

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

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

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсѣнѣва, М. Артемѣва, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневицъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керра (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†), (Польша), Г. Г. Кузьмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Швейцарія), М. Литвиакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лоть-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Нахимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Інока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серѣжникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степунна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), Аббата Августина Якувизіака (Франція), кн. С. Щербатова.

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

Цѣна отдѣльн. номера : 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 48.

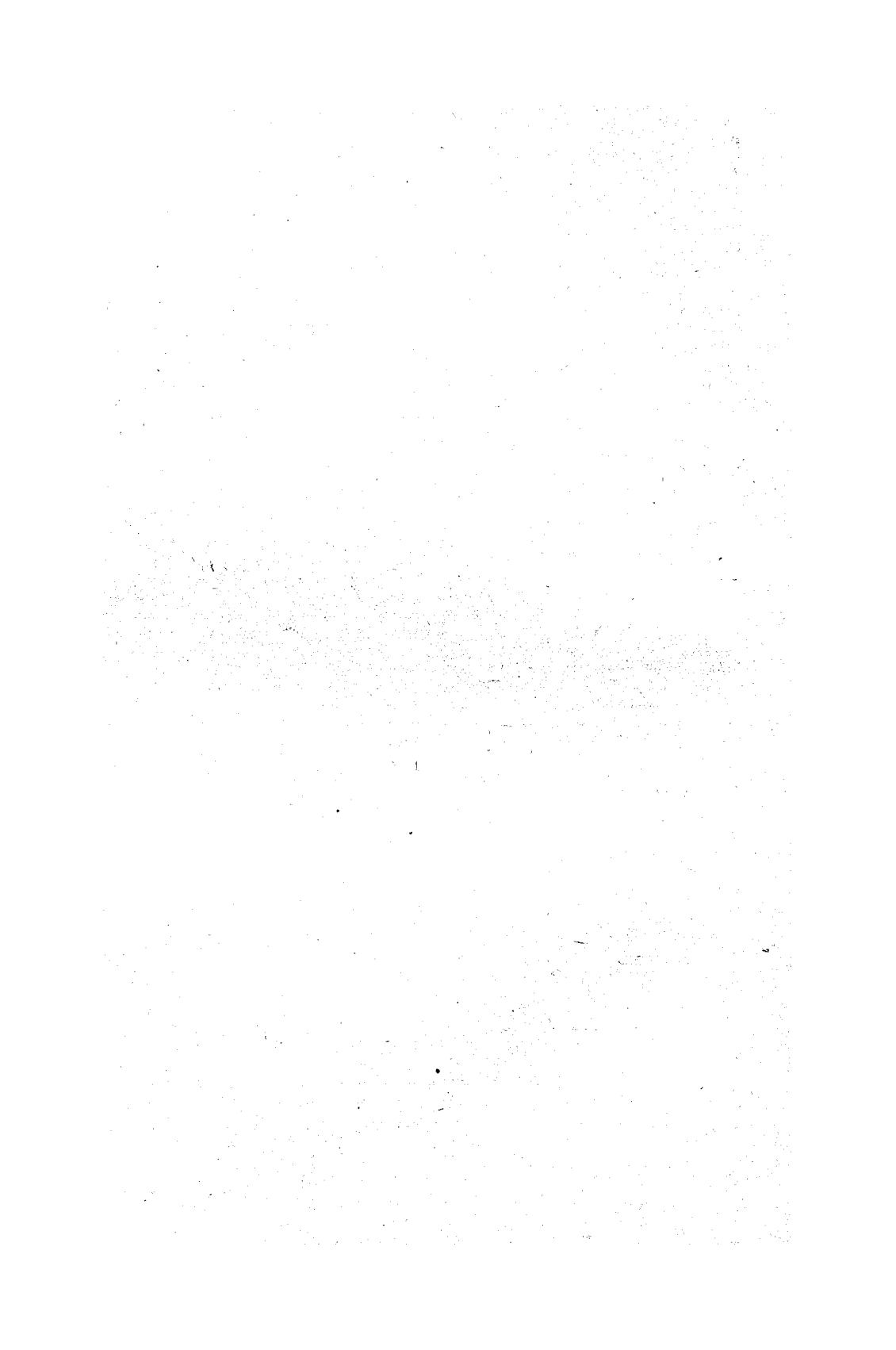
ІЮЛЬ — СЕНТЯБРЬ 1935

№ 48.

## ОГЛАВЛЕНІЕ :

СТР.

1. Н. Бердяевъ. — Персонализмъ и марксизмъ .....	3
2. Л. Шестовъ. — Кирхегардтъ и Достоевскій .....	20
3. В. Вейдле. — Возрожденіе чудеснаго .....	38
4. Прот. С. Четвериковъ. — О міровомъ злѣ и спасающей Церкви (по поводу статьи Н. А. Бердяева) .....	60
5. Н. Бердяевъ. — Еще о христіанскомъ пессимизмѣ и оптимизмѣ (отвѣтъ прот. С. Четверикову) .....	69
6. Новыя книги : <i>Игуменъ Кассіанъ</i> (Безобразовъ); <i>Іеромонахъ Левъ Жиллэ</i> ; «Исусъ Назарянинъ»; Н. Б-овъ: В. Christiansen: «Der neue Gott» .....	73



## ПЕРСОНАЛИЗМЪ И МАРКСИЗМЪ.

### I.

Отношеніе марксизма къ персонализму, какъ и его отношеніе къ гуманизму, сложнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Очень легко показать антиперсоналистическій характеръ марксизма. Онъ враждебенъ принципу личности, какъ и всякое чисто социологическое ученіе о человѣкѣ, которое хочетъ знать лишь человѣка социальнаго, формируемаго обществомъ. Также антиперсоналистична въ своемъ пониманіи человѣка социологическая школа Дюркгейма. Враждебно принципу личности всякое однопланное міросозерцаніе, для котораго природа человѣка исчерпывается принадлежностью его къ социальному плану бытія, т. е. человѣкъ не имѣетъ измѣренія глубины. Часто противопоставляютъ Марксу Прудона, полагая, что его социальная система болѣе благоприятна персонализму, чѣмъ марксизмъ (\*). Но ученіе Прудона о человѣкѣ тоже вѣдь вполне социальное, у него личность тоже не имѣетъ внутренняго измѣренія глубины, т. е. внутренней жизни. Правда, Прудонъ былъ очень острымъ критикомъ коммунизма, какъ системы рабства человѣка, и его собственное социально-экономическое ученіе было болѣе благоприятно для личности. Но онъ въ сущности склонялся къ своеобразному индивидуализму, враждебному капитализму, а не къ персонализму. Философское міросозерцаніе Прудона не давало возможности сдѣлать различіе между индивидуализмомъ и персонализмомъ. Также не представляется мнѣ особенно плодотворнымъ противопоставлять Прудона Марксу въ пониманіи діалектики. У Прудона противорѣчіе не преодолевается, а сохраняется.\*\*) Но этимъ діалектика

---

\*) См. интересную книгу Denis de Rougemont: «Politique de la personne». Де Ружемонъ противопоставляетъ Гегелю и Марксу — Кирхегардта и Прудона.

\*\*) См. о діалектикѣ у Прудона въ отличіе отъ Гегеля и Маркса у G. Gurvitch: «L'idée du droit social».

лишается своего динамического характера. Прудонъ стоялъ ближе къ Кантовскому ученію объ антиноміяхъ, чѣмъ къ гегелевской діалектикѣ. Но поскольку Гегель и Марксъ вѣрили въ достиженіе высшей гармоніи, не допускающей противорѣчій, въ третьей стадіи, въ синтезѣ, они, конечно, подлежатъ критикѣ.

Обосновать персонализмъ, который имѣетъ и свою социальную проэкцію, возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что проблема человѣка первичнѣе проблемы общества. И прежде чѣмъ перейти къ обсужденію отношенія марксизма къ принципу личности нужно опредѣлить, что мы философски понимаемъ подъ личностью. Не слѣдуетъ смѣшивать понятія личности съ понятіемъ индивидуума, какъ это часто дѣлала мысль XIX и XX в. в. Индивидуумъ есть натуралистическая категорія, біологическая и социологическая, онъ принадлежитъ природному міру. Индивидуумъ съ биологической точки зрѣнія есть часть рода и съ социологической часть общества. Это — атомъ, недѣлимое, не имѣющее внутренней жизни, анонимъ. Индивидуумъ не имѣетъ самостоятельнаго, независимаго отъ рода и общества существованія. Индивидуумъ самъ по себѣ вполнѣ родовое и социальное существо, лишь элементъ, часть опредѣлимая соотношеніемъ съ цѣлымъ. Совсѣмъ другое означаетъ личность. Личность есть категорія духовная и религіозная. Личность говоритъ о принадлежности человѣка не только къ порядку природному и социальному, но и къ иному измѣренію бытія, къ міру духовному. Личность есть образъ бытія высшаго, чѣмъ все природное и социальное. Мы увидимъ, что она не можетъ быть частью чего либо. Общество имѣетъ тенденцію разсматривать личность, какъ подчинаннаго ему индивидуума, какъ свое созданіе. Съ социологической точки зрѣнія личность есть часть общества и очень малая часть. Общество есть большой кругъ, личность же—вставленный въ него малый кругъ. На почвѣ социологической личность не можетъ противопоставлять себя обществу и не можетъ за себя бороться. Но съ точки зрѣнія экзистенціальной философіи все наоборотъ — общество есть малая часть личности, лишь ея социальный составъ, міръ есть лишь часть личности. Личность есть экзистенціальный центръ, а не общество и не природа, субъектъ-экзистенціаленъ, а не объектъ. Личность реализуетъ себя въ социальной и космической жизни, но она можетъ это дѣлать только потому, что въ ней есть независимое отъ природы и общества начало. Личность не опредѣляется какъ часть въ отношеніи къ какому-либо цѣлому. Личность есть цѣлое, она тотальна, интегральна, несетъ въ себѣ универсальное и не можетъ быть частью какого-либо общаго, міра или общества, универсальнаго бытія или Бо-

жества. Личность вообще не есть природа и не принадлежит, подобно всему природному, къ объективной натуральной іерархіи, не можетъ быть вставлена въ какой-либо натуральный рядъ. Личность вкоренена въ духовномъ мірѣ, ея существованіе предполагаетъ дуализмъ духа и природы, свободы и детерминизма, индивидуальнаго и общаго, царства Божьяго и царства Кесаря. Существованіе человѣческой личности въ мірѣ говоритъ о томъ, что міръ не самодостаточенъ, что неизбѣжно трансцендированіе міра, завершеніе его не въ немъ самомъ, а въ Богѣ, въ сверхмірномъ бытіи. Свобода человѣческой личности, свобода не только въ обществѣ и въ государствѣ, но и отъ общества и отъ государства, опредѣляется тѣмъ что кромѣ міра, кромѣ природы и общества, кромѣ царства Кесаря, есть сверхмірное бытіе, есть міръ духовный, есть Богъ. Личность есть прорывъ въ природномъ мірѣ, она необъяснима изъ него (\*).

Личность есть прежде всего единство во множествѣ и неизмѣнность въ измѣненіи. Личность не есть координація частей, она есть первичное единство. Личность должна измѣняться, обнаруживать творчество новаго, возрастать и обогащаться. И она должна оставаться собой, быть неизмѣннымъ субъектомъ этихъ измѣненій. Когда мы встрѣчаемъ нашего хорошаго знакомаго послѣ того, какъ рядъ лѣтъ его не видѣли, то мы можемъ испытать два одинаково безпокойныхъ и тяжелыхъ впечатлѣнія. Если этотъ человѣкъ совсѣмъ не измѣнился, повторяетъ одно и то же, застылъ и закованъ, не возросъ и ничѣмъ не обогатился, то это производитъ тяжелое впечатлѣніе. Это значить, что личность не реализуетъ себя. Реализація личности предполагаетъ измѣненія. Но возможно обратное тяжелое впечатлѣніе. Человѣкъ этотъ настолько измѣнился, что его нельзя узнать, что онъ производитъ впечатлѣніе другого человѣка. Онъ не только измѣнился, но измѣнилъ себя. Единство личности разрушилось въ измѣненіяхъ, утерялся экзистенціальный центръ. Личность есть прежде всего единство судьбы. Судьба есть измѣненіе, исторія и удержаніе единства экзистенціального центра. Это есть тайна личности. Личность предполагаетъ сверхличное, высшее бытіе, которое она отображаетъ, и сверхличныя цѣнности, которыя она реализуетъ и которыя составляютъ богатство ея жизненнаго содержанія. Личность не можетъ быть самодостаточна, она должна выходить изъ себя къ другимъ личностямъ, къ человѣческому и къ космическому многообразію и къ

---

\*) Это основная мысль замѣчательной книги Несмѣлова «Наука о человѣкѣ».

Богу. Эгоцентризмъ, замкнутость въ себѣ и поглощенность собой разрушаетъ личность. Личность реализуетъ себя черезъ постоянную побѣду надъ эгоцентризмомъ, надъ затвердѣлой самостью. Реализація личности означаетъ наполненіе ея универсальнымъ содержаніемъ, она не можетъ существовать только своей партикулярностью. Личность не закончена, она творитъ себя, она задана, какъ Божья идея о всякомъ единичномъ человѣкѣ. Реализація личности предполагаетъ уходящій въ безконечность творческій процессъ. Личность есть актъ. М. Шелеръ опредѣляетъ личность, какъ конкретное единство всѣхъ актовъ. (\*) Но вопреки М. Шелеру активной является не жизнь, а духъ, духовное начало въ человѣкѣ, жизнь же скорѣе пассивна. Только творческій актъ можетъ быть названъ актомъ, въ актѣ всегда творится новое, небывшее, небытіе становится бытіемъ. Личность предполагаетъ творческую природу человѣка. Творчество же предполагаетъ свободу. Подлинное творчество есть творчество изъ свободы. Творчество противоположно эволюціи, которая есть детерминація. Только творческій субъектъ есть личность. Существо цѣликомъ детерминированное природнымъ и социальнымъ процессомъ не можетъ быть названо личностью, еще не стало личностью. Ле Сеннъ вѣрно противопоставляетъ существованіе въ смыслѣ экзистенціальной философіи детерминаціи. \*\*) Личность опредѣляетъ себя во внѣ къ природѣ и обществу, но опредѣляетъ себя изнутри. Личность есть сопротивление детерминаціи извнѣ, детерминаціи обществомъ и природой. И личностью является лишь тотъ, кто побѣждаетъ эту детерминацію. Личность не рождается въ природномъ родовомъ процессѣ и не формируется въ процессѣ социальномъ. Существованіе личности предполагаетъ прерывность, не допускаетъ эволюціонной непрерывности. Личность творится Богомъ и въ этомъ ея высшее достоинство и источникъ ея независимости и свободы. Рождается въ родовомъ процессѣ и формируется въ процессѣ социальномъ лишь индивидумъ, въ которомъ должна реализоваться личность. Личность есть сопротивление детерминаціи и потому боль. Утвержденіе и реализація личности всегда есть боль. Отказъ отъ этой боли, боязнъ боли есть отказъ отъ личности. Реализація личности, ея достоинства и независимости есть болѣзненный процессъ, есть героиче-

---

\*) См. Max Scheler: «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik».

\*\*) См. замѣчательную книгу Le Senne: «Obstacle et valeur».

ская борьба. Личность есть борьба, отказъ отъ борьбы есть отказъ отъ личности. И человекъ часто идетъ на этотъ отказъ. Личность противоположна конформизму, есть несогласіе на конформизмъ, котораго требуютъ природа и общество. Такъ какъ личность есть экзистенціальный центръ и предполагаетъ чувствилище къ страданію и радости, то ошибочно примѣнять категорію личности къ націи и другимъ свехличнымъ общностямъ, какъ дѣлаетъ философъ персонализма Штернъ. Нація есть индивидуальность, но не личность. Мы приходимъ къ тому, что личность есть парадоксальное совмѣщеніе противоположностей: личного и свехличного, конечнаго и безконечнаго, пребывающаго и мѣняющагося, свободы и судьбы. И основной парадоксъ личности въ томъ, что она должна еще быть создана и она должна уже быть, чтобы возможно было творческое созиданіе личности. Тотъ, кто долженъ себя создать, долженъ уже быть. Личность не детерминирована обществомъ, но она социальна, она можетъ реализовать полноту своей жизни лишь въ общеніи съ другими личностями. Соціальная проєкція персонализма предполагаетъ радикальную, революціонную переоцѣнку социальныхъ цѣнностей, т. е. перенесеніе центра тяжести изъ цѣнностей общества, государства, націи, коллектива, социальной группы въ цѣнность личности, всякой личности. Соціальная проєкція персонализма есть революціонное отверженіе капиталистическаго режима, самого антиперсоналистическаго, самого смертоноснаго для личности, какой только существовалъ въ исторіи. Соціализація хозяйства, которая утвердить право на трудъ и гарантію достойнаго существованія для каждой человеческой жизни и не допустить эксплуатаціи человека человекомъ, есть требованіе персонализма. Поэтому, единственная система, соответствующая вѣчной истинѣ персонализма, есть система персоналистическаго социализма. Въ основѣ социального міросозерцанія персонализма лежитъ не идея равенства и не идея справедливости, а идея достоинства всякой человеческой личности, которая должна получить возможность себя реализовать.

Послѣ этихъ необходимыхъ опредѣленій личности посмотримъ въ какомъ къ ней отношеніи стоитъ марксизмъ.

## II

Отношеніе марксизма къ личности противорѣчиво. Это связано съ неясностью антропологии марксизма. Антиперсонализмъ Маркса — наслѣдіе антиперсонализма Гегеля. Гегель признавалъ господство общаго надъ индивидуальнымъ. Личность не имѣетъ у Гегеля самостоятельнаго значенія, она

лишь функция мирового духа. Против подчинения человеческой личности мировому духу, т. е. общему, возстал Киркегардъ. Таковъ же былъ смыслъ возстанія Достоевскаго (\*). Этими мотивами насыщено гениальное творчество Ибсена. Антиперсонализмъ Гегеля былъ унаследованъ и Л. Фейербахомъ. Гуманизмъ Фейербаха былъ родовой, а не персоналистическій (\*\*). Человѣкъ реализуетъ себя въ коллективной жизни рода и въ концѣ концовъ растворяется въ ней. Фейербахъ прорывался къ экзистенціальной философіи, онъ пытался открыть «ты», а не только объектъ (\*\*\*). Но перевернутое въ материализмъ гегельянство помѣшало Фейербаху открыть личность, какъ подлинное и первичное существованіе. Марксъ идетъ вслѣдъ за Гегелемъ и Фейербахомъ и признаетъ приматъ родового бытія человѣка надъ его личнымъ бытіемъ. У Маркса можно открыть реализмъ понятій средневѣковой схоластики. Общее, родовое предшествуетъ частному, индивидуальному и опредѣляетъ его. Общество, классъ есть болѣе первичная реальность, чѣмъ человѣкъ, чѣмъ личность. Классъ есть реальность находящаяся въ бытіи, а не въ мышленіи. Не классъ, а человѣческая личность есть абстракція мысли. Классъ есть что то вроде *universalia ante rem*. Мыслить, производить сужденія и оцѣниваетъ не человѣкъ, а классъ. Человѣкъ какъ личность, а не какъ родовое существо, не способенъ къ самостоятельному мышленію и сужденію. Человѣкъ есть социально-родовое существо, функция общества. Этимъ предрѣшается уже тоталитарность коммунистическаго общества и государства. Противопологается же этому тоталитарность въ самомъ человѣкѣ, а не въ обществѣ и государствѣ. Лишь человѣческая личность можетъ отображать въ себѣ цѣлостное, универсальное бытіе, общество и государство всегда частично и не можетъ вмѣщать универсальнаго.

Такъ какъ марксизмъ интересуется исключительно общимъ и не интересуется индивидуальнымъ, то самой слабой стороной марксизма является психологія. Если не считать самого Маркса, у котораго можно найти интересныя психологическія замѣчанія, то психологическіе экскурсы марксистовъ обыкновенно исчерпываются ругательствами. Даже психологія классовъ совсѣмъ не разработана. Типъ буржуа совсѣмъ не изслѣдуется, а представляется злодѣемъ, кровопійцемъ, готовящимъ имперіалистическую войну. Особенно по-

---

\*) Бѣлинскій возсталъ противъ мирового духа Гегеля во имя живой человеческой личности и предвосхитилъ діалектику Ивана Карамазова. См. книгу «Соціализмъ Бѣлинскаго», въ которой собраны замѣчательныя письма къ Боткину.

\*\*) См. L. Feuerbach «Das Wesen des Christentums».

\*\*\*) См. его же «Philosophie der Zukunft».



ражает слабость психологии у марксистовъ, если сравнить съ работами Зомбарта, де Мана, М. Вебера, Зиммеля и др. Невозможно заниматься психологіей при исключительномъ интересѣ къ общему и родовому и притомъ интересѣ, опредѣляемомъ борьбой. Въмѣсто психологии даются моральныя сужденія и осужденія. И это есть дефектъ всего марксистскаго ученія о человѣкѣ. Хотя въ самомъ Марксѣ былъ профетическій элементъ и онъ находился въ конфликтѣ съ окружающимъ его обществомъ, но то ученіе о человѣкѣ, которое отъ него пошло, отрицаетъ профетическое начало, которое всегда означаетъ возвышеніе человѣческой личности надъ социальнымъ коллективомъ и конфликтъ съ нимъ во имя осуществленія правды, къ которой призываетъ внутренний голосъ, голосъ Божій. Совершенная реализація марксизма въ человѣческомъ обществѣ должна привести къ уничтоженію профетическаго начала, которое проявляется не только въ религіозной сферѣ, но также въ сферѣ философіи, искусства и социальной жизни. Уничтоженіе профетизма произойдетъ вслѣдствіе окончательнаго конформизма личности въ отношеніи къ обществу, совершеннаго приспособленія, исключающаго возможность конфликта. Это есть самая отрицательная сторона марксизма, результатъ его антиперсоналистическаго духа. Самъ Марксъ былъ личностью, противостоящею міру, марксисты уже не могутъ быть такими. Примѣръ смерти профетическаго духа показала уже социализація христіанства въ исторіи. Но антиперсонализмъ есть только одна сторона марксизма, есть другія стороны.

Источники марксовской критики капитализма — персоналистическія и гуманистическія. Марксъ возсталъ противъ капиталистическаго режима прежде всего потому, что въ немъ раздавлена человѣческая личность, превращена въ вещь. Въ капиталистическомъ обществѣ происходитъ то, что Марксъ называлъ *Verdinglichung*, овеществленіе человѣка. Онъ видитъ справедливо дегуманизацію, обезчеловѣченіе въ этомъ обществѣ. Дегуманизируются и пролетарій и капиталистъ. Рабочій, лишенный орудій производства, принужденъ продавать свой трудъ, какъ товаръ. Этимъ онъ пркврщается въ вещь необходимую для производства. Происходитъ отчужденіе отъ человѣка его трудовой активности, она выбрасывается въ міръ какъ бы объективныхъ вещей, проектируется во внѣ. Результаты трудовой активности человѣка, отчужденности отъ тоталитарнаго существованія человѣка, дѣлаются внѣшней силой, давящей и порабащающей человѣка. Въ сущности разрывъ между умственнымъ и физическимъ трудомъ есть уже дробленіе цѣлостной человѣческой природы и долженъ быть преодолень. Но эта проблема была болѣе

поставлена у насъ Л. Толстымъ и Н. Федоровымъ, чѣмъ Марксомъ. Во всякомъ случаѣ мысли Маркса, особенно молодого Маркса объ отчужденіи и овеществленіи должны быть признаны гениальными. Тутъ лежатъ первоначальные мотивы его обличеній капитализма и его ненависти къ капиталистическому строю (\*). Это мотивы чисто человѣческіе. Марксъ объявляетъ революціонное возстаніе противъ социальнаго строя, въ которомъ происходитъ раздробленіе цѣлостной человѣческой личности, часть ея отдѣляется, отчуждается и переносится въ міръ вещей. Пролетарій и есть человѣкъ, у котораго часть его существа отчуждена и переведена въ міръ вещей, въ давящую его экономику. Ученіе Маркса о Verdinglichung, о дегуманизации особенно развивалъ самый умный и интересный, наиболѣе самостоятельный изъ коммунистическихъ писателей Лукачъ (\*\*). Марксъ подчеркиваетъ, что если социалисты приписываютъ пролетаріату огромную всемірно-историческую роль, то не потому что почитаютъ его за божество, а именно потому, что пролетаріатъ представляетъ абстракцію отъ всего человѣческаго, потому что отъ него отчуждена его человѣческая природа и онъ принужденъ самъ себя вернуть полноту человѣчности (\*\*\*). Именно тотъ, кто лишенъ полноты человѣчности, долженъ осуществить эту полноту. Это мысль діалектическая. Для Маркса, для первоисточниковъ марксизма очень важна мысль, что происходитъ отнятіе, отчужденіе отъ человѣка человѣческой природы и въ наиболѣе острой формѣ это происходитъ у пролетаріата. Отсюда получаютъ иллюзіи сознанія. Человѣкъ принимаетъ собственную активность за объективный міръ вещей, подчиненный неумолимымъ законамъ.

У ранняго Маркса очень сильно чувствуется вліяніе Фейербаха. То, что Фейербахъ говоритъ о религіи, Марксъ распространилъ на всѣ другія области. Въ религіи Фейербахъ видѣлъ отчужденіе собственной природы человѣка. Человѣкъ создалъ Бога по своему образу и подобию. Принадлежащее его собственной природѣ представляется человѣку внѣ его и надъ нимъ находящейся реальностью. Бѣдный человѣкъ имѣетъ богатаго Бога, т. е. всѣ богатства человѣка отчуждены отъ него и переданы Богу. Вѣра въ Бога какъ бы проле-

---

\*) См. К. Марх «Der Historische Materialismus». «Die Frühschriften». Kroener Verlag (Въ двухъ томахъ собраны юношескія произведенія Маркса). См. также Auguste Cornu. «K. Marx: L'Homme et l'œuvre. De l'Hegeianisme au materialisme historique».

\*\*) Georg Lukacs. «Geschichte und Klassen — Bewusstsein. Studien ueber marxistische Dialektik».

\*\*\*) См. т. I. «Der historische Materialismus», стр. 377.

таризуетъ человѣка. Когда человѣкъ станетъ богатымъ, то Богъ станетъ бѣднымъ и исчезнетъ совсѣмъ. Человѣку вернутся его богатства, онъ станетъ тоталитарнымъ существомъ, никакая часть его природы не будетъ болѣе отчуждена. Эти идеи Фейербаха Марксъ положилъ въ основаніе своей гениальной критики капитализма и политической экономіи. И къ капитализму это безспорно болѣе примѣнимо, чѣмъ къ вѣрѣ въ Бога. Ученіе о фетишизмѣ товаровъ въ I томѣ «Капитала» быть можетъ самое замѣчательное открытіе Маркса. Фетишизмъ товаровъ въ капиталистическомъ обществѣ и есть иллюзія сознанія, въ силу которой продукты трудовой человеческой активности представляются вещнымъ, объективнымъ міромъ, скованнымъ непреложными законами и давящимъ человѣка. Марксъ расплавилъ этотъ вещный міръ экономики, въ которомъ буржуазная политическая экономія открывала свои законы. Экономика не есть вещный міръ, не есть какая то объективная реальность, она есть лишь активность человѣка, трудъ человѣка, отношеніе человѣка къ человѣку. И потому экономика можетъ быть измѣнена, человѣкъ можетъ овладѣть экономикой. Богатства, созданныя человѣкомъ, отчужденныя отъ него въ вещномъ мірѣ объективной экономики, могутъ быть ему возвращены. Человѣкъ можетъ стать богатымъ, тоталитарнымъ существомъ, къ нему вернется все, что было отнято отъ него. И это совершится активностью пролетаріевъ, т. е. тѣхъ людей, отъ которыхъ наиболѣе были отчуждены богатства. Все есть лишь продуктъ человеческой активности, человеческой борьбы. Экономическаго фатума не существуетъ, онъ побѣдимъ. Отъ иллюзій сознанія, породившихъ ложную объективизацію человеческой активности, можно освободиться. Это и есть дѣло пролетаріата. Капиталь Марксъ опредѣлялъ не какъ реальную вещь, а какъ социальное отношеніе людей въ процессѣ производства. Это опредѣленіе очень шокировало буржуазныхъ экономистовъ. Этимъ опредѣленіемъ переносится центръ тяжести экономической жизни въ человеческую активность и борьбу. Въ «Тезисахъ о Фейербахѣ» у Маркса есть замѣчательное мѣсто, въ которомъ онъ говоритъ, что главная ошибка матеріалистовъ до сихъ поръ была въ томъ, что они разсматривали дѣйствительность подъ формой объекта, а не какъ человеческую активность, не субъективно (\*). Нѣтъ ничего болѣе антиматеріалистическаго. Мѣсто это свидѣтель-

---

\*) «Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird: nicht aber als sinnlich-menschliche Thätigkeit, Praxiss, nicht subjektiv». — «Thesen ueber Feuerbach». — «Der historische Materialismus» II Band. S. 3.

ствуешь лишь о томъ, какъ споренъ матеріализмъ Маркса. То, что говоритъ здѣсь Марксъ, гораздо болѣе свойственно экзистенціальной философіи, чѣмъ матеріализму. Для матеріализма все есть объектъ, вещь, для экзистенціальной философіи все есть субъектъ, активность. У Маркса, какъ и у Фейербаха, былъ элементъ экзистенціальной философіи. Ранній Марксъ черпалъ свое пониманіе исключительной активности человѣка, какъ духа, а не какъ вещи, изъ нѣмецкаго идеализма. Но идея личности у него отсутствовала.

Самый экономическій матеріализмъ можно понимать двояко. Прежде всего это ученіе производитъ впечатлѣніе послѣдовательнаго и крайняго соціологическаго детерминизма. Экономика детерминируетъ всю человѣческую жизнь, не только структуру общества, но и всю идеологію, всю духовную культуру, существуетъ непреложная законмѣрность социальнаго процесса. Въ духѣ такого крайняго детерминизма понимали марксизмъ и сами марксисты и критики марксизма. Но это лишь одна изъ интерпретацій, одна изъ сторонъ марксизма, возможно другое пониманіе. Что экономика опредѣляетъ всю человѣческую жизнь, это есть зло прошлаго, рабство человѣка. Наступитъ день, когда эта рабская зависимость отъ экономики прекратится, экономика будетъ зависеть отъ человѣка, человѣкъ станетъ господиномъ. Марксизмъ разомъ возвышалъ и о рабствѣ человѣка и о возможной побѣдѣ человѣка. Экономическій детерминизмъ самъ по себѣ довольно печальная теорія, не способная вызвать революціоннаго энтузіазма. Но марксизмъ обладаетъ въ высшей степени способностью экзальтировать революціонную волю. Молодая совѣтская философія движется въ направленіи индетерминистическаго пониманія марксизма (\*). Марксъ жилъ еще въ капиталистическомъ обществѣ и онъ видѣлъ, что экономика цѣликомъ опредѣляетъ человѣческую жизнь, экономика поработщаетъ сознание человѣка и вызываетъ иллюзіи сознанія. Но русскіе коммунисты живутъ въ эпоху пролетарскихъ революцій и міръ открывается имъ съ другой стороны. Марксъ и Энгельсъ говорили о скачкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы. Русскіе коммунисты чувствуютъ себя совершившими этотъ скачекъ, они уже въ царствѣ свободы. Поэтому для нихъ марксизмъ переворачивается, хотя они во что бы то ни стало хотѣли продолжать быть марксистами. Уже не экономическое бытіе опредѣляетъ сознаніе, а сознаніе, революціонное, пролетарское сознаніе опредѣляетъ экономическое бытіе, не экономика опредѣляетъ политику, а политика опредѣляетъ экономику. Поэтому философъ

---

\*) См. мою статью «Генеральная линія совѣтской философіи и воинствующій атеизмъ». — «Путь».

ствуючіє русскіє коммунисты хотять построить философію, основанную на идеѣ самодвиженія. Въ матерію переносятся всѣ качества духа — свобода, активность, разумъ и пр. Такого рода философія оказывается соотвѣтствующей революціонной волѣ. Механистическій матеріализмъ осуждается, онъ не соотвѣтствуетъ экзальтаціи революціонной воли, онъ не есть философія героической борьбы человѣка. Человѣкъ оказывается свободнымъ отъ власти вещнаго, объективнаго, детерминированнаго-закономѣрнаго міра, но не индивидуальный, а коллективный человѣкъ. Индивидуальный же человѣкъ не свободенъ по отношенію къ человѣческому коллективу, къ коммунистическому обществу, онъ достигаетъ свободы лишь въ отождествленіи себя съ коллективнымъ бытіемъ. Это было уже не только у Маркса, но и у Фейербаха, для котораго человѣкъ былъ подлинно реаленъ лишь въ общеніи, въ родовомъ бытіи. Коммунизмъ необычайно динамиченъ, онъ утверждаетъ неслыханную активность человѣка. Но это не есть активность человѣческой личности, это есть активность общества, активность коллектива. Индивидуальный человѣкъ совершенно пассивенъ по отношенію къ коллективу, къ коммунистическому обществу, онъ пріобрѣтаетъ активную силу лишь при раствореніи въ родовомъ бытіи. Коммунизмъ утверждаетъ активность лишь родового человѣческаго бытія. Это заложено у Фейербаха, это восходитъ къ Гегелю, къ гегелевскому міровому духу.

Марксизмъ можетъ быть истолкованъ гуманистически, въ немъ можно видѣть борьбу противъ отчужденія отъ человѣка его человѣческой природы, за возвращенія ему тоталитарнаго существованія. Марксизмъ можно истолковать и въ сторону индетерминизма, увидѣть въ немъ провозглашеніе освобожденія человѣка отъ власти экономики, отъ господства рока надъ человѣческой жизнью. Марксизмъ экзальтируетъ человѣческую волю, онъ хочетъ создать новаго человѣка. Но въ немъ есть и фаталистическая сторона, глубоко принижаящая человѣка. Марксистская доктрина о человѣкѣ находится въ полной зависимости отъ капиталистической индустріи, отъ фабрики. Новый коммунистическій человѣкъ изготовляется на фабрикѣ, онъ есть фабричное производство. Душевная структура новаго человѣка зависитъ отъ условій жизни на фабрикѣ, отъ крупной индустріи. Съ этимъ связана діалектика марксизма. Добро рождается отъ зла, которое все болѣе усиливается, свѣтъ загорается отъ тьмы, которая все болѣе сгущается. Условія жизни капиталистической индустріи озлобляютъ пролетарія, обезчеловѣчиваютъ его, отчуждаютъ отъ него его человѣческую природу, дѣлаютъ его существомъ захваченнымъ *ressentiment*, злобой, ненавистью, местью. Пролетаризація есть дегуманизація, ограбленіе чело-

вѣческой природы. Менѣ всего въ этомъ виноваты пролетаріи. Но какъ ждать отъ этой прогрессирующей дегуманизациі, отъ этого ограбленія человѣческой природы, отъ этого страшнаго суженія сознанія появленія новаго типа человѣка? Марксизмъ ждетъ чудеснаго діалектическаго перехода того, что онъ считаетъ зломъ, въ добро, въ лучшую жизнь. Но все таки надъ пролетаріатомъ тяготѣтъ фатумъ, фатумъ капиталистической индустріи, эксплуатирующей, угнетающей, отчуждающей отъ рабочаго всю его человѣческую природу. Высшій типъ человѣка будетъ результатомъ полнаго отчужденія всей человѣческой природы, совершеннаго обезчеловѣченія. Такого рода концепція совершенно антиперсоналистична, она не признаетъ самоцѣнности человѣческой личности, глубины ея бытія. Человѣкъ для такого рода концепціи есть функція мірового соціального процесса, функція «общаго»; способъ, которымъ фабрикуется новый человѣкъ, есть «хитрость разума» (Гегель). Количество зла переходитъ въ качество добра. Активность личности, ея сознаніе, ея совѣсть, ея творчество тутъ не при чемъ. Все дѣлаетъ хитрый разумъ, который есть «общее». Лукачъ сознаетъ принижющее вліяніе капитализма на классовое сознаніе рабочихъ и предостерегаетъ отъ этого, предлагаетъ бороться противъ этого (\*). Все это говорить лишь о сложномъ и противорѣчивомъ составѣ марксизма. Марксизмъ выражалъ не только борьбу противъ угнетенія человѣка человѣкомъ, противъ несправедливости и рабства, но также отражалъ подавленность матеріалистическимъ духомъ капиталистическихъ буржуазныхъ обществъ, духовный упадокъ этихъ обществъ.

### III.

Вотъ чего не замѣчаетъ ни марксизмъ классическій, ни русскій коммунизмъ, не замѣчалъ и Фейербахъ. Съ этимъ связана критика марксистскаго гуманизма. Происходитъ отчужденіе человѣческой природы. По Фейербаху и Марксу вѣра въ Бога и въ духовный міръ есть ничто иное, какъ отчужденіе высшей природы человѣка, перенесеніе ея въ трансцендентную сферу. Человѣческая природа въ ея тоталитарности должна быть возвращена человѣку. Но происходитъ ли это возвращеніе человѣку полноты его природы? Въ матеріалистическомъ марксизмѣ этого возвращенія не происходитъ. Духовная природа не возвращается человѣку, она погибаетъ вмѣстѣ съ гибелью трансцендентной сферы. Человѣкъ остается ограб-

---

\*) См. его цитированную книгу: «Geschichte und Klassen — Bewusstsein».

леннымъ, остается матеріальнымъ существомъ, кускомъ матеріи. Но кусокъ матеріи не можетъ имѣть человѣческаго достоинства. Въ матеріальномъ существѣ не можетъ быть реализована тоталитарность жизни. Коммунизмъ хочетъ вернуть пролетаріату отчужденныя отъ него орудія производства, но совсѣмъ не хочетъ вернуть ему отчужденный отъ него духовный элементъ человѣческой природы, духовную жизнь. Поэтому о достиженіи тоталитарности жизни не можетъ быть рѣчи, какъ не можетъ быть рѣчи о подлинномъ достоинствѣ человѣка. Достоинство человѣка связано съ тѣмъ, что онъ есть духовное существо, образъ и подобіе божественнаго бытія, что въ немъ есть элементъ независимый отъ внѣшняго міра, отъ общества. Достоинство человѣка и полнота его жизни связаны съ тѣмъ, что человѣкъ принадлежитъ не только царству Кесаря, но и царству Божьему. Это значитъ, что человѣкъ имѣетъ высшее достоинство и тоталитарность, цѣльность жизни, если онъ личность. Идеи личности въ марксизмѣ нѣтъ, какъ ея нѣтъ въ коммунизмѣ, поэтому они не могутъ защитить человѣка. Коммунизмъ въ лучшемъ случаѣ утверждаетъ индивидуума, социализированнаго индивидуума, и требуетъ для него тоталитарности жизни, но отрицаетъ личность. Индивидуумъ есть лишь существо, сформированное обществомъ путемъ муштровки. Ленинъ говорилъ, что послѣ періода диктатуры, въ которомъ никакой свободы не будетъ, люди *привыкнутъ* къ новымъ условіямъ общественной жизни и почувствуютъ себя свободными въ коммунистическомъ обществѣ (\*). Вотъ это приготовленіе людей путемъ муштровки и привычки противоположно принципу личности, всегда предполагающему автономію. Марксъ началъ съ борьбы противъ дегуманизации въ капиталистическомъ обществѣ. Этой дегуманизации нужно было противопоставить гуманизацию. Но въ дѣйствительности произошелъ сложный діалектический процессъ, въ которомъ гуманизмъ перешелъ въ антигуманизмъ. Марксизмъ есть одинъ изъ кризисовъ гуманизма, одинъ изъ выходовъ изъ срединнаго гуманистическаго царства, которое пыталось утвердить человѣка на немъ самомъ, т. е. признало его существомъ самодостаточнымъ, довольнымъ собой. Въ матеріалистическомъ коммунизмѣ продолжается процессъ дегуманизации, который Марксъ обличалъ въ капиталистическомъ обществѣ. Коммунистическій индустріализмъ также можетъ дегуманизировать человѣка, какъ и капиталистическій

---

\*) См. В. Ленинъ. «Государство и Революція». Ленинъ въ своей книгѣ «Матеріализмъ и эмпириокритизмъ» защищалъ довольно вульгарный матеріализмъ и натурализмъ. Его философія гораздо ниже философіи А. Богданова и даже не можетъ быть названа социалистической, какъ философія послѣдняго.

индустриализмъ, можетъ превратить его въ техническую функцию. Человѣкъ разсматривается не какъ свободный духъ, т. е. не какъ личность, а какъ функция общественнаго процесса, какъ матеріальное существо, занятое исключительно экономикой и техникой и въ часы досуга развлекающееся искусствомъ, призваннымъ украшать индустриализированную жизнь. Антиперсонализмъ коммунизма связанъ не съ его экономической системой, а съ его духомъ, съ его отрицаніемъ духа. Это нужно все время имѣть въ виду. Персонализмъ какъ разъ требуетъ социализаціи хозяйства, но не допускаетъ социализаціи духовной жизни, которая означаетъ отчужденіе отъ чело-вѣка духовной жизни, т. е. умерщвленіе духа.

Антиперсонализмъ марксизма связанъ еще съ ложнымъ отношеніемъ къ времени. Марксизмъ и особенно его практическое примѣненіе въ коммунизмъ смотрятъ на отношеніе между настоящимъ и будущимъ, какъ на отношеніе средства и цѣли. Настоящее есть средство, въ немъ не осуществляется непосредственно цѣль. И допускаются средства не имѣющія никакого сходства съ цѣлью — насилие и тиранія для осуществленія свободы, ненависть и раздоръ для осуществленія братства и т. п. Тоталитарность человѣческой жизни осуществима лишь въ будущемъ, можетъ быть отдаленномъ будущемъ. Въ настоящемъ человѣкъ остается ограбленнымъ, отъ него все отчуждено, онъ самъ отчужденъ отъ себя. Поэтому марксистскій коммунизмъ утверждаетъ чело-вѣка и притомъ тоталитарнаго чело-вѣка въ будущемъ, въ настоящемъ же чело-вѣка отрицаетъ. Человѣкъ настоящаго есть лишь средство для чело-вѣка будущаго, поколѣніе настоящаго лишь средство для поколѣній будущаго. Такое отношеніе ко времени несовмѣстимо съ принципомъ личности, съ признаніемъ самоцѣнности всякой человѣческой личности и ея права на реализацію полноты своей жизни, съ ея самосознаніемъ, какъ цѣлаго, а не какъ части, какъ цѣли, а не какъ средства. Ни съ какимъ чело-вѣкомъ, къ какому бы классу онъ ни принадлежалъ, нельзя обращаться какъ съ простымъ средствомъ, или разсматривать его исключительно какъ препятствіе. Это есть проблема антропологіи, а не социологіи, въ марксизмъ же нѣтъ настоящей антропологіи.

Есть двѣ проблемы — проблема чело-вѣка и проблема общества и примать, конечно, долженъ принадлежать проблемѣ чело-вѣка. Но марксизмъ утверждаетъ примать проблемы общества надъ проблемой чело-вѣка. Марксъ былъ замѣчательный социологъ и сдѣлалъ въ этой области большія открытія. Но онъ совсѣмъ не былъ антропологомъ, его антропологія до-крайности упрощенная и устарѣвшая, она связана съ раціо-



наличтическимъ матеріализмомъ и натуралистическимъ эволюціонизмомъ. Человѣкъ есть продуктъ природы и общества, болѣе конкретно — онъ продуктъ соціального класса, въ человѣкѣ нѣтъ никакого независимаго внутренняго ядра. Антропология цѣликомъ подчинена соціологіи, есть лишь часть соціологіи. Человѣкъ разсматривается какъ образъ и подобіе общества. Общество и есть то высшее бытіе, которое онъ отображаетъ. Этому противоположна антропология, основанная не на соціологіи, а на теологіи (употребляю это слово не въ школьномъ смыслѣ). Человѣкъ есть не образъ и подобіе общества, а образъ и подобіе Божіе. Поэтому въ человѣкѣ есть независимое отъ общества духовное начало, поэтому только и возможно утверждать достоинство человѣка, какъ свободнаго духа, активнаго и творческаго. Философская антропология прежде всего учитъ о человѣкѣ, какъ личности, она персоналистична. Личности нѣтъ безъ духовнаго начала, которое дѣлаетъ человѣка независимымъ отъ детерминизма внѣшней среды, природной и соціальной. Духовное начало совсѣмъ не противоположно человѣческому тѣлу, физическому, матеріальному составу человѣка, связывающему его съ жизнью всего природнаго міра. Отвлеченный спиритуализмъ безсиленъ построить ученіе о цѣлостномъ человѣкѣ. Духовное начало объемлетъ и человѣческое тѣло, и «матеріальное» въ человѣкѣ, означаетъ овладѣніе и «душой» и «тѣломъ» человѣка и достиженіе цѣлостности образа личности, высшей качественности, вхожденіе всего человѣка въ иной порядокъ бытія. «Тѣло» также принадлежитъ человѣческой личности и отъ него не можетъ быть отвлечено «духовное» въ человѣкѣ. «Тѣло» есть уже форма, означающая побѣду духа надъ безформенной матеріей. Старый картезіанскій дуализмъ «души» и «тѣла», «духа» и «матеріи» есть совершенно ложная философія, которую можно считать преодоленной. Настоящій дуализмъ есть дуализмъ «духа» и «природы» «свободы» и «необходимости», «личности» и «вещи», что имѣетъ совсѣмъ другой смыслъ. «Тѣло» человѣка и даже «тѣло» міра могутъ выйти изъ царства «природы», «необходимости», «вещи» и перейти въ царство «духа», «свободы», «личности». Этотъ смыслъ имѣетъ христіанское ученіе о воскрешеніи мертвыхъ, воскрешенія во плоть. Воскресшая плоть не есть природная матерія, подчиненная детерминаціи, не есть вещь, это духовная плоть, новая плоть, но не безплотность, не отвлеченный духъ. Ученіе о воскресеніи тѣмъ и отличается отъ ученія о безсмертіи души, что оно требуетъ вѣчной жизни для всего цѣлостнаго человѣка, а не для его отвлеченной части, не для души только. Поэтому это есть ученіе персоналистическое. Независимость духовнаго начала въ человѣкѣ отъ власти общества не означаетъ также противопо-

ложеніе «духовнаго» «соціальному», т. е. отвлеченіе «духовнаго» отъ «соціальнаго», но означаетъ, что человѣкъ долженъ опредѣлять общество и быть его господиномъ, реализовать полноту своей жизни и въ обществѣ, а не наоборотъ, не опредѣляться обществомъ и не быть его рабомъ, его функцией. «Духовное» овладѣваетъ и «соціальнымъ», соціальнымъ составомъ человѣка и это означаетъ достиженіе человѣческой цѣлостности, интегральности, тоталитарности. Общество не есть цѣль, цѣль есть самъ человѣкъ, полнота и совершенство жизни. самая совершенная организація общества есть лишь средство. Марксизмъ антиперсоналистиченъ въ мѣру того, что онъ полагаетъ цѣль не въ человѣкѣ, призванномъ къ вѣчной жизни, а въ обществѣ.

Основная ошибка основаннаго на марксизмѣ коммунизма съ томъ, что онъ вѣрять въ возможность принудительнаго осуществленія не только справедливости, но и братства людей, въ возможность принудительной организаціи не только общества, но и общенія, коммуніона людей. Соціализмъ происходитъ отъ слова общество, коммунизмъ же происходитъ отъ слова коммуніонъ, взаимная пріобщенность людей другъ къ другу. Соціализмъ отличается отъ коммунизма совсѣмъ не въ планѣ соціально-экономической организаціи общества, въ этомъ они могутъ совпадать. Но соціализмъ можно понять исключительно какъ соціально-экономическую организацію общества и этимъ ограничить его задачу, коммунизмъ же неизбежно тоталитаренъ, онъ предполагаетъ цѣлостное міросозерцаніе, онъ хочетъ создать новаго человѣка, новое братство людей, свое отношеніе ко всей полнотѣ жизни. Коммунизмъ не согласенъ на то, чтобы его частично признавали, онъ требуетъ всецѣлаго признанія, обращенія въ коммунизмъ, какъ въ религіозную вѣру. Частичное, распространенное лишь на соціально-экономическую область признаніе правды коммунизма, соединенное съ инымъ міросозерцаніемъ, и есть соціализмъ. Соціализмомъ нужно назвать созданіе новаго безклассоваго общества, въ которомъ будетъ осуществлена ббольшая соціальная справедливость и не будетъ допущена эксплуатація человѣка человѣкомъ. Созданіе же новаго человѣка и братства людей есть задача духовная, религіозная, она предполагаетъ внутреннее перерожденіе людей. Этого не хочетъ допустить коммунизмъ, который самъ есть религія. Поэтому христіанинъ можетъ быть соціалистомъ и даже, по моему убѣжденію, долженъ быть соціалистомъ. Но ему трудно быть коммунистомъ, ибо онъ не можетъ согласиться на принятіе тоталитарнаго міросозерцанія коммунизма, въ который входятъ матеріализмъ и атеизмъ. Христіанскій персонализмъ не только не долженъ противиться созданію безклассоваго общества, но дол-

женъ способствовать его созданію. Классовое общество, которое разсматриваетъ какъ средство огромное количество человѣческихъ личностей и допускаетъ эксплуатацію человѣческой личности и отрицаніе человѣческаго достоинства рабочихъ, противоположно принципу персонализма. Персонализмъ долженъ желать социализаціи хозяйства, которая должна обезпечить каждой человѣческой личности право на трудъ и на достойное человѣческое существованіе, должна каждому предоставить возможность реализовать полноту жизни. Но социализація хозяйства не можетъ сама по себѣ создать новаго человѣка и братскаго общенія людей, она упорядочиваетъ сообщеніе, коммуникацію между людьми на почвѣ справедливости, но не создаетъ общенія, коммуніона между людьми, братства людей. Общеніе людей носитъ персоналистическій характеръ, есть всегда общеніе личностей, я и ты, соединеніе я и ты въ мы. Это недостижимо, внѣшней организаціей общества, которая захватываетъ лишь частичный составъ человѣческой личности и не достигаетъ глубины ея. Никакая организація общества не можетъ создать тоталитарной жизни. Иллюзія этой тоталитарности покупается страшнымъ суженіемъ жизни личности, обѣдненіемъ ея сознанія, подавленіемъ въ ней духовной стороны жизни. Этой иллюзіей поддерживается коммунистическое сознаніе. Марксизмъ создаетъ эту иллюзію невѣрнымъ ученіемъ о личности, о цѣлостномъ человѣкѣ. Движеніе, направленное къ созданію новаго безклассоваго общества, безспорно болѣе справедливаго, можетъ сопровождаться пониженіемъ духовности, сжиманіемъ духовной природы человѣка. Но возможно, что созданіе безклассоваго общества, которое сопровождается матеріалистическими иллюзіями сознанія, приведетъ къ духовному возрожденію, которое сейчасъ затруднено классовой борьбой, ея злобой дня. Когда безклассовое общество будетъ создано, тогда увидятъ, что матеріализмъ и атеизмъ, духоборчество коммунизма принадлежитъ прошлому, эпохѣ борьбы классовъ, и новый безклассовый человѣкъ будетъ поставленъ передъ послѣдней тайной бытія, передъ конечными проблемами духа. Тогда и обнаружится въ чистомъ видѣ трагизмъ человѣческой жизни и человѣкъ затоскуетъ по вѣчности. Тогда только и будетъ достигнута тоталитарность существованія личности и перестанутъ принимать частичное за эту тоталитарность. Въ періодъ обострившейся социальной борьбы, социальная система наиболѣе соотвѣтствующая христіанскому персонализму, есть система персоналистическаго социализма.

*Николай Бердяевъ.*

## КИРХЕГАРДТЪ И ДОСТОЕВСКІЙ \*)

(Голоса вопіющихъ въ пустынь)

---

Вы, конечно, не ждете отъ меня, чтобы въ теченіе одного часа, который предоставленъ въ мое распоряженіе, я сколько-нибудь исчерпалъ сложную и трудную тему о творчествѣ Кирхегардта и Достоевскаго. Я потому ограничу свою задачу: буду говорить лишь о томъ, какъ понимали Достоевскій и Кирхегардтъ первородный грѣхъ или — ибо это одно и то же — объ умозрительной и откровенной истинѣ. Но нужно впередъ сказать, что за такое короткое время врядъ-ли удастся выяснить съ желательной полнотой даже то, что они думали и рассказали намъ о паденіи человѣка. Въ лучшемъ случаѣ удастся намѣтить — и то схематически — почему первородный грѣхъ приковалъ къ себѣ вниманіе этихъ двухъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей XIX столѣтія. Къ слову сказать, и у Нитше, который, по обычнымъ представленіямъ былъ такъ далекъ отъ библейскихъ темъ, проблема грѣхопаденія является осью или стержнемъ всей его философской проблематики. Его главная, основная тема — Сократъ, въ которомъ онъ видитъ декадента, т.-е. падшаго человѣка по преимуществу. При чемъ паденіе Сократа онъ усматриваетъ въ томъ, въ чемъ исторія — и въ особенности исторія философіи — находили всегда и насъ поучали находить его величайшую заслугу: въ его безпредѣльномъ довѣріи къ разуму и добываемому разумомъ знанію. Когда читаешь размышленія Нитше о Сократѣ, все время невольно вспоминаешь библейское сказаніе и запретномъ деревѣ и соблазнительныя слова искушителя: будете знающими. Еще больше, чѣмъ Нитше и еще настойчивѣе говоритъ намъ о Сократѣ Кирхегардтъ. И это тѣмъ болѣе поражаетъ, что для Кирхегардта Сократъ самое замѣчательное явленіе въ исторіи человѣчества до появленія на горизонтѣ Европы

---

\*) Докладъ, прочитанный въ религіозно-философской Академіи въ Парижѣ 5-го Мая 1935 г.

той таинственной книги, которая такъ и называется книгой т. е. Библіи.

Грѣхопаденіе тревожило человѣческую мысль съ самыхъ отдаленныхъ временъ. Всѣ люди чувствовали, что въ мірѣ не все благополучно и даже очень неблагополучно: «нечисто что-то въ датскомъ королевствѣ», говоря словами Шекспира — и дѣлали огромныя и напряженнѣйшія усилія, чтобы выяснить, откуда пришло это неблагополучіе. И нужно сейчасъ же сказать, что греческая философія, равно какъ и философія другихъ народовъ, не исключая народовъ дальняго востока, на поставленный такъ вопросъ давала отвѣтъ прямо противоположный тому, который мы находимъ въ повѣствованіи книги Бытія. Одинъ изъ первыхъ великихъ греческихъ философовъ, Анаксимандръ, въ сохранившемся послѣ него отрывкѣ говоритъ: «откуда пришло отдѣльнымъ существамъ ихъ рожденіе, оттуда, по необходимости, приходитъ къ нимъ и гибель. Въ установленное время они несутъ наказаніе и получаютъ возмездіе одно отъ другого за свое нечестіе». Эта мысль Анаксимадра проходитъ черезъ всю древнюю философію: появленіе единичныхъ вещей, главнымъ образомъ, конечно, живыхъ существъ и по преимуществу людей, разсматривается, какъ нечестивое дерзновеніе, справедливымъ возмездіемъ за которое является смерть и уничтоженіе ихъ. Идея о γένεσις и θάνατος (рожденіе и уничтоженіе) есть исходный пунктъ античной философіи (она же, повторю, неотвязно стояла предъ основателями религій и философій дальняго востока). Естественная мысль человѣка, во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, безвольно, точно заколдованная останавливалась предъ роковой необходимостью, занесшей въ міръ страшный законъ о смерти, неразрывно связанной съ рожденіемъ человѣка и объ уничтоженіи, ждущемъ все, что появилось и появляется. Въ самомъ бытіи человѣка мысль открывала что-то недолжное, порокъ, болѣзнь, грѣхъ и, соотвѣтственно этому, мудрость требовала преодоленія въ корнѣ того грѣха, т. е. отреченія отъ бытія, которое, какъ имѣющее начало, осуждено на неизбѣжный конецъ. Греческій катарзисъ, очищеніе имѣетъ своимъ источникомъ убѣжденіе, что непосредственные данныя сознанія, свидѣтельствующія о неизбѣжной гибели всего рождающаго, открываютъ намъ премірную, вѣчную, неизмѣнную и навсегда непреодолимую истину. Дѣйствительное, настоящее бытіе (ὄντως ὄν) нужно искать не у насъ и не для насъ, а тамъ, гдѣ власть закона о рожденіи и уничтоженіи кончается, т. е. тамъ, гдѣ нѣтъ и не бываетъ рожденія, а потому нѣтъ и не бываетъ уничтоженія. Отсюда и пошла умозрительная философія. Открывшійся умному зрѣнію законъ о неизбѣжной гибели всего возникающаго и сотвореннаго представляется намъ

навѣки присущимъ самому бытію: греческая философія въ этомъ такъ-же непоколебимо убѣждена, какъ и мудрость индусовъ, а мы, которыхъ отдѣляютъ отъ грековъ и индусовъ тысячелѣтія, такъ же неспособны вырваться изъ власти этой самоочевиднѣйшей истины, какъ и тѣ, которыя впервые ее обнаружили и показали намъ.

Только книга книгъ въ этомъ отношеніи оставляетъ загадочное исключеніе.

Въ ней разсказывается прямо противоположное тому, что люди усмотрѣли своимъ умнымъ зрѣніемъ. Все было создано, читаемъ мы въ самомъ началѣ книги Бытія, Творцомъ, все имѣло начало, но это не только не разсматривается, какъ условіе ущербности, недостаточности, порочности и грѣховности бытія, но, наоборотъ, въ этомъ залогъ всего, что можетъ быть хорошаго въ мірозданіи; иначе говоря, творческій актъ Бога есть источникъ и при томъ единственный всего хорошаго. Вечеромъ каждаго дня творенія, Господь, оглядываясь на сотворенное говорилъ: «добро зѣло», а въ послѣдній день, осмотрѣвъ все, Имъ созданное, увидѣлъ Богъ, что все добро зѣло. И міръ и люди (которыхъ Богъ благословилъ), созданные Творцомъ и потому именно, что они были Имъ созданы, были совершенными и не имѣли никакихъ недостатковъ: зла въ сотворенномъ Богомъ мірѣ не было, не было и грѣха, отъ котораго зло началось. Зло и грѣхъ пришли послѣ. Откуда? И на этотъ вопросъ Писаніе даетъ опредѣленный отвѣтъ. Богъ насадилъ въ эдемскомъ саду, среди прочихъ деревьевъ, дерево жизни и дерево познанія добра и зла. И сказалъ первому человѣку: плоды отъ всѣхъ деревьевъ можете ѣсть, но плодовъ отъ дерева познанія не касайтесь, ибо въ тотъ день, когда коснетесь ихъ, смертію умрете. Но искушитель — въ Библии онъ названъ змѣемъ, который былъ хитрею всѣхъ, созданныхъ Богомъ звѣрей, — сказалъ: «нѣтъ, не умрете, но откроются глаза ваши и вы будете, какъ Боги, знающими». Человѣкъ поддался искушенію, вкусилъ отъ запретныхъ плодовъ, глаза его открылись и онъ сталъ знающимъ. Что ему открылось? Что онъ узналъ? Открылось ему то, что открылось греческимъ философамъ и индусскимъ мудрецамъ: божественное «добро зѣло» не оправдало себя — въ сотворенномъ мірѣ не все добро, въ сотворенномъ мірѣ — и именно потому, что онъ сотворенъ, — не можетъ не быть зла, при томъ много зла и зла нестерпимаго. Объ этомъ свидѣлствуетъ съ непрекаемой очевидностью все, что насъ окружаетъ — непосредственныя данныя сознанія; и тотъ, кто глядитъ на міръ съ «открытыми глазами», тотъ, кто «знаетъ», иначе объ этомъ судить не можетъ. Съ того момента, когда человѣкъ сталъ «знающимъ», иначе говоря,

вмѣстѣ со «знаніемъ», вошелъ въ міръ грѣхъ, а за грѣхомъ и зло. Такъ по Библіи.

Предъ нами, людьми 20-го столѣтія, вопросъ стоитъ такъ же, какъ онъ стоялъ предъ древними: откуда грѣхъ, откуда связанные съ грѣхомъ ужасы жизни? Есть-ли порокъ въ самомъ бытіи, которое, какъ сотворенное, хотя и Богомъ, какъ имѣющее начало, неизбежно, въ силу предвѣчнаго, никому и ничему не подвластнаго закона, должно быть обременено несовершенствами, впередъ обрекающими его на гибель, или грѣхъ и зло въ «знаніи», въ «въ открытыхъ глазахъ», въ «умномъ зрѣніи» т. е. отъ плодовъ съ запретнаго дерева. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ философовъ прошлаго столѣтія, впитавшій въ себя (и въ томъ его смыслъ и значеніе) всю европейскую мысль за 25 вѣковъ ея существованія, Гегель, безъ всякаго колебанія утверждаетъ: змѣй не обманулъ человѣка, плоды съ дерева познанія стали источникомъ философіи для всѣхъ будущихъ временъ. И нужно сейчасъ же сказать: исторически Гегель правъ. Плоды съ дерева познанія дѣйствительно стали источникомъ философіи, источникомъ мышленія для всѣхъ будущихъ временъ. Философы, — при чемъ не только языческіе, чуждые св. Писанію, но и философы еврейскіе и христіанскіе, признававшіе Писаніе боговдохновенной книгой, — всѣ хотѣли быть знающими и не соглашались отречься отъ плодовъ съ запретнаго дерева. Для Климента Александрійскаго (начало III вѣка) греческая философія есть Второй Вѣтхій Завѣтъ. Онъ же утверждалъ, что, если бы можно было гнозись (т. е. знаніе) отдѣлить отъ вѣчнаго спасенія и, если бы ему былъ предоставленъ выборъ, онъ выбралъ бы не вѣчное спасеніе, а гнозись. Вся средневѣковая философія шла въ томъ же направленіи. Даже мистики въ этомъ отношеніи не представляли исключенія. Неизвѣстный авторъ прославленной *Theologia deutsch* утверждалъ, что Адамъ могъ бы хотѣть двадцать яблокъ съѣсть, никакой бѣды бы не было. Грѣхъ пришелъ не отъ плодовъ съ дерева познанія: отъ познанія не можетъ придти ничего дурнаго. Откуда у автора *theologia deutsch* эта увѣренность, что отъ знанія не могло придти зло? Онъ не ставитъ этого вопроса: ему, очевидно, и на умъ не приходитъ, что истину можно искать и найти въ Писаніи. Истину нужно искать только въ собственномъ разумѣ и только то, что разумъ признаетъ истиной — есть истина. Змѣй не обманулъ человѣка.

Кирхегардтъ, какъ и Достоевскій, оба родившіеся въ первой четверти XIX столѣтія (только Кирхегардтъ, умершій на 44 году и бывшій старше Достоевскаго на десять лѣтъ уже закончилъ свою литературную дѣятельность, когда Достоевскій только начиналъ писать) и жившіе въ ту эпоху, когда Гегель былъ властителемъ думъ въ Европѣ, не могли, конечно,

не чувствовать себя всецѣло во власти гегелевской философіи. Правда, Достоевскій, надо думать, никогда не читалъ ни одной строчки Гегеля — въ противоположность Кирхегардту, который Гегеля зналъ превосходно — но Достоевскій еще въ ту пору, когда онъ принадлежалъ къ кружку Бѣлинскаго усвоилъ себѣ въ достаточной мѣрѣ основныя положенія гегелевской философіи. Достоевскій обладалъ необычайнымъ чутьемъ къ философскимъ идеямъ и ему достаточно было того, что привозили изъ Германіи друзья Бѣлинскаго, чтобы дать себѣ ясный отчетъ въ поставленныхъ и разрѣшенныхъ гегелевской философіей проблемахъ. Но даже и не только Достоевскій, но и самъ Бѣлинскій, «недоучившійся студентъ» и, конечно, въ смыслѣ философской прозорливости стоявшій далеко позади Достоевскаго, вѣрно почувствовалъ и не только почувствовалъ, но и нашелъ нужныя слова чтобы выразить все то, что было для него непріемлемымъ въ ученіи Гегеля и что потомъ оказалось равно непріемлемымъ и для Достоевскаго. Напомню вамъ отрывокъ изъ знаменитаго письма Бѣлинскаго: «если бы мнѣ и удалось взлѣзть на верхнюю ступень лѣстницы развитія — я и тамъ бы попросилъ васъ отдать мнѣ отчетъ во всѣхъ жертвахъ условій жизни и исторіи, во всѣхъ жертвахъ случайностей, суевѣрія, инквизиціи Филиппа II-го и пр. и пр.: иначе я съ верхней ступени бросаюсь внизъ головой. Я не хочу счастья и даромъ, если не буду спокоенъ на счетъ каждаго изъ моихъ братьевъ по крови»... Нечего и говорить, что, если бы Гегелю довелось прочесть эти строки Бѣлинскаго, онъ бы только презрительно пожалъ плечами и назвалъ бы Бѣлинскаго варваромъ, дикаремъ, невѣждой: явно, что не вкусилъ отъ плодовъ дерева познанія и потому даже не подозреваетъ, что существуетъ непреложный законъ, въ силу котораго все, имѣющее начало, т. е. именно люди, за которыхъ онъ такъ страстно вступается, должно имѣть конецъ и, стало быть, вовсе не къ кому и незачѣмъ обращаться съ требованіями объ отчетѣ о существахъ, которыя, какъ конечныя, никакой охранѣ и защитѣ не подлежатъ. Не только первыя попавшіяся жертвы случайностей не подлежатъ охранѣ и защитѣ: даже такіе, какъ Сократъ, Джіордано Бруно и многіе другіе, великіе, величайшіе люди, мудрецы-праведники — всѣхъ колесо историческаго процесса безпощадно размалываетъ и такъ же мало это замѣчаетъ, какъ если бы они были неодушевленными предметами. Философія духа именно потому и есть философія духа, что она умѣетъ возвыситься надъ всѣмъ конечнымъ и преходящимъ. И, наоборотъ, все конечное и преходящее только тогда пріобрѣтаетъ философію духа, когда оно перестанетъ печься о своихъ ничтожныхъ, и потому не заслуживающихъ никакихъ заботъ интересахъ.



Такъ бы сказалъ Гегель — и сослался бы при томъ на ту главу своей «исторіи философіи», въ которой объясняется, что Сократу такъ и полагалось быть отравленнымъ и что въ этомъ никакой бѣды не было: умеръ старый грекъ — стоитъ ли изъ такого пустяка шумъ поднимать? Все дѣйствительное разумно, т. е. оно не можетъ и не должно быть другимъ, чѣмъ оно есть. Кто этого не постигаетъ, тотъ не философъ, тому не дано умнымъ зрѣніемъ проникнуть въ сущность вещей. Мало того: кому это не открылось, тотъ не въ правѣ себя считать — все по Гегелю — религіознымъ человѣкомъ. Ибо религія, всякая, а въ особенности религія абсолютная — такъ Гегель называетъ христіанство — открываетъ людямъ въ образахъ, т. е. менѣе совершенно то-же, что мыслящій духъ самъ усматриваетъ въ сущности бытія. «Истинное содержаніе христіанской вѣры поэтому оправдывается философіей, а не исторіей (т. е. тѣмъ, что разсказано въ Св. Писаніи), говоритъ онъ въ своей «философіи религіи». Это значить, что Писаніе приемлемо лишь настолько, насколько мыслящій духъ признаетъ его соответствующимъ тѣмъ истинамъ, которыя онъ самъ добываетъ или, какъ выражается Гегель, самъ черпаетъ изъ самого себя. Все же остальное должно быть отвергнуто. Мы уже знаемъ, что мыслящій духъ Гегеля вычерпалъ изъ себя, что, вопреки Писанію, змѣй не обманулъ человѣка и что плоды съ запретнаго дерева принесли намъ самое лучшее что можетъ быть въ жизни — знаніе. Такъ же точно мыслящій духъ отвергаетъ — какъ невозможное и чудеса, о которыхъ въ Писаніи повѣствуется. Какъ глубоко презиралъ Гегель Писаніе можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ его: «досталось ли гостямъ на свадьбѣ въ Каннѣ Галилейской больше или меньше вина, это совершенно безразлично, и такъ-же чистая случайность, что у кого то оказалась исцѣленной парализованная рука: миллионы людей ходятъ съ парализованными руками и съ искалѣченными другими членами, и никто ихъ не исцѣляетъ. А въ ветхомъ Завѣтѣ передается, что при выходѣ изъ Египта на дверяхъ еврейскихъ домовъ были сдѣланы красные значки, чтобы ангелъ Господній могъ опознать ихъ. Такая вѣра для духа не имѣетъ никакого значенія. Самыя ядовитыя насмѣшки Вольтера направлены противъ такой вѣры. Онъ говоритъ, что лучше бы Богъ научилъ евреевъ безсмертію души, вмѣсто того, чтобы учить, какъ отправлять естественныя потребности (*aller à la selle*). Отхожія мѣста, такимъ образомъ становятся содержаніемъ вѣры». Гегелевская «философія духа» съ насмѣшкой и презрѣніемъ относится къ Писанію и приемлетъ только то изъ Библии, что можетъ «оправдаться» предъ разумнымъ сознаніемъ. Въ «откровенной» истинѣ Гегель не нуждается, точнѣе онъ ея не приемлетъ или, если угод-

но, онъ откровенной истиной считаетъ то, что ему открываетъ его собственный духъ. Нѣкоторые протестантскіе богословы и безъ Гегеля объ этомъ догадались: чтобы не смущать себя и другихъ таинственной загадочностью библейскаго откровенія, они объявили всѣ истины откровенными. По гречески истина — *ἀλήθεια*; производя это слово отъ глагола — *ἀ- γαγάνω* (прі-открывать) богословы освобождались отъ тяготящей просвѣщеннаго человѣка обязанности признавать привилегированное положеніе истинъ Писанія: всякая истина, именно потому, что она истина, открываетъ что-то, бывшее прежде скрытымъ. Библейская истина, въ этомъ смыслѣ не представляетъ исключенія и не имѣетъ никакихъ преимуществъ предъ другими истинами. Она только тогда и настолько можетъ быть намъ пріемлема, поскольку она можетъ оправдаться предъ нашимъ разумомъ, быть усмотрѣна нашими «открытыми глазами». Нечего и говорить, что при такомъ условіи придется отречься отъ трехъ четвертей того, что рассказано въ Писаніи, а что останется такъ истолковать, чтобы все тотъ-же разумъ не нашелъ въ этомъ ничего для себя оскорбительнаго. Для Гегеля (какъ и для средневѣковыхъ философовъ) величайшимъ авторитетомъ является Аристотель. Его «Энциклопедія философскихъ наукъ» заканчивается длинной выпиской (въ оригиналѣ, по-гречески) изъ аристотелевской метафизики на тему «*ἡ θεωρία τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ ἡδίστῳ*», что значитъ: «созерцаніе есть самое лучшее и самое блаженное», и въ этой же энциклопедіи, въ началѣ третьей части, въ параграфахъ, возглавляющихъ «философію духа» онъ пишетъ: «книги Аристотеля о душѣ являются и сейчасъ лучшимъ и единственнымъ произведеніемъ умозрительнаго характера на эту тему. Существенная цѣль философіи духа можетъ быть лишь въ томъ, чтобы ввести въ познаніе духа идею понятія и такимъ образомъ открыть доступъ къ аристотелевскимъ книгамъ». Не даромъ Данте называлъ Аристотеля *il maestro di coloro, chi sanno* (учителемъ тѣхъ, кто знаетъ). Кто хочетъ «знать», тотъ долженъ идти за Аристотелемъ. И видѣтъ въ его сочиненіяхъ — и «о душѣ», и въ «метафизикѣ», и въ «этикѣ» не только второй ветхій, какъ говорилъ Климентъ Александрійскій, но и второй новый Заветъ: видѣтъ въ немъ Библію. Онъ единственный учитель тѣхъ, кто хочетъ знать, кто знаетъ. Вдохновляемый все тѣмъ же Аристотелемъ, Гегель, въ своей «философіи религій» торжественно возвѣщаетъ: «основная идея (христіанства) есть единство божественной и человѣческой природы: Богъ сталъ человѣкомъ». Или, въ другомъ мѣстѣ въ главѣ о «царствѣ духа»: «индивидуумъ долженъ проникнуться истиной о первичномъ единствѣ божественной и человѣческой природы и эту истину постигаетъ онъ въ вѣрѣ во Христа. Богъ уже не

является для него потусторонностью». Это все, что принесла Гегелю «абсолютная религія». Онъ радостно приводитъ сломейстера Эккегарда (изъ его проповѣдей) и такія же слова Ангелуса Силезіуса: «если бы не было Бога, не было бы меня, если бы не было меня не было бы Бога». Такимъ образомъ содержаніе абсолютной религіи истолковывается и возвышается до того уровня, на который поднялась мысль Аристотеля, или библейскаго змѣя, общавшаго нашему праотцу, что «знаніе» уравнить его съ Богомъ. И ни на минуту ему не приходится въ голову мысль, что въ этомъ таится страшное, роковое паденіе, что «знаніе» не равняетъ человѣка съ Богомъ, а отрываетъ его отъ Бога, отдавая его въ распоряженіе мертвой и мертвящей «истины». «Чудеса» Писанія, т. е. всемогущество Божіе, мы помнимъ, были имъ съ презрѣніемъ отвергнуты, ибо, какъ онъ поясняетъ въ другомъ мѣстѣ: «нельзя требовать отъ людей, чтобы они вѣрили въ вещи, въ которыя на извѣстной ступени образованія они вѣрить не могутъ: такая вѣра есть вѣра въ содержаніе, которое является конечнымъ и случайнымъ т. е. не есть истинное: ибо истинная вѣра не имѣетъ случайнаго содержанія». Соотвѣтственно этому «чудо есть насиліе надъ естественной связью явленій и потому есть насиліе надъ духомъ».

## II.

Мнѣ пришлось нѣсколько задержаться на умозрительной философіи Гегеля въ виду того, что и Достоевскій и Кирхегардтъ, первый, не давая себѣ въ томъ отчета, второй совершенно сознательно, видѣли свою жизненную задачу въ борьбѣ и преодолѣніи того строя идей, который гегелевская философія, какъ итогъ развитія европейской мысли, воплотила въ себѣ. Для Гегеля разрывъ естественной связи явленій, знаменующей собой власть Творца надъ міромъ и его всемогущество — невыносимая и самая страшная мысль: это есть для него «насиліе надъ духомъ». Онъ высмѣиваетъ библейскія повѣствованія — всѣ они принадлежать къ «исторіи», говорятъ только о «конечномъ», которое человѣкъ желающій жить въ духѣ и истинѣ, долженъ стряхнуть съ себя. Это онъ называетъ «примиреніемъ» религіи и разума, такимъ образомъ религія получаетъ свое оправданіе черезъ философію, которая усматриваетъ въ многообразіи религиозныхъ построеній «необходимую истину» и въ ней, въ этой необходимой истинѣ, открываетъ «вѣчную идею». Несомнѣнно, что разумъ получаетъ такимъ образомъ полное удовлетвореніе. Но, что осталось отъ религіи, оправдавшей такимъ образомъ передъ разумомъ? Несомнѣнно тоже, что сведя содержаніе «абсолютной религіи»

къ единству божественной и человѣческой природы, Гегель, и всякій, кто за нимъ шелъ, становился «знающимъ», какъ общалъ Адаму искушитель, соблазнявшій его плодами съ запретнаго дерева — т. е. обнаружилъ въ Творцѣ ту же природу, которая ему открыта въ его собственномъ существѣ. Но, затѣмъ ли мы идемъ къ религии, чтобы приобрѣсти знаніе? Бѣлинскій добивался «отчета» по поводу всѣхъ жертвъ случайности, инквизицій и т. д. Но развѣ знаніе озабочено такимъ отчетомъ? Развѣ знаніе можетъ дать такой отчетъ? Наоборотъ, знающему и въ особенности знающему истину о единствѣ природы Бога и человѣка, доподлинно извѣстно, что Бѣлинскій требуетъ невозможнаго; требовать же невозможнаго значитъ обнаруживать слабоуміе, какъ говорилъ Аристотель: тамъ, гдѣ начинается область невозможнаго, человѣческія домогательства должны прекратиться, тамъ, выражаясь языкомъ Гегеля, кончаются всѣ интересы духа.

И вотъ Кирхегардтъ, который воспитался на Гегелѣ, который самъ въ молодости благоговѣлъ предъ нимъ, столкнувшись съ той дѣйствительностью, которую Гегель во имя интересовъ духа, призывалъ людей стряхнуть съ себя, и вдругъ почувствовалъ, что въ философіи великаго учителя кроется предательская, роковая ложь и страшный соблазнъ. Онъ узналъ въ ней «eritis scientes» библейскаго змѣя: призывъ промѣнять ничего не страшющуюся вѣру въ свободнаго, живого Творца на покорность безраздѣльно надъ всѣмъ царящимъ, неизмѣннымъ, но ко всему безразличнымъ истинамъ. Отъ всѣми прославляемаго, знаменитаго мыслителя, отъ великаго ученаго онъ пошелъ, и не пошелъ, а бросился, какъ къ своему единственному спасителю къ «частному мыслителю», къ библейскому Іову. А отъ Іова — онъ пошелъ къ Аврааму, не къ Аристотелю, учителю тѣхъ, кто знаетъ, а къ тому, кто въ Писаніи называется отцомъ вѣры. Ради Авраама онъ покидаетъ даже самого Сократа. Сократъ тоже былъ знающимъ: языческій богъ черезъ *ὑποβι σκαυτόν* (познай самого себя) открылъ ему истину о единствѣ человѣческой и божественной природы за пять вѣковъ до того, какъ Библія дошла до Европы. Сократъ зналъ, что для Бога, какъ и для человѣка не все возможно, что возможное и невозможное опредѣляется не Богомъ, а вѣчными законами, которымъ Богъ такъ же подчиненъ, какъ и человѣкъ. Оттого надъ исторіей т. е. надъ дѣйствительностью Богъ не властенъ. «Сдѣлать однажды бывшее небывшимъ въ области чувственнаго міра нельзя, это можно только духовно, внутреннимъ образомъ сдѣлать» такъ говоритъ Гегель и эта истина открылась ему, конечно, тоже не въ Писаніи, гдѣ столько разъ и такъ настойчиво повторяется, что для Бога нѣтъ ничего невозможнаго и гдѣ даже человѣку обѣтова-

на власть надъ всѣмъ, что есть въ мірѣ — «если у васъ будетъ вѣра съ горчичное зерно, для васъ не будетъ ничего невозможнаго». Но философія духа этихъ словъ не слышитъ, не хочетъ слышать. Они ее возмущаютъ: чудо, помнимъ мы, есть насиліе надъ духомъ. Но, вѣдь, источникъ всего «чудеснаго» — есть вѣра, при томъ такая вѣра, которая дерзаетъ не искать оправданія у разума, которая нигдѣ оправданія не ищетъ, которая зоветъ все, что есть въ мірѣ, на свой судъ. Вѣра — надъ знаніемъ, по ту сторону знанія. Когда Авраамъ шелъ въ обѣтованную землю, объясняетъ апостоль, онъ шелъ, самъ не зная, куда идетъ. Ему не нужно было знаніе, онъ жилъ обѣтованіемъ: куда онъ придетъ — и оттого, что онъ пришелъ — тамъ будетъ обѣтованная земля. Для философіи духа — такая вѣра не существуетъ. Для философіи духа вѣра есть только несовершенное знаніе, есть знаніе въ кредитъ, которое только тогда окажется истиннымъ, если оно добьется признанія разума. Съ разумомъ же и съ разумными истинами никто не въ правѣ спорить и не въ силахъ бороться. Разумныя истины — есть вѣчныя истины: ихъ нужно безотговорочно принять и усвоить. Гегелевское «все дѣйствительное — разумно» есть, такимъ образомъ, вольный переводъ спинозовскаго — *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (не смѣяться, не плакать, не проклинать, а понимать). Предъ вѣчными истинами равно склоняются и тварь и Творецъ. Этого положенія умо-зрительная философія ни за что не отдастъ и отстаиваетъ его всѣми силами. Гнозисъ — знаніе, пониманіе для нея дороже вѣчнаго спасенія, больше того — въ гнозисѣ она находитъ вѣчное спасеніе. Оттого-то Спиноза съ такой непреклонностью возвѣстилъ: не плакать, не проклинать, а понимать. И тутъ, какъ и въ человѣческой «разумной дѣйствительности» Кирхегардтъ прощупалъ, тутъ ему открылся смыслъ той таинственной, столь недоступной для насъ связи между знаніемъ и паденіемъ, которая устанавливается въ повѣствованіи книги Бытія. Св. Писаніе, вѣдь, знанія въ собственномъ смыслѣ этого слова не отвергало и не возбраняло. Наоборотъ, въ Писаніи сказано, что человѣкъ былъ призванъ давать названіе всѣмъ вещамъ. Но именно этого человѣкъ не захотѣлъ, не захотѣлъ довольствоваться тѣмъ, чтобъ давать имена вещамъ, созданнымъ Творцомъ. Это превосходно выразилъ Кантъ въ первомъ изданіи «критики чистаго разума». «Опытъ, говоритъ онъ, показываетъ намъ, что существуетъ, но онъ намъ не говоритъ, что существующее необходимо должно существовать такъ (какъ оно существуетъ, а не иначе). Поэтому опытъ не даетъ намъ истинной всеобщности и разумъ, жадно стремящійся къ этого рода знанію, скорѣй раздражается, чѣмъ удовлетворяется опытомъ». Разумъ жадно стремится отдать че-

ловѣка во власть необходимости и свободный актъ творенія, о которомъ разсказано въ Писаніи, не только не удовлетворяетъ его, но раздражаетъ, тревожитъ и пугаетъ. Онъ предпочитаетъ отдать себя во власть необходимости, съ ея вѣчными, всеобщими и неизмѣнными принципами, чѣмъ вѣрится своему Творцу. Такъ было съ нашимъ праотцемъ, соблазненнымъ или замороженнымъ словами искусителя, такъ продолжаетъ быть и съ нами, съ величайшими представителями человѣческой мысли. Аристотель двадцать вѣковъ тому назадъ, Спиноза, Кантъ и Гегель въ новое время безудержно стремятся отдать себя и человѣчество во власть необходимости. И даже не подозреваютъ, что въ этомъ величайшее паденіе: въ гнозисѣ они видятъ не гибель, а спасеніе души.

Кирхегардтъ тоже учился у древнихъ и въ молодости былъ страстнымъ поклонникомъ Гегеля. И лишь тогда, когда, по волѣ судьбы, онъ почувствовалъ себя цѣликомъ во власти той необходимости, къ которой такъ жадно стремился его разумъ — къ сожалѣнію у меня нѣтъ достаточно времени, чтобъ съ надлежащей обстоятельностью, какъ того требуетъ серьезность и значительность темы, остановиться на твореніяхъ Кирхегардта, — онъ понялъ глубину и потрясающій смыслъ библейскаго повѣствованія о паденіи человѣка. Вѣру, опредѣлявшую собой отношеніе твари къ Творцу и знаменовавшую собой ничѣмъ не ограниченную свободу и безпредѣльныя возможности мы промѣняли на знаніе, на рабскую зависимость отъ мертвыхъ и мертвящихъ вѣчныхъ принциповъ. Можно ли придумать болѣе страшное и болѣе роковое паденіе? И тогда Кирхегардтъ почувствовалъ, что начало философіи — не удивленіе, какъ учили греки, а отчаяніе: *de profundis ad te, Domine, clamavi*. И что у «частнаго мыслителя» Иова можно найти такое, что не приходило на умъ прославленному философу и знаменитому профессору. Въ противоположность Спинозѣ и тѣмъ, кто до и послѣ Спинозы искали въ философіи «пониманія» (*intelligere*) и возводилъ человѣческій разумъ въ судьи надъ самимъ Творцомъ, Иовъ своимъ примѣромъ учить насъ, что, чтобъ постичь истину нужно не гнать отъ себя и не возбранять себѣ «*lugere et detestari*», а изъ нихъ исходить. Знаніе, т. е. готовность принять за истину то, что представляется самоочевиднымъ, т. е. то, что усматривается «открывшимися» у насъ послѣ паденія глазами (Спиноза называетъ это *oculi mentis*, у Гегеля — «духовное» зрѣніе), неизбежно ведетъ человѣка къ гибели. «Праведникъ живъ будетъ вѣрой» говоритъ пророкъ, и апостолъ повторяетъ за нимъ эти слова. «Все, что не отъ вѣры есть грѣхъ» — только этими словами мы можемъ защищаться отъ искушенія «будете знающими», которымъ прельстился первый чловѣкъ и во власти котораго

находимся мы всё. Отвергнутымъ умозрительной философiей «lugere et detestari», плачу и вызванiю Iовъ возвращаетъ ихъ истонныя права: права выступать судьями, когда начинаютъ раскаянiя о томъ, гдѣ истина и гдѣ ложь. «Человѣческая трусость не можетъ вынести того, что намъ рассказываютъ безумiе и смерть» и люди отворачиваются отъ ужасовъ жизни и довольствуются «утѣшенiями», заготовленными философiей духа. «Но Iовъ, продолжаетъ Кирхегардтъ, доказаль ширину своего мировоззрѣнiя той непоколебимостью, которую онъ противопоставилъ ухищренiямъ и коварнымъ нападкамъ этики» (т. е. философiи духа: друзья Iова говорили ему тоже, что впоследствии возвѣстилъ Гегель въ своей «философiи духа»). И еще: «величiе Iова въ томъ, что паеосъ его нельзя разрядить и удушить лживыми посулами и обѣщанiями» (все той же философiей духа). И наконецъ послѣднее: «Iовъ благословенъ. Ему вернули все, что у него было. И это называется повторенiемъ. Когда наступаетъ повторенiе? На человѣческомъ языкѣ этого не скажешь: *когда всяческая мыслимая для чело­вѣка несомнѣнность и вѣроятность говоритъ о невозможномъ*. А въ дневникъ своемъ онъ записываетъ: «только дошедшiй до отчаянiя ужасъ развиваетъ въ чело­вѣкѣ его высшiя силы». Для Кирхегардта и для его философiи, которую онъ, въ противоположность философiи умозрительной или спекулятивной, называетъ философiей экзистенциальной, т. е. философiей, несущей чело­вѣку не «пониманiе», а жизнь («праведный живъ будетъ вѣрой») вопли Iова не являются только воплями, т. е. бессмысленными, ни для чего ненужными, всѣмъ докучными криками — для него въ этихъ крикахъ открывает­ся новое измѣренiе истины, онъ чувствуетъ въ нихъ дѣйственную силу, отъ которой, какъ отъ трубъ iерихонскихъ, должны повалиться крѣпостныя стѣны. Это — основной мотивъ экзистенциальной философiи. Кирхегардтъ не хуже другихъ знаетъ, что для умозрительной философiи философiя экзистенциальная есть величайшая нелѣпость. Но это его не останавливаетъ, наоборотъ — вдохновляетъ его. Въ «объективности» умозрительной философiи онъ видитъ ея основной порокъ. «Люди стали, пишетъ онъ, слишкомъ объективными, чтобы обрѣсти вѣчное блаженство: вѣчное блаженство состоитъ въ страстной, безконечной заинтересованности». И такая безконечная заинтересованность есть начало вѣры. «Если я отъ всего отрекаюсь (какъ того требуетъ умозрительная философiя, которая черезъ диалектику конечнаго «освобождаетъ» чело­вѣческiй духъ) — это еще не вѣра, пишетъ Кирхегардтъ по поводу жертвы Авраама, это только покорность. Это движенiе я дѣлаю собственными силами. И, если я его не дѣлаю, то лишь изъ трусости и слабости. Но, вѣруя, я ни отъ чего не отрекаюсь.

Наоборотъ, черезъ вѣру я все приобретаю: если у кого есть вѣра съ горчичное зерно, тотъ можетъ сдвигать горы. Нужно чисто человѣческое мужество, чтобы отречься отъ конечнаго ради вѣчнаго. Но нужно парадоксальное и смиренное мужество, чтобы въ силу Абсурда владѣть всѣмъ конечнымъ. Это и есть мужество вѣры. Вѣра не отняла у Авраама его Исаака. Черезъ вѣру онъ его получилъ». Можно было бы привести еще сколько угодно цитатъ изъ Кирхегардта, въ который выражается та же мысль. «Рыцарь вѣры, заявляетъ онъ, есть настоящий счастливецъ, владѣющій всѣмъ конечнымъ». Кирхегардтъ превосходно видитъ, что такого рода утвержденія являются вызовомъ всему тому, что намъ подсказываетъ естественное человѣческое мышленіе. Оттого онъ ищетъ покровительства не у разума съ его всеобщими и необходимыми сужденіями, къ которымъ такъ жадно стремился Кантъ, а у Абсурда т. е. у вѣры, которую разумъ квалифицируетъ, какъ Абсурдъ. Онъ знаетъ по своему собственному опыту, что «вѣрить противъ разума есть мученичество». Но только такая вѣра, вѣра которая не ищетъ и не можетъ найти оправданія у разума, есть, по Кирхегардту, вѣра св. Писанія. Она одна лишь даетъ надежду человѣку преодолѣть ту необходимость, которая, черезъ разумъ вошла въ міръ и стала въ немъ господствовать. Когда Гегель превращаетъ истину Писанія, истину откровенную, въ истину метафизическую, когда, вмѣсто того, чтобы сказать — Богъ принялъ образъ человѣка, или, что человѣкъ былъ созданъ по образу и подобию Божію, онъ возвѣщаетъ, что «основная идея абсолютной религіи единство божественной и человѣческой природы», онъ убиваетъ вѣру. Смыслъ гегелевскихъ словъ тотъ же, что и смыслъ словъ Спинозы: *Deus cu socii suae naturae legibus et nemine coactus agit* — Богъ дѣйствуетъ только по законамъ своей природы и никому не принуждается. И содержаніе абсолютной религіи сводится опять же къ положенію Спинозы: *res nullo alio modo vel ordine a Deo produci portuerunt quam productae sunt* — вещи не могли никакимъ инымъ способомъ и ни въ какомъ иномъ порядкѣ быть созданы Богомъ, чѣмъ онѣ были созданы. Спекулятивная философія не можетъ существовать безъ идеи Необходимости: она ей нужна, какъ воздухъ человѣку, какъ рыба — вода. Оттого истины опыта такъ раздражаютъ разумъ. Онѣ твердятъ о божественномъ *fiat* и не даютъ настоящаго — т. е. принуждающаго, нудящаго знанія. Но для Кирхегардта принуждающее знаніе есть мерзость заустѣнія, есть источникъ первороднаго грѣха, черезъ *eritis scientes* искушитель привелъ къ паденію перваго человѣка. Соотвѣтственно этому для Кирхегардта «понятіе противоположное грѣху есть не добродѣтель, а свобода» и тоже «противопо-



ложное понятіе грѣху есть вѣра». Вѣра, только вѣра освобождаетъ отъ грѣха человѣка; вѣра, только вѣра можетъ вырвать человѣка изъ власти необходимыхъ истинъ, которые овладѣли его сознаниемъ послѣ того, какъ онъ отвѣдалъ плодовъ съ запретнаго дерева. И только вѣра даетъ человѣку мужество и силы, чтобы глядѣть въ глаза смерти и безумію и не склоняться безвольно предъ ними. «Представьте себѣ, пишетъ Кирхегардтъ, человѣка, который со всѣмъ напряженіемъ испуганной фантазіи вообразилъ себѣ нѣчто неслыханно ужасное, такое ужасное, что вынести его совершенно невозможно. И вдругъ это ужасное встрѣтилось на его пути, стало его дѣйствительностью. По человѣческому разумѣнію — гибель его неизбежна... Но для Бога — все возможно. Въ этомъ и состоитъ *борьба вѣры: безумная борьба о возможности*. Ибо только возможность открываетъ путь къ спасенію... Въ послѣднемъ счетѣ остается одно: *для Бога все возможно*. И тогда только открывается дорога вѣрѣ. Вѣрять только тогда, когда человѣкъ не можетъ уже открыть никакой возможности. Богъ значить, что все возможно и, что все возможно — значить Богъ. И только тотъ чье существо такъ потрясено, что онъ становится духомъ и постигаетъ, что все возможно, только тотъ подошелъ къ Богу». Такъ пишетъ Кирхегардтъ въ своихъ книгахъ, то же непрерывно повторяетъ онъ и въ своемъ дневникѣ.

### III

И тутъ онъ до такой степени приближается къ Достоевскому, что можно, не боясь упрека въ преувеличеніи, назвать Достоевскаго двойникомъ Кирхегардта. Не только идеи, но и методъ разысканія истины у нихъ совершенно одинаковы и въ равной мѣрѣ не похожи на то, что составляетъ содержаніе умозрительной философіи. Отъ Гегеля Кирхегардтъ ушелъ къ частному мыслителю — Іову. То-же слѣлалъ и Достоевскій. Всѣ эпизодическія вставки въ его большихъ романахъ — «Исповѣдь Ипполита» въ «Идиотѣ», размышленія Ивана и Мити въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», Кириллова — въ «Бѣсахъ», его «записки изъ подполья» и его небольшіе рассказы, опубликованные имъ въ послѣдніе годы жизни въ «Дневникѣ писателя» («Сонъ смѣшного челоовѣка», «Кроткая») — всѣ они какъ у Кирхегардта, являются варіаціями на темы «книги Іова». «Зачѣмъ мрачная косность разбила то, что всего дороже? пишетъ онъ въ «Кроткой». Я отдѣляюсь. Косность! О природа! Люди на землѣ одни — вотъ бѣда». Достоевскій, какъ и Кирхегардтъ, «выпалъ изъ общаго» или, какъ онъ самъ выра-

жаются, изъ «всѣмства». И вдругъ почувствовали, что къ всѣмству нельзя и не нужно возвращаться, что всѣмство — т. е. то, что всѣ, всегда и вездѣ считают за истину, есть обманъ, есть страшное наваждѣніе, что отъ всѣмства, къ которому насъ призываетъ нашъ разумъ, пришли на землю всѣ ужасы бытія. Въ «Снѣ смѣшного человѣка» онъ, съ нестерпимой для нашихъ глазъ отчетливостью, открываетъ смыслъ того «будете знающими», которымъ библейскій змѣй соблазнилъ нашего праотца и продолжаетъ всѣхъ насъ соблазнять и донинѣ. Разумъ нашъ, какъ говоритъ Кантъ, жадно стремится ко всеобщности и необходимости, — Достоевскій, вдохновляемый Писаніемъ, напрягаетъ всѣ свои силы, чтобы вырваться изъ власти знанія. Какъ и Кирхегардтъ онъ отчаянно борется съ умозрительной истиной и съ человѣческой діалектикой, сводящей «откровеніе» къ познанію. Когда Гегель говоритъ о «любви» — а Гегель не меньше говоритъ о любви, чѣмъ о единствѣ божественной и человѣческой природы — Достоевскій видитъ въ этомъ предательство: предается божественное слово. «Я утверждаю, — пишетъ онъ въ «Дневникъ писателя» т. е. уже въ послѣдніе годы своей жизни, — что сознаніе своего совершеннаго безсилія помочь или принести хоть какую нибудь пользу страждущему человечеству, въ то-же время при полномъ убѣжденіи нашемъ въ этомъ страданіи человечества, можетъ даже обратить въ сердцѣ вашемъ любовь къ человечеству въ ненависть къ нему». Это тоже, что и у Бѣлинскаго: требуется отчетъ о каждой жертвѣ случайности и исторіи — т. е. о томъ, что, въ принципѣ, для умозрительной философіи не заслуживаетъ, какъ сотворенное и конечное, никакого вниманія и чему никто въ мірѣ, какъ это твердо знаетъ умозрительная философія, помочь не можетъ. Еще съ большей страстностью, безудержемъ и съ единственной въ своемъ родѣ смѣлостью мысль о тщетѣ умозрительной философіи выражена Достоевскимъ въ слѣдующемъ отрывкѣ его «Записокъ изъ подполья». Люди, пишетъ онъ, «предъ невозможностью тотчасъ же смиряются. Невозможность значить каменная стѣна. Какая каменная стѣна? Ну, разумѣется, законы природы, выводы естественныхъ наукъ, математика. Ужъ какъ докажутъ тебѣ, что отъ ты обезьяны произошелъ, такъ ужъ нечего морщиться, принимай, какъ есть, потому что это — математика. Попробуйте возражать! Помилуйте, скажутъ вамъ, возражать нельзя: это — дважды два четыре. Природа васъ не спрашиваетъ: ей нѣтъ дѣла до вашихъ желаній и до того, нравятся ли вамъ ея законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее такъ, какъ она есть, а стало быть, и ея результаты. Стѣна, значить, и есть стѣна и т. д. и т. д.». Вы видите, что Достоевскій — не хуже, чѣмъ Кантъ и Гегель

— сознаеть смыслъ и значеніе тѣхъ всеобщихъ и необходимыхъ сужденій, той принудительной, принуждающей истины, къ которой зоветъ человѣка его разумъ. Но, въ противоположность Канту и Гегелю, онъ не только не успокаивается на этихъ «дважды два четыре» и «каменныхъ стѣнахъ», но наоборотъ открываемыя разумомъ самоочевидности будятъ въ немъ, какъ и въ Кирхегардтѣ, величайшую тревогу. Что отдало человѣка во власть Необходимости? Какъ случилось, что судьба живыхъ людей оказалась въ зависимости отъ каменныхъ стѣнъ и дважды два четыре, которымъ до людей нѣтъ никакого дѣла, которымъ вообще ни до кого и ни до чего никакого дѣла нѣтъ? Критика чистаго разума такого вопроса не ставитъ, критика чистаго разума такого вопроса и не услышала бы — если бы съ нимъ къ ней обратились. Достоевскій-же, непосредственно за приведеннымъ выше словами, пишетъ: «Господи, Боже мой, да какое же мнѣ дѣло до законовъ природы и ариеметики, когда мнѣ почему то эти законы не нравятся? Разумѣется, я не пробую такой стѣны лбомъ, если и въ самомъ дѣлѣ силъ не будетъ пробить, но я не примирюсь съ ней только потому, что это конечная стѣна, а у меня силъ не хватило. Какъ будто такая стѣна и вправду есть успокоеніе и вправду заключаетъ хоть какое нибудь слово на миръ. О нелѣпость нелѣпостей» (подчеркнуто мной). Такъ, гдѣ умозрительная философія усматриваетъ «истину», ту истину, которой такъ жадно добивался нашъ разумъ и которой мы всѣ поклоняемся, тамъ Достоевскій видитъ «нелѣпость нелѣпостей». Онъ отказывается отъ водительства разума и не только не соглашается принять его истины, но со всей энергіей, на которую онъ способенъ, обрушивается на наши истины: откуда онѣ пришли, кто далъ имъ такую неограниченную власть надъ человѣкомъ? И какъ случилось, что люди приняли ихъ, приняли все, что онѣ несли міру, и не только приняли, но обоготворили ихъ? Достаточно поставить этотъ вопросъ — повторяю, критика чистаго разума такого вопроса не ставила, не смѣла ставить — чтобы стало ясно, что отвѣта на него нѣтъ и быть не можетъ, вѣрнѣе, что отвѣтъ на него есть лишь одинъ: власть каменныхъ стѣнъ, власть дважды два четыре или, выражаясь философскимъ языкомъ, власть вѣчныхъ самоочевидныхъ истинъ надъ человѣкомъ, хотя она представляется намъ лежащей въ самой основѣ бытія и потому непреодолимой, есть все же власть призрачная. И это насъ возвращаетъ къ библейскому сказанію о первородномъ грѣхѣ и паденіи перваго человѣка. «Каменные стѣны» и «дважды два четыре» — есть только конкретное выраженіе того, что заключалось въ словахъ искусителя: будете знающими. Знаніе не привело человѣка къ свободѣ, какъ мы привыкли думать

и какъ то провозглашаетъ умозрительная философія, знаніе закрѣпостило насъ, отдало на «потокъ и разграбленіе» вѣчнымъ истинамъ. Это постигъ Достоевскій, это же открылось Кирхегардту. «Грѣхъ, писалъ Кирхегардтъ, есть обморокъ свободы. Психологически говоря, грѣхопаденіе всегда происходить въ обморокъ». «Въ состояніи невинности, — продолжаетъ онъ, — миръ и спокойствіе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ есть еще что-то иное, не смятеніе, не борьба, — бороться, вѣдь, не изъ за чего. Но, что же это такое? Ничто. Какое дѣйствіе имѣетъ Ничто? Оно пробуждаетъ страхъ! И еще: «если мы спросимъ, что является предметомъ страха, то отвѣтъ будетъ одинъ: Ничто. Ничто и страхъ сопутствуютъ другъ другу, но какъ только обнаруживается дѣйствительность свободы духа, страхъ исчезаетъ. Чѣмъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, является Ничто въ страхъ язычниковъ? Оно называется рокомъ. Рокъ есть Ничто страха». Рѣдко кому изъ писателей удавалось такъ наглядно передать смыслъ библейскаго повѣствованія о паденіи человѣка. Ничто, показанное искусителемъ нашему праотцу внушило ему страхъ предъ ничѣмъ не ограниченной волей Творца и онъ бросился къ знанію, къ вѣчнымъ, несотвореннымъ истинамъ, чтобы защититься отъ Бога. И такъ продолжается донынѣ: мы боимся Бога, мы видимъ свое спасеніе въ знаніи, въ гнозисѣ. Можетъ ли быть болѣе глубокое, болѣе страшное паденіе? Поразительно, до какой степени размышленія Достоевскаго о каменныхъ стѣнахъ и дважды два четыре напоминаютъ то, что мы сейчасъ слышали отъ Кирхегардта. Люди пассуютъ предъ вѣчными истинами, и что бы онѣ имъ не принесли все принимаютъ. Когда Бѣлинскій «возопилъ», требуя отчета о всѣхъ жертвахъ случайностей и исторіи, ему отвѣтили, что его слова лишены всякаго смысла, что такъ возражать умозрительной философіи и Гегелю — нельзя. Когда Кирхегардтъ противопоставляетъ Гегелю Іова, какъ мыслителя, его слова пропускаютъ мимо ушей. И когда Достоевскій написалъ о каменной стѣнѣ, никто не догадался, что тутъ заключается настоящая критика чистаго разума: всѣ взоры были прикованы къ умозрительной философіи. Мы всѣ убѣждены, что въ самомъ бытіи кроется порокъ, который не дано преодолѣть и самому Творцу. «Добро зѣло», которымъ заканчивался каждый день творенія, свидѣтельствуетъ, по нашему разумѣнію, что и самъ Творецъ не достаточно глубоко проникъ въ сущность бытія. Гегель посоветовалъ бы Ему вкусить отъ плодовъ запретнаго дерева, чтобы вознестись на должную высоту «знанія» и постичь, что его природа такъ-же, какъ и природа человѣка ограничена вѣчными законами и безсильна что либо измѣнить въ мірозданіи.

И вотъ экзистенціальная философія Кирхегардта, какъ

и философія Достоевскаго рѣшается противопоставить истинѣ умозрительной истину откровенную. Грѣхъ не въ бытіи, не въ томъ, что вышло изъ рукъ Творца, грѣхъ, порокъ, недостатокъ въ нашемъ «знаніи». Первый человѣкъ испугался ничѣмъ неограниченной воли Творца, увидѣлъ въ ней столь страшный для насъ «произволъ» и сталъ искать защиты отъ Бога въ познаніи, которое, какъ ему внушилъ искушитель, равняло его съ Богомъ, т.е. ставило его и Бога въ равную зависимость отъ вѣчныхъ, несотворенныхъ истинъ, раскрывая единство человѣческой и божественной природы. И это «знаніе» расплющило, раздавило его сознаніе, вбивъ его въ плоскость ограниченныхъ возможностей, которыми теперь для него опредѣляется и его земная, и его вѣчная судьба. Такъ изображаетъ Писаніе «паденіе» человѣка. И только вѣра, которую, какъ тоже соотвѣтственно Писанію, Кирхегардтъ понимаетъ, какъ безумную борьбу о возможномъ, т.е. на нашемъ языкѣ о невозможномъ, ибо она есть преодоленіе самоочевидностей, только вѣра можетъ свалить съ насъ непомѣрную тяжесть первороднаго грѣха, дать намъ возможность вновь выпрямиться, «встать». Вѣра не есть такимъ образомъ довѣріе къ тому, что намъ говорили, что мы слышали, чему насъ учили. Вѣра есть неизвѣстное и чуждое умозрительной философіи новое измѣреніе мышленія, открывающее путь къ Творцу всего, что есть въ мірѣ, къ источнику всѣхъ возможностей, къ Тому, для кого нѣтъ предѣловъ между возможнымъ и невозможнымъ. Это трудно, безмѣрно трудно не только осуществить, но даже и представить себѣ. Яковъ Беме говорилъ, что, когда Богъ отнимаетъ отъ него свою десницу, онъ самъ не понимаетъ того, что онъ написалъ. Думаю, что Достоевскій и Кирхегардтъ могли бы повторить слова Беме. Не даромъ Кирхегардтъ сказалъ: вѣрить, вопреки разуму, есть мученичество. Не даромъ сочиненія Достоевскаго полны столь сверхчеловѣческаго напряженія. Оттого Достоевскаго и Кирхегардта такъ мало слушаютъ и такъ мало слышать. Ихъ голоса были и останутся голосами вопіющихъ въ пустынь.

*Л. Шестовъ.*

## ВОЗРОЖДЕНИЕ ЧУДЕСНАГО

---

### I.

Въ письмѣ Китса братьямъ отъ 22 декабря 1817 года есть замѣчательныя, много разъ пояснявшіяся и все еще недостаточно оцѣненныя слова о томъ, что такъ торжественно, съ большихъ буквъ онъ называлъ Отрицательной Способностью. Ею, говоритъ онъ, въ высочайшей степени обладалъ Шекспиръ, но извѣстная мѣра ея необходима всякому поэту. Тотъ, кто ею надѣленъ, «способенъ пребывать въ неопредѣленности, тайнѣ, сомнѣннѣ безъ того, чтобы нетерпѣливо искать фактовъ и разумныхъ основаній». Всякое ея ослабленіе — для поэзіи — ущербъ. «Кольриджъ, напримѣръ, нѣтъ, нѣтъ, да и упуститъ какой-нибудь прекрасный и правдивый образъ, почерпнутый имъ въ сокровищницѣ глубочайшихъ тайнъ, какъ разъ по неспособности своей удовлетвориться полуправдой». Китсъ прибавляетъ, что размышленія эти, если ихъ продолжить на цѣлые тома, привели бы вѣроятно только къ той истинѣ, что «для великаго поэта чувство красоты побѣждаетъ всякое другое соображеніе, или, вѣрнѣй, отмечаетъ всѣ соображенія»; но тутъ онъ уже не правъ: свою мысль онъ оцѣниваетъ слишкомъ скромно. Если ее можно было бы свести къ одной лишь этой послѣдней формулѣ, она значила бы не много; на самомъ же дѣлѣ значеніе ея очень велико — и для пониманія поэзіи, да и всего искусства вообще, и для уразумѣнія особаго положенія ихъ во время Китса, въ наше время и въ теченіе всего отдѣляющаго его отъ насъ столѣтія.

Отрицательная Способность, умѣніе пребывать въ томъ, что здравому смыслу кажется неясностью и что «Просвѣщеніе» объявляетъ темнотою, въ томъ, что представляется безразсуднымъ и противологическимъ съ точки зрѣнія разсудка и логики, но быть можетъ окажется превыше разсудка и по ту сторону логики, съ точки зрѣнія болѣе общей и высокой,

способность эта гораздо болѣе исконна и насущна для поэта, для художника, чѣмъ все то, что можно назвать чувствомъ красоты, чѣмъ все, что связано съ Красотой, какъ отвлеченною идеей, неспособной вмѣстить своей противоположности. Прежде всякаго вкуса и умѣнія выбирать, прежде предписаннаго Пушкинымъ «чувства соразмѣрности и сообразности», художникъ долженъ обладать даромъ созерцать міръ и каждую его часть не въ аналитической ихъ расчлененности и разъятости, но въ первозданной цѣльности нетронутаго бытія, гдѣ сложность не мѣшаетъ простотѣ и простота въ себя включаетъ сложность. Даръ этотъ конечно и имѣетъ въ виду Китсъ, когда говоритъ о своей Negative Capability, и отрицателенъ онъ лишь въ отношеніи отказа отъ той другой, расчленяющей, научно-технической способности и потребности, отъ того «irritable reaching after fact and reason», что переступая положенный ему предѣлъ способно лишь умертвить искусство и поэзію. Эту разрушительную силу «трезваго разсудка» Китсъ почувствовалъ одинъ изъ первыхъ, вмѣстѣ съ нашимъ Братыньскимъ, хотя ее пророчески постулировала уже исторіософія Вико; почувствовалъ, потому что въ его время и вокругъ него проявились наглядно заключенныя въ ней опасности, и по той же причинѣ въ отрицаніяхъ пожелалъ опредѣлить — какъ умѣніе отъ чего-то отвернуться, чего-то избѣжать, величайшій даръ, безъ котораго нѣтъ и не можетъ быть поэта.

На самомъ дѣлѣ Отрицательная Способность вполне положительна и пользоваться ею отнюдь не значить «удовлетворяться полуправдой»; это значить познавать правду, не познаваемую безъ ея помощи. Нѣтъ сомнѣнія, что она вполне совместима съ весьма высокимъ уровнемъ отвлеченнаго логическаго мышленія. Никто не въ правѣ считать Данте или Гете меньшими поэтами, чѣмъ Шекспиръ, на томъ основаніи, что они умѣютъ *ποσειν λογους*, а не только *μυθους* (Plat. Phaed. 61b, да и въ мышленіи самого Шекспира, разумѣется, не отсутствуетъ вполне элементъ дискурсивный и логическій, хотя бы потому, что безъ этого элемента вообще не можетъ обойтись никакой человѣческой языкъ. Зато, когда Соократъ въ той же главѣ «Федона» говоритъ о себѣ, что онъ миеами не мыслить и миеовъ не творить — *αὐτος οὐκ ἔτι μυθολογῶς* — онъ тѣмъ самымъ, отказываясь отъ конкретнаго міросозерцанія и выражающаго это созерцаніе конкретнаго языка, отказывается и отъ искусства, и потому вполне послѣдовательно именно къ нему обращена въ другомъ діалогѣ простодушная, но все же и глубокая жалоба Гиппія: «Ты и твои друзья, съ которыми ты привыкъ разговаривать, вы вещей въ цѣломъ не разсматриваете, но отхватываете и толчете и прекрасное и всѣ остальные вещи, раздробляя ихъ въ рѣчахъ.

Оттого-то отъ васъ и ускользають такія прекрасныя и по природѣ своей цѣльныя тѣла существъ» (\*). Когда бѣднаго Гиппія окончательно побѣдитъ Сократъ, человѣчество разучится видѣть «вещи въ цѣломъ» и значить лишится искусства, да и перестанетъ въ немъ испытывать нужду. Послѣ Ницше всѣмъ должно быть ясно, что значила даже и частичная побѣда Сократа для судьбы греческой трагедіи, греческаго искусства да и античной культуры вообще. Несомнѣнно, съ другой стороны, что развитіе дискурсивнаго, расчленяющаго мышленія, не только, какъ мы видѣли, въ извѣстныхъ границахъ съ искусствомъ совмѣстимо, но и въ этихъ границахъ ему нужно, что многіе виды художественнаго творчества внѣ этого развитія немислимы. И все-же, если подъ прогрессомъ разумѣть медленно подготовляющееся торжество разсудка надъ всѣми другими силами человѣческаго существа, — а только въ такомъ пониманіи захватанное это понятіе обрѣтаетъ смыслъ, отвѣчаетъ реальности историческаго или даже біологическаго развитія — то нужно признать заранее неизбежнымъ наступленіе момента, когда прогрессъ, хотятъ ли этого, сознаютъ ли это его носители или нѣтъ, станетъ врагомъ искусства, какъ и врагомъ культуры вообще, которую онъ будетъ пытаться замѣнить научно-технической цивилизаціей. На вопросъ Боратынскаго:

Пусть молвитъ: пѣснопѣвца жаръ —  
Смѣшной недугъ иль высшій даръ?

у всякаго послѣдовательнаго и искренняго сторонника прогресса отвѣтъ давно готовъ. И если то, что логически противостоитъ прогрессу называть реакціей, то неизбежно долженъ наступить моментъ, когда всякій художникъ, несогласный измѣнить своему призванію, самъ себя объявитъ или будетъ объявленъ реакціонеромъ.

Положительно опредѣлить установленную Китсомъ Способность можно, сказавъ, что она состоитъ въ умѣннн видѣть міръ чудеснымъ, въ умѣннн различать чудесное. Нѣкогда умѣніе это казалось вполне обычнымъ и отчетливо не сознавалось даже тѣми, кто былъ имъ всего богаче одаренъ. Между воображеніемъ поэта и простаго смертнаго различіе было въ могущество, въ остроту, но не въ самомъ его внутреннемъ составѣ. Лишь когда пробилъ неизбежный часъ, и какъ разъ потому, что онъ пробилъ, Китсъ могъ быть до такой степени

---

\*) Hipp. majot, 301 b. Цитирую по переводу о. Павла Флоренскаго «Столпъ и утвержденіе Истины» стр. 159 (подъ существами разумѣются здѣсь и живыя существа и неодушевленные предметы.)



потрясенъ открытіемъ своей особенности, своего родства съ Шекспиромъ, необщихъ свойствъ присущихъ обоимъ имъ, а также опасностью, какую представляютъ требованія нетерпѣливаго разсудка даже для такого огромнаго дара, какимъ былъ даръ Кольриджа. Чудеснаго, которое онъ видѣлъ, въ которое вѣрилъ, уже никто не видалъ вокругъ него. Чудесное это нельзя сказать, чтобы непосредственно противопоставлялось тому, что зовется «законами природы», но оно не могло не идти въ разрѣзъ съ тѣмъ научно-техническимъ познаніемъ, съ тѣмъ разсудкомъ и прогрессомъ, которые были направлены къ уловленію этихъ законовъ и практическому ихъ использованію. Чудесное просвѣчивало сквозь покровъ научнаго, физико-математическаго міра, подобно тому какъ еще и сейчасъ солнце восходитъ и заходитъ надъ неподвижною землею, вопреки открытію Коперника. Творческое усиліе поэта, художника — это понялъ Китсъ — должно было отнынѣ прежде всего быть направленнымъ на то, чтобы въ этомъ чудесномъ мірѣ жить, воздухомъ его дышать: въ воздухѣ разсудка и прогресса поэзія могла только задохнуться. Послѣ Китса это, если не поняли, то почувствовали всѣ, — всѣ, кто не довольствовался здравымъ и полезнымъ, всѣ, кому случилось хотя бы тосковать по Отрицательной Способности. Все искусство девятнадцатаго вѣка проникнуто борьбой за возрожденіе чудеснаго, за отвоеваніе его у враждебныхъ силъ и въ конечномъ счетѣ за утвержденіе свободы человѣка вопреки наважденію историческаго или біологическаго рока, грозящаго отнять у него самое священное его право: творчество. Развѣ не нужно было вернуть Европѣ данное ей Хомяковымъ имя «страны святыхъ чудесъ»? Если бы не заблужденія, не слѣпота относительно общей цѣли, столь повредившія этой борьбѣ, можно было бы озаглавить исторію ея, какъ современникъ крестовыхъ походовъ озаглавилъ свою лѣтопись: *De Recuperatione Terrae Sanctae*.

Заблужденія и слѣпота происходили отъ недостаточнаго пониманія того, что міръ, открывающійся искусству, міръ, изъ котораго онъ только и черпаетъ свою жизнь, есть въ то же время міръ религіознаго опыта и религіознаго прозрѣнія. Что собственно было потеряно, этого не понимали, зато тѣмъ неизбѣжнѣ казался открытымъ для искусства только одинъ широкій и ясный путь: назадъ. Большинство художниковъ девятнадцатаго вѣка, изъ тѣхъ, что пытались противиться разсудочному разложенію собственнаго творчества, были реакціонерами, не только въ смыслѣ ясно или неясно выраженнаго отрицанія прогресса, но и въ смыслѣ простѣйшаго стремленія вернуться вспять, оказаться на одной изъ болѣе отдаленныхъ ступеней пройденнаго уже развитія. Сюда отко-

сятся всѣ разнообразныя, многочисленныя и все умножающіеся за послѣднее время примитивизмы — отъ романтическихъ подражаній народной поэзіи до отплытія Гогена на Таити, отъ нѣмецкихъ назарейцевъ и англійскихъ прерафаэлитовъ до новѣйшихъ поклонниковъ пещерной живописи, негритянскій скульптуры и первобытно-атональной музыки. Всѣ эти явленія, какъ бы пестры они ни были, имѣютъ общую основу и не должны быть смѣшиваемы съ простодушными забавами и приправами экзотики, — напримѣръ, китайщины XVIII вѣка. Примитивизмъ отвѣчаетъ гораздо болѣе глубокой и трагической потребности; онъ знаменуетъ бѣгство художника изъ своего времени въ другое, открывающее ему доступъ въ міръ, который иначе былъ бы для него закрытъ. Правда, за бѣглецомъ гонится по пятамъ отвергнутое имъ время, спасеніе его рано или поздно всегда разоблачалось, какъ иллюзія, но все же прошлый и нашъ собственный вѣкъ нельзя понять, не учтя глубокаго значенія, какое имѣли эти попытки бѣгства. Въ послѣвоенныя годы онъ разрастаются съ особой, судорожной быстротой, захватываютъ все новыя области художественнаго творчества. И уже не только въ порядкѣ обращеннаго филогенезиса совершается искусственный возвратъ; поворачиваютъ вспять и онтогенезисъ, пытаются вернуться не только къ первобытному состоянію человѣчества, но и къ раннимъ ступенямъ индивидуальнаго человѣческаго бытія, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ интересъ къ искусству дѣтей и къ чертамъ дѣтскости въ любомъ искусствѣ. Въ основѣ это тотъ же старый примитивизмъ, но тутъ проявляются все-го чаще наиболѣе глубокія его стороны. Характерно, что современной литературѣ (въ этомъ отношеніи она опередила остальные искусства) рѣшительно претятъ всѣ его сколько нибудь экзотическія, прикрашенныя разновидности. Она уже не думаетъ объ освѣженіи и подновленіи: только о возвратѣ. Писатель не ищетъ, какъ Стивенсонъ, полинезійскихъ вдохновеній, не охотится за чудомъ по горамъ, пустынямъ и морямъ. Онъ знаетъ, что еще многое можно найти въ недалекой деревнѣ, въ захолустномъ городкѣ родной страны. Онъ знаетъ, что на днѣ его собственной души еще дремлетъ потонувшій міръ и его забытая свобода. То чудесное, котораго онъ искалъ въ чужомъ и дальнемъ, онъ его ищетъ въ себѣ или вокругъ себя. И онъ ищетъ его не для того, чтобы прибавить нѣчто къ тому, что у него есть и такъ, а для того, чтобы вообще прорваться какъ нибудь къ искусству, для того, чтобы сохранить въ себѣ художника.

Ни о чемъ такъ горько и свѣтло не вспоминаетъ безвозвратно взрослый человѣкъ, какъ о потерянномъ раѣ своего дѣтства. Нѣтъ памяти болѣе живой среди людей, чѣмъ та, что питаетъ мечту о золотомъ вѣкѣ, о младенцествѣ народовъ, о счастливой колыбели человѣчества. Всѣ религіи сулятъ возвращеніе къ вѣчному истоку, и началу исторіи уподобляютъ ея конецъ. Но вѣра колеблется и память непостоянна: есть времена, когда все растворяется въ настоящемъ, и другія, когда настоящее исчезаетъ въ неуловимомъ промежуткѣ между прошлымъ и будущимъ. Наше собственное время прослыло «переходнымъ», а это и значить, что настоящее представляется ему не преходящимъ только, но и призрачнымъ. Мы гадаемъ о завтрашнемъ днѣ и, какъ разъ, должно быть, потому съ новой силой помнимъ о вчерашнемъ. Чѣмъ отелеченнѣй становится наше знаніе и расчлененнѣе наши чувства, тѣмъ упорнѣе мы тоскуемъ по первозданному единству созерцанія и опыта. Чѣмъ разсудочнѣй и формально заостреннѣй искусство, окружающее насъ, тѣмъ сильнѣй тяготѣемъ мы къ простодушной цѣльности первобытнаго младенческаго искусства. Чѣмъ рѣже мы находимъ въ литературѣ воображеніе, жизнь и свободу, все то, что называютъ вымысломъ, тѣмъ чаще насъ тянетъ назадъ, къ тѣмъ книгамъ, какими мы зачитывались въ дѣтствѣ; и не только къ Гулливеру или Донъ-Кихоту, но и къ самымъ скромнымъ изъ ихъ старыхъ сосѣдей по полкѣ, — въ коленкоровомъ переплетѣ съ рванымъ корешкомъ и давно почернѣвшимъ золотымъ тисненіемъ.

Чистый вымыселъ — еще не искусство, но вѣчно-дѣтское именно въ немъ и въ немъ же вѣчно необходимое искусству. Его стихія, его искони неизмѣнное существо быть можетъ никогда не проявлялось съ такой обезоруживающей очевидностью, какъ въ памятныхъ многимъ изъ насъ плоскихъ и чарующихъ вымыслахъ Жюль Верна. Книги его — внѣ литературы и не подвластны законамъ мастерства. Если отвлечься отъ небольшого числа постоянно повторяющихся ребяческихъ приемовъ, ничего въ этихъ книгахъ не найти, кромѣ совершенно свободнаго излученія фантазіи. Вымыслу дана воля; онъ безпрепятственно рисуетъ свой узоръ. Чѣмъ онъ пользуется для этого — не такъ важно. Люди условны: герой, ученый, чудакъ, злодѣй; отъ нихъ требуется только, чтобы они казались знакомыми, усваивались легко, дабы ничѣмъ не мѣшать развитію воображаемаго дѣйствія. Дѣйствуетъ въ сущности не герой, а подставляемая на его мѣсто личность автора, пока онъ пишетъ романъ, личность чита-

теля, когда онъ этотъ романъ читаетъ. Вотъ откуда то поглощающее, безпримѣсное удовольствіе, какое доставляло намъ въ дѣтствѣ чтеніе Жюль Верна, удовольствіе углубленное, но и обузданное позже въ воспріятіи художественнаго произведенія. Воображеніе дѣтей по своей природѣ ограничено — скудостью матеріала; но оно не ставитъ себя никакихъ границъ, не подчиняетъ себя никакому заранѣе усмотрѣнному единству, никакой цѣли, никакой осознанной причинности. Точно такъ же устроено и воображеніе Жюль Верна и какъ разъ потому оно имѣло надъ нами такую власть.

Можно возразить, что воображеніе Жюль Верна, какъ и фабула его книгъ, обусловлено, направлено наукой. На самомъ дѣлѣ, однако, наука у него ничего не предпрѣшаетъ, ничему не навязываетъ своей необходимости (какъ это происходитъ у Уэльса и отчасти уже у Эдгара По); она лишь новое «правило игры», дѣлающее игру сложнѣе и забавнѣй, но такъ же не подчиняющее ее предписаніямъ разсудка, какъ и искусству художественнаго творчества. Дѣти умѣютъ упорядочивать свои фантазіи и, однажды вообразивъ себя охотникомъ на львовъ, представляютъ себя въ Африкѣ, а не въ Гренландіи; но организовать такое представленіе въ замкнутое цѣлостное живущее въ себѣ и для себя, переродить его изъ мечты, освобождающей мечтателя, въ мечту, связывающую его законами ея же воздвигаемаго міра, этого дѣти не умѣютъ и этого не умѣлъ Жюль Вернъ. Книги его — не искусство, но онъ и не поддѣлываютъ искусства. Щедрость выдумки, свѣжесть воображенія, чистота линіи, по которой съ ребяческой неудержимостью оно устремляется впередъ — волшебство ихъ только въ этомъ. Волшебство это обращается къ дѣтямъ и даетъ пищу самой насущной ихъ потребности, но никакая литература не обойдется безъ него и его то какъ разъ слишкомъ мало и становится въ литературѣ современной, такой отяжелѣвшей, несвободной, обремененной всяческой достовѣрностью и дословностью. Характерно, что именно здѣсь, на задворкахъ ея, только и могъ такимъ страннымъ способомъ, посреди столь чуждаго ему столѣтія, воскреснуть нежданно, глубоко забытый и все же безсмертный мальчуганъ.

Воскресивъ въ себѣ воображеніе ребенка, Жюль Вернъ сохранилъ его до сѣдыхъ волосъ. Другіе лишь изрѣдка обрѣтали его; въ полуобморокѣ или во снѣ пріобщились утраченному блаженству. Такъ, въ самой гущѣ все того же хлопотливаго и громоздкаго девятнадцатаго вѣка, родилась «Алиса въ странѣ чудесъ», зачатая лѣтнимъ днемъ, жаднымъ вниманіемъ дѣтей и сладостнымъ усыпленіемъ разсудка. Математики любятъ писать стихи — вродѣ тѣхъ, что профессоръ Коробкинъ сочиняетъ въ романѣ Андрея Бѣлаго; ихъ тѣ-

шить незатѣйливая игра словъ, они придумываютъ каламбуры, прибаутки, слагаютъ полубезсмысленныя рифмованныя присказки. Мысль, утомленная очень точной, очень напряженной работой, стремится къ отдыху и находить его не въ полномъ бездѣйствіи, — да оно и не возможно, — а въ произвольной, или почти произвольной, безъ всякаго усилія протекающей игрѣ, не связанной никакимъ направленіемъ, приданнымъ ей заранѣе, никакимъ логическимъ закономъ. Отдыхъ возвращаетъ ученому дѣтство, отъ котораго въ своихъ вычисленіяхъ онъ былъ такъ безконечно отдаленъ. Оксфордскій математикъ и самъ не зналъ, куда его завлекъ однажды освобожденный вымыселъ. Его опытъ былъ глубже и полнѣй, но отрывочнѣй опыта Жюль Верна. Отдаваясь вымыслу, онъ дѣлался поэтомъ, но при первомъ сопротивленіи оказывался снова лишь трезвымъ чудачкомъ и Льюисъ Кэрроллъ превращался въ педантическаго профессора Доджсона, ведшаго счетъ всѣмъ своимъ письмамъ и котораго смерть застигла за номеромъ 98.721. Послѣдовательнѣй и осторожнѣе чѣмъ онъ, былъ старый сказочникъ Андерсенъ, котораго называютъ поэтомъ дѣтей, но котораго правильнѣе было бы назвать поэтомъ благодаря дѣтямъ.

Любилъ ли Андерсенъ реальныхъ, живыхъ дѣтей — вопросъ спорный; писалъ ли онъ, думая въ глубинѣ души, что пишетъ именно для нихъ, это тоже скорѣй сомнительно. Можно утверждать, что не только сказку о тѣни, ставшей двойникомъ или о Гадкомъ Утенкѣ, этомъ символѣ поэта, но быть можетъ и никакую другую изъ его сказокъ, до конца дѣти не поймутъ. Зато несомнѣнно, что Андерсенъ продолжалъ бы писать такія же посредственныя книги, какія писалъ въ молодости, если бы тридцати лѣтъ отъ роду не понялъ, что ему надо учиться у дѣтей: учиться ихъ языку, ихъ воспріятію сказки, учиться поэзіи не сознаваемой, но творимой ими, и безпрепятственному преодолѣнію дѣйствительности, вполне доступному только имъ. Онъ учится у нихъ не для того, чтобы приспособить къ ихъ пониманію свою поэзію, свое искусство, а для того, чтобы вырвать у нихъ тайну ихъ собственной поэзіи, единственно требуемой творческимъ его духомъ, но неосуществимой безъ ихъ участія. Онъ вслушивается въ ихъ слова, не черезчуръ подчиненныя разсудочной послѣдовательности; онъ старается понять законы, или вѣрнѣй беззаконность ихъ воображенія; онъ восхищается столь естественной для нихъ легкостью скачка изъ царства необходимости въ другое, безграничное, беззаботное царство вымысла. Въ прелестной сказкѣ «Уличный фонарь», гдѣ небесный свѣтъ, занесенный въ фонарь звѣздой, не можетъ проявиться во внѣ за отсутствіемъ сальной свѣчки, онъ выразилъ муку творческаго человѣка,

не находящаго пути къ осуществленію своего творчества. Самъ онъ этотъ путь нашель: фонарной свѣчкой для него послужили дѣти и дѣтство.

Всю жизнь Андерсенъ промечталъ надъ тѣмъ, какъ враждуетъ жизнь съ мечтою, какъ дѣйствительность и вымыселъ дѣлать между собою мѣръ. Ученикъ дѣтей младенцемъ не сталъ; онъ сталъ поэтомъ. Тонкая трещинка никогда не закрылась для него между безсмертнымъ міромъ поэзіи и человѣческимъ міромъ жизни и смертей. Объ этой трещинкѣ только и говорятъ всѣ самыя глубокія его сказки; все, чему онъ научился, все его искусство — только нѣжная и плотная ткань, скрывающая ее отъ собственнаго его зрѣнія. То поэзія, даже искупивъ себя страданіемъ, не можетъ стать жизнью, какъ въ «Русалкѣ»; то, какъ въ «Гадкомъ Утенкѣ», она сама не знаетъ о себѣ; то превращается она въ корыстную выдумку о голомъ королѣ или въ свою противоположность, самодовольную ложь двойника, выросшаго изъ тѣни. Андерсенъ никогда не идеаленъ и очень рѣдко предается безпечной радости повѣствованія. Его сказки подернуты едва замѣтной дымкой печали, мудрости, ироніи; во всѣхъ присутствуетъ поэтъ, поэтъ уже познавшій себя, какъ Гадкій Утенокъ въ концѣ сказки, по которому тѣмъ мучительнѣй въ этомъ мѣрѣ — какъ его Русалочкѣ — каждый шагъ.

Это не младенческое простодушіе Жюль Верна, не случайное наитіе Льюиса Керроля. Если не умомъ, то инстинктомъ Андерсенъ зналъ, чего хотѣлъ. Соприкосновеніе съ вѣчно-дѣтскимъ было рѣшающимъ опытомъ его жизни, но, окунувшись въ эту стихію, онъ въ ней не утонулъ, и какъ разъ потому его примѣръ особенно поучителенъ. Путь его былъ одинокъ въ литературѣ минувшаго вѣка; зато въ нашъ вѣкъ многіе начинаютъ идти по этому пути. Литература, да и сама жизнь, никогда еще не были такъ далеки отъ всякой непосредственности и природности; но чѣмъ старше становится человѣкъ, тѣмъ чаще вспоминаетъ онъ о своемъ дѣтствѣ и чѣмъ дальше уходитъ литература отъ своихъ истоковъ, тѣмъ больше растетъ потребность къ этимъ истокамъ ее вернуть. Это не значитъ, что къ ней нужно приставить няньку и что ее хотятъ запереть въ дѣтскую, это значитъ только, что ее склоняютъ хоть немного подышать тѣмъ воздухомъ, которымъ она — какъ и мы всѣ — дышала въ дѣтствѣ. Вотъ почему все чаще, повсюду въ Европѣ, въ литературные герои избираются дѣти или, по крайней мѣрѣ — какъ въ романѣ Розамонды Леманъ, который потому ей такъ исключительно и удался, потому такъ быстро и прославился, — совсѣмъ юныя, несложившіеся, неотвердѣвшія существа съ непредрѣшенной еще судьбою, способныя выбирать, способныя мѣ-

няться, способныя пересоздать самихъ себя. Только съ ними, избѣгая житейскаго, можно все таки творить живое, только съ ихъ помощью достижимо то рѣдчайшее въ современномъ романѣ, что называется всѣмъ извѣстнымъ, но плохо понимаемымъ словомъ **п р и к л ю ч е н і е**.

Приключеніе возможно лишь въ тѣхъ же условіяхъ, въ какихъ возможенъ вымыселъ, то есть лишь тамъ, гдѣ есть непредвидѣнность, выборъ и свобода. Детерминизмъ (все равно психологическій, социальный или бытовой) давно уже проникнувшій въ самую глубь современной литературы не допускаетъ идеи приключенія. Менѣе всего допускается ее такъ называемый «авантюрный» (т. е. чаще всего уголовный) романъ, построенный какъ ребусъ или какъ задача на приведеніе къ логариемическому виду. Но и знаменитое предписаніе Чехова насчетъ того, чтобы «всѣ ружья стрѣляли», слишкомъ стѣсняетъ свободу замысла и приключеніе грозитъ войной. У Шекспира и Сервантеса, у Гоголя и Толстого вовсе не всѣ ружья стрѣляютъ; подлинное приключеніе, гдѣ-бы оно ни возникало, во внѣшнемъ-ли мірѣ, или въ душевной глубинѣ, никакъ не можетъ логически вытекать не изъ предшествующихъ событій, ни изъ характера дѣйствующаго лица, съ которымъ оно случается. Если оно и вызвано какой-то необходимостью, то по крайней мѣрѣ при возникновеніи своемъ оно должно казаться нечаяннымъ и свободнымъ. Въ поискахъ этой свободы и обращаются писатели, все чаще, къ міру дѣтей, и, значить, къ памяти и опыту собственнаго дѣтства. Не надо думать, что это приводитъ ихъ къ банальному умиленію и благонамѣренной слащавости. О дѣтяхъ написалъ свою лучшую, неожиданно глубокую книгу Кокто («Les Enfants terribles»); о дѣтяхъ почти исключительно пишетъ одинъ изъ одареннѣйшихъ англійскихъ писателей младшаго поколѣнія, Ричардъ Хьюзъ, и «The High Wind of Jamaica» — книга полная отравы, книга отнюдь не для дѣтей, но книга, авторъ которой — поэтъ, именно потому, что умѣетъ смотрѣть на міръ глазами дѣтства. Въ дѣтствѣ, или лучше сказать въ отрочествѣ могутъ быть безуміе и горечь, это очень хорошо видятъ и Кокто и Хьюзъ, но оба какъ бы страшатся за своихъ героевъ предстоящей имъ трезвой и тусклой взрослости. То же самое можно сказать о лучшемъ, что дала литература этого направленія въ новомъ вѣкѣ, о «Le Grand Meaulnes» Алѣна Фурнье, книгъ вышедшей незадолго до войны, написанной совсѣмъ молодымъ и уже въ 1914 году убитымъ авторомъ, удивительной книгѣ, гдѣ кажутся плѣнительными даже недостатки, даже какая-то особая предразсвѣтная блѣдность языка, гдѣ два деревенскихъ школьника живутъ въ самомъ обыденномъ и все-же волшебномъ

міръ, игрой и мечтой опредѣляютъ всю свою дальнѣйшую жизнь, исполняютъ взрослыми людьми свои ребяческія клятвы и всей судьбой, всей кровью отвѣчаютъ за то, чему они повѣрили дѣтьми.

Разъ прочитавъ романъ Фурнье, его хранишь въ душѣ, какъ память о томъ, чего не было и что все-таки было, о раннемъ утрѣ, прожитомъ на нашей, все на той-же, и уже не той, землѣ, не принаряженной для праздника, но преображенной незамѣтно и вдругъ возставшей передъ нами во всей своей забытой чистотѣ. Честертонъ сказалъ, что если хочешь вкусить хоть малую радость, надо узнать сперва неувѣренность, боязнь, надо испытать «мальчишеское ожиданіе». Отъ этихъ чувствъ современная литература насъ почти что отучила. Большинство тѣхъ книгъ, что пишутся вокругъ насъ, подмѣняютъ живой опытъ лабораторнымъ экспериментомъ и чело-вѣческую свободу механическимъ предвидѣніемъ. Ихъ авторы — отличные гармонизаторы и контрапунктисты; они забываютъ одно: никакой математикой не расчленимую мелодію. А между тѣмъ, ради нея, ради того, чтобы о ней вспомнить и ее вернуть, и вмѣстѣ съ ней неразрывно съ ней связанный утраченный волшебный міръ, можно пожертвовать очень многимъ. Ради нея, ради чуда, осуществляемаго ею, уже вернулся Фурнье и возвращаются многіе вслѣдъ за нимъ къ вымыслу, къ свободѣ, къ дѣтству; или, вѣрнѣе, черезъ возвращеніе къ дѣтству стараются вернуть свободу вымысла. И, слѣдуя ихъ примѣру, должно быть многіе еще откажутся отъ ненужныхъ преимуществъ и обременительныхъ богатствъ отъ всевозможныхъ умѣній и совершенствъ, только бы услышать еще разъ забытый и простой напѣвъ, только бы выйти снова на желанный путь и постучаться въ дверь потеряннаго рая.

### 3 .

Подобно памяти о дѣтствѣ человѣка, есть память о дѣтствѣ человѣчества. Подобно общенію съ дѣтьми, возможно общеніе съ людьми, оставшимися вѣрными землѣ, не оторвавшимися отъ завѣщаннаго вѣками жизненнаго уклада. Чѣмъ дальше уходитъ культура отъ органической совмѣстности человѣка и природы, отъ конкретной природности самого чело-вѣческаго существа, чѣмъ скорѣй превращается она въ научно-техническую цивилизацію, тѣмъ сильнѣй становится желаніе вернуться къ раннему возрасту ея, воссоединить разъединенное, вернуть исконную цѣльность распавшемуся по частямъ, возстановить растрогнутый союзъ съ небомъ и землею. Чѣмъ сознательнѣй и цѣлесообразнѣй, а значитъ



внутренно бѣднѣй, становится человѣческое творчество тѣмъ, больше оно тоскуетъ по старому простору, вѣщей дремѣ и жизненной полнотѣ. Передъ угрозой механизациі, нерѣдко, творческій человѣкъ, если не одичанія хочетъ, то все-же — опрощенія.

Слово это весьма прочно связано для насъ съ народничествомъ конца минувшаго столѣтія и особенно съ проповѣдью Толстого. Можно, однако, придать ему болѣе широкій смыслъ. Тягой къ опрощенію можно назвать все то стремленіе изъ города въ деревню, отъ цивилизациі къ природѣ, отъ аналитической сложности современной жизни къ первобытной нерасчлененности и подлинной или мнимой простотѣ, которое то громче, то заглушеннѣй проявляется въ европейской культурѣ отъ Руссо и нѣмецкихъ романтиковъ до нашихъ дней и въ обновленной формѣ распространилось вновь за послѣдніе годы, до конца обнаживъ при этомъ истинный свой смыслъ. Опрощеніе въ русскомъ пониманіи его, какъ и все русское народничество, корнями своими уходитъ въ эту общеевропейскую традицію, да и оставалось съ нею связано до конца въ самыхъ представленіяхъ свойственныхъ ему о народѣ и о приближеніи къ народу. Оно получило, однако, особую морально-политическую окраску, которая на Западѣ во всякое время была слабѣе и которой оно вовсе лишено теперь. Характерно, что въ Россіи, странѣ крестьянской, помѣщичьей, въ очень малой мѣрѣ промышленной и городской, явленіе это носило характеръ нарочито-принципіальный, тогда какъ на Западѣ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше, оно получало черты явленія стихійнаго. Въ первомъ случаѣ, къ тому же, удареніе ставилось на понятіи «простого народа» (въ противоположность образованнымъ и зажиточнымъ сословіямъ), тогда какъ во второмъ оно падало на понятіе народа деревенскаго и вообще деревенской жизни, въ противоположность жизни городской. Правда, у Толстого да и у народниковъ иногда, эти двѣ точки зрѣнія не слишкомъ различались: въ толстовскомъ опрощеніи были явные элементы «бѣгства изъ города», «возвращенія къ землѣ», менѣе осознанные, чѣмъ нравоучительная проповѣдь лаптей и рубахи, какъ разъ по причинѣ не принципіальнаго, а стихійнаго ихъ характера. Но съ настоящей и сознательной силой такого рода противогородскія и землепоклонническія стремленія проявлялись у насъ уже послѣ революціи, у Есенина, у Леонова (особенно въ его «Ворѣ»), пока ихъ не придушила совѣтская власть при переходѣ къ рѣшительной индустріализациі деревни.

Въ современной Европѣ (и Америкѣ) тяга къ землѣ есть прежде всего порожденіе усталости отъ все менѣе отвѣчающаго истиннымъ человѣческимъ потребностямъ городского бы-

та. Тягу эту оправдывают промышленными затрудненіями разныхъ странъ, необходимостью бороться съ безработицей путемъ возвращенія къ сельскому хозяйству и многими другими спеціальными и практическими соображеніями, но существуетъ она независимо отъ нихъ. Нерѣдко, исходя изъ ея наличности, пытаются обосновать или укрѣпить цѣлую идеологію въ области политической и социальной, но всегда оказывается существенный, чѣмъ всѣ эти теоретическія «настройки», сама волна, вынесшая ихъ на своемъ гребнѣ и которую онѣ не въ силахъ до конца осознать и выразить въ себѣ. Всего ощутимѣе она — какъ всякое предвѣстіе будущаго — въ литературѣ и въ искусствѣ; да это и неудивительно, такъ какъ условія жизни, созданныя городской цивилизаціей, затруднительны прежде всего для литературнаго и художественнаго творчества, которое первое, поэтому, силится отъ нихъ освободиться. Движеніе, совпадающее съ самыми истоками романтизма и никогда не умиравшее за весь минувшій вѣкъ, углубляется на нашихъ глазахъ, обнаруживаетъ ранѣе затѣмненную свою сущность. Художникъ ищетъ въ деревнѣ не подвига, не исполненія мечты, даже не матеріала для своихъ твореній, но грутого, болѣе необходимаго еще, чего онъ такъ часто не находитъ въ городѣ: онъ ищетъ самого себя.

Въ девятнадцатомъ вѣкѣ деревенскій романъ, деревенская новелла оставались чаще всего созданіями городской литературы, ищущей праздничнаго отдыха и «новыхъ впечатлѣній», были идилліей, или мелодрамой, или попытками прозаическаго эпоса, пока не сдѣлались очередной добычей реалистическихъ протоколовъ и инвентарей. Во французской, въ англійской литературѣ деревня описывалась чаще всего людьми внутренне ей чуждыми, искавшими въ ней привлекательной и отталкивающей экзотики: счастливаго дикаря Руссо или троплодита позднѣйшихъ натуралистовъ. Даже Гарди, всю жизнь прожившій въ деревнѣ, въ извѣстномъ смыслѣ не составляетъ исключенія: она для него — опытное поле, гдѣ болѣе свободно могутъ развиваться страсти его глубоко городскихъ, глубоко искалѣченныхъ городомъ людей. Иначе обстояло дѣло въ славянскихъ, въ скандинавскихъ литературахъ, отчасти въ нѣмецкой, но и тутъ или не произошло еще къ тому времени окончательнаго раскола между жизнью деревенской и городской, или все же «крестьянская доля» интересовала литературу съ точки зрѣнія описательской, скорѣе чѣмъ писательской. Переломъ для всей Европы совпалъ съ ущербомъ натуралистической эстетики, а вызванъ былъ ускореннымъ развитіемъ технической цивилизаціи и послѣдствіями ея, особенно рѣзко обнаруженными войною. Теперь уже не охота за матеріаломъ влечетъ писателя къ деревенской

жизни, а жажда человеческого содержанія и живого смысла, которыя иначе ускользають отъ него, иначе говоря, сама его творческая потребность, которую все меньше удовлетворяетъ механизированная городская жизнь. То, что онъ находитъ въ деревенской или даже просто провинціальной обстановкѣ — цѣльность характеровъ и страстей, ощущение иррациональных силъ и связей — онъ пытается противопоставить безконечно развѣтвленному психологизму современной литературы, той крайней дифференцированности и осознанности душевной жизни, что грозитъ атомистически распылить всякую форму, въ какой пытаются дать ей выраженіе. Ничего общаго съ «попюлизмомъ» и другими политическаго происхожденія повѣтріями нельзя найти въ этомъ бѣгствѣ къ «отсталому», на самомъ же дѣлѣ къ забытому и вѣчному, къ первобытной жизненной стихіи.

Литературное опрощеніе, къ которому все это приводитъ и которое наблюдается повсюду, гдѣ ему не мѣшаютъ какія-либо внѣшнія препятствія, отнюдь не есть тяга къ элементарному, къ азбучнымъ истинамъ, къ дважды два четыре; это есть возвратъ къ нерасчлененной сложности человѣческой души и судьбы, которую писатель хочетъ передать въ ея цѣльности, а не разложить на составныя части, полагая, что именно аналитическія дѣйствія приводятъ въ концѣ концовъ къ простотѣ отвлеченныхъ единицъ, съ которыми искусству дѣлать нечего. Точно такъ же, лишь на самый поверхностный взглядъ можно тутъ усмотрѣть поворотъ къ старому режиму или натурализму; всѣ усилія направлены, наоборотъ, къ восстановленію разорванной связи между поэзіей и правдой, между жизнью, какой она есть и жизнью преображенной искусствомъ, между реальнымъ человѣческимъ существомъ и его образомъ въ художественномъ произведеніи. Писатель избираетъ жизнь, не до конца разъятую разсудкомъ, потому что ее онъ еще въ силахъ преобразить, пресуществить; вѣдь для церковнаго таинства требуется хлѣбъ и вино, а не продукты цивилизации; нитроглицеринъ или ціанистый калий. Жажда жизни природной, единственно достойной человѣка и созерцаніе ея подавленности въ современномъ мірѣ, вотъ основной источникъ творчества Кнута Гамсуна. Сходное чувство вдохновило исландскаго замѣчательнаго романиста Гуннарсона, а Сигридъ Уидсетъ привело къ могучему воссозданію сурово-патріархальнаго средневѣковаго сѣвернаго міра. Можно сказать, что и вообще въ скандинавской литературѣ мотивы такого рода сейчасъ господствуютъ. Прекрасный финскій писатель Ф.Э. Силланпэ, самъ крестьянинъ, рисуетъ деревенскую жизнь съ безпощадной трезвостью, но и въ самой темной, самой горькой судьбѣ, изображенной имъ, всегда

мерцают тайный, разсудку непрозрачный смыслъ все чаще забываемый городскими людьми и городской литературой. Не менѣ трезвъ, даже нѣсколько грубъ и ужъ всякаго полета совершенно чуждъ баварскій, нѣсколько напоминающій его, хотя и очень своеобразный романистъ (нынѣ эмигрантъ), Оскаръ Марія Графъ, мало извѣстный еще за предѣлами Германіи, но и его люди въ землистой плотности своей врастаютъ въ жизнь и въ смерть совсѣмъ не какъ инныя, развоплощенныя, проанализированныя до тла человѣческія тѣни. И подъ другимъ небоимъ провансальскіе пастухи и винодѣлы Жюно древнимъ своимъ бытомъ и языческой душой привязаны къ землѣ, живутъ землею, молятся землѣ, какъ будто нѣтъ на свѣтѣ милліонами людей начиненныхъ городовъ, кричащихъ вывѣсокъ, грохочущихъ машинъ и рыкающихъ рупоровъ радіотелеграфа.

«Міръ, это земля — лѣса, поля; надо воздѣлывать ихъ изъ года въ годъ и этимъ жить. Крестьянинъ первымъ былъ въ мірѣ и послѣднимъ въ немъ останется». Изреченіе это (правду котораго не надо понимать черезчуръ буквально) взято изъ романа «Тяжелая кровь», авторъ котораго Карлъ Генрихъ Ваггерль въ первой своей книгѣ «Хлѣбъ» сложилъ славословіе крестьянскому труду, какъ самому законному, самому священному дѣлу человѣка. Характерно при этомъ, что Ваггерль, оторванный отъ своей бѣдной деревенской семьи сперва службой въ городѣ, а потомъ войною, и ставшій писателемъ главнымъ образомъ благодаря чтенію Гамсуна, въ своихъ книгахъ одинаково далекъ отъ сентиментальнаго умиленія и отъ реалистическаго смакованія бытовыхъ деталей. Деревенскую жизнь видитъ онъ не извнѣ, а изнутри, не въ подробностяхъ, а въ цѣломъ; его увлекаютъ не тѣ или инныя обнаруженія или условія ея, а довременный смыслъ, сквозящій въ ея отъ вѣка установленномъ порядкѣ, въ чередованіи ея трудовъ и дней. Цѣлая плеяда современныхъ нѣмецкихъ писателей, отъ старшихъ Штера и Гризе до недавно прославившихся Вихерта, и Блунка, объединена этимъ возвращеніемъ къ землѣ, къ крестьянскому, рыбацкому, охотничьему быту, къ провинціальнымъ еще сохранившимся мірамъ съ ихъ мѣстными особенностями, съ ихъ диалектизмами окрашенною рѣчью, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ манерѣ повѣствованія болѣе ровной и спокойной, слегка приподнятой, почти торжественной иногда, возвращающей романъ къ забытому ритму эпической поэмы. Въ Германіи этому содѣйствуетъ, конечно, никогда не умиравшая и болѣе могущественная, чѣмъ гдѣ-либо, традиція, къ которой принадлежали въ минувшемъ вѣкѣ Готфридъ Келлеръ и Теодоръ Штормъ, Адальбертъ Штифтеръ и Іеремія Готтгельфъ. Одними лишь мѣстными условіями, однако, всей мощи этого

движенія объяснить нельзя. Недаромъ, еще раньше, чѣмъ здѣсь, оно проявилось, какъ мы видѣли, въ скандинавскихъ странахъ, гдѣ та же Уиндсетъ, или еще Олафъ Дуунъ, обнаруживаютъ такое же влеченіе къ эпическому тону и темпу, къ широкому разливу плавнаго повѣствованія. Недаромъ отдѣльныя, независимыя одно отъ другого проявленія его всплываютъ съ переменною силой по всей Европѣ. И если въ Германіи ему усердно покровительствуетъ нынѣшняя власть, то это приводитъ нерѣдко къ досаднымъ преувеличеніямъ и промахамъ, но не лишаетъ его оправданія и жизненной основы, не мѣняетъ того факта, что первичнымъ остается — здѣсь, какъ и повсюду — именно оно, а не выводы, какія могутъ изъ него извлечь тѣ или иныя социальныя ученія и политическія партіи.

Въ полярномъ противоположеніи, проводимомъ обычно между нѣмецкой и французской литературой, доля истины, можетъ быть, и есть, но если такъ, то по общности какого-нибудь явленія для той и другой можно судить о всеевропейскомъ его характерѣ. Въ этомъ смыслѣ показательно уже и многолѣтнее пребываніе Жамма въ родномъ Ортезѣ, вѣрность своей провинціи такихъ писателей какъ Анри Пурра или Поль Казенъ, вниманіе, удѣляемое все чаще Гійомену, Ле Руа, т. е. авторамъ чисто «региональнымъ». Несравненно показательнѣе еще та тяга къ провинціальнымъ людямъ и провинціальному быту, какую проявляютъ, напримѣръ, Жюльенъ и Марсель Жуандо, т. е. какъ разъ романисты, создающіе особые, замкнутые въ себѣ міры, населенные такими же упрямо своеобразными людьми, или наконецъ Франсуа Моріакъ, самый объяснившійся на этотъ счетъ въ своей книжкѣ о «Провинціи»: гдѣ же имъ иначе искать тѣ цѣльныя души, глубокія чувства, упрямые страсти, безъ которыхъ ихъ искусство не можетъ обойтись. Человѣка въ нерасщепленномъ еще единствѣ его личности они ищутъ здѣсь, и міръ, еще знающій законы и границы. Лучше сказать нельзя, чѣмъ недавно сказалъ Клодель: «Въ мірѣ, гдѣ ни у кого нѣтъ ни да, ни нѣтъ, гдѣ отсутствуетъ законъ разума и законъ морали, гдѣ все позволено, гдѣ не на что надѣяться и нечего терять, гдѣ зло не несетъ наказанія и добро награды, въ такомъ мірѣ нѣтъ драмы и нѣтъ борьбы, потому что нѣтъ ничего, ради чего стоило бы бороться». Изъ этого міра и долженъ бѣжать писатель, если онъ хочетъ построить драму или на драматическомъ конфликтѣ построенный романъ. Примѣры такого бѣгства безчисленны во французской, въ итальянской, въ любой литературѣ. Оно уводитъ писателя въ провинціальный городокъ, а оттуда еще дальше, еще ближе къ землѣ, въ помѣстье, въ деревню, въ уединенный хуторъ, на горное пастбище къ пастуху или въ лѣсъ

къ охотнику, къ той жизни, какую любить изображать ма-  
носкій житель, уже помянутый нами Жюно. Здѣсь прислу-  
шивается онъ къ забытымъ шумамъ, къ первобытнымъ забо-  
тамъ и страстямъ, здѣсь чаеъ обрѣсти себя и найти утрачен-  
ную плоть своего искусства. Не только писатель стремится  
сюда, но и живописецъ, жаждущій вернуть міръ въ свою кар-  
тину (чего многіе хотятъ сейчасъ, особенно въ Германіи и въ  
Италіи), и музыкантъ (тутъ Венгрію слѣдуетъ особо помянуть),  
постоянно и прежде искавшій обновленія въ деревенской пѣ-  
сенной стихіи, но никогда такъ не нуждавшійся въ немъ,  
какъ именно сейчасъ. И всѣ они не только народное здѣсь на-  
ходятъ, то самое, что на трезвомъ языкѣ науки называется  
*mentalité primitive* у Леви Брюля или *primitive Gemeinschaft-  
kultur* у Ганса Наумана, не только «возвращаются къ землѣ»,  
но и прорываются къ тайной, всего болѣе недостающей имъ  
стихіи, ощущеніе которой заставило называть ихъ новый  
реализмъ магическимъ или мистическимъ, хотя точнѣе его  
было бы назвать реализмомъ міеа.

Возвращеніе къ землѣ, какъ и возвращеніе къ дѣтству,  
есть исканіе чудеснаго, жажда миѳическаго міра, познаваема-  
го, какъ реальность, а не выдуываемаго, какъ произвольная  
и пустая фикція. Объ этомъ говоритъ любая изъ упомянутыхъ  
нами попытокъ въ области искусства и литературы, но это  
обнаруживается всего яснѣе въ творчествѣ нѣсколькихъ пи-  
сателей, весьма различныхъ, принадлежащихъ къ разнымъ  
литературамъ, но объединенныхъ общимъ устремленіемъ, со-  
ставляющимъ стержень и смыслъ ихъ искусства. Таковъ ав-  
стриецъ съ баварской границы Рихардъ Биллингеръ, тако-  
вы фламандецъ Тиммермансъ, швейцарецъ Рамюзъ, англи-  
чанинъ Т. Ф. Поуисъ. Всѣ они враги большого города: Поуисъ  
вотъ уже четверть вѣка живетъ въ маленькой дорсетской де-  
ревнѣ, Рамюзъ, столько же, примѣрно, времени, въ окрестно-  
стяхъ Лозанны, Тиммермансъ — въ тихомъ городкѣ недалеко  
отъ Антверпена, только Биллингеръ оторвался отъ своего  
села, но душою остался ему вѣренъ. Всѣ они также изобрази-  
тели крестьянъ, хотя и не бытописатели крестьянства, всѣ —  
реалисты въ извѣстномъ смыслѣ, но не охотники за «доку-  
ментомъ», а ловцы человѣческихъ душъ, всѣ имѣютъ отно-  
шеніе къ ирраціональному, религіозному по существу, а не  
только внѣшнему, чувственному опыту. Тиммермансъ близокъ  
къ одной изъ наиболѣе знакомыхъ, укрѣпленныхъ традиціей  
разновидностей его: францисканской, благословляющей и про-  
славляющей все твореніе. Рамюзъ въ каждой своей книгѣ  
касается новыхъ областей духовной жизни, но въ давнемъ  
уже «Исцѣленіи болѣзней» онъ далъ имъ самымъ непревзой-  
денный образецъ очевидности и простоты въ изображеніи

чудеснаго. Поуись, наконецъ, разный по таланту Рамюзу, но превосходящій его своеобразіемъ духовнаго уклада, сторонникъ дуалистической мистики предопредѣленія, изображитель борьбы добра и зла, въ чьей душѣ жгучее невѣріе сочетается съ такой же жгучей вѣрой, создалъ ни съ чѣмъ несравнимыя и незабываемыя повѣствованія о перевоплощеніяхъ діавола, о Смерти, заблудившейся среди живыхъ, о всеблагомъ, но не всемогущемъ Богѣ въ образѣ виноторговца, странствующаго на грузовикѣ въ сопутствіи архангела Михаила и разливающего жителямъ дорсетскихъ поселковъ вино смерти и вино любви. Поуиса и Рамюза было бы достаточно, чтобы свидѣтельствовать о наличіи въ современной литературѣ той жажды миеотворенія, той потребности въ чудесномъ, которой ихъ творчество только и живетъ; но существуетъ еще и много другихъ ея примѣровъ, а глубочайшее и потому глубоко-христіанское увѣнчаніе ея давно уже далъ Клодель въ «L'Annonce faite à Marie». Деревенскій, первобытный міръ потому и притягателенъ, что проникнуть ощущеніемъ чуда и глубокой связанности съ нимъ человѣческой судьбы. Природнаго, въ концѣ концовъ, потому и ищутъ, что оно приводитъ къ сверхприродному. Потерянный рай первобытности — какъ дѣтства — вовсе не розовъ, не идилличенъ; въ немъ есть и зло, и страхъ, и боль; онъ рай лишь по сравненію съ адомъ практической и разумной бездуховности. Если все неудержимѣй къ нему тянется, его взыскуетъ современный человѣкъ, то не потому, что ждетъ отъ него забавъ и перемѣнъ, а потому, что видитъ просвѣчивающую въ немъ, въ мірѣ современномъ ушербную, правду и свободу.

#### 4 .

Возрожденіе чудеснаго, возвращеніе искусства въ міръ, гдѣ ему было бы легко дышать, недостижимо полностью ни на одномъ изъ отдѣльныхъ, казалось бы, ведущихъ къ нему путей, недостижимо даже и черезъ ихъ сліяніе. Однимъ возвратомъ къ дѣтству человѣка или міра еще не вернуть искусству утраченной цѣльности и полноты, хотя бы потому, что возвратъ этотъ самъ никогда не бываетъ цѣлостнымъ и совершеннымъ. Однимъ раскрѣпощеніемъ случайностей, культомъ непредвидѣннаго, магіей риска и азарта, безогляднымъ погруженіемъ въ ночную тьму не добиться прорыва въ тотъ подлинно чудесный міръ, гдѣ законы нашего міра не опрокинуты, а лишь оправданы и изнутри просвѣтлены. Искусства у цивилизаціи нельзя отвоевать хотя бы и самымъ отважнымъ набѣгомъ въ забытую страну, гдѣ оно когда-то жило, гдѣ ему хорошо жилось. На путяхъ, что въ эту страну ведутъ, можно частично

обрѣсти и вымыселъ, и живыхъ людей, и языкъ поэзіи (вмѣсто языка газеты), и мерцающій очеркъ міеа и начатки міеическаго мышленія. Всѣ эти пріобрѣтенія, однако, недостаточны, непрочны, въ любую минуту могутъ оказаться призрачными, если они не укоренены въ религіозномъ міровоззрѣніи или, проще и точнѣй сказать въ религіозной вѣрѣ. Вѣдь, въ концѣ концовъ, именно тоску поней и выражаютъ попытки вернуться къ дѣтству, къ землѣ, погрузиться въ ночные сны, научиться Отрицательной Способности. Вѣра только и отдѣляетъ міеическое (въ болѣе глубокомъ смыслѣ слова) отъ фиктивнаго; безъ нея художнику остается либо внутренне согласиться съ разсудочнымъ разложеніемъ своего искусства, либо предаваться болѣе или менѣе явному самообману и такъ строить свое искусство, какъ если бы вѣра у него была. Очень характерно, что именно такое «als ob» прямо-таки рекомендуетъ поэту, а значить и всякому художнику, одинъ изъ самыхъ выдающихся среди современныхъ англійскихъ теоретиковъ литературы, Ричардсъ. Наукопоклонникъ этотъ къ поэзіи не глухъ и потому не можетъ не понимать ея несовмѣстимости съ міровоззрѣніемъ науки; онъ понимаетъ, что поэту необходима вѣра, хоть какая-нибудь вѣра (belief), но въ виду своей неспособности допустить въ будущемъ ничего, кромѣ все разрастающейся диктатуры научнаго разсудка, онъ предлагаетъ ему нѣкую безпредметную вѣру, вѣру «ни во что», но которая имѣла бы всѣ психологическія послѣдствія настоящей вѣры, позволяя такимъ образомъ и раціоналистическую невинность соблюсти, и пріобрѣсти капиталъ, необходимый для поэтическаго творчества. Убѣжденіе Ричардса въ возможность такой невѣрующей вѣры есть, конечно, лишь одна изъ разновидностей характернаго для поклонниковъ разсудка и прогресса убѣжденія въ совмѣстимости чего угодно съ чѣмъ угодно: высокой нравственности съ безбожіемъ, челоукоистребленія съ челоуколюбіемъ, работа съ Рафаэлемъ, прогресса съ культурой, гуманизма съ техницизмомъ, либерально-правового государства съ демократіей и демагогіей. На самомъ дѣлѣ существуетъ раціоналистическое невѣріе, и существуетъ несовмѣстимая съ нимъ вѣра въ Бога, или хотя бы въ излученіе божества, въ сверхразсудочное божественное начало мірозданія.

Вѣра, питающая искусство, вѣра, которой оно живетъ и безъ которой, рано или поздно, оно умереть, можетъ, разсуждая отвлеченно, быть не христіанской; но послѣ девятнадцати вѣковъ христіанства нельзя себя представить возвращеніе европейской культуры къ какой-нибудь изъ низшихъ религій, всѣ цѣнности которыхъ христіанствомъ впитаны и пріумножены; можно себя представить только или христіанское



обновленіе культуры или уничтоженіе ея разсудочной цивилизаціей. Всѣ попытки возродить искусство путемъ возрожденія чудеснаго должны приводить къ христіанскому осмысленію этого чудеснаго, и мы увидимъ, что и на самомъ дѣлѣ онѣ къ нему приводятъ, если вспомнимъ, что исканіе міеа, чѣмъ ближе подходило къ цѣли, тѣмъ неудержимѣе облекалось въ образы и цвѣта христіанскаго преданія. Такъ было у Поуиса и Рамюза, и еще у многихъ отнюдь не всегда исходившихъ изъ готоваго христіанскаго міровоззрѣнія писателей; но той же предустановленной связью объясняется и мощный подъемъ чисто-религіознаго творчества, какой наблюдается и въ искусствѣ, и особенно въ большинствѣ европейскихъ литературъ за послѣднія тридцать лѣтъ, и котораго никто не могъ предвидѣть еще въ концѣ минувшаго столѣтія. Три англійскихъ поэта, Пэтморъ, Гопкинсъ, Френсисъ Томпсонъ еще въ XIX вѣкѣ явились провозвѣстниками этого новаго подъема, для котораго одно уже имя Клоделя, величайшаго поэта нашего времени и поэта не менѣе христіанскаго, чѣмъ Данте или Кальдеронъ — свидѣтельство достаточно и не требующее поясненій. Къ этому имени можно было бы присоединить имена многихъ другихъ католическихъ писателей во Франціи, въ Германіи, въ скандинавскихъ странахъ, въ Англіи, Италіи, Испаніи, и притомъ писателей, книги которыхъ принадлежать къ лучшему; что дала современная литература, съ чѣмъ согласится всякій, кто читалъ хотя бы Моріака и Дю Боса, Честертона и Папини, Унамуну, Уиндсетъ и Гертруду фонъ Ле Форъ. Этому католическому движенію родственно англиканское, къ которому примкнулъ такой вліятельный критикъ и выдающійся поэтъ, какъ Т. С. Эліотъ, и православное, питаемое духовнымъ наслѣдіемъ Хомякова, Достоевскаго и Владиміра Соловьева, выразившееся главнымъ образомъ въ области мысли, но которому только революція помѣшала найти достойное выраженіе въ художественномъ творествѣ. Протестантизмъ въ этомъ обновленіи христіанской культуры представленъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, слабѣе. Это объясняется исконнымъ его міеоборчествомъ, въ связи съ которымъ особенно показателенъ тотъ фактъ, что наиболѣе выдающіеся протестантскіе писатели этого направленія, тѣ же Поуисъ и Рамюзъ, пытаются какъ разъ на пути «возвращенія къ землѣ» вновь обрѣсти утраченную міеическую основу своей религіи. Вслѣдъ за искусствомъ слова, усиливаются религіозныя побужденія и въ музыкѣ, и въ архитектурѣ (о чемъ свидѣлствуютъ, особенно въ Германіи, нѣкоторые недавніе католическіе храмы) и въ изобразительномъ искусствѣ, гдѣ можно напомнить такія, все еще, правда, исключительныя явленія, какъ послѣдній періодъ

живописи Руо, какъ иллюстраціи къ четвертому Евангелію Петрова-Водкина.

Самый прямой, да и единственный, до конца вѣрный путь возрожденія чудеснаго, а значить и возрожденія искусства, лежитъ черезъ воссоединеніе художественнаго творчества съ христіанскимъ міеомъ и христіанской церковью; но что на этомъ пути нѣтъ препятствій, этого, кромѣ благочестивыхъ оптимистовъ, мало понимающихъ сложную жизнь и сложную судьбу искусства, никто не рѣшится утверждать. Со стороны искусства наблюдается нерѣдко только эстетическое, т. е. непозволительно-поверхностное даже въ чисто художественномъ смыслѣ, отношеніе къ христіанской религіи, рассматриваемой лишь какъ всѣмъ доступная кладовая, полная заготовленныхъ впрокъ красотъ, которыми художникъ можетъ распорядиться какъ изобрѣтательный поваръ превосходнаго качества провизіей. Со стороны церкви столь же часто можно наблюдать недовѣріе къ искусству, боязнь творчества, покровительство самымъ отвратительнымъ издѣліямъ стандартизованнаго дурнаго вкуса, нежеланіе видѣть въ стѣнахъ храма ничего, кромѣ хотя бы и мертваго, но привычнаго. Наканунъ возрожденія французской католической литературы два полюса въ отношеніяхъ между церковью и искусствомъ символизировались фигурами приспособлявшаго религію къ искусству Гюисманса и отвергавшаго искусство ради религіи Блуа; но у Гюисманса былъ свой подвигъ и своя проблема, у Блуа былъ великій огонь и гнѣвъ, чаще же всего наталкиваешься просто на равнодушіе церкви и вѣрующихъ къ искусству, а искусства — къ духовному содержанію религіи. Недаромъ скептики и рационалисты, какъ Реми де Гурмонъ, сумѣли оцѣнить красоту средневѣковыхъ латинскихъ гимновъ, въ которыхъ большинство церковныхъ людей видѣли благочестіе, но не замѣчали творчества. Очень немногіе среди католиковъ сумѣли понять, что современное религиозное искусство ихъ церкви, — искусство достойное великаго своего прошлаго, — это Клодель, а не нравоучительные романы и розовые стишки, Руо, а не то, что продается въ лавкахъ возлѣ церкви Сень-Сюльписъ или пріобрѣтается нынѣ для украшенія града Ватикана; и точно такъ же православнымъ людямъ очень трудно бываетъ внушить, что подражаніе иконному ремеслу XIX вѣка съ русскимъ религиознымъ искусствомъ ничего общаго не имѣетъ и можетъ только повредить чаемому его возрожденію.

Затрудненія, возникающія изъ взаимнаго непониманія, велики, но есть заключающая ихъ въ себѣ трудность, еще болѣе серьезная и глубокая. Разсудочное разложеніе, которому

подвергается современное искусство и вся современная культура, способно отравить своимъ ядомъ и церковную жизнь, и религиозное сознание. Въ этой области, какъ и во всѣхъ другихъ, оно превращаетъ живой организмъ въ готовую систему, которую можно избрать, не переживъ, въ которую можно «включиться» произвольнымъ актомъ, механически влекущимъ за собой постепенное приспособленіе къ сложному разъ навсегда расчисленному механизму. Духъ уступаетъ буквѣ, живая вѣра истлѣваетъ въ мертвомъ знаніи, религія Христа замѣняется христіанствомъ, т. е. чѣмъ то, что и въ самомъ дѣлѣ можно обозначить словомъ, не только по грамматическому составу, но и по смыслу близкимъ къ такимъ словамъ, какъ кантіанство, или гегеліанство, какъ будто и въ самомъ дѣлѣ есть нѣкій соизмѣримый съ томизмомъ или марксизмомъ «христіанизмъ». Любое христіанское исповѣданіе насчитываетъ множество людей, называющихъ себя вѣрующими только потому, что нѣкогда они какъ бы заявили остальнымъ: « вы слѣдуете Евклиду, мы же рѣшили послѣдовать за Лобачевскимъ или Риманомъ», послѣ чего и замкнулись въ свою геометрію, столь же неукоснительно-отвлеченную, какъ и всякая другая. Конечно люди творчески одаренные на такомъ христіанствѣ успокоиться не могутъ, однако сплошь и рядомъ и они какъ то ужъ слишкомъ безмятежно утверждаютъ въ своей унаслѣдованной или заново пріобрѣтенной вѣрѣ, тѣмъ самымъ превращая ее въ наукоподобную увѣренность или идейную увѣжденность, такъ что и никейскій символъ въ ихъ устахъ становится похожъ на таблицу умноженія, если не на декларацию правъ или эрфуртскую программу. Даже люди подлинной и горячей вѣры не всегда находятъ въ ней стимулъ своему творчеству, и книги Папини, написанныя послѣ обращенія, не могутъ сравниться въ воплемъ отчаянія, какимъ былъ его «Конченый человѣкъ». Даже художникъ религиозно одаренный можетъ религіей усыпить въ себѣ художника, если она представляется ему чѣмъ то установленнымъ извнѣ, чѣмъ то, что не совершается, а уже свершилось. Вотъ почему воссоединеніе искусства съ религіей, если ему суждено осуществиться, будетъ не только спасеніемъ искусства, но и симптомомъ религиознаго возрожденія. Когда утвердѣвшая вѣра станетъ вновь расплавленной, когда въ душахъ людей она будетъ вновь любовью и свободой, тогда зажжется и искусство ея собственнымъ живымъ огнемъ. Къ этому въ мірѣ многое идетъ, и только это одно можетъ спасти искусство. Другого пути для него нѣтъ и не можетъ быть, — потому что художественный опытъ есть въ самой своей глубинѣ опытъ религиозный, потому что изъясненія вѣры не можетъ не заключать въ себѣ каждый творческій актъ, потому что міръ, гдѣ живетъ искусство, до конца прозраченъ только для религіи.

Страстная Суббота.  
Парижъ 1935.

*В. Вейдле.*

## О МИРОВОМЪ ЗЛѢ И О СПАСАЮЩЕЙ ЦЕРКВИ

(По поводу статьи Н. А. Бердяева «О христіанскомъ пессимизмѣ и оптимизмѣ» въ № 46 «Пути» (\*).

---

Я очень радъ, что своимъ письмомъ подалъ поводъ Н. А. Бердяеву еще разъ и съ новыми подробностями высказаться по такимъ глубокимъ и важнымъ вопросамъ христіанскаго міросозерцанія, какъ вопросы о сущности и источникѣ мирового зла, и о Церкви, о цѣли Ея существованія въ мірѣ. И, кромѣ того, я очень благодаренъ Н. А. Бердяеву за то, что онъ съ такимъ вниманіемъ отнесся къ моему письму, и посвятить отвѣту на него большую и интересную статью.

Это дастъ мнѣ смѣлость продолжить мое собственное собесѣдованіе съ Н. А. и попросить у него дальнѣйшихъ разъясненій, въ надеждѣ, что эти разъясненія будутъ полезны и интересны не для меня одного, но и для другихъ читателей «Пу-

---

\*) Настоящая моя замѣтка, какъ и предварительное письмо къ Н. А. Бердяеву вызваны не только интересомъ къ книгѣ «Судьба человѣка въ современномъ мірѣ» и заключающимся въ ней мыслямъ, но и другими, практическими соображеніями. Мнѣ, какъ священнику, нерѣдко приходится встрѣчаться и разговаривать съ людьми, совершенно подавленными существующимъ въ мірѣ зломъ, потерявшими вѣру въ силу добра и правды, въ самое существованіе Бога любви и справедливости, дошедшими до полной безнадежности и отчаянія, до утраты всякаго желанія жить. Мнѣ постоянно приходится ободрять такихъ людей, разубѣждать ихъ, доказывать имъ силу и несокрушимость добра, его преобладающее значеніе въ мірѣ. Задача эта нелегкая, такъ какъ наталкиваешься на непреодолимую упорную стѣну убѣжденнаго безпросвѣтнаго пессимизма. Такимъ людямъ недостаточно вообще говорить о Богѣ, но имъ надо показать Его дѣйствіе въ мірѣ, наглядное и несомнѣнное. Это достигается прежде всего указаніемъ на Господа Иисуса Христа и Его Евангеліе, какъ на несомнѣнное очевидное явленіе любви Божіей въ мірѣ. Но это-

ти». При этомъ я долженъ оговориться, что не будучи ни философомъ, ни богословомъ, я не веду ни философской, ни богословской полемики съ Н. А. Бердяевымъ.

Я просто обыкновенный, вѣрующій христіанинъ, ищущій найти въ спокойномъ и дружелюбномъ обмѣнѣ мыслей—разъясненіе возникающихъ у меня недоумѣній, можетъ быть, съ богословской или философской точки зрѣнія и не заслуживающихъ особаго вниманія, но для меня очень существенныхъ и важныхъ.

---

Статья Н. А. Бердяева «О христіанскомъ пессимизмѣ и оптимизмѣ» не дала отвѣта на мой основной вопросъ, поставленный ему — продолжается ли и донинѣ на землѣ дѣло Христово, преодоленіе мирового зла, и если продолжается, то гдѣ и черезъ кого оно совершается.

Но все же она дала мнѣ нѣкоторое удовлетвореніе. Я нашелъ въ ней слова, которыя доставили мнѣ большое удовлетвореніе. Слова эти слѣдующія:

«У меня есть очень сильное и мучительное чувство зла жизни, горькой участи человѣка, *но еще сильнѣе у меня вѣра въ высшій смыслъ жизни*» (Курсивъ мой).

«Меня поразило, что у о. С. Четверикова осталось такое впечатленіе отъ моей книжки, какъ будто Богъ не дѣйствуетъ въ исторіи, Богъ покинулъ міръ. *Въ дѣйствительности все, что я говорю въ своей книгѣ, не имѣетъ смысла, если нѣтъ дѣйствія Бога въ исторіи*» (Курсивъ мой).

«Человѣкъ поставленъ передъ бездной бытія или небытія. И онъ не можетъ овладѣть этой бездной *лишь своими собствен-*

---

го не достаточно. Иисусъ Христосъ жилъ на землѣ почти 2000 лѣтъ тому назадъ. Для многихъ это почти забытый, а можетъ быть и сомнительный фактъ далекаго прошлаго, не имѣющій отношенія къ современной дѣйствительности.

Имъ надо показать, что дѣло Христово не прекратилось на землѣ, что Богъ и нынѣ дѣйствуетъ въ мірѣ, и лучшимъ, наиболее нагляднымъ и ощутительнымъ подтвержденіемъ этого является существованіе на землѣ Христовой Церкви съ Ея благодатными дарами Св. Духа, воспринимаемыми нами въ храмахъ, въ молитвѣ и особенно въ таинствахъ покаянія и причащенія св. Тайнъ. Такимъ путемъ черезъ Церковь человѣкъ и нынѣ можетъ войти въ такое же непосредственное и тѣсное общеніе съ Господомъ Иисусомъ Христомъ, въ какомъ находились апостолы и другіе современники Христа. Черезъ Церковь можно познать живое присутствіе въ мірѣ Бога и почувствовать подъ собою твердую почву увѣренности въ Его близости къ намъ и въ Его помощи.

Вотъ то жизненное соображеніе, которое побуждаетъ меня напоминать о спасающей Церкви Христовой, какъ несокрушимой силѣ Божіей, существующей на землѣ среди насъ.

ными силами, онъ нуждается въ помощи свыше. Это есть дѣло богочеловѣческое. И если въ нашу эпоху подвергается опасности самое существованіе человѣческаго образа, если человѣкъ разлагается, то именно потому, что онъ возложился исключительно на себя и на свои силы».

*«Человѣкъ проходитъ сейчасъ, можетъ быть, самый опасный періодъ своего существованія» (Курсивъ мой).*

Всѣ эти слова я прочиталъ съ большимъ удовольствіемъ. Они вполне отвѣчаютъ моимъ собственнымъ мыслямъ. Они утверждаютъ ту истину, что на землѣ дѣйствительно существуетъ помощь Божія людямъ въ борьбѣ со зломъ. И мнѣ казалось, что прямымъ и необходимымъ выводомъ изъ этихъ словъ должно было бы явиться заключеніе, что эта помощь въ организованномъ видѣ сосредотачивается въ Христіанской Церкви. Это ясно видно изъ словъ Христа Спасителя.

Въ своей послѣдней молитвѣ объ ученикахъ, передъ своими страданіями, Иисусъ Христосъ говоритъ: «Когда Я былъ съ вами въ мірѣ, Я соблюдалъ ихъ во имя Твое. Тѣхъ, которыхъ Ты далъ мнѣ, Я сохранилъ. Нынѣ же къ Тебѣ иду, и сіе говорю въ мірѣ, чтобы они имѣли радость Мою совершенную... Не молю, чтобы Ты взялъ ихъ изъ міра, но чтобы сохранилъ ихъ отъ зла» (Іоанна XVII. 12-15).

Изъ этихъ словъ видно, что оставляя своихъ учениковъ, Иисусъ Христосъ подаетъ имъ радостную надежду, что и безъ Его видимаго пребыванія съ ними они будутъ сохранены отъ зла. А также будутъ сохранены отъ зла и вѣрующіе по слову ихъ.

Орудіемъ этого спасенія является Христова Церковь. Если бы Н. А. Бердяевъ въ своей книгѣ, или хотя бы въ своемъ отвѣтѣ мнѣ, отмѣтилъ это значеніе Церкви Христовой — не было бы повода дѣлать ему упрека въ одностороннемъ и безысходномъ пессимизмѣ.

Но онъ этого не сдѣлалъ и вопросъ о средствахъ спасенія отъ зла и о помощи Божіей людямъ въ этомъ спасеніи остался невыясненнымъ до конца, и въ этомъ я видѣлъ и вижу недостатокъ и неполноту очень интересной книги Н. А.

Въ своей статьѣ «О христіанскомъ пессимизмѣ и оптимизмѣ» Н. А. Бердяевъ много говоритъ о Церкви, но то, что онъ говоритъ о Ней, вызываетъ только новыя и еще большія недоумѣнія. Мнимыя или дѣйствительныя ошибки или погрѣшности историческихъ Церквей до такой степени заполняютъ вниманіе Н. А., что онъ за этими погрѣшностями перестаетъ видѣть въ мірѣ подлинную дѣятельность и подлинное значеніе Христовой Церкви. Сужденія его о Церкви становятся пристрастными и несправедливыми. А между тѣмъ въ его статьѣ имѣется и правильное опредѣленіе Церкви, но онъ дѣлаетъ

его какъ то мимоходомъ и на немъ не останавливается. Опре-  
дѣленіе это слѣдующее:

«Церковь есть мистическое Тѣло Христово, духовный ор-  
ганизмъ, какъ бы продолжающееся Боговоплощеніе». Изъ  
этого опредѣленія Церкви Н. А. не сдѣлалъ никакого конкрет-  
наго заключенія, не объяснилъ, какой же смыслъ и какой ре-  
зультатъ этого «продолжающагося Боговоплощенія».

Въ своей оцѣнкѣ Церкви Н. А. Бердяевъ предоставляетъ  
въ извращенномъ и невѣрномъ видѣ всѣ Ея свойства и дѣй-  
ствія. Онъ, напримѣръ, приписываетъ Церкви «гладкое, бла-  
гополучное, благодушное, безтрагичное пониманіе христіанства»,  
«дѣленіе міра на спасающихся въ оградѣ Церкви, гдѣ все бла-  
гополучно, радостно, и свѣтло, и на погибающихъ въ мірѣ,  
гдѣ все неблагополучно, мучительно и темно». Въ этихъ сло-  
вахъ есть и правда, но правда невѣрно представленная. Ко-  
нечно, тамъ, гдѣ пребываетъ Христосъ, гдѣ дѣйствуютъ бла-  
годатныя дарованія Св. Духа, т. е. въ Церкви Христовой,  
тамъ «все радостно, свѣтло и благополучно», но можно ли ви-  
дѣть въ этомъ несоотвѣтствіе духа Церкви духу Евангелія,  
какъ онъ утверждаетъ? Не въ этомъ ли свойствѣ Церкви за-  
ключается ея привлекательность и спасительность для изму-  
ченныхъ и страдающихъ въ мірѣ душъ? И съ другой стороны,  
въ Христовой Церкви, въ отчужденіи отъ Христа — все,  
естественно, становится «неблагополучнымъ, мучительнымъ,  
темнымъ»...

И странно было бы, если бы было иначе. Далѣе Н. А. Бер-  
дяевъ, продолжая невѣрное освѣщеніе Церкви, пишетъ: «Слѣ-  
дованіе пути Христа ведетъ къ тому, что мы будемъ съ мытаря-  
ми и блудницами, съ погибающими въ мірѣ, и корчащимися  
въ мукахъ. Трудно понять, какъ можно спокойно и благопо-  
лучно чувствовать себя спасающимися въ оградѣ Церкви и  
не раздѣлять страшной скорби и муки міра. Всегда подстере-  
гаетъ опасность фарисейскаго самодовольства.» Въ этихъ  
словахъ Н. А. Бердяева опять все крайне перепутано. Изъ  
Евангелія мы знаемъ, что мытари и блудницы (кающіяся)  
идутъ впереди фарисеевъ въ Царствіе Божіе, что мытарь оправ-  
дывается болѣе фарисея, что Закхей удостоился принять въ  
домъ свой Господа. Тоже самое говоритъ и Церковь. Изъ это-  
го и видно, что мытари и блудницы (кающіяся), они то именно  
и находятся въ оградѣ Церкви, а о самодовольныхъ фарисеяхъ  
сказано, что они «извергнуты будутъ вонъ». Н. А. Бердяевъ  
совершенно произвольно и невѣрно исключаетъ мытарей и  
блудницъ (кающихся) изъ ограды Церкви, а самодовольныхъ  
фарисеевъ включаетъ въ нее. Это не соотвѣтствуетъ ни уче-  
нію Евангелія, ни ученію Церкви.

Особенно неудачно ссылается Н. А. Бердяевъ на притчу

о «Блудномъ сынѣ», приводя странное толкованіе Андре Жида. Блудный сынъ ушелъ изъ отчаго дома совсѣмъ не въ поискахъ «истины и правды». Онъ ушелъ для того, чтобы пользуясь полученною частью имѣнія, жить блудно, въ свое удовольствіе. И если онъ «страдалъ», то въ этомъ его страданіи не было ничего доблестнаго, онъ страдалъ отъ того, что, расточивъ свое имѣніе, сталъ терпѣть лишеніе во всемъ, вынужденъ былъ сдѣлаться свинопасомъ и питаться пищею свиней. И только тогда онъ «пришелъ въ себя», покаялся, и рѣшилъ вернуться къ отцу своему. И это возвращеніе къ отцу, въ отчій домъ, т.-е. въ Церковь, принесло ему внутреннее удовлетвореніе и дало ему постоянную радость. Тѣхъ же, кто уходитъ изъ отчаго дома, изъ Церкви, въ поискахъ «истины и правды», кто даже является, подобно Іову «богоборцемъ», тѣхъ Богъ не отвергаетъ, какъ это видно изъ примѣра того же Іова. Въ своемъ письмѣ я не утверждалъ, что «участіе любящаго Бога въ человѣческой жизни относится лишь къ находящимся въ оградѣ Церкви». У меня была другая мысль, что самое существованіе Церкви въ мірѣ говоритъ о любви Божіей къ міру, такъ какъ на Церковь возложена миссія просвѣщать міръ истиною и освящать міръ благодатію Божіей. Я писалъ въ своемъ письмѣ: «Іисусъ Христосъ основалъ на землѣ свою Церковь, какъ силу и правду Божію, которую не одолѣютъ «врата адовы» и которая навсегда пребудетъ «столпомъ и утвержденіемъ истины». Церковь не отмежовывается отъ міра, предоставляя злымъ «корчиться» въ мукахъ, «чего они и заслуживаютъ», и собирая «добрыхъ» въ ограду Церкви, «гдѣ они испытываютъ удовлетвореніе». У Церкви иной подходъ къ міру. Въдъ самая большая часть скорбей, мученій и страданій въ мірѣ зависитъ, можетъ быть, именно отъ того, что міръ отошелъ отъ Христа, забылъ о Немъ. И на обязанности Церкви лежитъ итти въ міръ, говорить ему о Христѣ, привлекать его ко Христу, и тѣмъ спасать его отъ переживаемыхъ имъ страданій и мученій. И потому неправильна мысль Н. А. Бердяева, что вниманіе христіанъ къ покинувшему отчій домъ и переживающимъ «агонію міра», не можетъ заключаться въ усиліяхъ обратить ихъ въ христіанство и вернуть въ Церковь. Многіе именно въ этомъ больше всего и нуждаются. Если Іисусъ Христосъ, Глава Церкви, принялъ на себя грѣхи и скорби міра, и страдалъ ими, то и Церковь, Тѣло Христово, (а таковымъ ее признаетъ и Н. А. Бердяевъ) не можетъ по иному относиться къ скорбямъ и страданіямъ міра. Въ призывѣ къ покаянію и въ благодатномъ возстановленіи душъ человѣческихъ заключается миссія Церкви, каковую она и выполняетъ.

И если Н. А. Бердяевъ это оспариваетъ и осуждаетъ Церковь, то я думаю только потому, что истинныя или мнимыя



погрѣшности видимой Церкви мѣшаютъ ему видѣть подлинную сущность Церкви и ея спасительное дѣйствіе въ мірѣ. Подъ внѣшними формами Церкви онъ не видитъ ея таинственной сущности. Это именно мнѣ и хотѣлось отмѣтить, какъ въ своемъ письмѣ, такъ и въ настоящей замѣткѣ.

Въ заключеніе этой замѣтки я хочу сказать еще нѣсколько словъ по поводу объясненія Н. А. Бердяевымъ источника зла въ мірѣ. Въ этомъ объясненіи для меня, какъ не философа, много непонятнаго. Н. А. говоритъ о «внѣ-бытійственной и несотворенной свободѣ», которую онъ и считаетъ источникомъ зла. Что такое эта «внѣбытійственная и несотворенная свобода»? Это область, на которую не распространяется всемогущество Божіе. Это есть нѣчто, существующее внѣ Бога, рядомъ съ Богомъ, отъ него независящее и Ему неподчиненное. Получается дуализмъ, двойственное начало жизни, отрицаніе Единого Бога. Богъ, какъ Творецъ и Вседержитель міра, признается, но рядомъ съ созданнымъ Имъ міромъ и Имъ самимъ признается и нѣкоторое другое, Имъ несотворенное, начало. Христіанская мысль не мирится съ такимъ ученіемъ. Она признаетъ единое начало всего существующаго и это единое начало есть Богъ. Никакого другого начала, существующаго рядомъ съ Богомъ, и не отъ Него получившаго свое существованіе, свою жизнь, христіанская мысль не признаетъ. Объясняя свой взглядъ, Н. А. Бердяевъ говоритъ: «Трудно примириться съ тѣмъ, что Богъ дѣлается отвѣтственнымъ за зло. Все въ рукѣ Божіей, всюду дѣйствуетъ Богъ, Богъ пользуется зломъ для цѣлей добра, никто и ничто не имѣетъ свободы въ отношеніи къ Богу. Отсюда Кальвинъ сдѣлалъ послѣдовательный и радикальный выводъ въ ученіи о предопредѣленіи. Дѣйствуетъ ли Богъ и въ злѣ и черезъ зло? Если да, то отвѣтственность за зло и страданіе міра возлагается на Бога. Если нѣтъ, то существуетъ свобода отъ Бога и по отношенію къ Богу, что ограничиваетъ единовластительство Божіе, дѣлаетъ Бога какъ бы безсильнымъ (я понимаю всю ограниченность употребляемаго тутъ языка) по отношенію къ свободѣ зла... Большая часть теодицей, отъ блаженнаго Августина до Лейбница, не только не удовлетворительны, но и прямо оскорбительны для Бога и для человѣка. Можно, конечно, стать на чисто агностическую точку зрѣнія и признать, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ предѣльной тайной, которую невозможно рационально постигнуть. Эта точка зрѣнія лучше, чѣмъ рациональныя теодицеи, но въ богословіи и метафизикѣ она никогда не выдерживалась до конца и всегда въ концѣ концовъ строились теоріи, оскорбительныя для чуткой совѣсти. Многіе учителя Церкви, какъ извѣстно, учили, что зло есть небытіе. *Но думать это до конца, приходится допустить, что источники*

зла лежатъ внѣ бытія, на которое распространяется всемогущество Божіе, т. е. внѣ-бытійственной и несотворенной свободѣ (Курсивъ мой). Это есть лишь философская интерпретація и философское выраженіе предѣльной тайны, связанной со свободой и зломъ».

Послѣднія слова, повидимому, показываютъ, что заключеніе о «внѣбытійственной, несотворенной свободѣ», нужно понимать только, какъ одно изъ предположеній, объясняющихъ источникъ зла. Для чего же понадобилось такое предположеніе? Для того, чтобы отвѣтственность за существующее въ мірѣ зло не падала на Творца міра, Бога. Н. А. Бердяевъ полагаетъ, что если источникомъ зла является злоупотребленіе сотворенными Богомъ существами дарованною имъ отъ Бога свободою, то отвѣтственность за это зло неизбѣжно падаетъ на того, кто даровалъ свободу созданнымъ Имъ существамъ, т. е. на Бога. Чтобы избѣжать этого заключенія, онъ и допускаетъ существованіе нѣкоей, независящей отъ Бога, внѣбытійственной, несотворенной свободы, которая по его мнѣнію, и является источникомъ зла въ сотворенномъ Богомъ мірѣ. Мнѣ не представляется справедливымъ мнѣніе объ отвѣтственности Бога за злоупотребленіе дарованною свободою созданными Богомъ существами. Если бы свобода была имъ дарована *только* для совершенія зла, тогда, дѣйствительно, отвѣтственность за сдѣланное ими зло падала бы на Того, кто далъ имъ эту свободу дѣлать зло. Но вѣдь съ такимъ же, даже съ большимъ основаніемъ можно утверждать обратное, что свобода была дарована созданнымъ Богомъ существамъ для того, чтобы они могли свободно и добровольно дѣлать добро, и, если они предпочли дѣлать зло, то эта свобода *выбора* зависитъ уже не отъ Того, кто далъ имъ свободу, а отъ ихъ собственнаго усмотрѣнія и рѣшенія. Они получили свободу для добра, а употребили ее для зла. Отвѣтственность за этотъ выборъ падаетъ уже не на Бога, а на нихъ, ибо они сдѣлали этотъ выборъ *свободно*, а не по принужденію Божію.

Съ другой стороны, предположеніе Н. А. Бердяева о «несотворенной свободѣ», хотя, повидимому и снимаетъ съ Бога отвѣтственность за существующее въ мірѣ зло, и переноситъ эту отвѣтственность на «несотворенную» свободу, но и это *только повидимому*.

Вѣдь творцомъ міра и виновникомъ его бытія и по мнѣнію Н. А. Бердяева является Богъ. Создавая міръ и живущія въ немъ существа Богъ или не зналъ, или зналъ о томъ, что эти существа получаютъ свою свободу изъ нѣкихъ таинственныхъ нѣдръ «внѣбытійственной свободы». Если Богъ не зналъ этого, то этимъ ограничивается уже не одно только всемогущество, но и всевѣденіе Божіе. А если зналъ, и сотворилъ міръ и

живущія въ немъ существа, то Онъ не освобождается отъ отвѣтственности, если не за то, что одарилъ сотворенныя Имъ существа свободою, то за то, что сотворилъ ихъ, зная, что они получаютъ откуда то извнѣ свободу для дѣланія зла. Вина за существующее въ мірѣ зло все таки остается на Богѣ, хотя и не Онъ является источникомъ этого зла. Далѣе если мы допустимъ, вмѣстѣ съ Н. А. Бердяевымъ, что источникомъ мирового зла является независимая отъ Бога «внѣбытійственная, несотворенная свобода» то мы оказываемся передъ ужаснымъ фактомъ существованія въ мірѣ непреодолимой для Бога и независимой отъ Него мрачной силы зла, имѣющей постоянную возможность осквернить и даже разрушать дѣло Божіе въ мірѣ, созиданіе добра, правды, святости. Съ христіанской точки совершенно недопустимо такое безсиліе Божіе передъ силой зла. Богъ есть абсолютное и всемогущее добро и нѣтъ такой злой силы въ мірѣ, которая могла бы противодействовать Ему и противопоставлять себя Ему и быть Имъ непреодолимой.

Но почему же въ такомъ случаѣ Богъ допускаетъ существованіе зла въ мірѣ? Почему Онъ его терпитъ? Почему Онъ позволяетъ злу торжествовать? Потому что Богъ, обладая всемогуществомъ и властью, которыя не могутъ быть ограничены ничѣмъ внѣ Бога существующимъ, добровольно ограничиваетъ свое всемогущество и свою власть, допуская рядомъ съ собою сотворенныхъ Имъ существъ, одаренныхъ Имъ свободою.

Свобода, въ которой заключается одна изъ основныхъ чертъ образа Божія въ созданныхъ Богомъ разумныхъ существахъ, и ихъ высшее благо, дана имъ была не для зла, но для свободнаго дѣланія добра и въ этомъ заключается ихъ высшее совершенство. Этой дарованной тварямъ свободы Богъ не отнимаетъ у нихъ даже тогда, когда онѣ обращаютъ ее на зло и противъ Бога. Причина долготерпѣнія Божія заключается въ томъ, что «Богъ хочетъ всѣмъ спастися и въ разумъ истины прійти». И это подтверждается притчею о пшеницѣ и плевелахъ.

Я изложилъ, какъ сумѣлъ, тѣ недоумѣнія и тѣ мысли, какія вызвала во мнѣ статья Н. А. Бердяева «О христіанскомъ пессимизмѣ и оптимизмѣ». Могу прибавить еще одно: Я понимаю и принимаю тотъ трагизмъ жизни, о которомъ пишетъ Н. А. Бердяевъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ я радуюсь тому, что въ нашемъ мірѣ есть мѣсто, гдѣ я встрѣчаюсь съ Богомъ, гдѣ я чувствую твердую почву подъ собою. Это мѣсто — есть Христова Церковь «столпъ и утвержденіе истины». Въ ней я не отмежевываюсь отъ страданій міра и не замыкаюсь въ кругъ благодушнo-спасающихся, но получаю помощь и силу для преодоленія страданій и зла жизни или для терпѣливаго ихъ переносенія.

Очень хорошо сказалъ Н. А. Бердяевъ: «Выходъ изъ зла въ страданіяхъ самаго Бога, т. е. Христа, не въ Богъ Вседержитель, а въ Богъ Искупитель, Богъ жертвенной любви. Я думаю, что въ этомъ сущность христіанства». Эту истину о Богъ Искупитель, преодолюющемъ зло міра своей жертвенной любовью, исповѣдуетъ и Церковь, которая будучи Тѣломъ Христовымъ, участвуетъ въ этомъ жертвенномъ подвигѣ и обязываетъ къ нему всѣхъ своихъ вѣрныхъ членовъ.

Но это послѣднее — уже область не теоріи, а практики христіанства.

Протоіерей *Сергій Четвериковъ*.

18. V 1935

Парижъ.

## ЕЩЕ О ХРИСТИАНСКОМЪ ПЕССИМИЗМЪ И ОПТИМИЗМЪ

(Отвѣтъ протоіерею С. Четверикову).

---

Въ отвѣтъ на новое возраженіе мнѣ отца Сергія Четверикова долженъ еще разъ повторить, что мнѣ совсѣмъ не свойственъ тотъ безпросвѣтный пессимизмъ, который онъ склоненъ мнѣ приписывать. Мой пессимизмъ во всякомъ случаѣ активный, а не пассивный. Міровое зло совсѣмъ не исключаетъ для меня вѣры въ Бога, наоборотъ, оно скорѣе доказываетъ, что міръ не самодостаточенъ и что существуетъ Богъ. Этимъ я закончилъ свой первый отвѣтъ. Иисусъ Христосъ для меня не въ прошломъ существуетъ, Онъ нашъ вѣчный современникъ. Дѣло Христово продолжается на землѣ и будетъ продолжаться до конца міра. Будучи не богословомъ, а свѣтскимъ мыслителемъ, я говорю языкомъ инымъ, чѣмъ тотъ, который принятъ въ церковной средѣ, и избѣгаю говорить специально о церкви въ дифференціальномъ смыслѣ этого слова. Но въ своей книгѣ я отнюдь не подвергаю сомнѣнію непрерывное существованіе церкви Христовой въ мірѣ и ея внутренняго значенія въ историческомъ процессѣ. Вопросъ идетъ совсѣмъ о другомъ, вопросъ идетъ о пониманіи церкви и о ея границахъ. Ограничивается ли сфера церкви, какъ мистическаго организма, видимой оградой церкви и принадлежностью къ той или иной конфессіи? И все ли, что исторически признавалось сакральнымъ дѣйствительно принадлежитъ Церкви Христовой и отъ нея неотъемлемо? Сфера Церкви должна быть разомъ и расширена и сужена. Для очищеннаго пониманія Церкви мнѣ представляется важнымъ сознать, что подъ Церковью разумѣлось не только мистическое тѣло Христово, но и социальный институтъ. Какъ социальный институтъ, дѣйствующій въ исторіи, Церковь погрѣшима и несетъ на себѣ ограниченность всего историческаго, всѣхъ социальныхъ яв-

лений, служила земнымъ интересамъ, загрязнялась, выдавала временное за вѣчное. И въ этомъ смыслѣ отъ исторической Церкви можно ждать и требовать покаянія, сознанія своихъ грѣховъ и своей частичной измѣны Христу. Сознать свой грѣхъ и каяться можетъ лишь Церковь въ своемъ человѣческомъ составѣ, въ лицѣ церковной іерархіи и церковнаго народа. Каяться нужно въ измѣнѣ Богу, Христу и Св. Духу. И рѣчь идетъ не о личныхъ грѣхахъ іерархіи и мірянъ, а о грѣхахъ церковныхъ, объ искаженіи христіанства. Христіане іерархи и христіане простые міряне, почитающіе себя людьми церковными, очень виновны въ безбожии современнаго міра и имъ не подобаетъ становиться въ позу обвинителей, хранящихъ истину. Отецъ Сергій Четвериковъ говоритъ, что фарисеи находятъ вѣнъ Церкви. Вотъ это и есть самый трудный вопросъ. Совершенно ошибочно было бы думать, что то возстаніе противъ фарисеевъ, которымъ полно Евангеліе, относится къ далекому прошлому, къ учителямъ еврейскаго народа. Фарисейство есть вѣчный элементъ, который играетъ огромную роль въ жизни исторической Церкви, подавляетъ христіанское богословіе и христіанскую мораль. Фарисеи возможны, конечно, во всѣхъ областяхъ, есть и фарисеи коммунизма. Но церковные фарисеи пребываютъ въ видимой оградѣ Церкви, они не отлучены отъ Церкви, а отлучаютъ другихъ отъ Церкви. Мытари же и грѣшники сплошь и рядомъ находятся вѣнъ видимой ограды Церкви. Самодовольство пребывающихъ въ церковной истинѣ съ большимъ основаніемъ можетъ быть опредѣлено, какъ фарисейство. Благодушіе, благополучіе и безтрагичность я приписываю тѣмъ христіанамъ, которые мнятъ себя носителями и хранителями полноты истины и защищенными отъ зла міра. Безпокоитъ меня вопросъ о томъ, спасаетъ ли Церковь лишь находящихся формально въ ея оградѣ или дѣло спасенія распространяется и на по видимости находящихся вѣнъ ея, т. е. на большую часть міра? Мнѣ съ трудомъ понятна духовная настроенность, при которой сохраняютъ себя и своихъ отъ зла, большую же часть міра, большую часть людей предоставляютъ погибели. Мнѣ думается, что притча о блудномъ сынѣ можетъ получить и болѣе широкое толкованіе. Блудный сынъ странствуетъ по міру вѣнъ отчаго дома. Но такимъ является не только тотъ, кто ищетъ счастья и наслажденій жизни, но нерѣдко и тотъ, кто ищетъ истины и правды. Многіе ушли изъ отчаго дома потому, что искали истины и правды, что не могли примириться съ ложью и несправедливостью, ушли во имя знанія или социальной справедливости. Многіе отошли отъ видимой церкви по высокимъ мотивамъ правдолюбія, а не по низменнымъ мотивамъ. Въ отношеніи къ нимъ неумѣстно фарисейское самодовольство людей, пребывающихъ въ отчемъ до-

мѣ, въ оградѣ Церкви, охраняющихъ себя отъ зла. Мой вопросъ вотъ какой: не должна ли христiанская Церковь не просто привлечь къ себѣ старыми способами людей отпавшихъ отъ нея и переживающихъ муку и тоску міра, а дать творческій отвѣтъ на эту муку и тоску, дать отвѣтъ на новыя вопрошанія и этимъ привлечь къ себѣ? Вотъ что я хотѣлъ сказать, говоря, что недостаточно предлагать людямъ, переживающимъ трагедію міра, вернуться въ Церковь. Это есть упованіе на то, что возможна новая эпоха въ христiанствѣ. Это упованіе никогда во мнѣ не исчезало. Отецъ С. Четвериковъ не обратилъ на это вниманія и потому только воспринялъ меня какъ безнадежнаго пессимиста.

Мнѣ представляется прежде всего необходимымъ дѣлать различіе между фактомъ откровенія, фактомъ религіозно-мистическаго порядка и богословской и философской интерпретаціей этого факта, принадлежащей къ порядку мысли. Произошло сращеніе откровенія съ богословской интерпретаціей, которая всегда заключаетъ въ себѣ ту или иную философію, хотя бы безсознательно. Проблемы происхожденія зла, свободы и т. п., имѣющія свой источникъ въ духовномъ опытѣ, въ своихъ мыслительныхъ рѣшеніяхъ относятся къ сферѣ религіозной философіи. Къ этой сферѣ относится и то, что я говорю о несотворенной свободѣ. Свобода, которой пытались объяснить грѣхопаденіе и возникновеніе зла, есть всегда не только свобода добра, но и свобода зла. Да и свободу нельзя понять, какъ выборъ между добромъ и зломъ, такъ какъ самое различеніе между добромъ и зломъ есть уже результатъ грѣхопаденія (\*). Изначальная свобода и возникновеніе зла — предѣльные тайны и въ сферѣ мысли и познанія мы имѣемъ тутъ дѣло съ тѣмъ, что въ философіи называется предѣльными понятіями. Но вотъ какова діалектика этихъ проблемъ. Если Богъ надѣляетъ человѣка свободой, то онъ знаетъ, что надѣляетъ его не только свободой добра, но и свободой зла. Остается совершенно непонятнымъ, почему свобода добра должна быть приписана Богу, свобода же зла приписана исключительно человѣку. Мы упираемся въ непостижимую тайну возникновенія зла изъ свободы, дарованной Богомъ. Очевидно что-то должно тутъ быть признано, какъ имѣющее источникъ иной, чѣмъ Богъ, чѣмъ бытіе, детерминированное Богомъ. Это въ концѣ концовъ долженъ признать и о. С. Четвериковъ. Я и описываю это, какъ предѣльную тайну, которую богословіе пыталось рационализировать. Невозможно приписывать Богу предвидѣніе того зла, которое имѣетъ свой источникъ внѣ бытія и внѣ сотвореннаго Имъ міра. Это совсѣмъ не есть матерія

---

\*) См. объ этомъ мою книгу «О назначеніи человѣка».

въ греческомъ смыслѣ слова и не есть злой богъ въ смыслѣ персидско-манихейскаго дуализма. Это — темное и ирраціональное вѣбъитійственное начало, на которое не распространяемы никакія рациональныя понятія. Объ этомъ нельзя мыслить, объ этомъ можно говорить лишь миеологически, лишь въ символахъ. И грѣхопаденіе не можетъ быть рационально понято, оно есть миеъ, что совсѣмъ не означаетъ противоположности реальности. Міротвореніе можетъ быть истолковано, какъ борьба противъ небытія, которое встрѣчаетъ препятствіе въ темномъ элементѣ небытія. Свобода грѣха и зла, исходящая изъ небытія, непобѣдима въ первичномъ актѣ міротворенія, совершеннымъ Богомъ Отцомъ, но она побѣдима Богомъ Сыномъ, сходящимъ въ темныя нѣдра небытія, побѣдима не силой, а жертвенной любовью. Въ этомъ вся мистерія христіанства. Отецъ С. Четвериковъ говоритъ, что невозможно допустить, чтобы было зло непобѣдимое для Бога. Но то традиціонное ученіе, которое допускаетъ существованіе вѣчнаго ада, именно это утверждаетъ, утверждаетъ необходимость зла для Бога. Или сторонники этого мрачнаго и безнадежнаго ученія должны сказать, что вѣчный адъ есть добро, а не зло, такъ какъ означаетъ торжество божественной справедливости. Это въ сущности и утверждаетъ Тома Аквинатъ. Проекція этого безчеловѣчнаго ученія въ нашу земную жизнь и оправдываетъ какъ разъ рѣзкое дѣленіе міра на лагерь добрыхъ и лагерь злыхъ, на міръ спасающихся и спасенныхъ и міръ погибающихъ, которое представляется мнѣ антиевангельскимъ и возмущающимъ \*).

Это и есть самая непріемлемая форма пессимизма, которая нѣкоторымъ даетъ возможность чувствовать себя оптимистически. Но глубже того, что мы говоримъ о Богѣ и объ Его отношеніи къ міру и человѣку катаапатически, положительно, впадая въ рационализмъ понятій, лежитъ неизреченная тайна Божья, о которой можно говорить лишь отрицательно, апоапатически. Тамъ нѣтъ уже никакого дуализма, никакого противоположенія свѣта и тьмы, тамъ чистый божественный свѣтъ, который есть тьма для разума, и тамъ невозможенъ уже адъ и ни о какомъ пессимизмѣ не можетъ быть рѣчи. Это граница мысли, сфера мистическаго созерцанія и единства. Боюсь, что мой отвѣтъ не удовлетворитъ отца С. Четверикова, ибо его подходъ къ поднятымъ вопросамъ прежде всего пастырски-педагогическій, мой же подходъ иной.

*Николай Бердяевъ.*

---

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



## НОВЫЯ КНИГИ:

---

Иеромонахъ Левъ (Жиллэ): «Иисусъ Назарянинъ по даннымъ исторіи». YMCA Press. Парижъ. 1934. стр. 165—36. н.

Маленькая книжка отца Льва Жиллэ состоитъ изъ шести главъ. Первая имѣетъ нѣмецкій заголовокъ: «Leben-Jesu-Forschung». Научное возстановленіе евангельской исторіи въ біографической формѣ «Жизни Иисуса» было предметомъ повторныхъ усилій западныхъ, особенно, германскихъ ученыхъ. Опытъ о. Льва есть послѣднее звено въ этой цѣпи. Приступая къ своей работѣ, онъ обозрѣваетъ путь, пройденный до него. Гл. II посвящена «Источникамъ жизни Иисуса»; отъ источниковъ не-христіанскихъ и христіанскихъ неканоническихъ, о. Левъ переходитъ къ Новому Завѣту и даетъ критическую оцѣнку современнаго состоянія евангельской проблемы. Собственно — исторія составляетъ содержаніе гл. III. Она открывается (§ I постановкою проблемы хронологіи и заканчивается «послѣдними днями и смертью Иисуса» (§ 7) и сужденіемъ о Его чудесахъ (§ 8). Гл. IV о «Личности Иисуса» распадается на пять параграфовъ: внѣшній обликъ Иисуса (1), психологическое изученіе Иисуса (2), характеръ Иисуса (3), Иисусъ и люди (4), Иисусъ и Отецъ (5). Въ гл. V о «Благовѣщеніи Иисуса» о. Левъ сосредотачиваетъ преимущественное вниманіе на Евангеліи Царства и явленіи Царства черезъ служеніе Иисуса (§§ 3-4). Гл. VI: «Вѣра въ воскресшаго Господа», заканчивается краткимъ параграфомъ (2), имѣющимъ греческій заголовокъ (въ латинской транскрипціи Kyrios Christos (Господь Христосъ): возносясь во славу, Иисусъ въ сознаніи учениковъ запечатлѣваетъ свое господство. Онъ пребываетъ Господомъ и для послѣдующаго человѣчества. Книгѣ предпослано предисловіе съ указаніемъ той цѣли, которую авторъ себѣ поставилъ, и Библіографія, содержащая перечень небольшого числа основныхъ пособій. Особое «Дополненіе» посвящено «Иудейской религіи» въ эпоху Иисуса.

Свою задачу о. Левъ опредѣляетъ, какъ строго-историческую, почему и оставляетъ въ сторонѣ вопросы догматики и заботу апологетическую (стр. 3 и сл.). Поставленной задачѣ авторъ старается быть вѣрнымъ на протяженіи всей книги. Ему не внушаетъ довѣрія психологическій подходъ къ личности Иисуса (стр. 119 и сл.); онъ не видитъ историческихъ основаній для отвѣта на вопросъ «о братьяхъ Иисуса» (72); воздерживаясь отъ оцѣнки евангельскихъ чудесъ, какъ таковыхъ, онъ ограничивается историко-литературною оцѣнкою о чудесахъ въ дошедшихъ до насъ источникахъ (60, 84, примѣч.) и пытается установить то значеніе — по существу,

духовное, — которое чудеса Иисуса имѣли для Него Самого и для тѣхъ, кто ихъ наблюдали (106 и слл.): требуя вѣры, чудеса должны быть понимаемы, какъ знаменія, раскрывающія высочайшія духовныя истины. Но, оставаясь въ плоскости исторіи, о. Левъ отдаетъ себѣ отчетъ и въ исключительной исторической цѣнности свидѣтельства о Воскресеніи (147 и слл.).

Не притязая на значеніе самостоятельнаго изслѣдованія (4), книга о. Льва должна быть отмѣчена, какъ первая русская «Жизнь Иисуса», стоящая на уровнѣ современной западной науки. Въ заслугу о. Льву надо поставить собранный имъ — въ сжатой формѣ — богатый научный матеріалъ. Это касается прежде всего глл. I-II содержащихъ исторію науки, источниковѣдѣніе, критику текста, и вышеуказаннаго дополненія по іудейской археологіи. Несомнѣнную цѣнность представляютъ и отдѣльныя наблюденія, встрѣчающіяся на протяженіи книги. Вслѣдъ за о. Львомъ, высказывающимъ свои догадки съ величайшею осторожностью, читатель готовъ видѣть въ Иисусѣ не плотника, а каменщика (78) и въ средѣ, Его окружавшей съ дѣтства, — «бѣдныхъ Израиля», вѣрныхъ закону, но воспринимавшихъ мессіанскія чаянія не чувственно, а духовно (ibid). Въ объясненіи Галилейскаго періода евангельской исторіи о. Левъ усваиваетъ большее значеніе враждѣ Ирода Антипы, заставившей Иисуса покинуть Капернаумъ и перейти на положеніе странника (87 и сл.). Судь Ирода въ исторіи Страстей авторъ понимаетъ — очень правдоподобно — какъ экспертизу, въ которой нуждался Пилатъ. На основаніи внутреннихъ данныхъ о. Левъ отдаетъ предпочтеніе (104 и сл. примѣч.) той формѣ евангельскаго текста, въ которой предсмертный вопль Иисуса (Мк. XV, 34, 35 и парал.) понимается — языческимъ солдатомъ! — какъ обращеніе не къ Илии, а къ солнцу (ἥριος). Можно привести и другія цѣнныя и интересныя наблюденія автора. Такъ, напримѣръ, пониманіе предсказанія эсхатологической рѣчи (Мк. XIII и парал.) о концѣ Іерусалима въ смыслѣ прообраза міровой катастрофы въ эсхатологическомъ свершеніи (98) рѣшаетъ главную трудность эсхатологической рѣчи, которая состоитъ въ недостаточно ясномъ различеніи конца Іерусалима и конца міра.

Черезъ всю книгу проходитъ стремленіе къ объективности. О. Левъ знаетъ критическіе вопросы, вызываемые евангельскимъ повѣствованіемъ, но боится поспѣшнаго ихъ рѣшенія. Это касается, въ равной мѣрѣ, распространеннаго въ западной наукѣ сужденія о двухъ насыщенныхъ — пяти тысячъ и четырехъ тысячъ, — какъ о дублетахъ, т. е. двукратномъ преломленіи въ устномъ преданіи одного и того же событія (89, прим.), и убѣжденія покойнаго Гарнака, что въ словѣ МГѳ. XVI, 18 о камнѣ Церкви мы имѣемъ римскую интерполяцію (137 примѣч.). О. Левъ готовъ допустить (96 примѣч.), вопреки многимъ современнымъ ученымъ, и то, что Иисусъ былъ помазанъ дважды: сначала — въ Галилеѣ (Лк. VII), затѣмъ — въ Вифаніи, наканунѣ Страстей (Мѳ., Мк., Ін.) и, наоборотъ, очищеніе храма онъ склоненъ — вмѣстѣ съ синоптиками и вопреки Іоанну — относить не къ началу, а къ концу общественнаго служенія Иисуса (97 и сл.).

Но не всѣ критическіе выводы о. Льва отличаются одинаковою степенью убѣдительности. Согласованіе синоптиковъ и Ін. ему удается не всегда. О. Левъ понимаетъ Ін. — со всею осторожностью гипотезы, — какъ позднѣйшее закрѣпленіе изначальнаго іерусалимскаго преданія, скоро восполненнаго синоптиками и съ годами поблѣннаго (91 и сл.). Однако, іерусалимское преда-

ніе въ проповѣди апостоловъ (ср. Дѣян. X, XIII и др.) совпадаетъ съ синоптической, не съ Іоанновскою схемою. Не естественнѣе ли думать, что первоначальная «христіанская катехизическая проповѣдь» возникшая въ лонѣ іерусалимской общины», какъ разъ и обходила молчаніемъ іерусалимскія событія, какъ слишкомъ печальныя? Если — такъ, то Ін., возникшее на склонѣ апостольскаго вѣка, и могло сохранить для Церкви эту исторію отверженія, въ связи съ благовѣстіемъ о тайнахъ вѣры. Такъ или иначе, но я не улавливаю общаго принципа, положеннаго о. Львомъ въ основаніе согласованія исторіи Іоанновской и синоптической. И частности, въ которыхъ я держусь одного мнѣнія съ о. Львомъ, я долженъ противопоставить другія, въ которыхъ наше пониманіе не совпадаетъ. Такъ, напримѣръ, я не думаю, чтобы бесѣда съ Никодимомъ (Ін. III) имѣла мѣсто послѣ заключенія Предтечи въ темницу (83 и сл.). Изъ Ін. вытекаетъ обратное, и несогласіе съ Евангелиемъ должно быть обосновано. О. Левъ обоснованія не даетъ. При отсутствіи въ IV Евангелии повѣствованія о Преображеніи, его включеніе въ ткань Іоанновской исторіи представляется немалыми трудностями. О. Левъ помѣщаетъ Преображеніе передъ Праздникомъ Куцей, т. е. передъ Ін. VII (89 и сл.). Но Преображеніе могло быть и еще раньше, если исповѣданіе Петра въ Ін. VI, 68-69 есть исповѣданіе повторное, не совпадающее съ тѣмъ, которое сохранено у синоптиковъ (Мк. VII и паралл.). И, наконецъ, — это уже не касается Ін. — мнѣ совершенно непонятно, какъ могло имѣть мѣсто (94) исцѣленіе десяти прокаженныхъ (Лк. XVII, 11: между Самаріею и Галилеєю) при выходѣ Іисуса изъ Іерихона (Лк. XIX).

Это — частности, и рѣшеніе ихъ — въ плоскости исторіи. Но книга о. Льва вызвала недоумѣніе и не-историковъ, насколько мнѣ извѣстно, еще не проникшія въ печать. Отзывъ о книгѣ — больше года спустя по выходѣ ея въ свѣтъ — долженъ отвѣтить и на эти недоумѣнія. Книга, написанная почитаемымъ пастыремъ Церкви, многихъ соблазнила. Оправданъ или не оправданъ этотъ соблазнъ?

Нужно сказать открыто: задача, поставленная о. Львомъ, принципиально законная, фактически невыполнима. Свидѣтельствуя, въ первыхъ же строкахъ, «что сердцемъ и духомъ онъ послѣдователь Іисуса и Его Благовѣстія» (4) — о. Левъ хочетъ быть историкомъ и только историкомъ. Но раздѣленіе исторіи и живого религіознаго опыта не только опасно, оно просто — невозможно. Опасность — двоякая: религіозная и научная. Приблизиться къ пониманію Іисуса мы можемъ только религіозно. Отрѣшаясь отъ религіознаго подхода, мы посягаемъ на то, что намъ не дано. — Въ Богочеловѣкѣ мы по-человѣчески судимъ о Его челоуѣчествѣ, забывая, что оно неотдѣлимо отъ Его Божества, и съ неизбежною закономѣрностью приходимъ къ радикальнымъ выводамъ, высказываемымъ или подразумевающимся. Въ согласованіи повѣствованій о Рождествѣ Христовомъ о. Левъ не считаетъ возможнымъ «ни выбирать между хронологіей Мѡ. и Лк., ни утверждать, что II гл. Мѡ. интерполирована и неподлинна» (75). Невольно возникаетъ вопросъ: почему? Гдѣ препятствіе: въ свидѣтельствѣ научной совѣсти или въ дисциплинарномъ авторитетѣ Церкви? Такое же впечатлѣніе вызываетъ замѣчаніе объ искушеніи: «Испытаніе или искушеніе героя является классической темой въ исторіи религій; это, конечно, не основаніе считать мнѡмъ пребываніе Іисуса въ пустынь» (81). Можно привести и другіе примѣры. Приведенные, думается мнѣ, объяс-

ниютъ то смущеніе, которое вызвала книга о. Льва. О. Левъ не избѣжалъ опасностей избраннаго имъ пути Недаромъ и протестантская наука все яснѣе и яснѣе сознаетъ неосуществимость «Жизни Иисуса». Четыре евангельскихъ повѣствованія — въ своихъ различіяхъ, часто не допускающихъ согласованія, — являются ликъ Христовъ съ разныхъ сторонъ и тѣмъ приближаютъ христіанскаго читателя къ полнотѣ его воспріятія. Въ англійскомъ Библейскомъ Словарѣ (A Dicrionaty of the Bible edired by Hasrings, V II, стр 655) этимъ признаніемъ неспособности задачи заканчивается своя статья объ Иисусѣ Христѣ W. Sanduy, одинъ изъ тѣхъ критиковъ, на которыхъ ссылается о. Левъ. Неосуществимость «Жизни Иисуса» до извѣстной степени, признаетъ и о. Левъ (28).

Неудача о. Льва сказалаь не только въ тѣхъ замѣчаніяхъ, которыя вызываютъ смущеніе и соблазнъ. Она сказалаь — я говорю о «неудачѣ» въ ковычкахъ — въ томъ, что ему не удалось утаить своего отношенія къ Иисусу, т. е. удержаться въ рамкахъ безстрастной исторіи. Я не буду говорить о вѣрѣ въ Воскресеніе, которую о. Левъ пытается обосновать на путяхъ исторіи. Гл. V о «личности Иисуса» онъ кончаетъ замѣчательной страницей, которую мнѣ хочется выписать пѣликомъ: «Что отличаетъ Иисуса отъ всѣхъ святыхъ — это отсутствіе какаго-либо раскаянія и покаянія. У Иисуса нѣтъ чувства грѣха. Одинъ изъ всѣхъ людей, Онъ никогда не чувствуетъ Себя виновнымъ. Онъ говоритъ, какъ если бы никогда не могла потускнѣть чистота Его души. Ему не въ чемъ обвинять Себя, нечего искупать, не за что молить о прощеніи. Эта черта поднимаетъ въ душѣ внимательнаго читателя Евангелія волнующій вопросъ: кто этотъ человѣкъ, единственный смѣющій смотрѣть въ лицо Отца, въ Его глаза, не опуская головы, не краснѣя, не бѣя себя въ грудь? Кто этотъ человѣкъ, который, какъ говорили Іудеи, дѣлаетъ себя равнымъ Богу? Въ этомъ кроется «тайна Иисуса». Если всматриваться въ Его обликъ, получается впечатлѣніе человѣка, одинаково хорошо себя чувствующаго, одинаково «у себя дома» въ двухъ мірахъ: у Отца и у людей. Облечемъ это впечатлѣніе въ отвлеченные термины, и мы попадемъ въ кругъ идей первыхъ Соборовъ: мы не далеки отъ древнихъ греческихъ опредѣленій, по которымъ Иисусъ «единосущенъ» Отцу и «единосущенъ» людямъ. За этими терминами кроется живой опытъ, переживаемый многими и въ древности и въ наши дни: впечатлѣніе, что въ Иисусѣ человѣческое и божественное соприкасаются, взаимно другъ друга проникаютъ, — какъ въ дали, на самомъ горизонтѣ, море сливается съ небомъ» (127). Это христологическое исповѣданіе выводитъ насъ изъ рамокъ исторіи. Авторъ выражаетъ въ немъ свою вѣру, нашу общую вѣру. Это исповѣданіе естественно сопоставить съ заключительными словами книги: «Лицо, принадлежащее исторіи древности, — Онъ остается всегда современнымъ... Каждому изъ нашихъ современниковъ, какъ нѣкогда своимъ ученикамъ, Онъ какъ бы задаетъ вопросъ: «А вы за кого почитаете Меня?» И въ зависимости отъ отвѣта мѣняется смыслъ всей жизни. Большинство становится противъ Него, иные — дѣйственно, многие — пассивно («Кто не со Мною, тотъ противъ Меня»). Иные любятъ Его больше жизни и считаютъ, что внѣ Его ничего нѣтъ. Отъ этого выбора нельзя уклониться. Кто слышалъ о Иисусѣ, или увидѣлъ, хотя бы смутно, Его обликъ, тотъ ѣ можетъ дѣйствовать только съ Иисусомъ или противъ Него, но не можетъ игнорировать Его. Онъ сталъ опредѣляющей силой нашей жизни и нашей судь-

бы » (159). Неслучайно, подстрочное примѣчаніе, въ которомъ о. Левъ общаетъ перейти къ р е л и г і о з н о м у изслѣдованію христіанства, связано съ этими словами. Религіозное изслѣдованіе, какъ оно предносится о. Лѣву, есть свидѣтельство вѣры. Для каждаго изъ насъ исповѣдуемая имъ вѣра Церкви, есть и его личная вѣра. Въ книгѣ о. Лѣва это личное отношеніе ко Христу и дѣйствуетъ на читателя съ силою, тѣмъ болѣе неотразимою, чѣмъ болѣе о. Левъ старается его заглушить. Значеніе свидѣтельства — о неизреченной тайнѣ Боговоплощенія — получаетъ въ книгѣ отца Лѣва и тотъ фактъ, что авторъ вышелъ изъ рамокъ, которыя самъ себѣ поставилъ.

Но книга имѣетъ положительное значеніе и въ той мѣрѣ, въ какой задача автора получила разрѣшеніе. Своими положительными достижениями работа о. Лѣва показываетъ христіанскому читателю область, доступную изслѣдованію историка. Это — область критики текста, историко-литературнаго введенія, изученія и толкованія отдѣльныхъ Евангелій, изслѣдованія частныхъ вопросовъ, собранія по камнямъ того матеріала, изъ котораго «Жизнь Иисуса» строиться должна, но построена никогда не будетъ.

*Игуменъ Кассіанъ (Безобразовъ).*

Broder Christiansen: Der neue Gott. 1934.

Въ переживаемую нами эпоху религіознаго кризиса въ христіанствѣ, достигшаго особенной остроты въ протестантизмѣ, заслуживаютъ вниманія всѣ серьезныя попытки выяснить его подлинный смыслъ и обнажить его глубочайшіе корни. Къ числу такихъ попытокъ слѣдуетъ отнести блестяще написанную книгу Бродера Христіанина о «Новомъ Богѣ», въ которой этотъ философъ извѣстный преимущественно своими трудами по эстетикѣ (Philosophie der Kunst 1909; Die Kunst 1930) строитъ религіозно-философскую теорію на антропологической основѣ. Точнѣе говоря: онъ выводитъ эту теорію изъ развиваемаго имъ ученія о волевой жизни человѣка. Основнымъ стремленіемъ (Grundtrieb) человѣка Х. признаетъ *жизненный инстинктъ* (Lebenswille). У человѣка этотъ инстинктъ въ отличіе отъ животныхъ, которыя, конечно, тоже имъ обладаютъ, направленъ не только на самосохраненіе, но кромѣ того и на удовлетвореніе потребностей высшаго рода (Plusbedürfnisse), служащихъ обогащенію жизни и повышенію жизненнаго уровня. Въ области жизненнаго инстинкта въ этомъ расширенномъ его значеніи, обнимающемъ сверхъ инстинкта самосохраненія въ узкомъ смыслѣ «добавочныя потребности» разнаго рода, Х. различаетъ двѣ формы: естественно-непроизвольныя (das Wuechsige) и искусственно-намѣренныя (das Gemachte) его проявленія наблюдаемыя въ разныхъ сферахъ человѣческой жизни. Такъ *вниманіе* бываетъ естественно-непроизвольнымъ и сознательно-намѣреннымъ, причѣмъ вторая его форма рѣзко отличается отъ первой тѣмъ, что требуетъ напряженія и связана съ утомленіемъ. Въ сферѣ нашихъ *представленій* ярко выделяются двѣ группы: *интуиціи* непроизвольно возникающія въ насъ и *понятія* намѣренно нами создаваемыя. Въ эмоциональной душевной жизни надо различать естественныя *чувства* отъ суррогатовъ таковыхъ, безъ которыхъ, напримѣръ, искусство актера исполняющаго роль въ драмѣ было бы невозможнымъ. Далѣе: наши *сужденія* либо коренятся въ живой вѣ-

рѣ и непосредственныхъ твердыхъ убѣжденіяхъ; либо основаны на болѣе или менѣе произвольно дѣлаемыхъ нами предположеніяхъ и допущеніяхъ. То же самое различіе замѣчается и въ *воле-выхъ актахъ*, которые отличаются либо инстинктивнымъ либо сознательно намѣреннымъ характеромъ. Расширяя такимъ образомъ понятіе жизненнаго инстинкта X. включаетъ въ него разумную волю и нравственную, творческую и научную дѣятельность человѣка, поскольку она въ немъ имѣетъ достаточное основаніе и изъ него безъ натяжекъ объяснима.

Но жизненный инстинктъ (*Lebenswille*) по мнѣнію Христиансена не исчерпываетъ внутренней сущности человѣка. Наряду съ нимъ человѣкъ обладаетъ другимъ основнымъ стремленіемъ, для обозначенія котораго психологическая наука до сихъ поръ непонятнымъ образомъ даже не создала опредѣленнаго термина. А между тѣмъ мы сплошь да рядомъ наталкиваемся на человѣческія дѣйствія не только не вытекающія изъ жизненнаго инстинкта, но даже явно ему противорѣчащія. Сюда относятся факты такого рода: человѣкъ съ опасностью для собственной жизни спасаетъ ребенка изъ горящаго дома; горсть отважныхъ людей предпринимаетъ экспедицію въ неизслѣдованныя области; солдатъ умираетъ въ битвѣ, не выпуская изъ рукъ знамени, офицеръ жертвуетъ жизнью за честь полка; капитанъ погибаетъ съ тонущими кораблемъ, хотя онъ могъ бы спастись; художникъ осуществляетъ свой творческій замыселъ, зная напередъ, что современники не оценятъ его произведенія; ученый посвящаетъ свою жизнь открытію истинъ, отъ которыхъ онъ не можетъ ждать практической пользы. Если признать основнымъ рычагомъ всей человѣческой дѣятельности одинъ лишь жизненный инстинктъ, то подобныя дѣйствія совершенно необъяснимы и должны казаться принципиально нелѣпыми. Но факты остаются фактами, и, если они не выводимы изъ общепринятыхъ началъ, то возникаетъ вопросъ, нѣтъ ли пробѣловъ въ нашемъ знаніи. Христиансенъ утверждаетъ, что это именно такъ и есть. Факты, о которыхъ идетъ рѣчь, объясняются имъ изъ наличности въ насъ «*иногого*» стремленія называемаго имъ «*демонической волей*», которая является источникомъ всѣхъ *героическихъ* актовъ. Хотя автору и не удалось вполне раскрыть внутренней сущности этого основного стремленія, онъ все же убѣдительно указалъ на характерное коренное свойство опредѣленныхъ волевыхъ актовъ, свидѣтельствующее объ ихъ происхожденіи изъ этого источника, а именно на присущее имъ *двойственное* отношеніе къ жизни одновременно утвердительное и отрицательное. Правда существуютъ два направленія въ современной мысли, которыя, будучи по существу рѣзко противоположными, сходятся именно въ томъ, что оба отрицаютъ наличность или по меньшей мѣрѣ дѣйственность «демонической воли» въ *человѣкѣ: историческій материализмъ и діалектическое богословіе*. Но какъ разъ въ этомъ общемъ имѣ взглядъ объ теоріи по справедливому замѣчанію автора опровергаются неоспоримыми фактами.

Основываясь на противоположности указанныхъ двухъ коренныхъ стремленій, Христиансенъ на этомъ антропологическомъ фундаментѣ строить *религіозно-философскую теорію*, составляющую центральную тему его книги. Какъ жизненный инстинктъ такъ и демоническая воля обладаютъ творческой способностью, которая проявляется въ конечномъ итогѣ въ созданіи сверхъестественнаго міра, причемъ каждое изъ этихъ стремленій является источникомъ особаго типа религіознаго міросозерцанія и своеобразной формы трансценденности. Въ исторически сложившихся рели-

гійяхъ человѣчества оба типа религіознаго творчества несмотря на свою противоположность зачастую сосуществуютъ. Задачу современной эпохи авторъ полагаетъ въ ихъ разъединеніи, которое онъ признаетъ освобожденіемъ высшаго религіознаго типа отъ связывающихъ его узъ низшаго. Христіансенъ пытается охарактеризовать эти типы религіознаго міросозерцанія въ общихъ чертахъ, пользуясь для разясненія своей мысли образомъ повидимому подсказаннымъ ему философій Шопенгауера. Шопенгауеръ уподобилъ человѣчскій умъ факелу указывающему волевому стремленію его ближайшія цѣли и освѣщающему ему путь. По Христіансену умъ возбуждаемый жизненнымъ инстинктомъ ставить вопросы и даетъ на нихъ отвѣты, давая тѣмъ основному стремленію человѣка сознательное направленіе требуемое его существеннымъ характеромъ. Но не на вскій вопросъ умъ находить отвѣтъ. Есть вопросы остающіеся безъ отвѣта, проблемы неразрѣшимыя, къ числу которыхъ прежде всего надо отнести *проблему смерти*. Непроницаемый для умственного взора мракъ несуществованія невыносимъ для жизненнаго инстинкта и поэтому вызываетъ въ человѣкѣ предметный страхъ (Angst), подѣ влияніемъ котораго его мысль и воображеніе стремятся всячески разсѣять тьму невѣдомаго, творчески замѣщая ее потустороннимъ міромъ. Этотъ созданный жизненнымъ инстинктомъ сверхчувственный міръ получаетъ у Христіансена не особенно удачное названіе «царства Н Е» (das Reich des UN), т. е. царства *Непознаваемаго*, *Непостижимаго* (das Unfassbare, Unerforschliche). Христіансенъ утверждаетъ, что эта форма религіознаго творчества, получившая яркое выраженіе въ разнообразныхъ религіозныхъ мифахъ, испытываетъ процессъ разложенія, который скоро будетъ законченъ. По мѣрѣ того какъ наука тоже служащая жизненному инстинкту прогрессируетъ и человѣческая мысль снимаетъ покровы съ природныхъ тайнъ, царство боговъ порожденное страхомъ неизвѣстнаго неизбежно должно исчезнуть. Но помимо этого съ развитіемъ человѣческаго духа меркнущаго царства изъ героическихъ стремленій человѣка вырастаетъ иное царство, созданное демонической волей и превышающее сферу природно-естественной жизни. Въ зачаточномъ видѣ оно по мнѣнію автора заложено во всѣхъ большихъ религіяхъ человѣчества, но въ чистой и законченной формѣ выявится только послѣ освобожденія отъ примѣси исчезающаго царства UN. Христіансенъ думаетъ, что религія будущаго возможна исключительно въ этой формѣ. Съ этой точки зрѣнія онъ производитъ оцѣнку и *христіанства* въ его современномъ исторически сложившемся обликѣ и считаетъ его жизнеспособность всецѣло зависящей отъ его дальнѣйшей эволюціи въ указанномъ направленіи. Въ христіанствѣ Христіансенъ старается установить наличность обихъ различаемыхъ имъ основныхъ религіозныхъ формъ. Онъ отмѣчаетъ двойственность христіанства уже въ самомъ центральномъ понятіи Бога. Христіанскій Богъ съ одной стороны является безконечно насъ превосходящимъ и для насъ вполне недостижимымъ всевѣдующимъ, всемогущимъ и всеблагимъ личнымъ существомъ, къ которому мы обращаемся въ молитвѣ и милостью Котораго мы надѣемся обрѣсти вѣчное блаженство представляемое нами въ формахъ нашей земной жизни, но безъ ея несовершенствъ. Съ другой стороны христіанство мыслить Бога достижимаго для насъ силою нашей безкорыстной любви. Достигая его, мы становимся причастными не будущаго, а настоящаго блаженства въ томъ самомъ актѣ, которымъ мы сами себя обожествляемъ, разрывая узы связы-

вающіе насъ съ земною жизнью. Вотъ этотъ Богъ по мнѣнію автора и есть «новый богъ». А такъ какъ всякую подлинную реальность мы познаемъ исключительно въ *дѣйстви* — таковъ основной гносеологическій тезисъ автора явно коренящійся въ фихтианствѣ, — то и реальность «новаго бога» мы полагаемъ въ дѣйстви особаго рода: въ *героическомъ актѣ*. Подобно тому какъ наша обыденная дѣятельность порождаетъ общій всѣмъ людямъ реальный міръ чувственного опыта, такъ актами героизма осуществляется міръ сверхчувственного опыта какъ бытіе высшаго порядка: динамическая реальность «новаго бога» доступная, конечно, только лицамъ одержимымъ динамической волей. Но если это такъ, то этотъ богъ оказывается созданіемъ человѣка и въ результатѣ религіозно-философской концепціи развиваемой авторомъ получается полное отождествленіе бога съ человѣкомъ-героемъ. Отсюда ясно, что богъ объявленный Христіансеномъ «новымъ» таковымъ признанъ быть не можетъ. Съ нимъ уже прекрасно ознакомилъ насъ Достоевскій, ярко освѣтившій его истинный обликъ. Этотъ богъ никто другой какъ «человѣкобогъ», грезившійся изступленному воображенію Кириллова въ «Бѣсахъ». Едва ли приходится особенно настаивать на томъ, что идея человѣкобога въ корнѣ антихристіанская. Понимая христіанство какъ сочетаніе двухъ въ сущности непримиримыхъ формъ религіознаго сознанія, Христіансенъ проглядѣлъ самое существенное въ немъ: богочеловѣчество Христа. Указанный имъ выходъ изъ современнаго религіознаго кризиса отнюдь не является освобожденіемъ христіанства отъ элементовъ якобы не вмѣщаемыхъ сознаніемъ современнаго человѣчества, но отказомъ отъ самаго христіанства.

Но признавая теорію автора и въ особенности его толкованіе и оцѣнку христіанства несостоятельными, я тѣмъ не менѣе считаю его изслѣдованіе плодомъ искренняго и напряженнаго исканія религіозной истины и вижу заслугу его преимущественно въ томъ, что оно несомнѣнно содѣйствуетъ выясненію характера и причинъ религіознаго кризиса въ современномъ христіанскомъ человѣчествѣ.

Н. Б.-овъ.