической структурой, опредѣляемой соціальнымъ положеніемъ людей, прежде всего классовымъ положеніемъ. Но это и есть тема о связи познанія съ формами общенія людей, съ формами ихъ кооперациі. Для марксизма это выражается въ формѣ зависимости познанія отъ классовой психики. Пролетарій познаетъ иначе, чѣмъ буржуа, ему открывается истина, закрытая для буржуа, вслѣдствіе того, что пролетарій — трудящійся, буржуа же — эксплоататоръ. Нѣть одного и того же каѳолического разума, одинаково присущаго буржуа и пролетарію. Я былъ идеалистомъ, а не материалистомъ, и потому я не могъ исповѣдывать нелѣпой теоріи о существованіи классовой истины, но я былъ убѣждены и до сихъ поръ убѣждены, что существуетъ классовая ложь и что существуютъ благопріятныя и неблагопріятныя условія въ классовой психологіи для познанія истины, ни отъ какихъ классовъ не зависящей. Но это и значитъ, что истина открывается лишь при извѣстной формѣ общенія и общности людей. Этой темѣ я остаюсь вѣренъ и по нынѣ. Но эта тема имѣеть для меня и болѣе глубокій источникъ — религіозный. Познаніе зависитъ отъ духовнаго состоянія людей, отъ ихъ духовной общности, оно иное при существованіи христіанскаго братства между людьми. Вѣра и любовь духовно измѣняютъ и преображаютъ разумъ, мѣняютъ результатъ познанія. Внутри высокой духовной общности людей познаніе мѣняется, происходит пріобщеніе къ тайнѣ бытія, преодолѣвается объективація, которая всегда есть отчужденіе. Это и есть проблема соборности въ церковной терминологіи. Соборность есть общность людей, въ которой ни одинъ человѣкъ не является для другого объектомъ, а всегда «ты» и «мы». Объективированное математическое познаніе одинаково обязательно

для «буржуа» и для «пролетарія», для безбожника, отрицающего всякую духовную жизнь и всякую духовную общность людей, и для вѣрующаго христіанина, входящаго въ духовный міръ и духовную общность людей. Но огромная разница обнаруживается, когда рѣчь идетъ о познаніи человѣческаго существованія и человѣческой судьбы. Эта одна и та же тема, которая имѣеть соціологический и религіозный аспектъ. Съ этимъ связано то, что коммунизмъ есть лишь извращенная и секуляризованная форма христіанской соборности, христіанского коммуніона. Это имѣеть прямое отношение и къ познанію.

Н. Алексѣевъ хочетъ меня принудить признать, что истина, которую я пытаюсь утверждать въ своей философіи, и для меня есть объективная истина. Боюсь, что споръ нашъ въ значительной степени терминологической. Н. Алексѣевъ ставитъ знакъ тождества между истиной и объективностью. Но я не приемлю этой терминологіи или во всякомъ случаѣ считаю ее условной. «Субъективное» совсѣмъ не означаетъ для меня произвольного, лишь для меня интереснаго и обладающаго цѣнностью. Истина, именно истина о бытіи раскрывается въ субъектѣ, а не въ объектѣ. На этомъ пути стоялъ уже послѣкантовскій идеализмъ, который порвалъ съ докантовскими формами объективированной метафизики и основывалъ свою метафизику на субъекта, а не на объектѣ. Съ этого началъ Фихте. Но до экзистенціальной философіи великие нѣмецкіе идеалисты не дошли. Это опредѣлилось прежде всего тѣмъ, что они не поставили проблемы человѣка. Субъектъ, «Я» нѣмецкаго идеализма не былъ человѣкомъ. Когда Фр. Баадеръ сказалъ, что познавать истину значитъ становиться истиннымъ, онъ, конечно, по своему выразилъ не объективированное, экзистенціальное пониманіе познанія. Я бы такъ формулировалъ свою точку зрѣнія: философія антропоцентрична и не можетъ быть иной, но самъ человѣкъ не антропоцентриченъ и потому только въ человѣкѣ и черезъ человѣка познается истина, а не открываются лишь человѣческія состоянія. Это обратно нѣмецкому идеализму, который отрицалъ антропоцентричность философіи, но утверждалъ антропоцентричность человѣка. Преодолѣніе объективности, объективациіи въ познаніи не означаетъ замкнутости въ себѣ, а означаетъ выходъ къ общему съ другими людьми, съ Богомъ и Божиимъ міромъ. Наоборотъ объективность и объективациія познанія означаютъ замкнутость въ себѣ, невозможность выхода къ другимъ и другому, отчужденность между познающимъ и познаваемымъ. Борьба съ падшествою, которая есть замкнутость, изоляція и отчужденность, есть борьба съ объективностью, съ исключительной властью объективированного познанія, она ведется и въ познаніи и въ жизни, она есть

борьба за общение. Н. Алексеевъ повидимому близокъ къ той точкѣ зрења, съ которой философствуетъ и познаетъ не человѣкъ, а какъ бы самое Абсолютное въ человѣкѣ и черезъ человѣка, человѣкъ же такимъ путемъ подымается къ всеобщему, переходить отъ субъективнаго къ объективному. Но это есть идеалистический монизмъ. Христіанская философія для меня не монистична, а бого-человѣчна, т. е. предполагаетъ дуалистической моментъ, предполагаетъ дѣйствіе и взаимодѣйствіе двухъ природъ, а не одну природу. Экзистенціальная, антропологическая философія, конечно, не монистическая, въ ней познаетъ человѣкъ, а не Абсолютное, но познаетъ въ общемъ и взаимодѣйствіи съ Абсолютнымъ, въ пріобщеніи къ Его внутренней жизни. Впрочемъ самое понятіе Абсолютного я не считаю христіанскимъ пониманіемъ Бога. Я уже не разъ слыхалъ не только отъ русскихъ, православныхъ и не православныхъ, но и отъ иностранцевъ, католиковъ и протестантовъ, что въ моей антропологической философіи есть уклонъ къ человѣко-божеству и титанизму, что для меня человѣческий духъ есть *actus purus*, въ то время какъ только Богъ есть *actus purus*. Такого рода сужденіе вызывается основоположной для меня идеей о человѣкѣ, какъ творцѣ, способномъ привносить новое, небывшее, обогащающее бытіе, т. е. творить изъ нес сотворенной свободы. Объ этомъ почти невозможно спорить, это есть вопросъ первичной религіозной интуїціи, вопросъ не только вѣры, но и великой надежды. Для меня это цѣликомъ связано съ вѣрой въ Богочеловѣчество, выводится изъ христологіи въ отношеніи къ человѣку. Это было мною выражено въ книгѣ «Смыслъ творчества». Въ плоскости философскаго познанія это есть прежде всего проблема о нес сотворенной свободѣ, безъ которой необъяснимо ни происхожденіе зла, ни возможность творчества. Я думаю, что христіанство отрицає возможность для человѣка *actus purus* (это аристотелевски-томистская терминологія, которую я не употребляю), т. е. возможность выхода въ сферу безъектнаго существованія, поскольку христіанство есть соціальный фактъ, т. е. само принадлежитъ къ объективированному миру. Но христіанство, принадлежащее къ плану экзистенціальному, первичному, не объективированному, вполнѣ можетъ и должно это признать въ отношеніи къ человѣку. Иначе окончательно затмевается образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ. Человѣкъ долженъ совершать творческие акты и войти въ чистую, не объективированную сферу существованія не во имя свое, не для самообожествленія, а во имя Божіе, отвѣчая на Божій призывъ.

Мнѣ представляется недоразумѣніемъ, когда Н. Алексеевъ говоритъ, что я отрицаю соціальную миссію философіи. Это произошло отъ того, что онъ обратилъ большее вниманіе

ніє на мое первое размышление о трагедії філософа и очень мало обратилъ вниманія на тѣ мѣста моихъ послѣдующихъ размышлений, въ которыхъ я говорилъ объ общеніи и о связи познанія съ общеніемъ. Я говорю въ своей книгѣ объ активной задачѣ познанія и даже выражаютъ въ этомъ отношеніи большоное сочувствіе Н. Федорову. Філософія должна измѣнять жизнь, она не можетъ оставаться чисто теоретической. Но именно для того, чтобы філософія осуществляла активную соціальную миссію, філософія не должна зависить отъ соціальной среды, отъ соціальной обыденности, філософское познаніе должно не опредѣляться соціальной жизнью, а опредѣлять соціальную жизнь. Это совершенно аналоично тому, что я не разъ утверждалъ о христіанствѣ. Христіанство тогда лишь будетъ творчески и преображающе вліять на соціальную жизнь и осуществлять соціальную правду, когда оно не будетъ зависеть отъ соціальной среды и соціальныхъ отношеній людей, когда оно будетъ черпать свою силу изъ чистаго источника откровенія, а не изъ мутнаго соціального источника, всегда искажавшаго христіанство въ угоду господствующимъ классамъ. Такъ какъ я ставлю познаніе въ связь съ ступенями общности людей и это даже основная моя тема, то этимъ самымъ я утверждаю, что и сознаніе и познаніе предполагаетъ со-человѣковъ. Но связь познанія съ со-человѣкомъ, съ человѣческой общностью и общеніемъ есть, конечно, не виццкая опредѣляемость другими людьми, а внутреннее качествованіе познанія. Вѣдь и соборность нужно понимать какъ внутреннее качествованіе духовной жизни, а не какъ извѣтъ предстоящей коллектива, что было бы объективацией и что, конечно, существуетъ въ церкви, какъ соціальнымъ институтѣ. Безвластность філософа нисколько не мѣшаетъ мнѣ признавать огромную роль філософскихъ идей въ исторіи. Въ концѣ статьи Н. Алексѣевъ съ сочувствіемъ ссылается на Кайзерлинга. Но его точка зрѣнія, повидимому, очень отличается отъ точки зрѣнія Кайзерлинга. Кайзерлингъ стоитъ на крайне дуалистической точкѣ зрѣнія, противополагающей землю и духъ. Политика для него цѣликомъ опредѣляется теллурически. Духъ безсиленъ и безвластенъ въ области политики, а значитъ и філософія. Кайзерлингъ правъ въ томъ, что онъ говоритъ о низости и подлости всякой политики. Я даже склоненъ думать, что та форма, въ которой рецептируются въ политикѣ філософскія идеи, низка и подла. Філософія должна была бы настъ научить соціальной активности и вмѣстѣ съ тѣмъ ненависти къ политикѣ, которая всегда была и есть не реализація духа, а измѣна духу.

Николай Бердяевъ.

О БОГОВОРЧЕСТВѢ И ГЕЕНИѢ

Въ рядѣ проблемъ, выдвинутыхъ Н. А. Бердяевымъ въ его книгѣ «О назначеніи человѣка», поставлена, между прочимъ, проблема ада и вѣчныхъ муки.

Н. А. Бердяевъ не говорить категорически о томъ, что ада не будетъ и вѣчные муки невозможны, но онъ утверждаетъ необходимость для христіанъ стремиться къ тому, чтобы адъ въ вѣчности былъ побѣждены.

Очень предубѣжденному и поверхностному читателю такая мысль можетъ показаться, пожалуй «еретической»: возставать противъ словъ Евангелія не есть ли богооборчество?

Думается, въ высказанномъ Н. А. Бердяевымъ ереси никакой нѣть, но нѣкое богооборчество несомнѣнно есть; только богооборчество положительное, а не отрицательное.

Есть богооборчество атеистическое, злое, опирающееся на діавола, богооборчество отрицающее бытіе Божіе, Промыслъ Божій, а слѣдовательно и Любовь въ мірѣ, ибо Богъ есть Любовь.

Но мы знаемъ богооборчество Моисея, умоляющаго за свой народъ, богооборчество Авраама, просящаго о помилованіи Содома ради немногихъ праведниковъ, богооборчество Іова. Ветхозавѣтный патріархъ Іаковъ въ самой Бібліи наименованъ богооборцемъ.

Это богооборчество основано на любви и на богосыновствѣ. Вотъ, что говоритъ Авраамъ, стоя «предъ лицомъ Господнимъ»:

«Неужели ты погубишь праведнаго съ нечестивымъ? Можетъ быть, есть въ этомъ городѣ пятьдесятъ праведниковъ? Неужели Ты погубишь и не пощадишь мяста сего ради пятидесяти праведниковъ въ немъ? Не можетъ быть, чтобы Ты поступиль такъ, чтобы Ты погубилъ праведнаго съ нечестивымъ, чтобы то же было съ праведникомъ, что съ нечестивымъ: не можетъ быть отъ Тебя! Судія всей земли поступить ли неправосудно?»

Замѣчательны слова Авраама: «Вотъ я рѣшился говорить Владыкъ, я прахъ и пепель».

Еще дерзостнѣе Іовъ, рѣшающійся не только говорить Богу, но спорить съ Нимъ:

«... Дни мои бѣгутъ скорѣе членока и кончаются безъ надежды. Вспомни, что жизнь моя дуновеніе, что око мое не возвратится видѣть добро. Не увидить меня око видѣвшаго меня: очи Твои на меня и нѣтъ меня. Рѣдѣеть облако и уходитъ, такъ нисшедшій въ преисподнюю не выйдетъ. Не возвратится болѣе въ домъ свой и мѣсто его уже не будетъ болѣе знать его. Не буду же я удерживать усть моихъ; буду говорить въ стѣсненіи духа моего; буду жаловаться въ горести души моей. Развѣ я море или морское чудище, что Ты поставилъ надо мною стражу? Когда подумаю: «утѣшить меня постель моя, унесетъ горесть мою ложе мое». Ты страшишь меня снами и видѣніями пугаешь меня! И душа моя желаетъ прекращенія дыханія, лучше смерти, нежели сбереженія костей моихъ. Опротивѣла мнѣ жизнь. Не вѣчно жить мнѣ. Отступи отъ меня, ибо дни мои суeta. Что такое человѣкъ, что Ты столько цѣнишь его и обращаешь на него вниманіе Твое. Посѣщаешь его каждое утро, каждое мгновеніе испытываешь его? Доколѣ же Ты не оставилъ, доколѣ не отойдешь отъ меня, доколѣ не дашь мнѣ проглотить слону мою? Если я согрѣшилъ, что я сдѣлаю Тебѣ, стражъ человѣковъ? Зачѣмъ Ты поставилъ меня противникомъ Себѣ, такъ, что я сталъ самому себѣ въ тягость? И зачѣмъ бы не простить мнѣ грѣха и не снять съ меня беззаконія моего, ибо вотъ я лягу въ прахъ: завтра поищешь меня и нѣтъ меня».

«Пусть взвѣсятъ меня на вѣсахъ правды» — взываетъ Іовъ. Взвывать и просить можно только въ увѣренности, что взывающій будетъ услышанъ и что Тотъ, Кто его услышитъ, имѣть власть исполнить просимое.

«Просите и дастанся вамъ, ищите и обрящете, стучите и отверзется».

Богоборчество уже въ ветхомъ завѣтѣ таитъ въ себѣ непоколебимую вѣру въ вѣчную дѣйственность Божіей любви и силы. Потому Моисей осмѣливается отвѣтчать Богу; Авраамъ и Іовъ, сознавая себя «прахомъ и пепломъ» передъ Нимъ, почти что требуютъ отъ Него исполненія своей мольбы.

Если вдуматься, то почти каждая молитва несетъ въ себѣ богоборческое начало, начало дерзновенія и дерзанія:

«Или хощу, или не хощу спаси мя» — молится Іоаннъ Дамаскинъ, полный вѣры въ безграничность Божіей любви и прибавляеть удивительныя слова: «аще праведнаго спасешь ничто же дивно»... «но на мнѣ грѣшномъ, удиви милость Твою».

Пусть грѣшнику уготованъ адъ, но вѣра въ искупитель-

ную силу страданій Христовыхъ спорить съ предопредѣленіемъ: на грѣшномъ «удиви милость Твою».

Пассивное пріятіе судьбы отнюдь не всегда является проявлениемъ высшаго смиренія, высшей благочестивой покорности. Если Богъ не услышалъ молитвы, то тогда только, и уже безъ ропота, должно нести самый тяжкій крестъ, а до тѣхъ поръ, въ мѣру всей данной ему духовной свободы и духовной силы, человѣкъ можетъ и долженъ просить и настаивать.

Христіанская вѣра въ Промыслъ не есть вѣра въ жестокое и неподвижное предопредѣленіе о человѣкѣ, а вѣра въ живую связь человѣка съ Богомъ, въ откликъ Божій на молитву человѣка.

Промыслъ не есть рокъ, въ который вѣрили древніе. Христіанинъ не можетъ быть христіаниномъ, если онъ убѣждень, что съ момента его рожденія на невидимой каменной страницѣ высѣчена и каменными буквами запечатлѣна его судьба. Неподвижно, неизгладимо, бесповоротно.

На что тогда нуженъ подвигъ самоусовершенствованія, труда духовнаго возрастанія?

Если даже рѣка можетъ пролагать себѣ новое русло, измѣняя свое теченіе, то неужели свободная творческая воля человѣка не имѣетъ силы прорывать себѣ русло и въ этой жизни и въ будущей?

Но свободная воля истинно свободна только въ Богѣ: «Безъ Меня не можете творитиническо же».

Эти слова Христовы — не ограниченіе, а утвержденіе свободы и творческой силы христіанина. Ибо въ другомъ мѣстѣ сказано, что силой вѣры можно сдвинуть гору. Условіе для этого только одно «не усомниться въ сердцѣ своемъ». Сдвинеть гору Богъ, а не человѣкъ, а человѣкъ лишь скажетъ съ вѣрой, т.-е. всю силу своей воли вложить въ молитву къ Богу о томъ, чтобы гора сдвинулась.

Совершенная вѣра есть и наибольшая сила творчества, измѣняющая даже законы естества. «Тѣнь проходящаго Петра», падая на больныхъ, давала имъ исцѣленіе точно такъже, какъ и опоясанія Апостола Павла. Ехидна, обвившаяся вокругъ руки Апостола, не повредила ему.

Законы естества, Богомъ установленные, Богомъ и измѣняются. Человѣку, по вѣрѣ, дано право во Христѣ и черезъ Христа, дѣйствовать вопреки законамъ естества, иначе говоря творить по благодати. Право молитвы есть благой даръ человѣку, даръ дерзанія противъ естества, противъ естественного и грѣховнаго теченія жизни. Молитва имѣетъ силу разсѣвать каменное начертаніе естественной человѣческой судьбы.

Не только о себѣ, но и о другихъ можетъ и долженъ молиться человѣкъ, просить о помощи, прощеніи и спасеніи.

Кто то умираетъ. Предопредѣленіе. Но я могу хотѣть черезъ Христа возвратить ему жизнь. Праведный и святой часто и возвращаетъ ему жизнь. почти уже угасшую. Возвращаєтъ молитвой: «онъ, больной, безнадеженъ, но Ты его исцѣли. Ты назначилъ ему теперь умереть, но я прошу Тебя оставить его жить». Это тоже богочестиво. Умоляетъ Все-могущаго «прахъ и пепель» по праву любви и богосновства. Черезъ Христа можно и должно искать спасенія преступнику, обращенія безбожнику.

Сказано «молитесь за враговъ вашихъ». Не значитъ ли: побѣждайте ихъ зло вашей любовью; идите черезъ Христа на борьбу съ грѣхомъ вашихъ враговъ, очищайте ихъ вашей молитвой.

Въ молитвѣ за упокой души умершаго, согрѣшавшаго при жизни, не то ли же самое дерзаніе во Христѣ противъ закона, карающаго грѣхъ?

«Умолить» за грѣшника, «вымолить» его изъ вѣчнаго мрака не значитъ ли измѣнить опредѣленное о немъ?

Дѣйствіе Промысла не отмаетъ взаимодѣйствія вѣрующаго человѣка. Безъ воли Божіей, правда, ни одинъ волосъ не спадеть съ головы, но тѣмъ не менѣе, малая человѣческая воля умолять Божественную Волю можетъ, подобно Аврааму:

«Вотъ я рѣшился говорить Владыкѣ, я, прахъ и пепель».

Это не значитъ, что Авраамъ жалостливѣ Бога, но значитъ, что Богъ даетъ огромную творческую силу человѣческой любви и этой любви отъ насъ хочетъ.

Хочеть дерзанія: «исцѣли, прости, спаси». «Исцѣли, прости, спаси» не только меня или близкихъ мнѣ, но и враговъ моихъ, вотъ этихъ «ненавидящихъ» и «проклинающихъ».

Молиться за враговъ и творческой силой любви преобразовать ихъ зло въ добро черезъ Христа — есть величайшее сопротивленіе «князю міра сего», ослабленіе діавольской силы надъ человѣкомъ и надъ міромъ.

«Избави насъ отъ лукаваго», избави всѣхъ, даже враговъ и согрѣшающихъ... — не приближаетъ ли это къ прошенію:

— Господи, да не будетъ ада и вѣчныхъ мукъ!

Не Богъ человѣку уготовляетъ адъ, а самъ человѣкъ создаетъ для самого себя адъ, несетъ его въ себѣ, въ своемъ духовномъ омертвеніи. «Смертію да умреть», говорится въ Новомъ Завѣтѣ о грѣшнике. Тайна «муки вѣчной» въ вѣчной ли смерти или въ вѣчномъ умираниі неоживотворенныхъ Духомъ Жизни и Истины духовно угасшихъ человѣческихъ душъ?

Мы не знаемъ.

Но мы знаемъ, что грѣхъ не отъ Бога, а слѣдовательно и адъ не отъ Бога. Адъ есть слѣдствіе грѣха.

Мы призваны побѣждать грѣхъ въ себѣ благодатью молитвы и таинствъ и намъ же повелѣно молиться за согрѣшающихъ, за враговъ и прощать имъ ихъ вины передъ нами. Слѣдовательно, не только въ себѣ самихъ, но и въ другихъ людяхъ мы должны, по мѣрѣ нашихъ силъ, искоренять грѣхъ, иначе говоря, подкапывать самое основаніе ада.

Адъ есть гора, утвержденная грѣхомъ человѣческимъ.

Можно ли подумать о томъ, чтобы сдвинуть ее съ мѣста?

Не дерзость ли это? Не ересь ли?

Можетъ ли любовь быть ересью? Но любовь бываетъ дерзкой, вѣрнѣе дерзающей, какъ и вѣра. Только бы не усомниться въ сердцѣ своемъ».

Когда къ Христу несли разслабленнаго, то въ домъ войти было нельзя и несшие разобрали крышу дома и сверху спустили больного на носилкахъ къ ногамъ Христа.

Ни о чѣмъ они не думали эти люди, кромѣ желанія исцѣлить больного. Не поколебались поднять его на крышу и эту чужую крышу разобрать, ибо иначе нельзя было приблизиться къ Иисусу. Они преодолѣли всѣ препятствія и, преодолѣвая ихъ, не спрашивали самихъ себя: можно такъ поступить или нельзя? И въ Евангеліи сказано о несшихъ разслабленнаго: «Иисусъ, видя вѣру ихъ... Вѣрилъ или нѣть самъ разслабленный, могъ ли онъ вообще что-нибудь сознавать — мы не знаемъ. Онъ исцѣленъ по вѣрѣ другихъ. Несомнѣнно у этихъ «другихъ» велика была не только вѣра въ Иисуса, но и велика была любовь къ больному; любовь толкнувшая ихъ къ дѣйствію.

Чудеса евангельской совершаются взаимодѣйствіемъ силы Христовой и человѣческой вѣры. Безъ творческаго акта вѣры нѣть чуда, и не даромъ сказано о галлилеянахъ, что Иисусъ не могъ тамъ с сотворить никакихъ чудесъ «по невѣрію ихъ». Конечно, сила Христова не была ограничена сама въ себѣ, но такъ какъ благодать прощенія и исцѣленія принимается активно, а не пассивно, принимается добровольно, то ее и не получаютъ тѣ, которые не имѣютъ доброй воли къ принятію благодати.

Чѣмъ больше препятствій къ чуду, тѣмъ больше требуетъся дерзанія любви и вѣры и тѣмъ больше воздаяніе.

Хананеянка на свои мольбы вначалѣ не только не услышала отклика, но даже получила въ отвѣтъ какъ бы укоризненный отказъ. И однако это ея не остановило: она попросила себѣ крупу изъ трапезы избранныхъ, увѣренная въ безграничности милосердія Божія... «О, жено велія вѣра твоя! — Какимъ великимъ поощреніемъ къ величайшимъ дерзаніямъ вѣрующаго духа звучать эти Христовы слова...

— Господи, да не будетъ ада и вѣчныхъ мукъ! — если это не поправка мудрствующаго человѣческаго разума къ произволеню Божественнаго Промысла, а молитвенное дерзаніе хананеянки, то въ этомъ нѣтъ ни ереси, ни грѣха.

Молитесь за враговъ. А дальше: молитесь за всѣхъ грѣшниковъ. Значитъ, можно молиться, чтобы не было вѣчныхъ мукъ. Можно хотѣть любовью побѣдить адъ.

Христосъ не указалъ ли путь: «во адѣ же съ душою яко Богъ...»? Мы не знаемъ геенны вѣчной, но знаемъ геенну земную, попадающую нась уже въ этомъ мірѣ. Свободу нашу употребляя во зло, мы зло увеличиваемъ. Если въ чудѣ прощенія и исцѣленія совершаются взаимодѣйствіе благодати Божіей и вѣры и любви человѣческой, то нарастаніе геенны творится взаимодѣйствіемъ грѣха: На грѣхъ врага отвѣчая грѣхомъ ненависти къ нему, мы сами уже подпадаемъ подъ власть «князя міра сего» и эту власть увеличиваемъ.

Любовно сходя въ адъ жизни, не должны ли мы именемъ Христовымъ пытаться гасить въ немъ геенское пламя?

— Господи, да не будетъ ада!

Одинъ не могъ спастись и упалъ на самое дно бездны. Всѣ соборно должны его поднять.

При обыкновенныхъ катастрофахъ, землетрясеніяхъ и обвалахъ, людей выкапываютъ изъ подъ земли, изъ подъ обломковъ. Достаютъ въсыпанныхъ въ шахтахъ, выносятъ даже потерявшихъ признаки жизни, чтобы хотя бы попытаться ихъ какъ-нибудь оживить. И спасающіе рискуютъ жизнью.

При катастрофѣ грѣха, при духовномъ обвалѣ, когда сотни тысячъ, миллионы падаютъ въ бездну и лежать омертвѣлыми, даже духовно смердящими трупами, можно ли, должно ли брѣзгливо отходить въ сторону? Или слѣдуетъ не бояться никакого трупного смрада, никакой опасности соблазновъ, даже рисковать своими душами въ дерзостной молитвѣ: «Спаси и прости... оживи духовно гніющихъ, безбожныхъ, разложившихся во злѣ, ибо Ты все можешъ!»

Апостоль Павель за свой народъ, за его духовное спасеніе готовъ былъ на самую страшную жертву — «быть отлученнымъ отъ Христа». Готовъ былъ сойти въ адъ, лишь бы пріобщилсѧ ко Христу Израиль. Это предѣль дерзостной любви, показывающей почти безпредѣльность данной человѣчку свободной творческой воли. Богочарчество, основанное на богословствѣ.

И естественно, что любовь можетъ умолять:

— Господи, да не будетъ ада!

Богочеловѣкъ расплялся, взявшись грѣхи *mira*. Намъ по богословству сказано: «носите тяготы другъ друга». Не тяготы, конечно, только житейскія — заботы и горести жизни — но и

тяготы духовныя, грѣхи другъ друга. Самыя тяжкія бремена нужно поднимать, ибо только этими ослабляется пламень земной геенны.

Если я накопляю зло въ себѣ, лично какъ будто только меня разрушающее, то я, незамѣтно для себя, этимъ зломъ отравляю и другихъ. А, если побѣждаю зло въ себѣ, то очищаю вокругъ себя духовную атмосферу и этимъ въ какой-то степени парализую и чужое зло.

Любовь не можетъ сдѣлать человѣка глухимъ и безразличнымъ къ спасенію ближняго, кто бы онъ ни былъ.

Если я молюсь за враговъ, то значитъ я молюсь и объ ихъ спасеніи и обращеніи, чтобы они были избавлены отъ геенны. А если молюсь о спасеніи всѣхъ людей, жившихъ и живущихъ въ мірѣ, то тѣмъ самымъ молюсь обѣ уничтоженіи вѣчныхъ мукъ.

Прежде въ Россіи на дверяхъ храмовъ часто бывала помѣщаема картина ада. Для устрашения.

Но если она устрашала только каждого за себя и вызывала мысль: «Мнѣ бы только туда не попасть» — то едва ли такого рода личный страхъ могъ быть названъ христіанскимъ. Съ этимъ — «мнѣ бы только туда не попасть» — нерѣдко связывалось: «такъ имъ и надо, грѣшникамъ, по заслугамъ!»

О предѣляя «заслуженность» другими вѣчныхъ мукъ, не беремъ ли мы на себя ни въ какой мѣрѣ намъ не даннаго права судить и осуждать? «Не судите, да не судимы будете» — смыслъ этихъ словъ Христовыхъ мы часто стараемся истолковать по своему. Мы признаемъ, что не хорошо осуждать ближняго за его поступки по отношенію нась или другихъ людей, но мы считаемъ нерѣдко себя *обязанными* предвосхищать Божій судъ надъ тѣми грѣхами и преступленіями, которыя совершаются въ широкомъ историческомъ масштабѣ. Свой судъ мы оправдываемъ нашимъ справедливымъ негодованіемъ и не только требуемъ отъ Бога возмездія, но и сами готовы бываемъ еще здѣсь, на землѣ, покарать согрѣшившихъ и нечестивыхъ; въ отчаяніе приходимъ, если это намъ не удается.

Наше «негодованіе» не только не даетъ намъ силы сказать:

— Господи, прости всѣхъ и да не будетъ ада для грѣшниковъ! — но толкаетъ нась замкнуть уста всякому, кто останется произнести эти слова.

Наша неутоленная ненависть ищетъ геенны, раздуваетъ ея пламя. Эта ненависть, взаимодѣйствуя съ грѣхомъ самихъ страшныхъ болоневавистническихъ преступленій, увеличиваетъ сумму зла въ мірѣ, утверждаетъ царство зла и діавола...

Можетъ быть, никогда съ такой силой и остротой не ощущали христіане того, что «міръ во злѣ лежитъ», какъ ощущаютъ это теперь.

Но не потому ли они ощущаютъ это зло, что «міръ», человѣческими руками устроенный, сталъ съ очевидностью для всѣхъ непроченъ и шатокъ въ своемъ стоянії? Точно надъ гигантскимъ мостомъ размыты водой колоссальные «быки» и мостъ качается... А вдругъ рухнетъ? Тревожная мысль объ этомъ глубже заползаетъ въ душу, потому что какая то часть міра уже обрушилась съ подпорокъ.

Эта часть міра — Россія.

Отъ прежняго крѣпкаго не осталось въ ней и камня на камень. Зло распустилось и цвѣтеть въ Россіи яркими кроваво-багровыми цвѣтами.

Но какое же зло?

Если мы зададимъ этотъ вопросъ буржуазно настроенному западному человѣку, то онъ перечислить всѣ материальныя разрушенія и бѣдствія, которымъ шестнадцатый годъ подвержена огромная страна. Русскій эмигрантъ-патріотъ повторить то же самое, пополнивъ сообщеніемъ о томъ, какъ тяжко томится на чужбинѣ русскіе изгнанники и, по всей вѣроятности, прибавить: «въ Россіи безбожная власть преслѣдуje вѣрующихъ, задушила Церковь, разрушаетъ храмы. Вообще въ Россіи все ужасно!»

Соціально-экономическая катастрофа, назрѣвающая на Западѣ, да и во всемъ культурномъ мірѣ, и русская революція съ ея терроромъ богоненавистничества воспринимаются, какъ сумма ужасовъ безъ различія въ ней слагаемыхъ, т.-е. безъ качественнаго ихъ различія.

Священникъ, сосланный на Соловки за «пропаганду религіи среди несовершеннолѣтнихъ» и предприниматель, разорившійся до нищеты изъ-за кризиса при такомъ отношеніи къ событиямъ ставятся въ одной категоріи «потерпѣвшихъ». Тотъ и другой — жертвы «ужаснаго времени».

Время кажется ужаснымъ и зло усилившимся, потому что люди выведены изъ состоянія покоя.

Покой утерянъ. Утеряна невозмутимость. Тамъ, гдѣ громъ еще не грянулъ, уже ползетъ тревога: что будетъ со мною и со всѣми нами завтра? Что будетъ со всей нашей налаженной и привычной жизнью? Какъ все ужасно!»

Исторія «переводить стрѣлку» на другой путь. Безъ потрясеній перейти на него невозможно и вотъ это и страшить и въ этомъ видится зло, т.-е вредъ, бѣда опасность для меня, для многихъ. Разрушеніе, нищета, голодъ, терроръ и кровь, смерть миллионовъ въ Россіи ужасны... Но не являются ли они

лишь слѣдствіемъ зла, какъ и тревожное ожиданіе катастрофы во всемъ остальномъ мірѣ?

Культурный міръ давно началъ «обходиться безъ Бога». Девятнадцатый вѣкъ со всѣмъ блескомъ его достиженій усовершилъ обезбоженность человѣческаго творчества, человѣческихъ устремленій научныхъ, соціальныхъ, эстетическихъ и этическихъ. На его фундаментѣ изъ барственно мягкаго quasi культурнаго гуманизма выросло разрушительное, сектантски неперимое, пролетарское, скорѣе даже скиѳское человѣко-божество современной намъ Россіи.

Русская революція лишь «углубила» идеи прошлаго, сдѣлала изъ нихъ *конечные выводы*, отвлеченнѣе рѣшила претворить въ практическіи дѣйственное и, не колеблясь, стала со всего размаху вбивать въ трепещущую живую плоть цѣлаго народа, его культуры и установившаго быта острые клинья этихъ «конечныхъ выводовъ»... Неизбѣжно хлынула кровь и все зашаталось до основанія; посыпалась обломки...

При видѣ современной Россіи у русскихъ, наблюдающихъ ее со стороны, можетъ быть и у нѣкотораго (теперь уже несомнѣнно меньшаго числа) внутри Россіи вспыхнула только одна мысль: «Надо физической силой остановить процессъ разрушенія...

При видѣ волнуемаго «кризисомъ» потерявшаго спокойствіе и увѣренность въ себѣ Запада, у западнаго человѣка тоже одна мысль: удержать отъ катастрофы, подставить подпорки; можетъ быть, чуть-чуть обновить старый осѣвшій фундаментъ...

И тутъ и тамъ увѣренность непоколебимая: если удастся, то зло будетъ побѣждено. То-есть, если бы возможно было вернуться къ состоянію прежняго покоя. Возвращеніе къ покою — побѣда надъ зломъ.

Не будетъ материальныxъ бѣдствій и разрушеній, не будетъ физическихъ страданій, не будетъ и зла.

Сущность контрь-революціи къ этому и сводится.

И контрь-революціи религіозной, которую большинство эмиграціи противопоставляетъ коммунистическому безбожію, ибо безбожіе воспринимается то же главнымъ образомъ по линіи материальныx разрушеній; учитываются его количественные, а не качественные побѣды. Въ Москвѣ изъ 600 храмовъ осталось менѣе 100... Колокола не звонять... Совмѣщать открытое исповѣданіе Христа и работу въ цѣломъ рядѣ отраслей совѣтской жизни нельзѧ. Отсюда выводъ: если христіанская вѣра еще не задушена окончательно, то близка къ задушенію; Церковь во всякомъ случаѣ «задушена», ибо какая же Церковь можетъ существовать, когда такое количество храмовъ уничтожено или закрыто?

Побѣда религіозной контрь-революціи надъ зломъ безбожнаго коммунизма мыслится какъ возвращеніе къ покою, къ безопасности религіозныхъ церемоній и богослуженій, къ возстановленію храмовъ, къ беспечальному житію духовенства и вѣрующихъ, ограждаемыхъ крѣпкимъ государственнымъ закономъ.

И во всей этой оцѣнкѣ происходящихъ въ мірѣ вообще и въ частности въ Россіи событій одно бросается въ глаза: выпали изъ памяти христіанъ, забыты слова Христа:

«Не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить».

Видимъ изъявленное тѣло и вотъ это больше всего и устрашаетъ. Видимое, конкретное убивается... Что же можетъ быть убѣдительнѣе?

Нѣть храма — значитъ нѣть вѣры. Убито тѣло Церкви — каменный соборъ, золотые его купола — упали; колокола не звонять — значитъ никто и ничто не напоминаетъ больше о молитвѣ; на мѣстѣ стараго благочестиваго быта, кондовыхъ его устоевъ — страшная зіяющая прорѣха. Пораженное тѣло заслоняетъ творческую жизнь живой души.

Ужасъ. Паника. Безысходность.

А подъ ними и надъ ними — ненависть.

Ненависть къ тѣмъ, кто разрушилъ и разрушаетъ. Ненависть и къ тѣмъ, кто разрушенію воспрепятствовать не сумѣлъ или не смогъ.

Что дѣлать?

Опять тотъ же отвѣтъ: какъ нибудь попытаться физической силой остановить безбожіе, кощунство и разрушеніе или, по крайней мѣрѣ, надѣяться что кто-то его остановить. Нѣть мысли, что зло нарастило давно, что зло и ложь лежали пластами во многихъ основахъ прежней жизни, что мы сами такъ или иначе участвовали въ накопленіи зла, что теперь зло только обнажилось и обострилось, опредѣлило свою форму.

Зло было въ жизни безъ Бога, во всякомъ случаѣ вѣтъ Бога и помимо Бога. Христіанству дозволялось существовать безпрепятственно, но въ сторонѣ. Ему предоставлено было устрашать меня, другого, третьяго картиною ада въ церковномъ притворѣ, и въ частномъ порядкѣ заниматься спасеніемъ отдѣльныхъ душъ, не прикасаясь къ самой толще человѣческаго бытія, къ самому его существу.

Безъ Бога и вѣтъ Бога ложь и зло стали стержнемъ жизни, питали геенну грѣхомъ. Теперь пламя ея выплеснулось на поверхность, какъ лѣсной пожаръ идетъ, захватывая почти все. Тлѣющее стало пылающимъ и потому видимымъ.

Въ паникѣ мы кричимъ:

— Не хотимъ ада и геенны для насъ. Пусть адъ поглотить тѣхъ, кто разрушилъ нашъ покой, кто опрокинулъ весь нашъ бытъ, кто осквернилъ наши святыни. Мы отъ нихъ и отъ тѣхъ, кто около нихъ (хотя бы внѣшне только около) отрекаемся и отрицаемся. Мы сами ничего не раздумали, мы неповинны во злѣ, мы ненавидимъ «дѣлающихъ беззаконіе». Между ними и нами мы воздвигнемъ стѣну изъ нашей ненависти и этой стѣнной защитимъ себя отъ прикосновенія грѣха...

Если бы современное христіанство было бы только въ паникѣ и ненависти, то пришлось бы сказать, что въ мірѣ уже не осталось больше христіанства и христіанъ, что геенна грѣха поглотила весь міръ и адъ сдѣлался царствомъ «князя тьмы».

Дѣйствительно «міръ во злѣ лежитъ», но онъ не проклять и не преданъ окончательной погибели, ибо «Богъ такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго»...

«Князь тьмы» не можетъ уничтожить ни Креста, ни Воскресенія, ни умалить силы искупительной жертвы Христовой. «Во адѣ же съ душею яко Богъ» Христосъ былъ и нынѣ снисходитъ во адъ земной по вѣрѣ и молитеѣ призывающихъ Его.

Тѣ, которые ненавистью отвѣчаютъ на ненависть, безъ различія ненавидятъ и грѣхъ и самого грѣшника, которые физической силой хотятъ побороть зло и отвратить гнѣвъ Божій праведно на ны движимый» отрекаясь отъ своей вины во грѣхѣ, отъ всякаго своего соучастія въ немъ — тѣ, можетъ быть, безсознательно, но являются богооборцами уже не отъ богосыновства, а отъ богопротивленія.

— Не хотимъ принять кары, ибо мы не заслужили ея. Не хотимъ опаляться геенной, ибо въ ней мѣсто безбожникамъ, убийцамъ, разрушителямъ, но никакъ не намъ.

Безсильное, негативное, сентиментально бытовое христіанство не можетъ выдержать натиска зла. У него нѣть паѳоса внутренняго противленія злу, есть лишь паѳость къ внѣшней, материальной борьбѣ со зломъ, паѳость контрѣ-уничтоженія.

Передъ натискомъ «князя тьмы» можетъ устоять христіанство дерзающей и ничѣмъ не смущаемой вѣры, христіанство безграницной любви, христіанство огромнаго преображающаго паѳоса.

Такое христіанство въ самой гущѣ зла и грѣха, подобно Аврааму молится о спасеніи Содома даже ради десяти праведниковъ, если уже не наберется и пятидесяти: «Судія всей земли поступить ли неправосудно?» — взываетъ оно. И, указывая на впавшихъ въ грѣхѣ, на совращенныхъ, на обезумѣвшихъ, повторяетъ слова Христовы крестныя:

«Отпусти имъ, не вѣдаютъ бо что творятъ».

Распятое христіанство дерзаетъ молиться молитвой распятаго Сына Божія.

Геенна клокочеть и грѣшники уже такъ стали грѣшны, что, кажется, невозможно молиться за нихъ, оскорбляющихъ имя Божіе.

«Не хорошо отнять хлѣбъ у дѣтей и отдать псамъ» — не это ли говоритъ Христосъ въ отвѣтъ на молитвы о согрѣшившей Россіи?

«Ей, Господи, но и псы ёдять крупицы, падающія отъ трапезы господъ ихъ».

«Ей, Господи», — звучить утвердительно.

Да, Господи, псы и хуже псовъ по алчной и бѣшеной злобѣ своей; по богоненавистничеству, по одержимости... Но крупицу дай *даже и такимъ*. Ибо крупица всеисцѣляющей любви Божіей, единая капля животворящей искупительной крови Христовой очищаетъ самую страшную духовную проказу, изгоняетъ самыхъ гнусныхъ бѣсовъ.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ Авраамъ молился о спасеніи Содома ради праведниковъ. Въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ приходитъ «взыскать и спасти погибшее» и говоритъ, «что въ царствіи Божіемъ больше радости обѣ одномъ грѣшникѣ кающемся, нежели о девяносто девяти праведникахъ». Новый Завѣтъ — царство любви; и радость о грѣшникѣ кающемся есть радость побѣждающей зла любви, а не удовлетвореніе справедливо заслуженной карой.

«Дци моя злѣ бѣснуется» — вотъ что побуждаетъ хананеянку бѣжать за Іисусомъ и Его, отвращающагося отъ нея, настойчиво умолять.

Любовь къ дочери бѣноватой и вѣра во всемогущество милости Учителя изъ Галлилеи.

Если мать, родина, «злѣ бѣснуется» можно ли бѣсовъ изгнать «справедливымъ негодованіемъ» и ненавистью къ бѣсноватымъ? Можно ли угасить или даже ослабить зло въ мірѣ мѣрами физического, материального на него воздействиія?

Зло — источникъ всѣхъ бѣдъ и разрушений, — прорвать всякую внѣшнюю плотину, всякое искусственное загражденіе. Потокъ зла можно остановить лишь изсушивъ источникъ его.

Христосъ поразилъ зло любовью, Крестной Жертвой. И этотъ же путь указалъ и христіанамъ. Въ любви, только въ любви, разрушение ада и смерти.

Пусть дерзостна молитва:

— Господи, да не будетъ ада и вѣчныхъ муکъ!

Грѣшники заслужили геенну, но Ты прости ихъ, прости не по заслугамъ, но по милости Твоей.

Борьба съ адомъ начинается здѣсь. Нельзя молиться обѣ

уничтоженіи геенны въ вѣчности, не пытаясь угасить ее на землѣ. Нельзя жалѣть отвлеченныхъ грѣшниковъ, ненавидя и проклиная тѣхъ, которые причиняютъ зло намъ, которыхъ мы видимъ и осозаемъ.

Проблема ада не есть проблема отвлеченная, разрѣшаемая философски, но проблема самая конкретная, поставленная передъ каждымъ изъ насъ, передъ совокупностью христіанъ, передъ Церковью.

И Церковь во-истину является Церковью, т. е. Тѣломъ Христовыемъ, когда она уподобляется Христу въ подвигѣ жертвы и Любви.

Воинствующая Церковь воинствуетъ любовью, не знаетъ страха ни передъ какими ужасами, не смущается передъ лицомъ самого «князя тьмы», ибо «совершенная любовь изгояетъ страхъ».

Дерзостное богооборчество любви — единственный путь борьбы съ грѣхомъ и гееной, борьбы во имя благодати, любви, побѣждающей законъ справедливой кары. Богооборчество во Христѣ, дерзаніе Нового Завѣта, утвердившаго, богосыновство, только и можетъ дать побѣду христіанству и Церкви надъ зломъ міра.

M. Курдюмовъ.

ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ *)

Милостивый Государь, Г. Редакторъ,

Быть можетъ Вы разрѣшите отвѣтить на интересныя статьи г-жи А. Полотебневой, помѣщенные въ февральскомъ и декабрьскомъ номерахъ прошлогодняго «ПУТИ». Любя природу, я съ удовольствіемъ прочелъ ея горячую защиту одушевленной и неодушевленной природы. Человѣкъ дѣйствительно еще дикарь въ душѣ — чувство разрушенія въ немъ сильнѣе чувства созиданія: ему доставляетъ удовольствіе уничтожать, мучить, калѣчить. И г-жа Полотебнева дѣлаетъ полезное и доброе дѣло, напоминая человѣку его долгъ по отношенію къ природѣ, основанный на общности его съ нею, съ тѣмъ тварнымъ міромъ, въ которомъ онъ живеть, и безъ кото-раго онъ, въ своемъ настоящемъ видѣ, не можетъ существовать. Но, стремясь доказать свой главный тезисъ, авторъ статей погрѣшаетъ въ подробностяхъ, чѣмъ ослабляетъ убѣдительность своихъ доводовъ. Невѣрно утверждать, что «наши чувства и мысли... суть продукты эволюціи того же инстинкта, заложеннаго въ основаніе психики всего живого», и что «животныя во многомъ способны къ абстрактному мышленію и синтезу идей». Никакія наблюденія этого до сихъ поръ не установили, и утвержденіе автора статьи совершенно произвольно. Конечно, никому не возбраняется говорить о «душѣ» животныхъ, если придерживаться трихотомической терминологии. Но выражаясь этимъ путемъ, все же слѣдуетъ ясно различать между «душой» животныхъ и душой (или духомъ) человѣка. Первая несомнѣнно обладаетъ своеобразной психической жизнью, она познаетъ вѣнчній міръ чувствами, она обладаетъ памятью, воображеніемъ, чувственнымъ хотѣніемъ, болью, радостью, эмоціями, но отнюдь не мыслью. Ни на какія абстрактныя мышленія животныя не способны. Разумная ду-

*) Редакція «Путь» даєтъ място «Письму въ редакцію» г. Беннигсена для освѣщенія вопроса съ разныхъ сторонъ, хотя оно написано съ апологетически-католической точки зрѣнія, которая не является точкой зрѣнія журнала. *Редакція.*

ша или духъ (разница лишь словесная) принадлежить одному человѣку. Тѣмъ болѣе отвѣтственѣнъ онъ за жестокое и неразумное отношеніе къ природѣ. Правильной постановкой науки психологии человѣка и животныхъ, сколастика выясняетъ человѣку его обязанности, которыхъ нѣть у неразумной твари. Какъ сознательное и разумное существо, человѣкъ въ состояніи принимать и любить природу, и только какъ къ таковому можетъ быть обращенъ призывъ къ бережному обращенію съ нею. Чѣмъ выше его духовная природа, чѣмъ дальше онъ отъ этой самой неодушевленной и неразумной природы, тѣмъ эти чувства для него понятнѣй и ближе. Вотъ почему Св. Францискъ, духомъ побѣдившій въ себѣ все земное, природное, такъ любилъ и понималъ эту природу. Но совершенно неправильно говорить о «христіанскомъ пантеизмѣ Франциска» — «брать-волкъ» и «брать-солнце» были для него лишь поэтическими образами, прекрасными, живыми, но только образами, а отнюдь не точными опредѣленіями его міровоззрѣнія. Какъ образцовый сынъ Церкви, Св. Францискъ строго придерживался всего вѣроученія своей Церкви во всей его совокупности. Слишкомъ часто изъ него стараются сдѣлать реформатора, чуть ли не протестанта. Что Францискъ многое реформировалъ, не подлежитъ сомнѣнію. Въ Церкви, въ той ея сторонѣ, которая представляетъ собраніе людей, постоянно происходит реформированіе, обновленіе: вотъ почему она вѣчно свѣжа, вѣчно нова. Святые, подобно Франциску не потому прославляются, что Церковь желаетъ ихъ, такъ сказать, «обезвредить», какъ это думаетъ г-жа Полотебнева, но для того, чтобы приблизить ихъ къ вѣрующимъ, сдѣлать болѣе доступными, сдѣлать возможнымъ слѣдовать за ними. Путь святого рѣдко доступенъ простому смертному — онъ слишкомъ для него возвышенъ и тернистъ. Не Церковь, а люди низводятъ его до уровня, на который могутъ вскарабкаться простые людишки. «Малый путь» недавно прославленной святой Терезы — очень тяжелый, тернистый путь, доступный очень и очень немногимъ. «Маленькая» — «Великая Святая» тоже явилась реформаторомъ, каковымъ являются рѣшительно всѣ святые. Но разница между ними и тѣми реформаторами, которые ищутъ правды въ Церкви, та, что святые реформируютъ человѣческую природу и ея злоупотребленія, а не Церковь. Св. Францискъ былъ прежде всего и существенно католикомъ, вѣрнымъ сыномъ своей Церкви. Саббатѣ, котораго едва ли можно заподозрить въ желаніи извратить духъ Франциска, именно подчеркивается, что онъ былъ наиболѣе католическимъ изъ всѣхъ святыхъ. Вотъ, напримѣръ, что онъ говорить въ предисловіи къ послѣднему изданію «Жизни Св. Франциска»: «Онъ былъ сыномъ Церкви больше и лучше, чѣмъ кто бы то ни было въ его время, ибо,

вмѣсто того, чтобы видѣть подобно многимъ другимъ въ вѣрѣ только дисциплинарное подчиненіе приказаниемъ іерархіи, физическое подчиненіе, въ которомъ воля, разумъ, и сердце не при чемъ, онъ оживотворилъ свое послушаніе, укрѣпилъ и возвысилъ его несравненной любовью». И дальше тотъ же ученый подчеркиваетъ, что Францискъ иначе не могъ мыслить себя, какъ только въ Церкви — той Церкви, которую онъ зналъ, а не какой-то воображаемой, «реформированной» Церкви. Достаточно взглянуть на отношеніе Св. Франциска къ священникамъ, не говоря уже о высшей іерархіи, или къ Св. Евхаристіи, чтобы убѣдиться насколько онъ былъ церковенъ. Достаточно прочесть его посланіе всѣмъ членамъ Ордена, написанное въ послѣдній годъ его жизни, и его «Завѣщеніе». Такого «реформатора» Церкви нечего было опасаться, и его канонизация только подчеркнула его великую задачу.

Другое дѣло Францискъ-поэтъ. Церковь любить поэзію и поощряетъ ее: вся ея літургія, весь церковный обрядъ — самая возвышенная и совершенная поэзія. Церковь цѣнитъ свободный полетъ человѣческаго духа въ области, уходящія за предѣлы природной жизни, но она знаетъ, что не всѣмъ это доступно и полезно. И она наблюдаетъ за тѣмъ, чтобы эти взлеты человѣческаго духа не переступали извѣстныхъ границъ, заходить за которыхъ опасно и, можетъ быть, пагубно. Вѣдь большая часть ересей и расколовъ, безчисленныхъ извращеній и изувѣрствъ, имѣли въ своемъ основаніи какую-нибудь вѣрную или благую мысль, причемъ основоположниками этихъ ересей и извращеній были зачастую прекрасные, чутлине святые люди. У Св. Франциска такихъ зачатковъ извращеній не было, даже въ его поэтическихъ образахъ, но превращать поэзію въ дѣйствительность не слѣдуетъ, иначе и впрямь можно дойти до пантезизма.

«Извращенъ» ли духъ Св. Франциска его послѣдователями? Г-жа Полотебнева попрекаетъ ихъ за тѣ церковныя церемоніи, которая видѣла въ Ассизи: процесіи, дары собору, новая гробница святого, свѣчи, фіміамъ... Но вѣдь все это принадлежитъ къ прославленію святого, и одинаково дорого какъ Католичеству, такъ и Православію. Тѣло, освященное духомъ, уже не простая матерія, а прославленная, и что-же удивительного, что Церковь старается окружить эту освященную матерію всѣмъ почетомъ и славою церковнаго обряда? Протестанты это виѣшнее прославленіе отвергаютъ, но зато какъ бѣдны и лишены поэзіи ихъ богослуженія, и насколько ближе духу поэта-Франциска поэзія католического богослуженія, чѣмъ все, чѣмъ могли бы почтить его поклонники изъ другого лагеря? Къ тому же отрицаніе виѣшняго прославленія, виѣшнихъ церемоній, свѣчей, фіміама, столь характерное для протестан-

тизма, явленіе не новое: «Къ чemu сія трата мура? Ибо можно было бы продать его болѣе, нежеди за триста динаріевъ, и раздать нищимъ...» Какъ и во всѣхъ прочихъ вопросахъ, Церковь пошла за Христомъ, но щедро расточая муро для прославленія святыхъ Еgo, она продолжаетъ и ихъ дѣло.

Именно въ отношеніи Св. Франциска можно сказать, что дѣло его не забыто. Г-жа Полотебнева явно не освѣдомлена объ огромной современной работѣ францисканского ордена, иначе она не спрашивала бы почему послѣдователи Ассизскаго святого не продолжаютъ его дѣла помощи прокаженнымъ, преступникамъ, грѣшникамъ. Удивительного въ этомъ нѣть ничего, и я далекъ отъ мысли винить автора статей въ предвзятости. Дѣло въ томъ, что продолжая работу своего основателя, францисканцы не трубятъ о ней, какъ это часто дѣлается въ Церкви. Хотя огромная работа и совершается по всему свѣту, но собрать и представить о ней цифровыя данныя не такъ то легко. Вотъ нѣкоторыя отрывочные и очень неполныя данныя, которыя мнѣ удалось собрать. Передо мною два скромныхъ отчета. Первый, подъ названіемъ «Францисканскія Миссіи», даетъ краткія свѣдѣнія за 1928 г. одной лишь группы Ордена — францисканцевъ-миноритовъ. Другой — отчетъ о работѣ въ миссіонерскихъ странахъ монахинь францисканокъ, такъ наз. миссіонерокъ Маріи. Первый отчетъ даетъ слѣдующія цифры: Число миссій — 63, съ 3.082 миссіонерами. Въ приютахъ, богодѣльняхъ и больницахъ, содержащимыхъ этими миссіями, призерѣвается 28.552 человѣка. Въ школахъ, содержащимыхъ миссіями, находилось 159.955 учениковъ. Отчетъ о женскихъ миссіяхъ еще интереснѣй: Для дѣтей: 137 яслей для 14.000 младенцевъ; 98 сиротскихъ домовъ для 10.480 сиротъ; 135 школъ для 17.300 учениковъ, изъ коихъ 1.600 живущихъ; болѣе 200 дѣтскихъ мастерскихъ, клубовъ, гостиницъ и пр., помогающихъ около 20.000 дѣтей; 120 приходскихъ классовъ для обученія катехизису 20.000 дѣтей. Для больныхъ: 58 госпиталей съ 90.000 пациентами; 137 амбулаторій съ болѣе чѣмъ тремя милліонами посѣщеній; 8 больницъ для прокаженныхъ съ 2.110 больными, 8 изоляціонныхъ госпиталей съ 2.400 больными. Посѣщеніе нуждающихся: Бѣдныхъ 98.400 въ 4.000 деревняхъ; больныхъ 200.000 въ 690 деревняхъ; арестантовъ въ тюрьмахъ 35.000. Богодѣленъ и убѣжище 34 для 2.100 призерѣваемыхъ. Вотъ сухія и очень неполныя цифры для однѣхъ только миссіонерскихъ странъ, то есть Африки, Азіи и Австраліи. По нимъ все же можно имѣть нѣкоторое представление о колоссальной работѣ сыновъ и дочерей Св. Франциска. Необходимо имѣть въ виду, что кромѣ миноритовъ есть еще двѣ другія группы францисканцевъ, имѣющихъ самостоятельную организацію и особое

поле дѣятельности. Едва ли правильно говорить, послѣ приведенныхъ весьма неполныхъ данныхъ, объ измѣнѣ Ордена за вѣтамъ своего учителя! Но не въ одномъ только Орденѣ Св. Франциска слѣдуетъ искать продолженіе его работы — духомъ его прониклись въ большей или меньшей степени всѣ ордена и католическія организаціи, школы, больницы и приюты которыхъ раскинуты по всему свѣту. Едва ли авторъ статей сможетъ указать на иную организацію на земномъ шарѣ, которая дѣлала бы больше Католической Церкви въ смыслѣ помощи страдающему человѣчеству. Правда, Церковь не создала, насколько мнѣ известно, Общества Покровительства Животнымъ: слишкомъ еще много страданій и нужды среди людей, чтобы можно было бы позволить себѣ роскошь создавать подобныя организаціи, вѣдающія только помощью животнымъ. И нѣтъ ли въ этомъ, именно «англо-саксонскомъ истеризмѣ», нѣкоторой доли осѣщенія, когда члены этихъ обществъ, горячо распинаясь о кошкахъ и собакахъ, равнодушно терпятъ тутъ же подъ-бокомъ воплющую нужду и развратъ дѣтей и взрослыхъ? Въ своемъ похвальномъ негодованіи г-жа Полотебнева забываетъ именно о тѣхъ странахъ, где указанная Общества развились всего сильнѣе. Ни одна латинская страна не сравнится съ Англіей по потребленію мясной пищи, и страшно подумать какія гекатомбы животныхъ ежегодно поглощаются въ пищу злѣшними «друзьями» меньшей братіи! Правда, здѣсь въ Англіи, нѣть боя быковъ, уцѣлѣвшихъ кое-гдѣ въ Испаніи и Франціи; но многимъ-ли лучше травля оленей и лисицъ и прочихъ животныхъ, массовое разведеніе фазановъ и другой дичи только для того, чтобы быть навѣрняка убитой охотниками въ установленные сезоны?

Церковь всегда стремится къ одному — къ нравственному и духовному совершенствованію человѣка, зная, что все остальное — любовь къ человѣку, къ животнымъ, ко всей природѣ — приложится къ сему, и эту цѣль свою она неуклонно преслѣдуетъ всѣми доступными ей цѣлями.

Примите увѣреніе въ совершенномъ почтеніи и преданности

Г. Беннигсенъ.

Лондонъ.

НОВЫЯ КНИГИ

КОМЕДІЯ ПЕРВОРОДНАГО ГРѢХА.
(Carlo Suares. La comédie psychologique).

Книга Карло Сюареса очень интересна и обнаруживает въ авторѣ философскія дарованія. Если принять въ серіозъ коммунизмъ Сюареса, то можно сказать, что это первый шагъ впередъ коммунистической мысли послѣ Маркса. Самъ Марксъ былъ гениальнымъ мыслителемъ, но марксисты утомляютъ безконечными повтореніемъ одного и того же безъ всякаго движения мысли. Въ мышлении Сюареса чувствуется свобода, онъ не имѣлъ бы ея, если бы жилъ въ коммунистическомъ государствѣ. Книга его есть своеобразная метафизика и даже мистика коммунизма. Но коммунизмъ Сюареса слишкомъ рафинированный и интеллектуальный. Русскіе коммунисты навѣрное не признали бы его своимъ, объявили бы его еретикомъ и можетъ быть даже посадили въ тюрьму. Подозрительно уже то, что онъ написалъ книгу о Кришнамурти и чувствуетъ къ нему близость. Очевидно онъ былъ связанъ съ теософіей. Русскій марксистъ-ленинистъ не способенъ быть бы увлечься Кришнамурти, какъ и вообще ничѣмъ кромѣ своей замкнутой системы, не способенъ даже по настояще му ничего замѣтить, такъ какъ живеть какъ бы въ гипнозѣ. У Сюареса же широкое поле зрѣнія и коммунизмъ его мнѣ представляется подозрительнымъ. Марксизмъ ставилъ всегда лишь проблему общества, проблему же человѣка онъ никогда не ставилъ въ глубинѣ и считалъ ее производной. Русскіе коммунисты, марксисты-ленинисты, правда, хотѣть создать новаго человѣка, но они вѣрять, что онъ автоматически явится въ результатѣ новой организаціи общества, о немъ не стоитъ заботиться, заботиться нужно лишь объ обществѣ. Ленинъ говоритъ, что человѣкъ станетъ инымъ просто потому, что привыкнетъ къ новымъ общественнымъ отношеніямъ, приспособится къ коммунистической организаціи общества. Сюаресъ ставитъ проблему человѣка, какъ проблему космогоническую. Революція происходящая въ мірѣ, для него есть рождение нового сознанія, нового человѣка, новый же человѣкъ есть существо, въ которомъ исчезнетъ, уничтожится, умретъ «я». И тутъ безспорно онъ что-то договаривается въ коммунизмѣ, чего не договариваются менѣе одаренные и менѣе культурные русскіе коммунистические философы. Для Сюареса «я» есть еще подчеловѣческое и дочеловѣческое и лишь послѣ исчезновенія «я» начинается царство человѣческаго, отъ котораго онъ вовсе не хочетъ отка-

заться. Боюсь, что у самого Сюареса «я» еще не совсѣмъ исчезло и потому реакція его на универсумъ все еще слишкомъ специализированная, что онъ и считаетъ причиной породившей «я». Немного смѣшно, что космогоническая и антропогоническая революція начинается для него съ пятитѣтки, которая реально и прозаически есть лишь попытка индустріализировать экономически отсталую Россію. Человѣческое имѣть для Сюареса абсолютную цѣнность, но не «я», которое есть препятствіе для нарожденія подлинно человѣческаго. Исчезновеніе «я» есть вмѣстѣ съ тѣмъ торжество сознанія надъ подсознательнымъ. Сознаніе должно разрушить иллюзіи и сновидѣнія, порожденныя той изоляціей, которая имеется «я». «Я» основано на иллюзіи вслѣдствіе изоляціи и неприспособленности къ универсуму. Книга посвящена комедіи, разыгрываемой «я», и прекращеніе комедіи вслѣдствіе исчезновенія «я». Но Сюаресъ написалъ также комедію метафизическую и хотѣть написать комедію религіозную и моральную. Это раскрытие одной и той же темы. Сюаресъ разоблачаетъ комедію, которую играетъ изолированное и специализированное «я». Въ этомъ желаніи разоблачить комедію «я», иллюзіи сознанія сказывается не только вліяніе Маркса, но еще гораздо болѣе вліяніе Фрейда. Марксъ совсѣмъ не былъ психологомъ, его психологія груба и рапционалистична. Фрейдъ же совершилъ переворотъ въ психологіи и методѣ Фрейда и психоаналитиковъ интересенъ для психологическихъ разоблаченій Сюареса. Революція для Сюареса есть прежде всего революція психологическая, есть борьба сознанія противъ комедій и иллюзій «я», противъ субъективнаго и подсознательнаго съ его силами соціальными, іерархическими, религіозными и моральными. Когда говорять «это я», то это еще до-человѣческое состояніе, это есть обозначеніе специализированнаго, а не универсальнаго существа. Основную мысль Сюареса можно формулировать такъ: иллюзіи и комедіи «я» есть результатъ специализированной реакціи человѣка на универсумъ, есть неприспособленность и несоответствіе между человѣкомъ и универсумомъ, есть изоляція въ специальной реакціи. Сознаніе же побѣждающее эту изоляцію въ комедійномъ «я» есть реакція деспециализированнаго существа, существа ставшаго универсальнымъ. Изоляція индивидума въ специализированныхъ реакціяхъ создавала касты, классы. Это связываетъ психологію Сюареса съ его соціологіей. «Я» есть еще подъ-сознательное. Исторія наполнена ложнымъ исканіемъ универсального черезъ изоляцію «я». То, что утверждалось тутъ, какъ сверхъ-природное и сверхъ-человѣческое, было лишь подъ-природнымъ и подъ-человѣческимъ. Духовность, религія, метафизика — иллюзіи, сновидѣнія изолированнаго, специализированнаго «я». Сюаресъ видитъ даже въ духовности психологическую эксплуатацию. Въ психологически утонченной формѣ оправдывается точка зренія Маркса и Ленина. «Я» какъ бы сопротивляется универсальному, въ этомъ сущность «я». Прекращеніе этого сопротивленія, отдача себя универсальному есть конецъ «я» и его комедій. Это есть коммунизмъ, коммунизмъ есть наполненіе человѣческаго существа универсальнымъ содержаніемъ. Возникнуть индивидумъ, который не будетъ уже сопротивляться универсуму ничѣмъ специализированнымъ, не будетъ изолироваться. Это будетъ конецъ цивилизациіи, основанной на «я». Религія была лишь частичной реакціей «я», жаждавшей себяувѣдѣть. Интеллектъ былъ предѣломъ изоляціи индивидума.

«Я» для Сюареса есть прошлое, оставшаяся тяжесть прошлаго. Освобожденіе отъ «я» есть освобожденіе отъ прошлаго, погруженіе

въ мгновеніе настоящаго. Сомнѣніе есть настоящее. Сюареса беспокоитъ проблема времени, которая есть основная проблема современной философии. Исканіе мгновенія настоящаго, вѣчнаго настоящаго, т. е. выходъ изъ болѣзни времени, и есть то, по чѣмъ тоскуетъ человѣкъ. Невозможно жить прошлымъ и будущимъ, это не настоящая жизнь, настоящая жизнь въ настоящемъ, когда совершается экзистенциальный актъ. Жизнь въ прошломъ и будущемъ есть жизнь разорванная, не цѣлостная, не полная жизнь. Исканіе мгновенія настоящаго для Сюареса есть исканіе полноты, или, какъ онъ любить говорить, универсального, преодолѣніе жизни специализированной. Это есть исчезновеніе «я», такъ какъ «я» принадлежитъ времени. Въ мгновеніи, т. е. въ вѣчномъ настоящемъ «я» нѣть. Это основной мотивъ Сюареса: побѣда надъ временемъ, обрѣтеніе вѣчнаго настоящаго, какъ универсальной полноты. Это есть мотивъ религіозный, который, вѣроятно, не былъ бы понять большей частью марксистовъ и коммунистовъ,—основной мотивъ христіанства. Христіанство хочетъ побѣды надъ временемъ, входженіе въ вѣчность, хотеть полноты жизни, пріобщенія человѣка къ полнотѣ, къ универсальному. Сюаресъ ищетъ универсального въ мгновеніи настоящаго, въ времени. Но этого искала всегда христіанская мистика. И нѣкоторая теченія христіанской мистики, особенно нѣмецкой (например. Экхардтъ) представляли себѣ достиженіе универсальной полноты въ мгновеніи, какъ исчезновеніе «я». Таковъ былъ всегда пантегистический уклонъ въ мистикѣ. И этотъ пантегистический уклонъ можетъ обратиться въ атеизмъ. Сюаресъ провозглашаетъ безбожную мистику, достиженіе вѣчности и полноты въ Бога и противъ Бога, однѣми природными силами. Это есть какъ бы вывернутое на изнанку христіанство. Въ этомъ жуткость книги. Мысль Сюареса о томъ, что «я» есть прошлое и что настоящее есть исчезновеніе «я» интересна, она прикасается къ основной философской проблемѣ нашего времени. Но мысль эту можно перевернуть. Можно наоборотъ сказать, что прошлое, тяжесть прошлаго есть не «я», а «ono», Es, чистое же «я» и есть вѣчное настоящее. Прошлое есть детерминизмъ. Настоящее же есть творчество, творческий актъ. Но «я» и есть ничто иное, какъ творческий актъ въ вѣчномъ настоящемъ. Творческий актъ есть мой творческий актъ, изнутри идущий, а не творческий актъ «чего-то», какого то анонимнаго «ono», не есть творческий актъ природы или общества. Можно было бы сказать, что природа и общество есть прошлое, детерминизация, объективация, «я» же есть творящий въ вѣчномъ настоящемъ субъектъ. Но проблема объективации у Сюареса не поставлена, его философія во многомъ наивная, не критическая философія, это философія «чего-то», универсума, какъ объективной данности, т. е. натурализмъ. Но на уровнѣ современного сознанія стоить не натуралистическая философія, а лишь философія экзистенциальная, къ которой Сюаресъ, самъ не зная того, прикасается лишь въ своихъ мысляхъ о времени, мгновеніи и вѣчности. Образованіе «я» представляется Сюаресу трансформацией настоящаго въ прошлое. Но въ дѣйствительности не образованіе «я», а образованіе природы и общества, образование мѣра объектовъ есть трансформация настоящаго въ прошлое, въ настоящемъ же остается «я». Всякая объективность есть прошлое, охлажденіе огня творческой жизни. У Сюареса совсѣмъ не поставлена проблема личности. Между тѣмъ какъ проблема личности болѣе глубокая, что проблема «я». «Я» должно стать личностью. Личность и есть побѣда надъ временемъ, надъ прошлымъ и буду-

щимъ, достиженіе вѣчности. Но Сюаресь антиперсоналистъ, въ этомъ онъ въ потокѣ нашего смертоноснаго времени. Можно пожертвовать «я», можно понять «я», какъ эгоцентризмъ, какъ грѣхъ и паденіе. Но нельзя пожертвовать личностью. «Я», жертвуя собой, становится на вѣки личностью. Борьба противъ «я», какъ эгоцентризма, есть христіанскій мотивъ. Но у Сюареса это получаетъ антихристіанскій смыслъ. Онъ хочетъ, чтобы человѣкъ пересталъ быть образомъ и подобіемъ Божіимъ, т. е. личностью, и стать образомъ и подобіемъ общества и универсума.

Конечное состояніе, къ которому стремится Сюаресь, есть состояніе абсолютнаго равновѣсія, т. е. совершенного приспособленія человѣка къ универсуму. «Я» было выраженіемъ дисгармоніи и неприспособленности. Человѣкъ долженъ вмѣстить въ себѣ универсальное, прекратить всякую специализированную функцию. Это и будетъ означать исчезновеніе «я». Это и будетъ коммунизмъ. Коммунисты практическіе вѣроятно найдутъ такое пониманіе коммунизма слишкомъ метафизическімъ. Коммунизмъ для Сюареса есть прекращеніе всякой специализированной реакціи на универсумъ, вмѣщеніе универсального содержанія, завоеваніе вѣчности. Абсолютное равновѣсіе и гармонія есть абсолютное настоящее безъ прошлаго и безъ цѣли. Коммунистическая революція, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ революція космическая, должна разбить время и войти въ мгновеніе вѣчности. Она носить эсхатологический характеръ. Превращеніе вѣчнаго въ будущее представляется Сюаресу паденіемъ. Но Сюаресь забываетъ, что революція въ историческомъ смыслѣ слова всегда подчинены времени — прошлому, въ отношеніи къ которому онъ имѣютъ *ressentiment* и ненависть, и будущему, въ отношеніи къ которому онъ имѣютъ эросъ и которому цѣликомъ отдаются. Революція не есть вхожденіе въ мгновеніе вѣчности, она цѣликомъ въ потокѣ времени, въ смынѣ прошлаго истребляющимъ его будущимъ. Иногда остается впечатлѣніе, что Сюаресь хочетъ совсѣмъ не того, чего хотятъ коммунисты-марксисты, а того, чего хотѣла индусская религіозная философія, которая тоже хотѣла исчезновенія «я», какъ призрачнаго, хотѣли нѣкоторыя теченія германской мистики, хотѣль Спиноза, хочетъ теософія, хотѣль Л. Толстой. Идея объ исчезновеніи «я», не такъ ужъ нова, она утверждалась многими философскими учениями, которыхъ часто бывали антиперсоналистическими. Въ сущности абсолютное равновѣсіе и приспособленіе, при которомъ исчезаетъ «я», есть идеаль скорѣе созерцательный, чѣмъ активный. «Я», всегда предполагающее неполноту и неприспособленность, и есть активность. Активность прекращается съ исчезновеніемъ «я», ибо не можетъ быть субъектомъ активности безлиое, анонимное *quelque chose*. Наиболѣе слабымъ мнѣ представляется то, что Сюаресь исходитъ въ своей философіи изъ допущенія такой бѣдной и безодержательной вещи какъ *quelque chose*. Его онтологія есть онтологія *quelque chose*. И къ этой *quelque chose* онъ относится съ непонятнымъ довѣріемъ. Его роднить съ діалектическимъ матеріализмомъ молодыхъ совѣтскихъ философовъ допущеніе самодвиженія матеріи. *Quelque chose* и есть это самодвиженіе. Надѣй сновитъніями и грезами личнаго бытія должно восторжествовать не Божество, а это *quelque chose*, самодвижущаяся матерія. Это есть желаніе освободиться отъ страданія личнаго сознанія черезъ его угашеніе, отъ страха смерти черезъ смерть «я». Но почему такъ вѣрить Сюаресу въ это *quelque chose*, въ самодвижущуюся матерію, въ универсумъ, почему вѣрить, что избавленіе придется отъ силы, не заключающей въ себѣ благости и смысла? Въ діалек-

тическомъ материализмъ наиболѣе непонятна эта догматическая вѣра въ логость матеріи, въ торжество смысла, черезъ матеріальный процессъ. Непонятенъ и не оправданъ этотъ оптимизмъ, это слѣпое довѣріе къ природѣ, къ универсуму. Откуда извѣстно, что міровой процессъ идетъ къ абсолютному равновѣсію, къ совершенному приспособленію всѣхъ частей? И не будетъ ли означать это абсолютное равновѣсіе всеобщей смерти, не будетъ ли это міровая энтропія? Сюаресь утверждаетъ абсолютное знаніе, какъ абсолютное знаніе утверждалъ Ленинъ. На чёмъ основана возможность этого абсолютного знанія? Это — утопія. Утопія всегда есть ничто иное, какъ безграницная вѣра въ міръ, въ его благотворность.

Въ дѣйствительности въ мірѣ происходитъ трагическая борьба личной универсальности и безличной универсальности. Революція должна произойти не противъ «я», всѣ оппортунистические приспособленія въ мірѣ были такой революціей, весь буржуазный капиталистический міръ былъ направленъ противъ человѣческаго «я», — революція должна произойти во имя личности и полноты ея жизни. Именно такая революція была бы новизной. Но при этомъ нужно помнить, что требование уничтоженія и исчезновенія «я» можетъ имѣть и чисто христіанскій и персоналистический смыслъ, оно можетъ быть понято, какъ борьба противъ грѣха эгоцентризма, противъ затвердѣлой самости, порождающей сновидѣнія, грезы и обманчивые призраки. Поэтому въ Сюаресѣ можно видѣть обратное подобіе христіанства. Оно обѣщаетъ полноту вѣчности, безбожной вѣчности. Она имманентно осуществляется природнымъ универсумомъ. Въ концѣ есть глава обѣ Іисусъ и Ницше, въ которой обнаруживается вся склонность Сюареса къ остротѣ и парадоксальности. Іисусъ идетъ отъ высшаго къ низшему, Ницше же идетъ отъ низшаго къ высшему. Въ первомъ случаѣ Богъ становится человѣкомъ, нисходитъ. Во второмъ случаѣ человѣкъ хочетъ стать сверхчеловѣкомъ, богомъ, восходитъ. Въ основѣ первого движенія лежитъ гордость, сознаніе своего высокаго положенія, въ основѣ второго движенія лежитъ смиреніе, сознаніе своего низкаго положенія. Такъ можно было бы сказать, что всякий рагувене есть самый смиренный человѣкъ. Ницше не былъ, конечно, рагувене, его проблема иная. Въ дѣйствительности смиреніе вовсе не есть исходное состояніе, а есть задача. Сюаресь думаетъ, что конецъ комедіи «я» есть переходъ къ простой истинѣ и къ настоящему. Но онъ дѣлаетъ себѣ иллюзію. Онъ продолжаетъ комедію, онъ въ сложномъ, а не простомъ, онъ въ прошломъ и будущемъ, а не въ настоящемъ. Въ коммунизмѣ продолжается комедія эгоцентризма, комедія непросвѣтленной самости. Уничтоженіе «я» въ коммунизмѣ есть одна изъ комедій эгоцентризма. Это все также старая, какъ міръ, комедія первороднаго грѣха. Къ коммунизмѣ есть несомнѣнное заданіе соціальной правды. Но это заданіе испакожено комедіей эгоцентризма, принявшей новыя формы уничтоженія «я». Побѣда надъ первороднымъ грѣхомъ есть не уничтоженіе «я», а его просвѣтленіе и преображеніе, соединеніе его не съ quelque chose, не съ безликимъ универсумомъ, равнодушнымъ къ человѣку, а съ Богомъ и черезъ Бога съ міромъ и другими людьми. Вся конструкція Сюареса, очень тонкая и вѣроятно своей тонкостью глубоко возмутившая бы Ленина, есть одна изъ утопій, не только соціальныхъ, но и метафизическихъ утопій совершенного состоянія вѣрѣ побѣды надъ первороднымъ грѣхомъ, утопій основаныхъ на вѣрѣ въ этотъ падшій міръ, подмѣнившей вѣру въ Бога. Тонкость мысли у Сюареса существуетъ несмотря на остатки теософіи и на поверхностное увлеченіе коммунизмомъ.

Николай Бердяевъ.

R u d o l f O t t o : Reich Gottes und Menschensohn. 1934.

Извѣстный марбургскій протестантскій богословъ и историкъ религіи Рудольфъ Отто, авторъ книги «Das Heilige», посвятилъ свое новое замѣчательное религіозно-историческое изслѣдованіе двумъ центральнымъ идеямъ христіанства: идеямъ Царства Божія и Сына Человѣческаго. Онъ ставить себѣ задачей вскрыть первоисточникъ этихъ идей въ древнихъ религіяхъ Востока и выслѣдить нити, связующія ихъ съ христіанствомъ, т. е. выяснить посредствующія звеня, черезъ которыхъ они оказали вліяніе на ученіе и проповѣдь Іисуса Христа. При этомъ имъ отнюдь не руководить намѣреніе подкопаться подъ христіанство съ цѣлью низвести его съ его недосягаемо высокаго пьедестала и подорвать вѣру въ христіанское откровеніе. Какъ разъ наоборотъ: основываясь на своей изумительной эрудиціи въ религіозно-исторической области, авторъ старается путемъ критического освѣщенія историческихъ фактовъ и анализа религіозныхъ документовъ, выяснить подлинный характеръ и подлинное значеніе евангельскаго преданія, подвести подъ него прочный историческій фундаментъ, опредѣлить христіанству его незамѣнное мѣсто въ развитіи религіозной жизни человѣчества и такимъ образомъ преодолѣть скептическое отношеніе къ истинамъ христіанской вѣры.

Исходной точкой своего изслѣдованія авторъ дѣлаетъ вопросъ о личности Іисуса Христа, котораго онъ на основаніи неоспоримыхъ историческихъ свидѣтельствъ характеризуетъ какъ галилейскаго странника-проповѣдника и чудотворнаго цѣлителя и пріурочиваетъ къ опредѣленному типу эсхатологическихъ провозвѣстниковъ, такъ какъ главной темой его благовѣщованія безспорно является тема Царства Небеснаго. Авторъ придаетъ большое значеніе тому обстоятельству, что Іисусъ галилеянинъ. Дѣло въ томъ, что Галилея была страной хотя и іудаизованной, но въ то же время широко открытой вліянію различныхъ религіозныхъ учений, проникавшихъ туда съ востока. Отсюда слѣдуетъ допустимость и обоснованность предположения, что Іисусъ вращался не только въ замкнутомъ кругу религіозныхъ представлений односторонне-ортодоксальнаго іудейства, но усваивалъ религіозныя идеи также изъ другихъ источниковъ.

Концепція Царства Небеснаго восходить къ древнѣйшей арійской религіи, возникшій на почвѣ Индіи (Assura-Religion). Отсюда она переходитъ къ иранскимъ племенамъ въ религію Зенди Авесты, пророкомъ которой является Зороастръ и которая по сравненію съ первой должна быть признана высшей ступенью, ибо содержитъ знаменательную идею борьбы божественнаго начала съ противобожественнымъ,Ormuzda съ Arimanomъ, свѣта съ тьмой и кроме того эсхатологіи въ идеѣ свѣтопреставленія. Вполнѣ самостоятельно идея Царства Небеснаго появляется въ еврейской религіозной эволюціи. Здѣсь мы впервые наталкиваемся на нее въ апоѳрической книѣ Премудрости Соломоновой. Обѣ линіи развитія скрещиваются въ позднѣйшей еврейской апокалиптицкѣ, получившей литературное выраженіе въ апоѳрической книѣ Эноха. Эта то книга и служить, по мнѣнію автора, посредствующимъ звеномъ между древними религіями Востока и ученіемъ Христа. Авторъ показываетъ, что кругъ ея религіозныхъ представлений не является исключительнымъ продуктомъ еврейской религіозной мысли, но что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ творческимъ синтезомъ обусловленнымъ соприкосновеніемъ двухъ религіозныхъ міровъ: арійскаго и іудейскаго. Въ ней сплетаются иранскія и

іудейськія ожиданія конца міра. Въ ней же розвивається концепція Сына Человѣческаго, играющая столь важную роль въ ученії Христа. Кругъ религіозныхъ ідей Энохової книги и есть по преимуществу та духовная атмосфера, въ которой — какъ думаетъ авторъ — складывается ученіе Іисуса Христа, что однако ничуть не идетъ въ ущербъ его религіозной самобытности. Ибо существенные черты этого ученія, несмотря на то, отличаются полною оригинальностью и коренятся въ духовной личности Іисуса Христа.

Обращаясь къ объясненію евангельской проповѣди Спасителя, авторъ рѣшительно — и, какъ мнѣ кажется, съ полнымъ правомъ — отвергає точку зрѣнія діалектическаго богословія. Всѣ попытки толковать ученіе Христа при помощи понятій этого богословія, а тѣмъ паче родственной ему современной экзистенціальной философіи (Гайдеггеръ, Ясперсъ) въ своемъ стремлениі къ его модернизациіи только искажаютъ его. Въ проповѣдіи Іисуса дѣло идетъ совсѣмъ не о существованії (Existenz) человѣка (которое конечно предполагается), но объ его оправданії передъ Богомъ. Благовѣщованіе Христа обѣщаетъ человѣку не обезпеченіе его существованія (вѣдь такое возможно и въ адѣ), но его спасеніе (Heil). Вопросъ же о спасеніи никоимъ образомъ не можетъ быть сведенъ къ вопросу о существованії. Излюбленное въ діалектическомъ богословіи и въ экзистенціальной философіи понятіе «кризиса» по мнѣнію автора не приложимо къ ученію Христа и только затмняетъ его.

Противопоставляя личность Христа личности Іоанна Крестителя, авторъ указываетъ на нѣкоторыя отличительныя оригинальныя черты его проповѣди. Тогда какъ Іоаннъ Креститель прежде всего призываетъ людей къ покаянію и грозить имъ судомъ Божія гнѣва, проповѣдь Іисуса Христа есть по преимуществу обѣтованіе Царства Небеснаго. Но важнѣе всего то, что идея Царства Небеснаго у Іисуса Христа отличается полною оригинальностью. Въ ея своеобразномъ антиномізмѣ сказывается ирраціональность эсхатологіи Христа: съ одной стороны Царство Небесное наступить въ будущемъ, съ другой оно уже дѣйствуетъ въ настоящемъ, чѣмъ между прочимъ и объясняется власть Христа надъ бѣсами, которыхъ онъ изгоняетъ изъ одержимыхъ ими. Съ этой точки зрѣнія Otto глубокомысленно толкуетъ изреченіе Евангелія: *he basileia biazetai* (Мо. 12, II) и притчи о Царствѣ Небесномъ.

Ідея Сына Человѣческаго равнымъ образомъ отмѣчена у Христа новой многозначительной чертой, о которой въ прежніихъ концепціяхъ этой идеи и помину не было и которая въ то время должна была казаться въ высшей степени парадоксальной особенно въ связи съ мессіанскими чаяніями евреевъ. Эта черта заключается въ пророчествахъ Христа о будущемъ страданіи Сына Человѣческаго, въ тезисѣ, что искупительное страданіе входить въ призваніе Мессій. Въ этомъ тезисѣ Христосъ осуществилъ синтезъ ідеи Сына Человѣческаго съ личностью страждающаго и умирающаго Раба Божія изъ ветхозавѣтной книги пророка Ісаї.

Я здѣсь, конечно, не могу слѣдить детальнѣ за тщательнымъ и тонкимъ критическимъ анализомъ евангельскихъ текстовъ, мастерски проведеннымъ авторомъ. Въ немъ главное достоинство книги и онъ свидѣтельствуетъ о глубокомъ проникновеніи въ духъ Христова ученія и о конгеніальномъ пониманіи религіозной сущности христіанства. Замѣчу только, что двѣ послѣднія части книги посвящены разбору евангельскихъ текстовъ о Тайной Вечери и о харизматической дѣятельности Христа, какъ чудотворца и

пророка, и толкованию этихъ текстовъ въ связи съ центральными идеями Царства Небеснаго и Сына Человѣческаго.

Отмѣчу въ заключеніе интересную сравнительную оцѣнку религіозныхъ идей попутно данную авторомъ въ концѣ отдѣла В. своей книги. Онъ говоритъ здѣсь о томъ, что на почвѣ арійства возникли двѣ глубокія концепціи объ отношеніи человѣчества къ трансцендентно-божественному: Платониовская концепція міра вѣчныхъ божественныхъ идей, возвышающихся подъ бываніемъ и тѣлѣнностью и являющихся источникомъ всѣхъ животворныхъ истинъ человѣческаго бытія и могучая мистическая концепція древней Индіи о Вѣчно-Единомъ, въ которомъ растворяется множественность, раздѣльность и расщепленность мірового бытія и которое совпадаетъ съ внутреннею сущностью человѣка. По менѣшей мѣрѣ равнозначной этимъ двумъ концепціямъ, скорѣѣ даже болѣе сильной и глубокой, авторъ признаетъ иранскую идею борьбы божественного начала съ демоническими и задачи человѣка ратовать за Бога противъ князя тьмы. Но и эта великая идея, по убѣждѣнію автора, получаетъ свою настоящую глубину только тогда, когда она исполнена и пронизана основной истиной религіи Израїля: вы должны быть святы, ибо Я святъ. Раскрытие скрыт资料ного смысла этого библейскаго реченія приводитъ къ дальнѣйшей истинѣ, что святымъ можетъ быть только тотъ, кого освятить Богъ. Идея эта завершается въ 53 главѣ книги пророка Исайи въ ирраціональномъ никакой теоріей не объемлемомъ переживаніи круга учениковъ обрѣтающихъ искупленіе и освященіе въ смиренно-добровольномъ, Богу преданномъ страданіи ихъ учителя.

Такимъ образомъ Отто приходитъ къ заключенію, что самая глубокая идея, которую мы встрѣчаемъ въ религіозной исторіи человѣчества возникла не въ умозрѣніи грековъ, индусовъ или иранцевъ, но родилась въ еврейскихъ душахъ.

Н и к о л а й Б у б н о въ .

О е к у м е н и с а . Revue de Syntese théologique, publi e sous les auspices du Conseil des Religions Etrangères de l'Eglise d'Angleterre. 1934. № I.

Обращаемъ вниманіе читателей, интересующихся экуменической проблемой, на только что появившійся новый журналъ, издаваемый «Комиссіей по иностраннымъ отношеніямъ» при арх. Кентерберийскомъ. Хотя издание имѣетъ офиціозный характеръ, открывается посланіемъ арх. Кентерберийского, содержать въ себѣ статьи высшихъ представителей англиканской Церкви, но оно, на сколько можно судить по первому номеру, хотѣть быть свободнымъ органомъ экуменического движенія. Къ сожалѣнію, первый номеръ не можетъ похвальиться особо важнымъ и цѣннымъ матеріаломъ, — хотя все статьи въ немъ достаточно интересны. Но за то очень интересна и богата хроника, — это отдель составленъ удачно и внимательно. Хотѣлось бы видѣть въ новомъ журнальѣ достаточно полную библіографію по экуменическому вопросу; то, что мы въ этомъ отдѣльѣ находимъ въ первомъ номерѣ, случайно и бѣдно. Въ этомъ отношеніи отмѣченный уже нами новый журналъ Н e i l e г ' а—Die Heilige Kirche стоитъ несравненно выше.

B. B. 3.

