[illegible] за [illegible]
[illegible], да [illegible] тебя [illegible]
Софія, Коей посвящена эта книга, на [illegible]
о папѣ. Москва. 4. V. 1917.

СЕРГѢЙ БУЛГАКОВЪ

СВѢТЪ НЕВЕЧЕРНІЙ

СОЗЕРЦАНІЯ И УМОЗРѢНІЯ

1917.

В

В
4150
БУЛ

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
33885

Сергіевъ Посадъ, Моск. губ. Типографія И. Иванова.

ПАМЯТИ ОТШЕДШИХЪ:

отца моего, г. Ливенъ протоіерея, о. Николая Васильевича Булгакова и матери моей Александры Косминичны урожд. Азбукиной

СЪ ЧУВСТВОМЪ ДУХОВНОЙ ВѢРНОСТИ

ПОСВЯЩАЕТСЯ.

ОТЪ АВТОРА.

Въ этомъ „собраньѣ пестрыхъ главъ“ мнѣ хотѣлось выявить въ философствованіи или воплотить въ умозрѣніи религіозныя созерцанія, связанныя съ жизнью въ Православіи. Такая задача, хотя и подавляетъ неполномѣрностью, но и овладѣваетъ душей съ неотступностью. И подобный замыселъ не ограничивается литературой, имъ предполагается и творческій актъ духовной жизни: книга, но уже и не книга, не только книга! Лишь краемъ души касаемся мы жизни Церкви, отягченные грѣхомъ, затемненные „психологизмомъ“, но даже и изъ такихъ касаній почерпаемъ силу, которая живитъ и оплодотворяетъ творчество. Въ свѣтѣ религіознаго опыта, какъ ни скудна его мѣра, зрится и оцѣнивается „міръ сей“ съ его тревогами и вопрошаніями.

Господи! Путь нашъ межъ камней и терній,
Путь нашъ во мракѣ. Ты, Свѣтъ Невечерній,
Насъ осіяй! (*А. С. Хомяковъ*. Вечерняя пѣсня).

Скудно взыскуется и слабо брезжетъ въ душѣ этотъ свѣтъ чрезъ темное облако грѣха и смятенности, труденъ путь чрезъ современность къ Православію и обратно. Однако отъ всякой-ли можно освободиться трудности и должно освобождаться? Сколь ни страстно жажду я великой простоты, бѣлаго ея луча, но отрицаюсь столь же лживаго, самообманнаго упрощенія, этого бѣгства отъ духовной судьбы, отъ своего историческаго креста. И лишь какъ искатель религіознаго единства жизни, взыскуемаго, но не обрѣтеннаго, выступаю я въ этой книгѣ. Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнѣніями, но и въ ея сердцѣ не оскудѣваетъ вѣра, свѣтитъ надежда. И мнится, что въ мучительной сложности этой таится своя религіозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика съ ея предчувствіями и предвѣстіями есть тѣнь, отбрасываемая Грядущимъ. Осознать себя со своей исторической плотью въ Православіи и чрезъ Православіе, постигнуть его вѣковѣчную истину чрезъ призму современности, а эту послѣднюю увидать въ его свѣтѣ,—такова жгучая, неустранимая потребность, которая ощутилась явно съ 19 вѣка, и чѣмъ дальше, тѣмъ становится острѣе.

Руководящія идеи этого философствованія объединяются не въ „системѣ“, но въ нѣкоторой сизигіи, органической сочлененности, симфонической связанности. Отъ такого философско-художественнаго замысла требуется, съ одной стороны, вѣрность и точность саморефлексіи въ характеристикѣ религіознаго опыта, при выявленіи „миѳа“, а съ другой нахожденіе соотвѣтственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытія. Но и при наличіи этихъ условій остаются не легко уловимы внутренніе ритмы мысли, ея мелодическій рисунокъ и контра-

пунктъ, характеръ отдѣльныхъ частей композиціи: философское искусство принадлежитъ къ числу наименѣе доступныхъ. Это приходится сказать даже о Платонѣ, явившемъ недосягаемые образцы философской поэзіи въ своихъ діалогахъ, гдѣ не столько доказуется истина, сколько показуется ея рожденіе. Конечно, такое искусство не есть лишь неотъемлемая принадлежность одной философской музы Платона, оно вообще связано съ опредѣленнымъ стилемъ философствованія. Такого стиля инстинктивно и сознательно ищетъ и русская религіозная философія, и для нея это исканіе диктуется не притязательностью, но внутренней необходимостью, своего рода музыкальнымъ императивомъ.

Въ связи съ общимъ замысломъ чисто изслѣдовательская часть въ изложеніи сведена къ минимуму: авторъ сознательно отказывается отъ стремленія къ исчерпывающей полнотѣ библіографическаго и ученаго аппарата. Вниманіе читателя привлекается лишь къ такимъ страницамъ исторіи мысли, которыя имѣютъ прямое значеніе для болѣе отчетливаго выявленія собственныхъ идей автора (хотя, конечно, при этомъ и прилагается забота, чтобы при эпизодическомъ изложеніи не было существенныхъ пробѣловъ). Въ интересахъ четкости и стройности изложенія въ книгѣ введено два шрифта, причемъ историко-литературные экскурсы и сопоставленія напечатаны болѣе мелко и могутъ быть даже опускаемы при чтеніи безъ разрыва цѣлостной ткани мысли.

Книга эта писалась медленно и съ большими перерывами (втеченіе 1911—1916 годовъ), а заканчивалась она уже подъ громы міровой войны. Для гуманистическаго міровоззрѣнія, побѣдно утвердившагося въ „новое время“, война эта поистинѣ явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшія скрижали и опрокинула общечтимые идолы. Напротивъ, въ религіозномъ міроощущеніи катастрофа эта внутренно предугадывалась, какъ надвигающаяся вмѣстѣ съ созрѣваніемъ исторической жатвы. Во всякомъ случаѣ послѣднія событія насъ не заставили ни въ чемъ существенномъ пересмотрѣть или измѣнить основныя линіи міровоззрѣнія, вѣрованій, устремленій, отразившихся въ этой книгѣ, они даже придали имъ еще большую опредѣленность и трагическій пафосъ. Грандіозность происходящаго не вмѣщается въ непосредственное сознаніе участниковъ, а катастрофическому чувству жизни упрямо (и по своему даже правомѣрно) противится обыденное, „дневное“ сознаніе съ его привязанностью къ „мѣсту“. Лишь насколько намъ удается въ религіозномъ созерцаніи подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаемъ наступленіе великихъ канунов, приближеніе историческихъ свершеній. „Когда вѣтви смоковницы становятся мягки и пускаютъ листья, то знаете, что близко лѣто“ (Мѳ. 24, 32). Историческое время оплотнилось, и темпъ событій становится все стремительнѣй. Не по внѣшнимъ знаменіямъ, но по звѣздамъ, восходящимъ на небѣ духовномъ, внутреннимъ зрѣніемъ нужно ориентироваться въ этой сгущающейся тьмѣ, прорѣзаемой зловѣщими молніями. И если можетъ показаться инымъ, что неумѣстно во время всеобщаго землетрясенія заниматься такими „отвлеченностями“, то намъ, наоборотъ, представляется обостреніе предѣльныхъ вопросовъ религіознаго сознанія какъ бы духовной мобилизаціей для войны въ высшей, духовной области, гдѣ подготовляются, а

въ значительной мѣрѣ и предрѣшаются внѣшнія событія. Въ частности давно уже назрѣвало и то столкновеніе германства съ православно-русскимъ міромъ, которое внѣшне проявилось нынѣ, не теперь только началась война духовная. Съ германскаго запада къ намъ давно тянетъ суховѣй, принося изсушающій песокъ, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ея нормальный ростъ. Эта тяга, ставъ ощутительной съ тѣхъ поръ, какъ Петръ прорубилъ свое окно въ Германію, къ началу этого вѣка сдѣлалась угрожающей. И, конечно, существеннѣе было здѣсь не внѣшнее „засиліе“ Германіи, но духовное ея вліяніе, для котораго опредѣляющимъ стало своеобразное преломленіе христіанства чрезъ призму германскаго духа. Это—ріанское монофизитство, все утончающееся и принимающее разныя формы: „имманентизма“ и „монизма“,—отъ протестантства до соціалистическаго человѣкобожія. И для сознательнаго противленія нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихію, столь многоликую и творчески могучую. Лютеръ, Бауръ, А. Ричль, Гарнакъ; Оккегартъ, Я. Бёме, Р. Штейнеръ; Кантъ съ эпигонами, Фихте, Гегель, Гартманъ; Геккель, Фейербахъ, К. Марксъ, Чемберленъ—всѣ эти, столь далеко расходящіяся между собою, струи германства, въ „имманентизмѣ“ однако имѣютъ общую религіозную основу. Столь слабо ощущается въ немъ разстояніе между Творцомъ и твореніемъ, что онъ роковымъ образомъ приближается къ міро- и человѣкобожію разныхъ оттѣнковъ и проявленій. Но все это въ то же время есть не что иное какъ многоликое хлыстовство *западнаго* типа, религіозно-соотносительное, а до извѣстной степени и эквивалентное въ тоносѣ своемъ нашему русскому хлыстовству. Послѣднее же представляетъ собой всегда подстерегающій соблазнъ православія и въ этомъ смыслѣ какъ бы нормальный отъ него уклонъ въ сторону мистическаго человѣкобожія, „христовства“, т. е. тоже монофизитства. Если западное, германское хлыстовство зарождается и культивируется въ *дневномъ* сознаніи и потому вообще страждетъ интелектуализмомъ, то русское хлыстовство гнѣздится въ *ночномъ* подсознаніи, его стихія враждебна разсудочности,—чужда интелектуализма: въ немъ открывается глубина хаоса, первобездна, издревле вѣдомая востоку. И таинственно перекликаются столь несходные и однако религіозно созвучные голоса: тезисъ и антитезисъ хлыстовства.

Хлыстовство соблазняется божественностью міра и человѣка: антропологія подмѣняется антрополатріей, молитва радѣніемъ или медитаціей, око вѣры интеллектомъ, таинство экстазомъ, религія мистикой. И однако здѣсь есть діалектически оправданная ступень религіознаго самознанія, хотя задерживаться и утверждаться только на ней значитъ впадать въ религіозную реакцію, въ которой сгущаются мистическія сумерки. Въ нихъ же подготовляется и назрѣваетъ предѣльное явленіе хлыста-человѣкобога, имѣющаго вступить въ открытое соперничество съ Богочеловѣкомъ: уже слышится по-немногу эта „музыка будущаго“. Но тѣмъ съ большей рѣшительностью притязаніямъ „гнозиса“, насколько онъ хочетъ *замѣстить* собой тріединство вѣры, надежды и любви, должно противопоставляться смиреніе вѣрующей любви, которая одна „никогда не престанетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится“ (I Кор. 13, 8).

И однако пантеистическая правда „имманентизма“ не должна быть

просто отринута. Православіе не въ томъ, чтобы отрицать міръ въ его подлинности, но въ томъ, чтобы дѣлать *центромъ* человѣчности обращенное къ Богу, молитвенно пламенѣющее сердце, а не автономное мышленіе и не самоутверждающуюся волю: внѣ этого центра и міръ перестаетъ быть космосомъ, твореніемъ и откровеніемъ Божіимъ, но становится орудіемъ для искусителя, обольщающимъ кумиромъ. Міроотрицаніе, съ которымъ связано нечувствіе исторіи, къ сожалѣнію, вообще легко вкрадывается въ православное сознаніе, образуя въ немъ тоже свой уклонъ къ монофизитству („трансцендентизму“) или приближая его къ дуализму манихейства (богумильство). Именно наличностью такого уклона діалектически и оправдывается его антитезисъ—„имманентизмъ“. Соединить же правду того и другого, найти не „синтезъ“, но жизненное единство, въ живомъ опытѣ познать Бога въ мірѣ, а міръ въ Богѣ, это — предѣльная задача религіознаго сознанія, поставленная его исторіей. Но ранѣе новаго откровенія рождается взыскующій его новый человѣкъ, его творчество есть воля къ этому откровенію. Не должны быть закрываемы пути этого творчества, и однако должно быть аскетически блюдомо послушаніе вѣры, святоотеческое православіе. Возможно-ли? не раскалывается-ли этимъ нашъ духъ? не обрекается-ли на безысходную хилость, раздвоенность, гамлетизмъ? не есть-ли это просто нерѣшительность, стояніе на перепутьи? У насъ нѣтъ *своего* отвѣта на эти укоры, онъ и не можетъ быть данъ *человѣческими* силами, но невозможное человѣку возможно для Бога. Вѣра и надежда говорятъ намъ о чудѣ, т. е. о новомъ откровеніи, о творческомъ актѣ Бога въ человѣкѣ. И напряженные вперяемъ взоры въ обставшую мглу. Все черніе ложатся тѣни, обуевая сирыя, немощныя души; глубже бороздятъ трещины изсыхающую землю; все явнѣе уходитъ Церковь съ историческаго горизонта въ пески пустыни. Но тѣмъ изступленнѣе рвется изъ сердца стенающій вопль: ей, гряди! повели волненію, помоги утопающимъ! Не намъ, не намъ, но Имени Твоему дай славу! И отвѣтно слышатся сердцу обѣты неложные, и „восклоняются“ главы склоненныя. Пусть же и эти страницы, тусклая запись о великихъ предвѣстіяхъ, подобно письму въ засмоленной бутылкѣ, брошены будутъ въ свирѣпѣющую пучину исторіи.

Лично для автора эта книга представляетъ собой родъ духовной автобіографіи или исповѣди. Она является обобщающимъ постиженіемъ, какъ бы итогомъ *всего* мною пройденнаго, столь ломанаго и сложнаго—слишкомъ сложнаго!—духовнаго пути, я въ ней благодарно его озираю. Въ жизни часъ вечерѣющій на небосклонѣ духовномъ тихо восходитъ „звѣзда свѣтлая и утренняя“, и дальній доносится благовѣсть изъ храма Свѣта Незаходимаго. Но зноемъ палящимъ томитъ еще день, крутс подъемлется въ гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...

Въ декабрѣ 1916 года.
Москва.

ВВЕДЕНІЕ.

Природа религіознаго сознанія.

1. Какъ возможна религія? Современному философу, взощренному въ „трансцендентальномъ методѣ“, долженъ быть понятенъ смыслъ этого вопроса, который, какъ ни странно, доселѣ однако почти не ставился въ трансценденталпзмѣ. Его постановка первоначально имѣетъ въ виду исключительно критическій анализъ религіознаго сознанія, вскрытіе предпосылокъ, сужденій, категорій,—словомъ, всего того, что дано въ этомъ сознаніи, въ немъ какъ бы подразумѣвается и не можетъ быть изъ него удалено. Поэтому рѣчь идетъ здѣсь о формальной или, такъ сказать, „трансцендентальной“ природѣ религіи, а не о томъ либо иномъ содержаніи религіозныхъ представленій; далѣе, не о психологической сторонѣ религіи, но объ условіяхъ объективной значимости ея содержанія, по отношенію къ которому психологія представляетъ собой только среду, обстановку, фактическую наличность.

Проблема религіи, поставленная „трансцендентально“, быть можетъ, всего удобнѣе вводитъ въ философію религіи, причемъ она представляетъ собой полную аналогію основнымъ проблемамъ, изслѣдованнымъ въ трехъ критикахъ Канта. Вопросъ, который ставится въ „Критикѣ чистаго разума“, таковъ: какъ возможна наука въ качествѣ объективнаго, общезначимаго знанія, если, конечно, оно возможно? Самое ея существованіе устанавливается при этомъ единственно силою факта, именно наличностью математическаго естествознанія, на которомъ, какъ извѣстно „оріентировался“ Кантъ. Фактической предпосылкой для наукоученія Канта явился, несомнѣнно, Ньютонъ, и общій вопросъ о возможности науки для Канта конкретно формулировался такъ: какъ возможенъ Ньютонъ, если и поскольку онъ возможенъ? Отвѣчая на этотъ чисто аналитическій и критическій вопросъ, Кантъ установилъ, какъ ему это казалось (а многимъ кажется и до сихъ поръ), основу общезначимыхъ сужденій для науки и въ своемъ ученіи объ опытѣ попытался выковать броню, предохраняющую отъ скептицизма, причемъ фактическія условія познанія были возведены имъ въ рангъ основоположныхъ, категоріальныхъ синтезовъ.

Самый фактъ науки предшествуетъ анализу и даетъ для него матеріалъ (критика приходитъ всегда post factum), но она стремится удалить изъ этого факта то, что въ немъ есть фактичнаго,

генетическаго, психологическаго, и выдѣлить изъ него то, что́ образуетъ въ немъ познавательную схему, значимость, смыслъ; другими словами, критика разсматриваетъ фактъ лишь какъ *мѣсто категорій* или частный случай категоріальнаго синтеза. Установленіе категорій и ихъ изслѣдованіе, расцѣнка, систематизація и составляютъ дѣло критики, но она никоимъ образомъ не въ силахъ породить изъ себя какого бы то ни было факта, возникая лишь по поводу факта. И, строго говоря, *вне* отношенія къ этому факту ея выводы теряютъ приложимость и общезначимость: схемы Канта годны, чтобы характеризовать не человѣка вообще со всей неисчерпаемой полнотой его духа, но только „научнаго человѣка“, т. е. всего одну сторону этого духа и его дѣятельности.

Еще болѣе аналогичнымъ представляется нашъ вопросъ содержанію „Критики практическаго разума“, которая стремится нащупать раціональный скелетъ этическаго переживанія, или установить логику этики. Фактическая обусловленность и *второй* критики Канта еще болѣе очевидна, чѣмъ даже въ первомъ случаѣ, ибо рѣчь идетъ здѣсь уже не о познаніи, логика котораго кажется для всѣхъ болѣе или менѣе принудительной, но о направленіи воли, природа которой состоитъ въ свободѣ. Этика существуетъ только для того, кто хочетъ быть этичнымъ, но она совершенно не писана для insanitas moralis, также какъ и для святости, т. е. для всѣхъ тѣхъ, кто находится по ту сторону добра и зла, выше или ниже этики. Слѣдовательно, трансцендентальная характеристика этическаго сужденія неразрывно связана съ фактомъ этики, который можетъ разсматриваться и по своей объективной значимости или смыслу, но можетъ трактоваться и какъ простой психологизмъ, допускающій для себя лишь причинное или генетическое истолкованіе. Если этическія сужденія не имѣютъ фактической принудительности науки или логической принудительности математики, то и всѣ тѣ гносеологическіе, метафизическіе и религіозные выводы, которые дѣлаетъ Кантъ на основаніи анализа этическаго переживанія („практическаго разума“), лишены самостоятельной основы и держатся на этической интуиціи. Свобода просачивается и подмываетъ твердый грунтъ логической необходимости, на которомъ стремился воздвигнуть плотину противъ скептицизма и интуитивизма Кантъ въ своей „Критикѣ практическаго разума“.

Наибольшую близость наша проблема имѣетъ къ содержанію *третьей* критики Канта, именно къ анализу эстетическаго сужденія, облеченному въ чрезмѣрно схоластическую и не соотвѣтствующую своему предмету форму. Какъ возможно опознаніе красоты и сужденіе о ней, „Geschmacksurtheil“, конечно, насколько оно возможно, и насколько красота намъ доступна? Каковы неустранимыя свойства эстетическаго сужденія? Очевидно, что, если возможно, съ извѣстной логической правомѣрностью, отрицать принудительность этики, какъ коренящейся въ свободной волѣ, то уже совершенно естественно подвергать сомнѣнію общезначимую эстетику и объективный характеръ красоты. Огромное количество людей остается какъ бы слѣпорожденными или непробужденными

въ области красоты, другіе отрицаютъ объективный смыслъ красоты, сводя ее къ прихоти вкуса, къ чистому субъективизму или „психологизму“; огромное количество людей способно скучать передъ „Сикстиной“ и за Бетховеномъ и услаждаться дешевой олеографіей и слащавымъ вальсомъ. Если это и не умаляетъ царственной природы красоты и не должно вліять на ея оцѣнку для тѣхъ, кому она вѣдома, то этимъ, конечно, вносится элементъ фактической обусловленности, интуитивности въ трансцендентальный анализъ чувства прекраснаго. Страницы, посвященныя Кантомъ анализу эстетическаго чувства, въ этомъ смыслѣ принадлежатъ симптоматически къ числу наиболѣе у него интересныхъ, ибо здѣсь съ полной ясностью обнаруживается недостаточность его раціонализма. Эстетическое чувство признается Кантомъ „совершенно неопредѣлимымъ путемъ логическихъ доказательствъ (Beweisgründe), какъ будто бы оно было только субъективнымъ“ (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 145), и въ то же время оно притязаетъ на объективность и общезначимость своихъ оцѣнокъ, что и приводитъ Канта къ постановкѣ вопроса: „какъ возможны синтетическія сужденія a priori въ области эстетики“? Художественный вкусъ поэтому становится у Канта „Vermögen“ и разсматривается какъ аналогичная разуму способность a priori оцѣнивать сообщаемость (Mittheilbarkeit) чувствъ, которыя связаны съ даннымъ представленіемъ (безъ посредства понятія)“ (160).

Насъ здѣсь однако не интересуетъ собственно эстетическая теорія Канта и вообще принципы „Критики силы сужденія“. Мы отмѣчаемъ лишь то своеобразное употребленіе трансцендентально-аналитическаго метода, которое онъ получаетъ здѣсь въ рукахъ своего творца, и особенно то расширенное его пониманіе, при которомъ ему ставится задача вскрыть условія не только научной и этической, но и эстетической значимости, причемъ анализъ этихъ сторонъ сознанія ведется не въ субъективно-психологической, а въ трансцендентальной плоскости. Трансцендентальное апріори есть то, что присутствуетъ во всякомъ отправленіи данной дѣятельности сознанія, безъ чего она вообще невозможна, именно не со стороны матеріи или содержанія, но формы или категорій. Съ такимъ же правомъ, какъ относительно науки, этики и эстетики, можетъ быть поставлена и трансцендентальная проблема религіи. Раскрыть трансцендентальную природу религіи, выявивъ категоріи религіознаго сознанія, установивъ здѣсь „синтетическія сужденія a priori“ (какъ выразился бы Кантъ), и долженъ анализъ религіознаго сознанія. Къ этому и сводится вопросъ: *какъ возможна религія?* Для того, чтобы правомѣрно поставить этотъ вопросъ въ трансцендентальномъ смыслѣ, не нужно еще предрѣшать вопроса о характерѣ религіи и данномъ ея содержаніи; достаточно лишь того, чтобы можно было и относительно религіи поставить то же самое *если*, какое подразумѣвается относительно науки, этики, эстетики: если она есть. Для трансцендентальнаго анализа религіи довольно лишь условнаго предположенія или допущенія ея существованія; напередъ и a priori отвергнуть это скромное допущеніе врядъ ли возможно даже въ нашъ скептическій вѣкъ. Религія предста-

вляетъ собой настолько универсальный фактъ человѣческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно; если и скажутъ, что религія не можетъ въ настоящее время считаться свойственной въ одинаковой мѣрѣ всему человѣчеству, то вѣдь не надо забывать, что этотъ же аргументъ еще въ большей степени примѣнимъ къ эстетикѣ, этикѣ, даже наукѣ.

Скепсисъ въ отношеніи къ постановкѣ трансцендентальной проблемы религіи, къ возможности особой, еще *четвертой*, „критики", можетъ однако съ большей правдоподобностью основываться на другомъ соображеніи. Возможно оспаривать автономность, первообразность религіознаго сознанія, признавая за религіей только гетерономное существованіе въ качествѣ производнаго аттрибута или же видя въ ней лишь преходящую ступень развитія сознанія. Примѣръ подобнаго отношенія являетъ тотъ же Кантъ, который въ число своихъ систематически распланированныхъ критикъ, по мысли его имѣющихъ обслѣдовать всѣ основныя направленія и исчерпать все содержаніе сознанія, не включилъ однако особой „критики силы религіознаго сужденія", между тѣмъ какъ извѣстно, что трансцендентальная характеристика религіи запрятана у него во всѣ три его критики [1]). И это потому, что онъ не видѣлъ въ религіи самостоятельной области духа, и не считалъ религіознаго сознанія совершенно особой, самобытной стихіей сознанія вообще, но разсматривалъ религію исключительно въ плоскости этики, считая ее какъ бы музыкой морали и, пожалуй, ея восполненіемъ. Внѣ же этики религія, по Канту, не имѣетъ и не должна имѣть особаго бытія: независимая отъ морали религіозность, непосредственное почитаніе Бога, связанное съ положительной религіей, неизмѣнно клеймится Кантомъ какъ „Abgötterei, Fetischmachen, Afterdienst" и под. (см., напр., въ Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, Reclam, 193 и passim), и лишь ограниченіе пониманія религіи рамками чистой морали предохраняетъ, по его мнѣнію, теологію отъ превращенія въ „теософію или демонологію", а „религію—въ теургію или идололатрію" (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 358). Религія внѣ моральнаго ея трактованія кажется ему идолопоклонствомъ—Abgötterei [2]). Такое доктринальное предубѣжденіе противъ самостоятельнаго трактованія сущности религіи и эта догматическая нетерпимость въ отношеніи къ рели-

---

[1]) Намъ могутъ возразить, что таковая четвертая критика у Канта въ дѣйствительности имѣется, это именно трактатъ Die Religion innerhalb der blossen Vernunft (написанный въ 1793 году, т. е уже *послѣ* всѣхъ критикъ), въ наибольшей степени дающій ему право на титулъ „философа протестантизма". Это сочиненіе въ нашихъ глазахъ является самымъ важнымъ для пониманія *духа* Кантовской философіи, ея интимнаго религіознаго мотива, но оно задумано имъ *не* какъ особая „критика", что̀ для Канта и характерно, но лишь какъ систематическое примѣненіе выводовъ трехъ критикъ къ христіанской догматикѣ.

[2]) Abgötterei im praktischen Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas Anderes, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu sein (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 358—9, Anm).

гіи, конечно, составляютъ личную особенность Канта и не имѣютъ подъ собой твердой опоры даже въ его собственномъ философствованіи. Въ своемъ отношеніи къ общей проблемѣ религіи Кантъ былъ ослѣпленъ и загипнотизированъ собственной религіозной доктриной и потому не могъ посвятить трансцендентальному изслѣдованію этой проблемы того вниманія, котораго именно отъ него требовала бы логика трансценденталпзма и простая послѣдовательность. Кантъ является, конечно, не единственнымъ, кому доктринальная предубѣжденность закрываетъ глаза на самостоятельную проблему религіи. Не говоря уже о многочисленныхъ представителяхъ слѣпого, фанатическаго атеизма, у которыхъ практическое отношеніе къ религіи выражается въ ненависти къ ней (écrasez l'infame), здѣсь въ первую очередь слѣдуетъ назвать представителей нѣмецкаго идеализма · Фихте (періода Atheismusstreit) и Гегеля, которые одинаково низводятъ религію съ принадлежащаго ей мѣста и отдаютъ въ подчиненіе этикѣ[1]), либо философіи. Особенно показателенъ въ этомъ отношеніи Гегель, для коего религія обозначаетъ лишь ступень, и не самую высшую, въ самосознаніи духа, и потому она преодолѣвается въ философіи.

Для того, чтобы поставить трансцендентальную проблему религіи, нужно только не имѣть никакой предубѣжденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотрѣть на жизнь открытыми, простыми глазами и удѣлить всемірно-историческому факту религіи то вниманіе, которое ему естественно принадлежитъ, даже хотя бы въ силу ея распространенности.

И, прежде всего, что такое религія? въ чемъ выражается своеобразіе религіознаго переживанія? въ чемъ состоитъ качество *религіознаго вообще?* При отвѣтѣ на этотъ вопросъ, въ тѣхъ многочисленныхъ опредѣленіяхъ религіи, которыя дѣлаются въ религіозно-философской литературѣ, въ большинствѣ случаевъ дѣлается попытка установить тѣ или иныя черты (или задачи) истинной религіозности, иначе говоря, высказывается нормативное сужденіе о томъ, чѣмъ должна или можетъ быть религія въ наиболѣе совершенной формѣ. Напротивъ, данная нами постановка вопроса преслѣдуетъ пока чисто формальныя цѣли, такъ сказать трансцендентальнаго анализа религіи. Мы хотимъ установить тѣ черты, безъ которыхъ невозможна религія, гаснетъ *религіозное* сознаніе, которыя его, слѣдовательно, конституируютъ. Мы стремимся обнаружить—sit venia verbo—основныя категоріи религіознаго сужденія. Направленіе, въ которомъ слѣдуетъ искать такого

---

[1]) Фихте въ этотъ періодъ даетъ такое опредѣленіе отношенія между религіей и этикой: „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben... Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung und ihn zu aller Besserung unfähig macht. Vorgebliche Moralität ohne Religion mag wohl ein äusserer ehrbarer Lebenswandel sein, da man das, was recht ist, tut, und das Böse meidet, aus Furcht vor den Folgen in der Sinnenwelt; nimmermehr aber das Gute liebt, und es um sein selbst willen vollzieht" *(J. G. Fichte,* Appellation an das Publikum. Werke, V, 209, ausgew. W. III, 169).

опредѣленія, дано уже въ самомъ словѣ, выражающемъ основное существо религіи и содержащемъ поэтому суммарную мысль о ней: *religio—religare*—связь, связывать, соединять. Въ религіи устанавливается и переживается *связь*, связь человѣка съ тѣмъ, что̀ выше человѣка. Въ основѣ религіознаго отношенія лежитъ поэтому основной и неустранимый *дуализмъ*: въ религіи, какова бы она ни была въ своей конкретной формѣ, есть всегда два начала, два полюса. Религія (какъ это справедливо замѣтилъ Фейербахъ) всегда есть раздвоеніе человѣка съ самимъ собой, отношеніе его къ себѣ, какъ къ другому, второму, не-одному, не-единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся. Въ религіи человѣкъ ощущаетъ, что его видятъ и знаютъ, прежде чѣмъ онъ самъ себя узналъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ сознаетъ себя удаленнымъ, отторгнутымъ отъ этого благого источника жизни, съ которымъ стремится возстановить связь, установить религію. Итакъ, въ самой общей формѣ можно дать такое опредѣленіе религіи: религія есть опознаніе Бога и переживаніе связи съ Богомъ. Если эту религіозную формулу перевести на языкъ философскій, она получитъ такое выраженіе: религія есть переживаніе трансцендентнаго, становящагося постольку имманентнымъ, однако при сохраненіи своей трансцендентности, переживаніе трансцендентно-имманентнаго. Не слѣдуетъ бояться логической противоположности этихъ признаковъ, ибо то, что̀ ими выражается, въ своемъ живомъ процессѣ гибче и пластичнѣе, нежели угловатыя, неподвижныя логическія опредѣленія. Вездѣ, на пути точнаго трансцендентальнаго анализа здѣсь и нѣтъ выбора,—въ религіи неизбѣжно приходится имѣть дѣло съ этой сопряженностью противоположныхъ логическихъ полюсовъ, ихъ взаимоотталкиваніемъ и постояннымъ притяженіемъ: въ категоріяхъ религіи *трансцендентно-имманентное* есть основное формальное понятіе, въ которомъ осознается связь съ божествомъ. Таково общечеловѣческое пониманіе религіи, communis opinio gentium, таково же и ея „трансцендентальное“ опредѣленіе, которое намъ надлежитъ далѣе анализировать.

Для того, чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть только музыкой этики, или же незрѣлымъ, несовершеннымъ философствованіемъ), религія должна обладать своимъ особымъ органомъ. Религіозное переживаніе должно качественно отличаться отъ смежныхъ и соприкасающихся съ нимъ областей жизни духа. Религія должна имѣть какъ бы свою особую логику, установлять свою собственную достовѣрность (какъ имѣетъ ее хотя бы чувство прекраснаго, органъ эстетическаго воспріятія), она должна имѣть око умнаго вѣдѣнія, проникающаго къ дѣйствительности высшей, куда не досягаетъ ни умственное, ни физическое око. Религіозное переживаніе удостовѣряетъ человѣка въ реальности иного, божественнаго міра не тѣмъ, что доказываетъ его существованіе, или разными доводами убѣждаетъ въ необходимости послѣдняго, но тѣмъ, что приводитъ его въ живую, непосредственную связь съ религіозной дѣйствительностью, ему ее *показываетъ*. На подлинно религіозный путь вступилъ

лишь тотъ человѣкъ, кто реально на своей жизненной дорогѣ встрѣтился съ божествомъ, кого настигло оно, на кого излилось превозмогающей своей силой [1]). Религіозный опытъ въ своей непосредственности не есть ни научный, ни философскій, ни эстетическій, ни этическій, и подобно тому, какъ умомъ нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), такъ лишь блѣдное представленіе о попаляющемъ огнѣ религіознаго переживанія дается мыслью. Чтобы постигнуть религію, познать specificum религіознаго въ его своеобразіи, нужно изучать жизнь тѣхъ, кто *является геніемъ* въ религіи (какъ и для эстетики законы красоты устанавливаются вѣдь не курсами профессоровъ эстетики, но творческими созданіями художественнаго генія). Жизнь святыхъ, подвижниковъ, пророковъ, основателей религій и живые памятники религіи: письменность, культъ, обычай, словомъ, то, что можно назвать *феноменологіей* религіи,—вотъ что, наряду съ личнымъ опытомъ каждаго, вѣрнѣе вводитъ въ познаніе въ области религіи, нежели отвлеченное о ней философствованіе.

Зовы и встрѣчи*). „Мнѣ шелъ 24-ый годъ, но уже почти десять лѣтъ въ душѣ моей подорвана была вѣра, и, послѣ бурныхъ кризисовъ и сомнѣній, въ ней воцарилась религіозная пустота. Душа стала забывать религіозную тревогу, погасла самая возможность сомнѣній, и отъ свѣтлаго дѣтства оставались лишь поэтическія грезы, нѣжная дымка воспоминаній, всегда готовая растаять. О, какъ страшенъ этотъ сонъ души, вѣдь отъ него можно не пробудиться за цѣлую жизнь! Одновременно съ умственнымъ ростомъ и научнымъ развитіемъ, душа неудержимо и незамѣтно погружалась въ липкую тину самодовольства, самоуваженія, пошлости. Въ ней воцарялись какія-то сѣрыя сумерки, по мѣрѣ того, какъ все болѣе потухалъ свѣтъ дѣтства. И тогда неожиданно пришло *то*... Зазвучали въ душѣ таинственные зовы, и ринулась она къ нимъ навстрѣчу...

Вечерѣло. Ѣхали южною степью, овѣянные благоуханіемъ медовыхъ травъ и сѣна, озолоченные багрянцемъ благостнаго заката. Въ дали синѣли уже ближнія кавказскія горы. Впервые видѣлъ я ихъ. И вперяя жадные взоры въ открывавшіяся горы, впивая въ себя свѣтъ и воздухъ, внималъ я откровенію природы. Душа давно привыкла съ тупою, молчаливою болью въ природѣ видѣть лишь мертвую пустыню подъ покрываломъ красоты, какъ подъ обманчивой маской; помимо собственнаго сознанія, она не мирилась съ природой безъ Бога. И вдругъ въ тотъ часъ заволновалась, зарадовалась, задрожала душа: *а если есть*... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Онъ, благой и любящій Отецъ, Его риза, Его любовь... Сердце колотилось подъ звуки стучавшаго поѣзда, и мы неслись къ этому догоравшему золоту и къ этимъ сизымъ горамъ. И я снова старался поймать мелькнувшую мысль, задержать сверкнувшую радость... А если... если мои дѣтскія, святыя чувства, когда я жилъ съ Нимъ, ходилъ предъ лицомъ Его, любилъ и трепеталъ отъ своего безсилія къ Нему приблизиться, если мои отроческія горѣнія и слезы, сладость молитвы, чистота моя дѣтская, мною осмѣянная, оплеванная, загаженная, если все это правда, а то, мертвящее и пустое, слѣпота и ложь? Но развѣ это воз-

---

[1]) „Дважды рожденные“ у Джемса.

*) Изъ исторіи одного обращенія.

можно? развѣ не знаю я еще съ семинаріи, что Бога нѣтъ, развѣ вообще объ этомъ можетъ быть разговоръ? могу-ли я въ этихъ мысляхъ признаться даже себѣ самому, не стыдясь своего малодушія, не испытывая паническаго страха предъ „научностью“ и ея синедріономъ? О, я былъ какъ въ тискахъ въ плѣну у „научности“, этого вороньяго пугала, поставленнаго для интеллигентской черни, полуобразованной толпы, для дураковъ! Какъ ненавижу я тебя, нечадіе полуобразованія, духовная чума нашихъ дней, заражающая юношей и дѣтей! И самъ я былъ тогда зараженный, и вокругъ себя распространялъ ту же заразу.... Закатъ догорѣлъ. Стемнѣло. И *то* погасло въ душѣ моей вмѣстѣ съ послѣднимъ его лучемъ, такъ и не родившись,—отъ мертвости, отъ лѣни, отъ занятости. Богъ тихо постучалъ въ мое сердце, и оно разслышало этотъ стукъ, дрогнуло, но не раскрылось... И Богъ отошелъ. Я скоро забылъ о прихотливомъ настроеніи степного вечера. И послѣ этого сталъ опять молокъ, гадокъ и пошлъ, какъ рѣдко бывалъ въ жизни.

Но вскорѣ опять *то* заговорило, но уже громко, побѣдно, властно. И снова вы, о горы Кавказа! Я зрѣлъ ваши льды, сверкающіе отъ моря до моря, ваши снѣга, алѣющіе подъ утренней зарей, въ небо вонзались эти пики, и душа моя истаевала отъ восторга. И то, что на миг лишь блеснуло, чтобы тотчасъ же погаснуть въ тотъ степной вечеръ, теперь звучало и пѣло, сплетаясь въ торжественномъ, дивномъ хоралѣ. Передо мной горѣлъ первый день міросозданія. Все было ясно, все стало примиреннымъ, исполненнымъ звенящей радости. Сердце готово было разорваться отъ блаженства. Нѣтъ жизни и смерти, есть одно вѣчное, неподвижное *здѣсь. Нынѣ отпущаеши,* звучало въ душѣ и въ природѣ. И нежданное чувство ширилось и крѣпло въ душѣ: побѣды надъ смертью! Хотѣлось въ эту минуту умереть, душа просила смерти въ сладостной истомѣ, чтобы радостно, восторженно изойти въ то, что высилось, искрилось и сіяло красой первозданія. Но не было словъ, не было *Имени,* не было „Христосъ воскресе“, воспѣтаго міру и горнымъ высямъ. Царило безмѣрное и властное *Оно,* и это „Оно“ фактомъ бытія своего, откровеніемъ своимъ, испепеляло въ этотъ мигъ всѣ преграды, всѣ карточные домики моей „научности“. И не умеръ въ душѣ этотъ мигъ свиданія, этотъ ея апокалипсисъ, брачный пиръ, первая встрѣча съ Софіей. Я не зналъ и не понималъ тогда, что сулила мнѣ эта встрѣча. Жизнь дала новый поворотъ, апокалипсисъ сталъ превращаться во впечатлѣнія туриста, и тонкой пленкой затягивалось пережитое. Но то, о чемъ говорили мнѣ въ торжественномъ сіяніи горы, вскорѣ снова узналъ я въ робкомъ и тихомъ дѣвичьемъ взорѣ, у иныхъ береговъ, подъ иными горами. Тотъ же свѣтъ свѣтился въ довѣрчивыхъ, испуганныхъ и кроткихъ, полудѣтскихъ глазахъ, полныхъ святыни страданія. Откровеніе любви говорило объ иномъ мірѣ, мною утраченномъ. . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

Пришла новая волна упоенія міромъ. Вмѣстѣ съ „личнымъ счастьемъ“ первая встрѣча съ „Западомъ“ и первые предъ нимъ восторги: „культурность“, комфортъ, соціалъ-демократія... И вдругъ нежданная, чудесная встрѣча: Сикстинская Богоматерь въ Дрезденѣ, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно отъ Твоего зова.

Проѣздомъ спѣшимъ осеннимъ туманнымъ утромъ, по долгу туристовъ, посѣтить Zwinger съ знаменитой его галлереей. Моя освѣдомленность въ искусствѣ была совершенно ничтожна, и врядъ-ли я хорошо зналъ, что меня ждетъ въ галлереѣ. И тамъ мнѣ глянули въ душу очи Царицы Небесной,

грядущей на облакахъ съ Предвѣчнымъ Младенцемъ. Въ нихъ была безмѣрная *сила чистоты и прозорливой жертвенности,*—знаніе страданія и готовность на вольное страданіе, и та же вѣщая жертвенность впдѣлась въ педѣтски мудрыхъ очахъ Младенца. Они знаютъ, что́ ждетъ Ихъ, на что Они обречены, и вольно грядутъ Себя отдать, совершить волю Пославшаго: Она „принять орудіе въ сердце“, Онъ Голгоѳу... Я не помнилъ себя, голова у меня кружилась, изъ глазъ текли радостныя и вмѣстѣ горькія слезы, а съ ними на сердцѣ таялъ ледъ, и разрѣшался какой-то жизненный узелъ. Это не было эстетическое волненіе, нѣтъ, то была *встрѣча,* новое знаніе, *чудо*... Я (тогда марксистъ!) невольно называлъ это созерцаніе *молитвой* и всякое утро, стремясь попасть въ Zwinger, пока никого еще тамъ не было, бѣжалъ туда, предъ лицо Мадонны, „молиться“ и плакать, и немного найдется въ жизни мгновеній, которыя были бы блаженнѣе этихъ слезъ...

. . . . . .

Я возвратился на родину изъ-заграницы потерявшимъ почву и уже съ надломленной вѣрой въ свои идеалы. Земля полала подо мной неудержимо. Я упорно работалъ головой, ставя „проблему“ за „проблемой“, но внутренно мнѣ становилось уже нечѣмъ вѣрить, нечѣмъ жить, нечѣмъ любить. Мною владѣла мрачная герценовская резиньяція... Но чѣмъ больше измѣнялп мнѣ всѣ новые боги, тѣмъ явственнѣе подымались въ душѣ какъ будто забытыя чувства: словно небесные звуки только и ждали, когда дастъ трещину духовная темница, мною самимъ себѣ созданная, чтобы ворваться къ задыхающемуся узнику съ вѣстью объ освобожденіи. Во всѣхъ моихъ теоретическихъ исканіяхъ и сомнѣніяхъ теперь все явственнѣе звучалъ мнѣ одинъ мотивъ, одна затаенная надежда—вопросъ: *а если?* И то, что загорѣлось въ душѣ впервые со дней Кавказа, все становилось властнѣе и ярче, а главное—опредѣленнѣе: мнѣ нужна была не „философская“ идея Божества, а живая вѣра въ Бога, во Христа и Церковь. *Если* правда, что есть Богъ, то, *значитъ,* правда все то, что́ было мнѣ дано въ дѣтствѣ, но что́ я оставилъ. Таковъ былъ полусознательный религіозный силлогизмъ, который дѣлала душа: ничего или.... все, все до послѣдней свѣчечки, до послѣдняго образка... И безостановочно шла работа души, незримая міру и неясная мнѣ самому. Памятно, какъ бывало на зимней московской улицѣ, на людной площади,—вдругъ загорался въ душѣ чудесный пламень вѣры, сердце билось, глаза застилали слезы радости. Въ душѣ зрѣла „воля къ вѣрѣ“, рѣшимость совершить наконецъ безумный для мудрости міра прыжокъ на другой берегъ, „отъ марксизма“ и всякихъ слѣдовавшихъ за нимъ *измовъ* къ.... православію. О, да, это, конечно, скачекъ, къ счастью и радости между обоими берегами лежитъ пропасть, *надо* прыгать. Если придется потомъ для себя и для другихъ „теоретически“ оправдывать и осмысливать этотъ прыжокъ, потребуется много лѣтъ упорнаго труда въ разныхъ областяхъ мысли и знанія, и всего этого будетъ мало, недостаточно. А для того, чтобы жизненно увѣровать, опытно воспринять то, что́ входитъ въ православіе, вернуться къ его „практикѣ“, нужно было совершить еще долгій, долгій путь, преодолѣть въ себѣ многое, что налипло къ душѣ за годы блужданій. Все это я отлично сознавалъ, не теряя трезвости ни на минуту. И тѣмъ не менѣе въ сущности вопросъ былъ уже рѣшенъ: съ *того* берега смотрѣлъ я на предстоящій мнѣ путь, и радостно было сознавать это. *Какъ* это совершилось, и когда,—кто скажетъ? Кто скажетъ, какъ и когда зарождается въ душѣ любовь и даритъ ей свои прозрѣнія? Но съ нѣкотораго времени я со всею достовѣрностью узналъ, что это уже совершилось. И отъ того времени протянулась золотая цѣпь въ

душѣ. Однако шли годы, а я все еще томился за оградой и не находилъ въ себѣ силъ сдѣлать рѣшительный шагъ,—приступить къ таинству покаянія и причащенія, котораго все больше жаждала душа. Помню какъ однажды, въ Чистый Четвергъ, зайдя въ храмъ, увидѣлъ я (тогда „депутатъ“) причащающихся подъ волнующіе звуки: „Вечери Твоея таинныя“... Я въ слезахъ бросился вонъ изъ храма и плача шелъ по московской улицѣ, изнемогая отъ своего безсилія и недостоинства. И такъ продолжалось до тѣхъ поръ, пока меня не восторгла крѣпкая рука...

Осень. Уединенная, затерянная въ лѣсу, пустынь. Солнечный день и родная сѣверная природа. Смущеніе и безсиліе по-прежнему владѣютъ душой. И сюда пріѣхалъ, воспользовавшись случаемъ, въ тайной надеждѣ встрѣтиться съ Богомъ. Но здѣсь рѣшимость моя окончательно меня оставила... Стоялъ вечерню безчувственный и холодный, а послѣ нея, когда начались молитвы „для готовящихся къ исповѣди“, я почти выбѣжалъ изъ церкви, „изшедъ вонъ, плакася горько“. Въ тоскѣ шелъ, ничего не видя вокругъ себя, по направленію къ гостинницѣ и опомнился... въ кельѣ у старца. Меня туда *привело:* я пошелъ совсѣмъ въ другомъ направленіи вслѣдствіе своей всегдашней разсѣянности, теперь еще усиленной благодаря подавленности, но, въ дѣйствительности,—я зналъ это тогда достовѣрно,—со мной случилось чудо... Отецъ, увидавъ приближающагося блуднаго сына, еще разъ самъ поспѣшилъ ему на встрѣчу. Отъ старца услышалъ я, что всѣ грѣхи человѣческіе какъ капля предъ океаномъ милосердія Божія. Я вышелъ отъ него прощенный и примиренный, въ трепетѣ и слезахъ, чувствуя себя внесеннымъ словно на крыльяхъ внутрь церковной ограды. Въ дверяхъ встрѣтился съ удивленнымъ и обрадованнымъ спутникомъ, который только что видѣлъ меня, въ растерянности оставившаго храмъ. Онъ сдѣлался невольнымъ свидѣтелемъ совершившагося со мной. „Господь прошелъ“,—умиленно говорилъ онъ потомъ...

И вотъ вечеръ, и опять солнечный закатъ, но уже не южный, а сѣверный. Въ прозрачномъ воздухѣ рѣзко вырисовываются церковныя главы, и длинными рядами бѣлѣютъ осенніе монастырскіе цвѣты. Въ синѣющую даль уходятъ грядами лѣса. Вдругъ среди этой тишины, откуда-то сверху, словно съ неба, прокатился ударъ церковнаго колокола, затѣмъ все смолкло, и лишь нѣсколько спустя онъ зазвучалъ ровно и непрерывно. Звонили ко всенощной. Словно впервые, какъ новорожденный, слушалъ я благовѣстъ, трепетно чувствуя, что и меня зоветъ онъ въ церковь вѣрующихъ. И въ этотъ вечеръ благодатнаго дня, а еще болѣе на слѣдующій, за литургіей, на все глядѣлъ я новыми глазами, ибо зналъ, что и я призванъ, и я во всемъ этомъ реально соучаствую: и для меня, и за меня висѣлъ на древѣ Господь и проліялъ пречистую Кровь Свою, и для меня здѣсь руками іерея уготовляется святѣйшая трапеза, и меня касается это чтеніе Евангелія, въ которомъ разсказывается о вечери въ домѣ Симона прокаженнаго и о прощеніи много возлюбившей жены—блудницы, и мнѣ дано было вкусить святѣйшаго Тѣла и Крови Господа моего“.. . . . .

. . . . . .

Итакъ, въ основѣ религіи лежитъ пережитая въ личномъ опытѣ встрѣча съ Божествомъ, и въ этомъ заключается единственный источникъ ея автономіи. Какъ бы ни кичилась мудрость вѣка сего, безсильная понять религію за отсутствіемъ нужнаго опыта, за религіозной своей бездарностью и омертвѣніемъ, тѣ, которые однажды узрѣли Бога въ сердцѣ своемъ, обладаютъ совершенно достовѣрнымъ знаніемъ о религіи, знаютъ ея сущ-

ность. Связь же между религіей и другими сторонами жизни духа, которая несомнѣнно существуетъ, имѣетъ не первообразный, но производный, не онтологическій, но психологическій характеръ.

Религія зарождается въ переживаніи Бога (подъ какимъ бы обликомъ ни совершилось это богооткровеніе). Но, чувствуя Бога, человѣкъ тѣмъ самымъ ощущаетъ себя въ „*мірѣ*“, другими словами, для него открывается основная религіозная антитеза, неизмѣнно сопровождающая религіозную жизнь,—противоположность Бога и міра. Какъ будто отъ луча свѣта, упавшаго съ высоты и свыше озарившаго собою міръ, загорается въ душѣ сознаніе міра божественнаго, а вмѣстѣ и установляется грань между горнимъ и дольнимъ, ихъ раздѣляющая, но вмѣстѣ и соединяющая. И въ этомъ свѣтѣ по иному является этотъ міръ, получается совершенно другой вкусъ, новое ощущеніе бытія,—чувствованіе міра, какъ удаленнаго отъ Бога, но вмѣстѣ съ тѣмъ отъ Него зависящаго. Въ душѣ человѣческой появляется сознаніе неабсолютности и внѣбожественности, а слѣдовательно относительности и грѣховности своего бытія, но одновременно зарождается и стремленіе освободиться отъ „міра“, преодолѣть его въ Богѣ; другими словами, вмѣстѣ съ религіознымъ самосознаніемъ въ человѣкѣ родится и чувство зла, вины, грѣха, отторженности отъ Бога, а равно и потребность спасенія и искупленія. Подняться изъ плѣна міра къ Богу, изъ порабощенности въ царство свободы,—такую жажду пробуждаетъ въ душѣ всякая религія, и тѣмъ глубже, чѣмъ выше и совершеннѣе она сама. Поэтому религіозное міроощущеніе неизмѣнно сопровождается извѣстнымъ разочарованіемъ въ этомъ мірѣ, пессимизмомъ въ отношеніи къ данному его состоянію, тѣмъ, что̀ иногда зовется „міровой скорбью“, но въ то же время пессимизмъ этотъ есть только тѣнь, которую бросаетъ свѣтъ радостной вѣры, сулящей побѣду надъ міромъ, подающей надежду на освобожденіе и спасеніе. Міръ утрачиваетъ свою безусловность и свою единственность: надъ міромъ и въ мірѣ есть Богъ, такова радостная вѣсть всякой религіи. Потому вообще религія,—конечно, живая религія,—есть радость всѣхъ радостей, хотя она и связывается съ относительнымъ пессимизмомъ, пробужденіемъ отъ сна самодовольства и міродовольства.

Впрочемъ, если осознанная потребность искупленія и спасенія, какъ и міровая скорбь, психологически располагаетъ къ религіи, однако сами по себѣ она еще не является ею, какъ поставленный вопросъ, хотя уже предполагаетъ возможность разрѣшенія, все же самъ не становится еще отвѣтомъ. Для религіознаго самоощущенія рѣшающимъ остается одно: прикосновеніе Божества, вѣра, „яко есть“ [1]).

---

[1]) На значеніе пессимизма и потребности искупленія указываютъ съ особой настойчивостью философы пессимизма Гартманъ и Древсъ. Въ глазахъ послѣдняго „alle Religion ihrem Wesen nach ist Erlösungsreligion“, и для религіозно-философскаго изслѣдованія ставится поэтому задача показать, „wie das religiöse Verhältniss gedacht werden muss, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen“. (*A. Drews.*

/Основное переживаніе религіи, встрѣча съ Богомъ, обладаетъ (по крайней мѣрѣ на вершинныхъ своихъ точкахъ) такой побѣдной силой, такой пламенной убѣдительностью, которая далеко позади оставляетъ всякую иную очевидность. Его можно позабыть или утратить, но не опровергнуть. Вся исторія человѣчества, что касается религіознаго его самосознанія, превращается въ какую-то совершенно неразрѣшимую загадку или просто нелѣпость, если не признать, что она опирается на живой религіозный опытъ, т. е. если не принять, что всѣ народы какъ-то видѣли и знали свои божества, знали о нихъ не изъ одного „катехизиса". У пророковъ Израиля мы постоянно встрѣчаемъ такія слова: *и сказалъ мнѣ Богъ*. Приходилось ли намъ когда-нибудь задумываться надъ этими словами? Пытались ли мы понять ихъ, хотя отдаленно переведя эти слова на свой религіозный опытъ? „И сказалъ мнѣ Богъ"! Что́ это: неужели же только галлюцинація, самообманъ, шарлатанство, литературный пріемъ, или?.. А если правда... если правда, что́ написано въ этихъ книгахъ: Богъ говорилъ, а человѣкъ слушалъ, слышалъ... Бога, конечно, не физическимъ органомъ слуха, но слышалъ сердцемъ, всѣмъ существомъ своимъ, и слово Божіе звучало громче, чѣмъ всѣ громы міра, убѣдительнѣе и достовѣрнѣе, чѣмъ все его разумѣніе.

Изъ интимнаго письма.... „я не хочу прощать небу его страданій, его распятія. Какъ я могу простить то, чего я не умѣю понять! Я и не долженъ прощать, ибо Богъ осудилъ вѣдь своихъ „адвокатовъ" около Іова, которые все объяснили и обо всемъ разсудили. Мнѣ казалось,—кажется и теперь, черезъ много лѣтъ спустя,—что Богъ и не хотѣлъ отъ меня легкаго примиренія, ибо я долженъ былъ принять орудіе въ сердце. Нелегка ты, жертва Авраама, не изъ благополучной, но изъ растерзанной души исторгался предъ лицомъ невинной жертвы вопль мой: правъ Ты, Господи, и правы суды Твои! А я это говорилъ всѣмъ сердцемъ своимъ! О, я не бунтовалъ и не роптал, ибо жалокъ и малодушенъ былъ бы бунтъ, но я не хотѣлъ мириться, ибо постыдно было бы и примиреніе. Отецъ молча отвѣтилъ мнѣ: у изголовья его тѣла стало Распятіе Единороднаго Сына. И я услышалъ этотъ отвѣтъ и склонился предъ нимъ, но неповинныя страданія и чей-то сарказмъ густымъ, непроницаемымъ облакомъ легли между Распятіемъ и его тѣломъ, и—я твердо знаю это—вдѣсь, въ этомъ облакѣ, тайна и моей собственной жизни. Зналъ я и тогда, что очень легко, соблазнительно легко постараться *забыть* объ этомъ облакѣ, обойти его какъ-нибудь,—вѣдь, непріятно же носить въ душѣ нѣчто совсѣмъ непонятное, да и пристойнѣе жить въ мирѣ съ важными особами... Иначе же—только подвигомъ, крестомъ цѣлой жизни могу я разсѣять это облако,—оно *можетъ* разсѣяться, это я тоже зналъ достовѣрно, оно есть тѣнь моего собственнаго грѣха, ибо вѣдь я самъ распялъ его своими грѣхами. И объ этомъ говорилъ онъ мнѣ въ ту голгоѳскую ночь: „неси меня, папа, кверху,—пойдемъ съ тобою кверху"! О, пойдемъ, пойдемъ, дитя мое, мой вождь, учитель, ангелъ-хранитель мой!

Но здѣсь начинается невыразимое словомъ...

Die Religion als Selbstbewüsstsein Gottes, 1906. Стр. 62). Чрезмѣрная подчеркнутость этого мотива въ ихъ построеніяхъ всецѣло связана съ ихъ общей и религіозной метафизикой.

Святой мой, у святыни мощей твоихъ, у чистаго твоего тѣла, бѣлый мой, свѣтлый мальчикъ, узналъ я, *какъ* говоритъ Богъ, понялъ, что значитъ: Богъ сказалъ! Въ новомъ, никогда доселѣ невѣдомомъ ясновидѣніи сердца—вмѣстѣ съ крестной мукой сходила въ него небесная радость, и съ тьмою богооставленности въ душѣ воцарялся Богъ. Сердце мое отверзлось на боль и муку людей,—предъ нимъ раскрывались доселѣ чуждыя и потому закрытыя сердца съ ихъ болью и горемъ. Единственный разъ въ жизни понималъ я, что значитъ *любить* не человѣческой, себялюбивой и корыстной любовью, но божескою, какою Христосъ насъ любитъ. Какъ будто завѣса, отдѣлявшая меня отъ другихъ, спала, и мнѣ открылся въ сердцахъ ихъ весь мракъ, горечь, обида, озлобленіе, страданіе. И въ несказанномъ восторгѣ, изступленіи, самозабвеніи говорилъ я тогда,—ты помнишь это, мой бѣлый! говорилъ я: *мнѣ Богъ сказалъ*, и также просто, и тебя слыша, прибавлялъ, что и *ты мнѣ сказалъ*. И Богъ говорилъ мнѣ тогда, и ты говорилъ! О, теперь я живу опять во мракѣ и холодѣ, и лишь по памяти могу говорить объ этомъ, но я уразумѣлъ, что́ это значитъ: Богъ сказалъ. Тогда разъ навсегда я узналъ, что Богъ, дѣйствительно, говоритъ, а человѣкъ слышитъ и—не испепеляется. Я знаю теперь, *какъ* Богъ говоритъ пророкамъ. О, ангелъ мой свѣтлый! Это можетъ показаться безуміемъ и самоослѣпленіемъ, хулой и кощунствомъ, но вѣдь ты же знаешь, что это не такъ тебѣ я не могу сказать неправды. Я зналъ тогда съ послѣдней достовѣрностью, что Богъ говорилъ мнѣ, и такъ говорилъ Онъ и пророкамъ. О, иное и иначе говорилъ пророкамъ, и они были иные,—неизмѣримую бездну между мною и ими зналъ и ощущалъ я тогда, не меньше знаю и теперь. Но Богъ—одинъ, и Его безмѣрное къ намъ снисхожденіе одинаково, и пусть между моей темной, грѣховной душей и святою душою пророка лежитъ великая бездна, но вѣдь еще неизмѣримѣе та бездна, которая лежитъ между Богомъ и всякою тварью,—и, какъ тварь, вѣдь и я, и пророки—одно, и Онъ говоритъ твари... Забыть *это* и усумниться *послѣ этого* значитъ для меня умереть духовно. Можно потерять свое сокровище, испугаться предъ его защитой, но и недостойно брошенное и утраченное, оно есть всетаки сокровище...

„Вѣмъ человѣка о Христѣ, который вознесенъ былъ на третье небо“... читали-ли эти слова? задумывались-ли, *что́* они означаютъ? Если это не бредъ или самообманъ, если правда то, что здѣсь написано, и было, какъ написано, то что же *это* значитъ для видѣвшаго? какимъ взоромъ долженъ былъ онъ смотрѣть на міръ послѣ видѣннаго, когда небо открылось!...

О, мой свѣтлый, мой бѣлый мальчикъ! Когда несли мы тебя на крутую гору, и затѣмъ по знойной и пыльной дорогѣ, вдругъ свернули въ тѣнистый паркъ, словно вошли въ райскій садъ; за неожиданнымъ поворотомъ сразу глянула на насъ своими цвѣтными стеклами ждавшая тебя, какъ ты прекрасная, церковь. Я не зналъ ея раньше и, какъ чудесное видѣніе, предстала она, утонувшая въ саду подъ сѣнью стараго замка. Мать твоя упала съ крикомъ: „небо раскрылось“! Она думала, что умираетъ и видитъ небо... И небо *было* раскрыто, въ немъ совершался нашъ апокалипсисъ. Я чувствовалъ, видѣлъ почти восхожденіе твое. Обступили тебя олеандры, розовые и бѣлые, какъ райскіе цвѣты, только того и ждавшіе, чтобы склониться надъ тобой, стать на стражѣ у твоего гроба... Такъ вотъ что! все становилось понятно, вся мука и зной растворились, исчезли въ небесной голубизнѣ этой церкви. Мы думали, что только тамъ, внизу, въ зноѣ происходятъ событія, и не знали, что есть эта высь, а оказывается—здѣсь ждали... И глубоко внизу, вдали остались зной, муки, стенанія, смерть,—на самомъ же дѣлѣ *не это* было, потому что *есть* то, и теперь раскрыто...

Шла литургія. Не знаю, гдѣ она совершалась, на землѣ или небѣ... „Ангельскими невидимо дорѵносима чинми“, привычныя, уже примелькавшіяся святыя слова... но кто это въ алтарѣ направо... развѣ не сослужитель небесный? А эти страшные демонскіе лики, съ такой невѣдомой мнѣ, превосходящей мое воображеніе злобою на меня смотрящіе и... тоже изъ алтаря... Но не боюсь я васъ, ибо къ небу онъ восходитъ, мой бѣлый мальчикъ, и вы безсильны предъ его защитою, предъ его свѣтомъ...

Слушаю „апостолъ“ о воскресеніи и всеобщемъ внезапномъ измѣненіи.... и впервые понимаю, что это *такъ* и будетъ и *какъ* это будетъ.

Нужно-ли вѣрить, что литургія совершается въ сослуженіи ангеловъ, когда я это... видѣлъ. Но также ли видѣлъ ангела священникъ Захарія около кадильнаго алтаря, или сослужащій съ преподобнымъ Сергіемъ видѣлъ ангела, литургисающаго съ нимъ (какъ повѣствуетъ его житіе)? Но и здѣсь не дерзновенно-ли, возможно-ли дѣлать такія сопоставленія? Должно! Ибо не себя вѣдь, не темноту свою грѣховную сравниваемъ мы, но видѣнное по Божественному усмотрѣнію...

Такъ вотъ къ чему звалъ меня этотъ звонъ съ высоты, который такъ настойчиво слышался мнѣ то лѣто. Ты пришелъ къ намъ въ Рождественскую ночь, подъ звонъ колоколовъ, славившихъ родившагося Христа. Духовное твое рожденіе совершилось въ день празднованія собора Крестителя, „величайшаго между рожденными женою“, Господня Предтечи, къ его лику принадлежишь ты, вѣстникъ небесъ. И, мнится и вѣрится, станешь ты у смертнаго изголовья съ печалью молчаливаго укора, или съ радостью вѣчнаго свиданья, свѣтозарнымъ ангеломъ смерти“. . . . . .

. . . . . .

Если бы люди вѣры стали разсказывать о себѣ, что они видѣли и узнавали съ послѣдней достовѣрностью, то образовалась бы гора, подъ которой былъ бы погребенъ и скрытъ отъ глазъ холмъ скептическаго раціонализма. Скептицизмъ не можетъ быть до конца убѣжденъ, ибо сомнѣніе есть его стихія, онъ можетъ быть только уничтоженъ, уничтожить же его властенъ Богъ Своимъ явленіемъ, и не намъ опредѣлять пути Его или объяснять, почему и когда Онъ открывается. Но знаемъ достовѣрно, что можетъ Онъ это сдѣлать и дѣлаетъ...

Кто не допускаетъ особаго религіознаго удостовѣренія и отрицаетъ особый органъ религіознаго вѣдѣнія, тотъ долженъ въ изумленіи остановиться предъ всемірно-историческимъ фактомъ религіи, какъ какимъ-то повальнымъ, массовымъ гипнозомъ и помѣшательствомъ [1]). Кто не хочетъ принять здѣсь единственно простой и естественной (но почему-либо для него метафизически недопустимой) гипотезы религіознаго реализма, тотъ долженъ противопоставить ей теорію массовыхъ галлюцинацій и иллюзій или же... „выдумки жрецовъ“! Écrasez l'infame,—эта цѣль, кажется, оправдываетъ всѣ средства, однако кромѣ глупыхъ, это же средство—глупое.

---

[1]) Интересно наблюдать, въ какія безысходныя трудности попадаютъ тѣ изъ историковъ „культуры“, которые лишены внутренняго пониманія религіи, но и не имѣютъ достаточно прямолинейности, чтобы совершенно отмести, какъ хламъ и предразсудки или „надстройку“ на какомъ-нибудь „базисѣ“, религіозныя вѣрованія и культъ.

Итакъ, въ религіозномъ переживаніи *дано*—и въ этомъ есть самое его существо—непосредственное касаніе мірамъ инымъ, ощущеніе высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, притомъ не вообще, in abstracto, но именно для даннаго человѣка: человѣкъ въ себѣ и чрезъ себя обрѣтаетъ новый міръ, предъ которымъ трепещетъ отъ страха, радости, любви, стыда, покаянія. Религія не есть только музыка души, она звучитъ для меня, но и *внѣ* меня, надо мною, она не субъективна, но объективна, вѣрнѣе, субъективно-объективна. Ей присуща наибольшая серьезность реализма. Въ этомъ ея реализмъ состоитъ главное отличіе религіи отъ безпредметной, субъективной, эстетизирующей религіозности, которою не прочь развлечься, какъ пикантнымъ соусомъ настроеній, современная эстетизирующая переутонченность. Моя религія не есть мое созданіе, иначе она вовсе не есть религія; она убѣждаетъ силою непосредственной своей достовѣрности, притомъ иною, высшею убѣдительностью, чѣмъ факты внѣшней дѣйствительности, напр., ощущеніе этого стола, этой стѣны, этого шума. Поэтому нельзя устранить изъ религіи реальности Бога, какъ изъ искусства нельзя устранить объективной красоты (которая столь же отличается отъ красивости, какъ религія отъ религіозности). Богъ *есть*—внѣ меня, но и для меня,—превыше моей субъективности, однако сообщаясь ей. Это положеніе есть не только аналитическое сужденіе, выведенное на основаніи разсмотрѣнія понятія религіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозное синтетическое сужденіе a priori. **ЕСИ**,—это въ религіи стоитъ прежде всякаго анализа, а вмѣстѣ и какъ предметъ для анализа. Предъ лицомъ этого **ЕСИ**, этого синтетическаго религіознаго сужденія a priori, конечно, безмолвствуютъ такъ наз. „доказательства бытія Божія“. Они могутъ имѣть извѣстное значеніе (въ чемъ бы оно ни состояло) въ философіи, въ спекулятивномъ богословіи, вообще внѣ собственной области религіи, въ этой же послѣдней царитъ радостное непосредственное **ЕСИ**. Доказательства бытія Божія вообще уже самымъ появленіемъ своимъ свидѣтельствуютъ о наступленіи кризиса въ религіозномъ сознаніи, когда по тѣмъ либо инымъ причинамъ изсякаютъ или затягиваются пескомъ источники религіознаго вдохновенія, непосредственно сознающаго себя и откровеніемъ, но та вѣра, которая призывается сказать горѣ: „двинься въ море“, не имѣетъ, кажется ровно никакого отношенія къ доказательствамъ. Конечно, также и по чисто спекулятивнымъ основаніямъ слѣдуетъ отвергнуть идею *доказательства* бытія Божія, ибо здѣсь, очевидно, есть внутреннее противорѣчіе въ самой постановкѣ задачи: соображеніями относительными, основанными на законѣ причинности и анализѣ причинныхъ рядовъ, утверждается бытіе абсолютнаго, возвышающагося надъ относительнымъ и свободнаго отъ причинности. Очевидно, на полѣ кантовскаго опыта мы не встрѣтимъ Бога, ибо „для науки Богъ есть совершенно ненужная гипотеза“ (Лапласъ), а такъ наз. доказательства бытія Божія сводятся лишь къ болѣе или менѣе удачному постулированію Бога, или же къ раскрытію съ разныхъ сторонъ философскаго понятія о Богѣ. Един-

ственнымъ же путемъ реальнаго, жизненнаго познанія Бога остается религіозный опытъ. **ЕСИ**, синтетическое религіозное сужденіе a priori, есть единственная опора религіи, безъ которой она не существуетъ, подобно тому, какъ искусство не существуетъ безъ красоты или мораль безъ различія добра и зла. И тѣмъ самымъ религія становится независимой отъ этики, эстетики, теоретическаго познанія, философіи и науки, ибо имѣетъ свою собственную опору, свой собственный органъ воспріятія.

Но этимъ полагается,—слышу я возраженіе,—въ основу религіи „психологизмъ", субъективная настроенность, капризъ воображенія, которому придается трансцендентальное значеніе. Подъ видомъ психологизма или логическаго фетишизма, гипостазирующаго идеи и настроенія, въ наши дни нерѣдко вовсе выпроваживается за дверь религія, ей предъявляется формальный отводъ, она разсматривается какъ до конца растворяющаяся въ религіозности. И однако для этого отвода нѣтъ никакого достаточнаго основанія. Религія есть психологизмъ въ томъ только смыслѣ, что она представляетъ совокупность фактовъ психологической жизни, осуществляющихся въ конкретной индивидуальной психикѣ. Но въ этомъ смыслѣ въ психологизмѣ могутъ считаться повинны рѣшительно всѣ дѣятельности духа: развѣ познаніе не есть также фактъ душевной жизни, развѣ мораль не имѣетъ своей психологіи (болѣе придирчивые критики и разсматриваютъ мораль лишь какъ психологическій фактъ)? „Разъяснить" же красоту въ смыслѣ психологизма нѣтъ ничего легче. И однако, если мы всюду примѣняемъ генетическое и трансцендентальное разсмотрѣніе и отъ факта отличаемъ его смыслъ и значеніе, то совершенно то же самое должно имѣть мѣсто и въ религіи. И здѣсь мы отличаемъ субъективный религіозный процессъ отъ его трансцендентальной характеристики и утверждаемъ не только психологическую своеобразность религіи (что значило бы ломиться въ открытыя двери, ибо этого пока никто и не отрицаетъ), но и самостоятельную „способность религіознаго сужденія". Въ религіи человѣческому духу становится доступно то, чего онъ не постигаетъ ни въ наукѣ, ни въ этикѣ, ни въ эстетикѣ (хотя каждая изъ нихъ въ отдѣльности и можетъ указывать путь къ религіи, да и дѣйствительно это по-своему дѣлаетъ).

Итакъ, на предварительный и общій вопросъ, „какъ возможна религія?" отвѣчаемъ: религія есть непосредственное опознаніе Божества и живой связи съ Нимъ, она возможна благодаря религіозной одаренности человѣка, существованію религіознаго органа, воспринимающаго Божество и Его воздѣйствіе. Безъ такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцвѣтное развитіе религіи и религій, какое мы наблюдаемъ въ исторіи человѣчества, а также и все ея своеобразіе [1]). Всякая подлинная, живая рели-

[1]) Намъ пріятно отмѣтить, что къ опытному истолкованію религіи приходитъ въ результатѣ всего своего колоссальнаго изученія религій *Максъ Мюллеръ* (въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ, см., напр., Natürliche Religion, Leipzig, 1890, лекціи II—V). Его формула такова: nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu (подъ послѣднимъ Мюллеръ разумѣетъ *опытный* характеръ религіи, хотя, конечно, этотъ опытъ и отличается отъ чувственнаго).

Библиотека Социалистического Института

гія знаетъ свою объективность и опирается на нее,—она имѣетъ дѣло съ Божествомъ, произноситъ Ему **ЕСИ**; психологизмомъ является лишь „религія настроенія“, т. е. религіозность, безсильная подняться до религіи и свѣтящая чужимъ, отраженнымъ свѣтомъ. **БОГЪ**—вотъ основное содержаніе и основная „категорія“ религіи.

Во избѣжаніе недоразумѣній прибавимъ, что понятіе „божество, богъ“ берется нами пока въ самомъ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ, объемлющемъ различныя религіи, какъ формальная категорія, примѣнимая ко всевозможному содержанію. Существеннымъ признакомъ, установляющимъ природу религіи, является объективный характеръ этого поклоненія, связанный съ чувствомъ трансцендентности божества. Такому требованію, думается намъ, удовлетворяютъ всѣ историческія религіи, ибо такова природа религіи вообще. Въ этомъ смыслѣ понятіе безбожной религіи содержитъ contradictio in adjecto, внутренно противорѣчиво, ибо существо религіи именно и состоитъ въ опытномъ опознаніи того, что Богъ есть, т. е., что надъ міромъ имманентнымъ, даннымъ, эмпирическимъ, существуетъ міръ иной, трансцендентный, божественный, который становится въ религіи доступнымъ и ощутимымъ: „религія въ предѣлахъ только разума“, или имманентная религія субъективнаго идеализма, вовсе не есть религія, а лишь одна изъ многочисленныхъ ея поддѣлокъ и суррогатовъ.

Однако я слышу обычное въ такихъ случаяхъ возраженіе: возможна и существуетъ атеистическая религія, утверждающая своей основой не Бога, но небытіе, ничто, и религія эта имѣетъ міровое значеніе, считаетъ сотни милліоновъ послѣдователей: это—*буддизмъ*. Трудно увѣренно судить о буддизмѣ, столь далекомъ и чуждомъ христіанскому міру, и во всякомъ случаѣ нужно отличать религіозную практику отъ богословской спекуляціи. Извѣстно, что народный, эксотерическій буддизмъ, которому собственно и обязана эта религія обширностью своего распространенія, отнюдь не ограничивается одной „нѣтовщиной“, но содержитъ въ себѣ элементы конкретнаго политеизма, даже фетишизма. Сверхъ того,—и это самое главное,—буддійское ничто, небытіе, нирвана, всеединство безразличія (tat twam asi—это есть то), отнюдь не представляетъ собой только отрицательнаго понятія, но вполнѣ подходитъ подъ наше общее опредѣленіе Божества. Ибо и это ничто не есть круглый нуль, но является величиной въ высшей степени положительною: именно здѣсь разумѣется то, что существуетъ подъ покрываломъ Майи, которое только застилаетъ нашъ взоръ міромъ явленій; это положительное ничто и составляетъ подлинную, хотя и трансцендентную для насъ дѣйствительность, по отношенію къ которой и установляется типически религіозное отношеніе. Въ замкнутомъ субъективизмѣ, имманентизмѣ и психологизмѣ неповинна поэтому даже и эта религія, какъ бы ни было скудно ея положительное ученіе о Богѣ [1]).

---

[1]) На это справедливо указываетъ *Гартманъ*, у котораго вообще мы находимъ чрезвычайно отчетливую постановку проблемы религіи въ ея общей формѣ: онъ устанавливаетъ, что „всякій объектъ религіозной функціи есть богъ;

Можно еще указать, что существуютъ разные виды религіозныхъ суррогатовъ, какъ, напр., религія прогресса или человѣчества. Однако и здѣсь, поскольку мы имѣемъ дѣло съ отношеніемъ религіознымъ, оно связано именно съ устремленіемъ за эмпирическую данность къ нѣкоему трансцендентному ноумену,—Grand Être О. Конта. Можно считать такое обожествленіе собирательнаго понятія логическимъ фетишизмомъ и видѣть въ немъ низшую ступень религіознаго сознанія, но нельзя отвергать религіозныхъ чертъ, ему присущихъ. Извѣстную аналогію даетъ здѣсь грубый фетишизмъ (крайности сходятся!), при которомъ въ деревянномъ чурбанѣ тоже чтится не дерево, но трансцендентное ему существо, и чурбанъ фактически является какъ бы нѣкоей его иконой.

2. Трансцендентное и имманентное. Пара соотносительныхъ понятій: трансцендентное—имманентное, играетъ существенно-важную роль въ опредѣленіи религіи. Понятія эти чрезвычайно многозначны; можно всю исторію философской мысли изложить какъ исторію этихъ понятій, или, частнѣе, какъ исторію проблемы трансцендентнаго. Кромѣ того, они соотносительны: если одинъ полюсъ соотвѣтствуетъ трансцендентности, на другомъ помѣщается имманентность, но и наоборотъ. Очевидно, необходимо всегда напередъ условливаться объ ихъ значеніи. Имманентнымъ для насъ является то, что содержится въ предѣлахъ даннаго замкнутаго круга сознанія; то, что находится за этимъ кругомъ, трансцендентно или не существуетъ въ его предѣлахъ. Однако трансцендентное не есть и ничто, или круглый нуль, потому что иначе и имманентное не сознавало бы себя имманентнымъ, самозамкнутымъ, ограниченнымъ, безъ такой границы. Трансцендентное есть, по меньшей мѣрѣ, нѣкоторая пограничная область для имманентнаго, его предѣлъ. Въ извѣстномъ смыслѣ можно считать (гносеологически) трансцендентнымъ сознанію всякую транссубъектив-

---

богъ есть не научное, но религіозное понятіе; наука можетъ заниматься имъ, лишь поскольку она есть наука о религіи. Мы можемъ опредѣлить поэтому религіозную функцію, какъ отношеніе человѣка къ богу. Это опредѣленіе какъ будто теряетъ свою силу тогда, когда атеизмъ отрицаетъ существованіе бога и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ буддизмъ, остается чрезвычайно интенсивной религіей; но нетрудно распознать, что эта видимость проистекаетъ лишь изъ предвзятаго реалистическаго взгляда на существо божіе, которое не подходитъ къ буддійскому абсолютному иллюзіонизму. И въ буддизмѣ ничто есть 1) абсолютное основаніе міра, именно положительная причина полагающей міръ иллюзіи, 2) абсолютное существо (хотя и ничто), которое лежитъ въ основѣ феноменальнаго міра, 3) абсолютная цѣль міра, къ которой стремится міровой процессъ и въ которомъ онъ находитъ абсолютное искупленіе и 4) носитель и источникъ религіозно-нравственнаго міропорядка, который представляетъ единственно истинное и постоянное въ иллюзіи и лишь который дѣлаетъ иллюзорный міровой процессъ дѣйствительнымъ процессомъ спасенія. Ничто въ каждомъ изъ этихъ четырехъ отношеній есть объектъ религіозной функціи или предметъ религіознаго отношенія. Такимъ образомъ буддизмъ есть атеизмъ не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ отрицалъ бога, т. е. предметъ религіознаго отношенія, но только въ томъ, что онъ ничто, a privativum, дѣлаетъ богомъ. Если бы онъ совершилъ первое, онъ пересталъ бы быть религіей: но такъ какъ онъ дѣлаетъ послѣднее, онъ остается религіей и лишь ставитъ намъ проблему, какъ возможно обожествлять ничто“ (*E. Hartmann.* Die Religion des Geistes, 3-te Aufl., 4—5). Поэтому и буддизмъ не нарушаетъ правила, что „keine Religion ohne Gottesvorstellung“ (6).

ную дѣйствительность: внѣшній міръ, чужое я, гору Эльбрусъ, Каспійское море, всякую неосуществленную возможность новаго опыта. Какимъ бы философскимъ утонченностямъ ни подвергалось это опредѣленіе, практически, въ непосредственномъ чувствѣ жизни, дана нѣкоторая мѣра имманентности, актуальной и потенціальной. Получая новыя впечатлѣнія отъ жизни, будетъ ли то Ледовитый океанъ или островъ Цейлонъ, эскимосы или зулусы, бразильскія бабочки или вороны, Большая Медвѣдица или солнце,— во всемъ этомъ человѣкъ ощущаетъ себя въ имманентномъ мірѣ, единомъ во всемъ многообразіи. Для него это *свой* міръ, и притомъ единственный міръ для имманентнаго самосознанія, какъ окачествованная связность бытія. Существуетъ особое космическое чувство, обычно глухое и тупо сознаваемое, однако поднимающее свой голосъ при всякомъ его раздраженіи. Есть-ли этотъ „міръ“ единственный, а его имманентность абсолютно замкнутая, или же существуютъ иные „міры“, трансцендентностью своей облекающіе нашу имманентность и—о, ужасъ!—въ нее врывающіеся?

Какъ океанъ объемлетъ шаръ земной,
Земная жизнь кругомъ объята снами...
Настанетъ ночь, и звучными волнами
Стихія бьетъ о берегъ свой.

Есть ли иные міры, есть ли вообще трансцендентное? На это нельзя отвѣтить однимъ умозрѣніемъ (какъ обычно принято думать) или же опытомъ имманентнымъ, на это можно отвѣтить лишь новымъ опытомъ, расширеніемъ и преобразованіемъ опыта, предполагая, конечно, что наше космическое естество узнаетъ особымъ, совершенно неопредѣлимымъ и ни къ чему несводимымъ чувствомъ область иного міра, для него „сверхъестественную“. Здѣсь начинается область „мистики“, а равно и путь „оккультизма“, или „науки, какъ достигнуть познанія высшихъ міровъ“ (Штейнеръ). Весь оккультизмъ есть расширеніе имманентнаго въ сторону доселѣ трансцендентнаго, причемъ человѣкъ, преобразуя самого себя, и самъ становится существомъ иного міра, именно того, который онъ познаетъ. Впрочемъ, поскольку „духовное знаніе“ есть, дѣйствительно, знаніе, т. е. *методически* совершающееся развертываніе проблемъ, утонченіе наблюденій, обогащеніе, усовершенствованіе, упорядоченіе опыта, постольку оно еще относится къ области знанія, имманентной этому міру. „Высшіе міры“, которыхъ достигать учитъ „духовное знаніе“, строго говоря, есть нашъ же собственный міръ, воспринимаемый лишь болѣе широко и глубоко; и какъ бы далеко ни пошли мы въ такомъ познаніи, какъ бы высоко ни поднялись по лѣстницѣ „посвященій“, все же оно остается въ предѣлахъ нашего міра, ему имманентно [1]). То, что постигается здѣсь, трансцендентно лишь гносеологически, т. е. въ силу ограниченности нашей, а не

[1]) Эта мысль находитъ ясное выраженіе въ книгѣ *Эмилія Метнера*. Размышленія о Гете. I. Москва 1914. Стр. 329—30, 347—401.

по сущности (какъ тригонометрія является намъ трансцендентной, пока мы ей не научились или, вѣрнѣе, пока она въ нашемъ сознаніи еще не пробуждена: имманентный характеръ математическаго познанія въ этомъ смыслѣ съ такою силой былъ указанъ еще Платономъ въ его *Федонѣ*). На пути оккультнаго познанія, какъ и всякаго познанія вообще, при постоянномъ и безконечномъ углубленіи въ область божественнаго, въ мірѣ нельзя однако встрѣтить Бога, въ этомъ познаніи есть безконечность—въ религіозномъ смыслѣ дурная, т. е. уводящая отъ Бога, ибо къ Нему не приближающая. И въ этомъ заключается глубокое отличіе оккультнаго и религіознаго путей, которое можетъ *при извѣстныхъ условіяхъ* стать и противоположностью, и ужъ во всякомъ случаѣ нельзя ихъ смѣшивать, подмѣнивать, выдавая одинъ за другой, какъ это часто дѣлается теперь.

Такимъ образомъ, хотя имманентное: „міръ“ или „я“, макрокосмъ и микрокосмъ, внутри себя также имѣетъ ступени относительной трансцендентности, заданности, но еще не данности,—тѣмъ не менѣе оно противоположно трансцендентному, какъ таковому. Трансцендентное *κατ' ἐξοχήν*, какъ религіозная категорія [1]), *не* принадлежитъ имманентному,—„міру“ и „я“, хотя его касается. Къ нему нѣтъ пути методическаго восхожденія (ибо путь религіознаго подвига не имѣетъ въ виду познанія, не руководится познавательнымъ *интересомъ*), оно *внѣ* собственной досягаемости для человѣка, къ нему можно стремиться и рваться, но нельзя планомѣрно, методически приходить. Путь религіозный въ этомъ смыслѣ необходимо есть путь чуда и благодати.

Богъ есть Трансцендентное. Онъ премірен̀ъ или сверхмірен̀ъ. Онъ есть единственное и подлинное *Не-я*; поскольку же *я* (фихтевское) включаетъ въ себя все, весь міръ, Онъ есть и *Не-міръ*,

---

[1]) Философы могутъ предъявить протестъ, зачѣмъ мы употребляемъ многозначные и притомъ чисто философскіе термины „трансцендентное“ и „имманентное“ въ примѣненіи къ религіознымъ переживаніямъ. Они будутъ правы въ своемъ упрекѣ, если только и сами не будутъ забывать, что въ этихъ понятіяхъ и для нихъ самихъ не содержится никакого опредѣленнаго смысла,—онъ вкладывается только данной философемой; другими словами, проблема трансцендентнаго (и соотносительнаго съ нимъ имманентнаго) представляетъ собой *послѣднюю* и наиболѣе обобщающую проблему философіи, и слѣдовательно, уже включаетъ въ себя всю систему. Поэтому опредѣленнаго *терминологическаго* значенія съ употребляемыми нами выраженіями не связано, и мы вольны пользоваться ими и въ своемъ особомъ смыслѣ, при условіи, конечно, твердо держаться разъ принятаго значенія. Религія, въ отличіе отъ философіи, не кончается трансцендентнымъ, но имъ *начинается*, и лишь въ дальнѣйшемъ ея развитіи постепенно раскрывается его смыслъ и значеніе. Трансцендентное въ самомъ общемъ смыслѣ, т. е. превышающее всякую мѣру человѣческаго опыта, сознанія и бытія, вообще „этого міра“, *дано* въ первичномъ религіозномъ переживаніи, поскольку въ немъ содержится чувство Бога,—это есть основная музыка религіи. Можно, конечно, для обозначенія этого чувства сочинить новый терминъ, но, намъ кажется, въ этомъ нѣтъ никакой нужды, ибо въ своемъ предварительномъ и формальномъ опредѣленіи трансцендентное религіи пока еще не отличается отъ трансцендентнаго философіи: это больше логическій жестъ, чѣмъ понятіе (каковымъ, впрочемъ, и неизбѣжно будетъ всякое логическое *понятіе* трансцендентнаго, т. е. того, что находится выше понятій).

причемъ однако это *Не-я* отнюдь не полагается нашимъ собственнымъ *я*, какъ у Фихте, и не есть въ этомъ смыслѣ нѣкое *подъ-я*, но есть абсолютное и подлинное *Не-я*, т. е. *сверхъ-я*, *выше-я*. Эту основную полярность религіознаго сознанія, напряженную противоположность трансцендентнаго и имманентнаго, можно выражать въ разныхъ терминахъ: Богъ и міръ, Богъ и природа, Богъ и человѣкъ, Богъ и я и под. Между міромъ и Богомъ лежитъ абсолютное, непреодолимое для міра разстояніе, которое, если и преодолѣвается, то незакономѣрно, прерывно, свободно, чудесно, благодатно. Всякая имманентность Трансцендентнаго, прикосновеніе Божества, есть актъ, поистинѣ чудесный и свободный, актъ милости и любви, но не закономѣрности и необходимости.

Богъ, какъ Трансцендентное, безконечно, абсолютно далекъ и чуждъ міру, къ Нему нѣтъ и не можетъ быть никакихъ закономѣрныхъ, методическихъ путей, но именно поэтому Онъ въ снисхожденіи Своемъ становится безконечно близокъ намъ, есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное въ насъ, находится ближе къ намъ, чѣмъ мы сами[1]): Богъ внѣ насъ и Богъ въ насъ, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентнымъ. Поэтому-то нѣтъ и не можетъ быть никакого „духовнаго знанія“, опирающагося на *методъ*, для познанія Бога (а не одного лишь божественнаго). Ибо передъ абсолютнымъ разстояніемъ, предъ безконечностью, изничтожается всякая конечная величина и всякій путь: Богъ можетъ послать Ангела Своего Валаамовой ослицѣ, опалить огнемъ и свѣтомъ Своего явленія окаяннаго грѣшника, можетъ настигнуть на пути въ Дамаскъ Своего гонителя и тѣмъ не менѣе остаться недоступнымъ самымъ напряженнымъ методическимъ усиліямъ. Ибо Богъ есть Чудо и Свобода, а всякое знаніе есть методъ, необходимость.

Говоря такъ, мы отрицаемъ лишь обязательность, закономѣрность ви́дѣнія Бога для Его ищущихъ. Но исканіе Бога, пріуготовленіе себя, раскрытіе въ себѣ божественнаго совершается человѣческимъ усиліемъ, котораго ожидаетъ отъ насъ Богъ,— „Царствіе Божіе силою нудится“. Объ этомъ свидѣтельствуетъ вся аскетика. Возможно, что для извѣстной эпохи жизни человѣчества или для извѣстнаго духовнаго уклада и философія, и „духовное знаніе“ оказываются такимъ путемъ пріуготовленія. Однако только опознанное въ религіозномъ опытѣ Трансцендентное, сущее выше міра, открываетъ глаза на трансцендентное въ мірѣ, другими словами, лишь непосредственное чувство Бога даетъ видѣть божественное въ мірѣ, познавать міръ, какъ откровеніе Божіе, научаетъ въ имманентномъ постигать трансцендент-

---

[1]) Эту мысль съ особенной яркостью въ мистической литературѣ изъ восточныхъ церковныхъ писателей выражаетъ Николай Кавасила (XIV вѣка), изъ западныхъ Ѳома Кемпійскій (О подражаніи Христу). Оба говорятъ это особенно по поводу соединенія со Христомъ въ таинствѣ Евхаристіи: „Къ принявшимъ таинство Евхаристіи Христосъ стоитъ даже ближе, чѣмъ они сами къ себѣ, такъ какъ Онъ дѣлается для нихъ другимъ, болѣе совершеннымъ — ихъ собственнымъ Я“ (Епископъ *Алексій*. Византійскіе церковные мистики 14-го вѣка. Казань 1906, стр. 61).

ное, воспринимать міръ какъ Бога, становящагося и открывающагося. Логика религіознаго сознанія требуетъ, чтобы Богъ былъ найденъ какъ безусловный не-міръ, а міръ какъ безусловный не-Богъ, чтобы затѣмъ узрѣть міръ въ Богѣ и Бога въ мірѣ. (Разумѣется, рѣчь идетъ не о хронологическомъ, но трансцендентально-логическомъ соотношеніи). Одинъ и тотъ же міръ предстаетъ предъ нами то какъ механизмъ, чудовищный въ своей дурной безконечности, глухо молчащій о своемъ смыслѣ, то какъ откровеніе тайнъ Божества, или источникъ богопознанія. И міропознаніе—будетъ ли это естествознаніе (въ широчайшемъ, всеобъемлющемъ смыслѣ слова) или „духовное знаніе"—при свѣтѣ вѣры въ Бога получаетъ совсѣмъ новое значеніе. Рѣшающимъ моментомъ остается встрѣча съ Богомъ въ человѣческомъ духѣ, соприкосновеніе трансцендентнаго съ имманентнымъ, актъ вѣры. *Богъ есть*, вотъ что раздается въ человѣческомъ сердцѣ, бѣдномъ, маленькомъ, дѣтскомъ человѣческомъ сердцѣ; *Богъ есть*—поетъ небо, земля, міровыя бездны; *Богъ есть*, откликаются бездны человѣческаго сознанія и творчества. Слава Ему!

Если основная данность *религіознаго вообще* есть трансцендентное, то основной формой религіознаго достиженія *κατ' ἐξοχήν* является *молитва*. Молитва до сихъ поръ остается недостаточно понята и оцѣнена въ ея религіозно-„гносеологическомъ" значеніи, какъ основа религіознаго опыта. Что̀ представляетъ собою молитва по своему „трансцендентальному" составу? прежде всего, устремленіе всѣхъ духовныхъ силъ человѣка, всей человѣческой личности къ Трансцендентному: всякая молитва (конечно, искренняя и горячая, а не внѣшняя только) осуществляетъ велѣніе: transcende te ipsum. Человѣкъ дѣлаетъ въ ней усиліе выйти за себя, подняться выше себя: въ молитвѣ Трансцендентное становится предметомъ человѣческаго устремленія какъ таковое, именно какъ Богъ, а не міръ, не человѣкъ, какъ нѣчто абсолютно потустороннее. И въ то же время, когда молитва „услышана", когда она горяча и вдохновенна, когда достигается ея устремленіе—коснуться Трансцендентнаго, дохнуть имъ, она содержитъ въ себѣ и достаточное, даже единственно возможное удостовѣреніе въ существованіи Трансцендентнаго и въ Его снисхожденіи къ людямъ: она получаетъ Трансцендентное какъ имманентное, причемъ оно становится соприсущимъ *имени Божію*, въ которомъ призывается Трансцендентное. Имя Божіе—есть какъ бы пресѣченіе двухъ міровъ, трансцендентное въ имманентномъ, а потому „имяславіе", помимо общаго своего богословскаго смысла, является въ нѣкоторомъ родѣ трансцендентальнымъ условіемъ молитвы, конституирующимъ возможность религіознаго опыта. Ибо Богъ опытно познается черезъ молитву, сердце которой есть призываніе Трансцендентнаго, *именованіе* Его, а Онъ какъ бы подтверждаетъ это наименованіе, признаетъ имя это Своимъ, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя въ немъ. Религіозный геній необходимо есть и великій молитвенникъ, и, въ сущности, искусству молитвы только и учитъ вся христіанская аскетика, имѣющая высшей цѣлью непрестанную („самодвижную")

молитву, „молитву Іисусову“ или „умное дѣланіе“ [1]), т. е. непрестанное устремленіе къ трансцендентному Божеству имманентнымъ сознаніемъ. *Господь молился*, часто и подолгу, то радостно-торжественно („славлю Тебя, Отче неба и земли“), то напряженно-мучительно (Геѳсиманская молитва), и молитвѣ Господней научилъ Своихъ учениковъ (какъ и Іоаннъ научилъ своихъ). Громовый фактъ молитвы—какъ въ христіанской, такъ и во всѣхъ религіяхъ—долженъ же быть, наконецъ, понятъ и оцѣненъ и въ философскомъ своемъ значеніи. Въ способности къ молитвѣ человѣкъ имѣетъ какъ бы спеціальный органъ религіознаго воспріятія. Она соотвѣтствуетъ чувству прекраснаго или способности эстетическаго сужденія въ эстетикѣ и нравственной волѣ въ этикѣ. Она не можетъ быть, впрочемъ, пріурочиваема къ какой либо отдѣльной сторонѣ психики, ибо связана съ самой основой человѣческой личности въ ея нераздробляемомъ цѣломъ.

Гдѣ нѣтъ молитвы, тамъ нѣтъ религіи [2]). Не надо притомъ смѣшивать съ молитвой ея теософическихъ суррогатовъ: „концентраціи, медитаціи, интуиціи“, которые все-таки имѣютъ дѣло не съ Богомъ, но съ міромъ, погружаютъ человѣка не въ Трансцендентное, но въ имманентное, божественнымъ хотятъ подмѣнить Бога,—обманъ или самообманъ. Къ тому же, въ „оккультномъ“ пути цѣлью восхожденія всегда является ближайшая въ порядкѣ „эволюціи“ іерархическая ступень. Молитвенное же дерзновеніе—и въ этомъ чудо и благодать молитвы—идетъ прямо къ престолу Всевышняго, минуя всѣ „іерархіи“. При обращеніи же за помощью къ святымъ послѣдніе отнюдь не являются въ качествѣ такихъ промежуточныхъ іерархій, заполняющихъ пропасть между человѣкомъ и Богомъ (ибо эта бездна незаполнима никакимъ „эволюціоннымъ“ процессомъ и никакимъ іерархическимъ восхожденіемъ), но лишь какъ близкіе намъ и, *вмѣстѣ* съ

---

[1]) Ученіемъ о молитвѣ полны произведенія церковной аскетики, въ частности, творенія св. Макарія Великаго, Симеона Новаго Богослова, Іоанна Лѣствичника, Исаака Сирина, Тихона Задонскаго, церковныхъ писателей: еп. Игнатія Брянчанинова, Ѳеофана Затворника и многихъ другихъ. См. также сборники: *Добротолюбіе* въ 5-ти томахъ, „Святоотеческія наставленія о молитвѣ и трезвеніи“, составленныя еп. Ѳеофаномъ и др.; аналогичные сборники, конечно, существуютъ и въ католической церкви. Церковная литература о молитвѣ, можно сказать, прямо неисчерпаема. Сюда же должно отнести и литургическія богатства Востока и Запада. Даже для поверхностнаго „психологическаго“ изслѣдованія религіи все это даетъ драгоцѣннѣйшій матеріалъ, однако, почти нетронутый. Феноменологическій анализъ молитвы (для котораго также можно найти изобильный матеріалъ въ религіозной литературѣ) отсутствуетъ совершенно. Отчасти это объясняется и тѣмъ, что среди людей, живущихъ религіозно, мало найдется вкуса и интереса къ такому анализу; у людей же нерелигіозныхъ нѣтъ для него достаточнаго пониманія да и тоже мало интереса.

[2]) Недаромъ самодѣльскія, даже „атеистическія“ религіи стремятся имѣть хотя какой-нибудь культъ, а, слѣдовательно, и молитвенную практику. Въ частности, напр., О. Контомъ руководилъ совершенно правильный религіозный инстинктъ, когда онъ установилъ культъ для своего божества „Grand Être“; мнѣ пришлось въ Лондонѣ присутствовать на богослуженіи „Humanitarian Church“,—кажется, она же иногда называется и „atheistic church“, гдѣ читались молитвы человѣчеству, были установлены, судя по Prayer-book, и обряды крещенія, брака и тому подобные.

нами, предстоящіе престолу Господа силы. Коснѣющее въ грѣхахъ и темнотѣ созданіе Божіе дерзновенно говоритъ въ молитвѣ прямо съ Господомъ, и Господь сопзволяетъ на это дерзновеніе. И всѣ „іерархіи“, насколько онѣ имѣютъ значеніе въ молитвѣ, свѣтятъ лишь отраженнымъ свѣтомъ Солнца солнцъ. Такова молитва.

Итакъ, тому, кто хочетъ непредубѣжденнымъ и воистину критическимъ окомъ изслѣдовать религію въ ея „трансцендентальной“ характеристикѣ, необходимо спросить себя: что же такое молитва? И, если только онъ не поддастся лукавому соблазну ratio ignava et obscura, не объявитъ все это психологизмомъ или психопатизмомъ и не отмахнется отъ этого пренебрежительнымъ жестомъ, то онъ спроситъ себя: „какъ возможна молитва“? Объ этомъ однако же не пожелалъ lege artis вопросить критицистъ Кантъ, безъ разговоровъ объявившій молитву „Abgötterei“, „Afterdienst“, и под. За нимъ послѣдовалъ и Фихте, увидавшій въ молитвѣ лишь униженіе человѣческаго достоинства. Въ сравненіи съ такимъ отсутствіемъ религіознаго вкуса нельзя не отмѣтить относительной проницательности у Гегеля, который въ „Философіи религіи“ даетъ высокую оцѣнку значенію „культа“, а, въ его составѣ, конечно, и молитвы (хотя общая его точка зрѣнія радикальнаго имманентизма, конечно, не благопріятствовала пониманію центральнаго значенія молитвы въ религіи).

Самобытность религіи основана на томъ, что религія обладаетъ своимъ способомъ опознанія Божества, или органомъ трансцендентнаго, своимъ удостовѣреніемъ или (если распространить на область религіозной жизни понятіе опыта, какъ сдѣлалъ это Джемсъ) своимъ особымъ опытомъ. „Сердце имѣетъ свои законы, которыхъ не знаетъ умъ“, сказалъ Паскаль, имѣя въ виду эту особую природу религіозной очевидности и достовѣрности. Обычно это религіозное опознаніе называется *вѣрой*, которая и получаетъ поэтому столь центральное значеніе въ гносеологіи религіи: анализъ природы вѣры есть своего рода „критика религіознаго разума“.

Чтобы оцѣнить значеніе вѣры, нужно прежде всего принять, что вѣра, хотя и не подчиняется категоріямъ логическаго, дискурсивнаго познанія, однако тѣмъ самымъ еще не низводится на степень субъективнаго вѣрованія, вкуса или прихоти, ибо такое истолкованіе противорѣчитъ самому существу вѣры: это была бы невѣрующая вѣра. Между тѣмъ вѣра по своему столь же объективна, какъ и познаніе. „Есть-ли Богъ?“ „Богъ живетъ въ моей душѣ“. „Нѣтъ, *есть-ли Богъ?*“ „Онъ есть въ моей душѣ“. Привожу этотъ діалогъ (въ дѣйствительности имѣвшій мѣсто въ 1903 году въ Штутгартѣ между мною и П. Б. Струве), какъ характерный для постановки вопроса о вѣрѣ. Вѣра, на которой утверждается религія, не можетъ ограничиваться субъективнымъ настроеніемъ, „Богомъ въ душѣ“, она утверждаетъ, что Богъ *есть*, какъ трансцендентное, есть внѣ меня и лишь потому есть во мнѣ [1]). Въ вѣрѣ не человѣкъ создаетъ Бога, какъ говоритъ невѣріе

---

[1]) Понятіе „есть“ въ примѣненіи къ Богу употребляется здѣсь только въ предварительномъ и условномъ значеніи, въ противопоставленіи субъекти-

(Фейербахъ), но Богъ открывается человѣку, а потому и человѣкъ находитъ въ себѣ Бога или себя въ Богѣ. Вѣра съ объективной стороны есть *откровеніе*, въ своемъ содержаніи столь же мало зависящее отъ субъективнаго настроенія, какъ и знаніе, и подобно послѣднему, лишь искажается субъективизмомъ [1]).

Но не есть-ли, слышится голосъ скептицизма, эта объективность вѣры—иллюзія, галлюцинація, психологизмъ? Но въ такомъ случаѣ, не есть-ли, поставимъ мы перекрестный вопросъ, такая же иллюзія вотъ это море, которое я *вижу*, и этотъ его шумъ, который я *слышу*, эта синева неба, которуя я *созерцаю?* Конечно, возможно допустить, что я могу заблуждаться въ своемъ чувственномъ опытѣ, возможно, что это не море и не его шумъ, а мнѣ только *показалось*, и что никакой синевы неба въ дѣйствительности нѣтъ, а я ошибся. Но въ этомъ я могу убѣдиться, только опираясь на чувственное или эстетическое воспріятіе, его исправляя и углубляя, логическими же доводами никто не можетъ обезсилить непосредственной силы и убѣдительности моего впечатлѣнія. Такимъ же образомъ доводами разсудка нельзя разрушить и непосредственной очевидности вѣры какъ самостоятельнаго источника религіознаго воспріятія, ее возможно потушить, обезсилить, но не разубѣдить. Это отразилось и на словоупотребленіи, по крайней мѣрѣ, русскаго языка, зовущаго религію *вѣрой*. Нельзя изгнать вѣры изъ вѣры. Разумъ принимаетъ за истину только то, что можетъ быть *доказано*, обнаружено какъ необходимое звено въ причинной связи. Логическая необходимость—такова основа знанія. Вѣра есть путь знанія безъ доказательствъ, внѣ логическаго достиженія, внѣ закона причинности и его убѣдительности. Вѣра есть hiatus въ логикѣ, безумное сальтомортале: „будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ“ (1 Кор. 3, 18), говоритъ она человѣку. Вѣра свободна отъ ига разсудочности (не хочу сказать: разума, ибо она является выраженіемъ высшей разумности), разсудокъ презираетъ, въ лучшемъ случаѣ игнорируетъ и не понимаетъ вѣры. Такое положеніе было бы нестерпимо и совершенно раскалывало и обезсиливало бы наше сознаніе, если бы вѣра и разсудокъ имѣли одну и ту же задачу, одинъ и тотъ же предметъ. Но, въ дѣйствительности, этого нѣтъ: то, во что можно вѣрить, нельзя знать, оно выходитъ за предѣлы знанія, а въ то, что можно знать, нельзя и не должно вѣрить. Кто вѣритъ въ таблицу умноженія или Пиѳагорову теорему? ее знаютъ. И кто *знаетъ* Бога, включая Его въ число предметовъ научнаго знанія? Въ Него вѣрятъ и познаютъ вѣрой. Вѣра же, по опредѣленію апостола Павла, есть „увѣренность о невидимомъ“ (Евр. 11, 1), она—„твердое основаніе“ (ὑπόστασις) всего, на что надѣемся, и „уличеніе“ (ἔλεγχος) того, что не видимъ. Вѣра—„свидѣтельство“ (μαρτυρία) о томъ, что Богъ есть и что Онъ награждаетъ ищущихъ Его (Евр. 11, 6). Вѣра—„основаніе“ (ὑπόστασις) надежды, „уличеніе“ (ἔλεγχος) невидимаго (Евр. 11, 1). Вѣра—„свидѣтельство“ (μαρτυρία) о томъ, что Богъ есть и что Онъ награждаетъ ищущихъ Его (Евр. 11, 6). Вѣра—„основаніе“ (ὑπόστασις) надежды, „уличеніе“ (ἔλεγχος) невидимаго (Евр. 11, 1).

визму. Въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, что категорія бытія къ Божеству сама по себѣ не приложима.

[1]) „Вѣра всегда есть слѣдствіе откровенія, опознаннаго за откровеніе; она есть созерцаніе факта невидимаго въ фактѣ видимомъ; вѣра не то что *вѣрованіе* или убѣжденіе логическое, основанное на выводахъ, а гораздо болѣе. Она не есть актъ одной познавательной способности, отрѣшенной отъ другихъ, но актъ всѣхъ силъ разума, охваченнаго и плѣненнаго до послѣдней его глубины живою истиной откровеннаго факта. Вѣра не только мыслится или чувствуется, но, такъ сказать, и мыслится и чувствуется вмѣстѣ; словомъ, она не одно познаніе, но познаніе и жизнь“. (*А. С. Хомяковъ*. Сочиненія, II, 62).

ность въ невидимомъ какъ видимомъ, ожидаемомъ и уповаемомъ какъ настоящемъ". То, чего *нѣтъ и не можетъ быть* дано для разсудочнаго знанія, то можетъ знать вѣра, оно ей доступно. Отсюда слѣдуетъ практическая максима: все, что можетъ стать предметомъ познанія, должно быть познаваемо. Вѣра поэтому не враждуетъ съ знаніемъ, напротивъ, сліяніе и рядомъ сливается съ нимъ, переходитъ въ него: хотя она есть „уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ" (Евр. 11, 1), но уповаемое становится, наконецъ, дѣйствительностью, невидимое видимымъ. Вѣра въ этомъ смыслѣ есть антиципація знанія: credo *ut intelligam*, хотя сейчасъ и не опирающаяся на достаточное основаніе: credo quia absurdum. Вѣра перескакиваетъ черезъ законъ достаточнаго основанія, логической самоотчетности: основанія ея недостаточны, или вовсе отсутствуютъ, или же явно превышаются выводами. И однако это отнюдь не значитъ, чтобы вѣра была совершенно индифферентна къ этой необоснованности своей: она одушевляется *надеждой* стать знаніемъ, найти для себя достаточныя основанія [1]).

Антиципація возможнаго опыта и превышеніе основаній вовсе не означаетъ пренебреженія ими. Въ вѣрѣ есть свобода, но вовсе нѣтъ произвола, вѣра имѣетъ свою „закономѣрность". И, прежде всего, вѣра никогда не возникаетъ безъ нѣкотораго, хотя для обоснованія ея содержанія и недостаточнаго, но для ея зарожденія достаточнаго знанія въ предметахъ вѣры. Вѣра въ Бога рождается изъ присущаго человѣку чувства Бога, знанія Бога, и, подобно тому какъ электрическую машину нельзя зарядить одной лекціей объ электричествѣ, но необходимъ хотя бы самый слабый зарядъ, такъ и вѣра рождается не отъ формулъ катехизиса, но отъ встрѣчи съ Богомъ въ религіозномъ опытѣ, на жизненномъ пути. И вѣра вѣритъ и надѣется именно на расширеніе и углубленіе этого опыта, что̀ и составляетъ предметъ вѣры, какъ невидимое и уповаемое. Но человѣкъ самъ долженъ совершать это усиліе, осуществлять это устремленіе, поэтому вѣра есть жизненная задача, *подвигъ*, ибо она можетъ становиться холоднѣе или огненнѣе, бѣднѣе или богаче. А потому и предметъ вѣры,—ея догматическое содержаніе,—всегда *превышаетъ* наличный религіозный опытъ. Является величайшимъ заблужденіемъ думать (вмѣстѣ съ духоборами, квакерами и имъ подобными представителями сродныхъ имъ антидогматическихъ и анархическихъ теченій въ религіи), что только реальное содержаніе *наличнаго* религіознаго опыта или *личнаго* откровенія составляетъ предметъ вѣры, всякое же *преданіе*, письменное или устное, литургическое или обрядовое, какъ таковое, уже противорѣчитъ живой вѣрѣ. Разсуждающіе такимъ образомъ, подъ предлогомъ мистики, совершенно устраняютъ вѣру ради

---

[1]) Такъ, пришествіе на землю Спасителя міра было предметомъ вѣры для ветхозавѣтнаго человѣчества, но вотъ какъ о немъ говоритъ новозавѣтный служитель Слова: „о томъ, что было отъ начала, что̀ мы слышали, что̀ видѣли своими очами, что̀ разсматривали и что̀ осязали руки наши, о Словѣ жизни (ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ), о томъ, что мы видѣли и слышали, возвѣщаемъ вамъ" (1 посл. св. Іоанна, I, 1—3).

религіозно-эмпирической очевидности; при этомъ своеобразномъ мистическомъ позитивизмѣ (который, впрочемъ, чаще всего оказывается кромѣ того и иллюзіонизмомъ) совершенно устраняется подвигъ вѣры и ея усилія, а поэтому отрицается и самая вѣра, а вмѣстѣ съ нею и неразрывно связанныя съ ней надежда и любовь, мѣсто которыхъ занимаетъ откровенное самомнѣніе.

На этомъ основаніи можно и должно *научаться* вѣрѣ, и правая вѣра, правые догматы, „православіе“, есть и задача для религіозной жизни, а не одна только эмпирическая ея данность. Разумѣется, если эти догматы останутся на степени отвлеченныхъ положеній, не имѣющихъ убѣдительности для ума, но и не получающихъ жизненной силы вѣры, тогда они становятся просто сухою соломой, которая легко сгараетъ. Но они получаютъ жизненное значеніе, поскольку становятся предметомъ дѣятельной и живой вѣры, надежды и любви, регулятивомъ религіозной жизни. Поэтому содержаніе вѣры всегда превышаетъ личный религіозный опытъ, вѣра есть дерзаніе и надежда. (Ниже, въ связи съ ученіемъ о догматѣ, намъ еще придется коснуться вопроса о значеніи преданія для вѣры).

Какъ и повсюду, подмѣны возможны и здѣсь. Легко вѣра подмѣняется невѣрующимъ догматизмомъ, т. е. нераціональнымъ раціонализмомъ, порождаемымъ лѣностію ума, косностью и трусостью мысли. Борьба съ знаніемъ подъ предлогомъ вѣры проистекаетъ именно изъ такого отношенія къ послѣдней. Вѣра не ограничиваетъ разума, который и самъ долженъ знать свои границы, чтобы не останавливаться тамъ, гдѣ онъ еще можетъ итти на своихъ ногахъ.

Хотя собственная область вѣры есть свышепознаваемое, трансцендентное Божество, но она распространяется и на то, что принципіально не недоступно для знанія, однако таково лишь для даннаго момента: таковы не наступившія еще, но имѣющія наступить событія, вообще *будущее*, или же прошедшія, но внѣ человѣческаго вѣдѣнія лежащія событія—*прошлое*. Наконецъ вѣрѣ можетъ быть доступно даже настоящее, поскольку дѣло идетъ о неизвѣстныхъ разсудку его законахъ [1]).

Однако всѣ отдѣльныя вѣрованія, относящіяся и къ области имманентнаго, здѣшняго міра, проистекаютъ изъ центральнаго содержанія вѣры, являются его отдѣльными приложеніями и развѣтвленіями; а главнымъ, въ сущности единственнымъ предметомъ вѣры остается одно: **ЕСИ.** „Вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко *есть, и взыскающимъ* Его мздовоздатель бываетъ“ (Евр. 11, 6). И то, что составляетъ собственный предметъ вѣры, по самой своей природѣ не можетъ стать знаніемъ. Вѣра есть функція человѣческой свободы, она не принуждаетъ, какъ принуждаютъ насъ законы природы. Внѣшняя принудительность

---

[1]) Во II главѣ посланія къ Евреямъ вѣрѣ дано истолкованіе и въ томъ и въ другомъ смыслѣ: „вѣрою познаемъ, что вѣки устроены словомъ Божіимъ, такъ что изъ невидимаго произошло видимое“ (ст. 3); дальнѣйшее содержаніе главы говоритъ о вѣрѣ какъ основѣ немотивированныхъ разумомъ и оправдываемыхъ только вѣрою поступковъ (см. всю эту главу).

истинъ вѣры не отвѣчало бы основнымъ требованіямъ религіознаго сознанія, и достоинству чтущаго нашу свободу Божества не соотвѣтствовало бы насиловать нашу личность, хотя бы даже логическимъ принужденіемъ или насиліемъ знанія. Знаніе принадлежитъ „міру сему“, оно ему имманентно, религія же основывается на поляризаціи сознанія, напряженномъ чувствѣ противоположности трансцендентнаго и имманентнаго, богосознанія и міросознанія. Религія знаменуетъ собой не только связь, но и удаленность человѣка отъ Бога. Она и сама въ этомъ смыслѣ есть, до извѣстной степени, выраженіе грѣховнаго отпаденія міра отъ Бога, ущербленнаго богосознанія.

Вѣра есть функція не какой-либо отдѣльной стороны духа, но всей человѣческой личности въ ея цѣльности, въ нераздѣльной цѣлокупности всѣхъ силъ духа. Въ этомъ смыслѣ религія есть въ высшей степени *личное* дѣло, а потому она есть непрестанное творчество. Она не можетъ сообщаться внѣшне, почти механически, какъ знаніе, ею можно лишь заражаться—таинственнымъ и неизслѣдимымъ вліяніемъ одной личности на другую: въ этомъ тайна значенія религіозныхъ личностей,—пророковъ, святыхъ, самого Богочеловѣка въ земной Его жизни. Богъ не навязывается и не насилуетъ. Онъ „стучитъ въ дверь“ человѣческаго сердца, не откроется ли она, но и во всемъ Своемъ всемогуществѣ Онъ не можетъ открыть ее силою, ибо это значило бы уничтожить свободу, т. е. самого человѣка. Лишь въ царствѣ будущаго вѣка, когда „Богъ будетъ всяческая во всѣхъ“, станетъ болѣе имманентенъ міру, нежели въ этомъ вѣкѣ, а потому и самая возможность религіи, въ значеніи ея какъ ущербленнаго богосознанія, упразднится, лишь тогда человѣческой свободѣ уже не дано будетъ знать или не знать Бога, вѣрить или не вѣрить въ Него. Вѣра станетъ очевидностью, подобной необходимости природной, на долю свободы останется лишь хотѣть Бога или не хотѣть, любить Его или враждовать къ Нему. Отсюда слѣдуетъ, что вѣра дается только ищущимъ ее. Кто вполнѣ удовлетворенъ этимъ міромъ и духовно не алчетъ, тотъ совершенно не понимаетъ вѣры, органически ея чуждъ. Въ этой отчужденности отъ вѣры заключается одна изъ поразительныхъ особенностей нашей эпохи, благодаря которой одни,—умы болѣе грубые, видятъ въ вѣрѣ родъ душевнаго заболѣванія, а другіе—„психологизмъ“, субъективизмъ, настроеніе, но одинаково тѣ и другіе не хотятъ считаться съ гносеологическимъ значеніемъ вѣры, какъ особаго источника вѣдѣнія, и въ религіозномъ опытѣ видятъ только матеріалъ для „религіозной психологіи“ или психіатріи. Такое состояніе современнаго человѣчества, конечно, имѣетъ свои духовныя причины, но благодаря ему теперь трудно быть понятымъ и даже просто выслушаннымъ въ вопросѣ о вѣрѣ.

Однако если вѣра можетъ родиться только у ищущихъ ея (и притомъ тоже не всегда: для современнаго духа именно характерна утрата способности находить вѣру, но не искать ея, ибо исканіями полна наша эпоха), то не значитъ ли это и впрямь,

что вѣра есть психологизмъ и субъективизмъ? Однако, развѣ же этимъ дается основаніе для подобнаго скептицизма? Вѣдь даже научная, а ужъ тѣмъ болѣе—философская истина не открывается людямъ, чуждымъ умственной жизни, равнымъ образомъ и художественное творчество недоступно людямъ, лишеннымъ эстетическаго воспріятія. Вѣра не только рождается въ свободѣ исканій, но и, такъ сказать, питается этой свободой. Поэтому она *динамична*, ибо не даетъ разъ навсегда опредѣленнаго знанія, какъ знаніе мірское, но имѣетъ различную интенсивность, отъ простой вѣроятности до полной очевидности, отъ головной почти идеи до превозмогающей дѣйствительности. По часто повторяющемуся въ аскетикѣ сравненію, Богъ подобенъ огню, а душа металлу, который можетъ оставаться холоднымъ, чуждымъ огня, но, раскаляясь, можетъ становиться какъ бы одно съ нимъ. Вѣра имѣетъ свои степени и возрасты, свои приливы и отливы. Это знаетъ по собственному опыту каждый, живущій религіозной жизнью, и это же свидѣтельствуется въ религіозной письменности [1]). Въ религіозной жизни нѣтъ застоя и неподвижности, какъ нѣтъ и неотъемлемыхъ достиженій и мертвыхъ точекъ, здѣсь все и всегда въ движеніи, вверхъ или внизъ, впередъ или назадъ, а потому мертвому успокоенному догматизму здѣсь не можетъ быть мѣста.

Итакъ, вѣра имѣетъ двѣ стороны: субъективное устремленіе, исканіе Бога, религіозная жажда, вопросъ человѣка, и объективное откровеніе, ощущеніе Божественнаго міра, отвѣтъ Бога. Въ вѣрѣ Богъ нисходитъ къ человѣку, установляется лѣстница между небомъ и землей, совершается двусторонній, богочеловѣческій актъ. И это объективное содержаніе вѣры имѣетъ для вѣрующаго полную достовѣрность, есть его религіозное знаніе, полученное однако путемъ откровенія. Вѣра предполагаетъ, въ качествѣ своего объекта, а вмѣстѣ и источника, *тайну*. Это не та область таинственнаго, до которой падки суевѣрные люди, сплошь и рядомъ чуждые вѣры; это не область тайнъ или секретовъ, которые оберегаются отъ непосвященнаго („*Geheim*wissenschaft“ или „*сокровенное* знаніе“, для котораго, собственно говоря, принципіально нѣтъ никакой тайны); это—тайна безусловно недоступная человѣку, ему трансцендентная, а потому необходимо предполагающая откровеніе. „Богъ во свѣтѣ живетъ неприступномъ, его же никтоже видѣлъ есть изъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ“ (I Тим., 6, 16). „Бога никтоже видѣ нигдѣже, Единородный Сынъ,

---

[1]) Въ посланіи къ Евреямъ *начальникомъ и совершителемъ* вѣры называется самъ Христосъ. Ему въ высочайшей степени принадлежитъ подвигъ вѣры: „вмѣсто предлежавшей Ему радости претерпѣлъ крестъ, пренебрегши посрамленіе, и возсѣлъ одесную Престола Божія“ (Евр. 12, 2). Конечно, остается недоступной человѣческому уму тайной боговоплощенія, какимъ образомъ воплотившійся Богъ могъ такъ закрыть Божество человѣчествомъ, чтобы оказаться способнымъ и совершить *подвигъ вѣры въ Бога*, и испытать человѣческое чувство *богооставленности*, но это показываетъ именно на глубочайшую *человѣчность* вѣры, ея исключительное значеніе и неустранимость подвига вѣры для человѣка.

сый въ лонѣ Отчи, той исповѣда“ (Io., 1, 18). Онъ „показалъ Отца“, „явивъ Имя Его человѣкамъ“ (Io., 17, 6).

Тайна и есть трансцендентное, она можетъ пріоткрываться лишь въ мѣру вхожденія трансцендентнаго въ имманентное, актомъ самообнаруженія, откровенія трансцендентнаго [1]). Откровеніе входитъ какъ необходимый гносеологическій элементъ вѣры. Знаніе, какъ бы оно ни было глубоко и широко, въ послѣднемъ счетѣ есть самопознаніе. Человѣкъ, когда познаетъ міръ, въ сущности познаетъ самого себя, ибо онъ самъ есть весь этотъ міръ, какъ микрокосмъ. И въ этомъ познаніи путь принципіальной разницы между его самымъ элементарнымъ актомъ и послѣдними достиженіями. Знаніе строго монистично,—въ его предѣлахъ, которые суть въ то же время и предѣлы имманентнаго, гносеологически нѣтъ мѣста вѣрѣ, она не имѣетъ здѣсь себѣ онтологическаго основанія. Насколько трансцендентное есть „трансцендентальный объектъ религіи“, настолько же *вѣра* есть неустранимая и непревосходимая ея основа. Трансцендентное опознается, какъ таковое, только вѣрою. Трансцендентное всегда лежитъ за предѣлами познанія, внѣ его, поверхъ его. Ошибочно поэтому думать, что вѣра соотвѣтствуетъ лишь дѣтскому состоянію религіознаго сознанія, а въ болѣе зрѣломъ возрастѣ замѣняется и вытѣсняется знаніемъ—философіей и наукой (хотя и „духовной“), вообще гнозисомъ. Отношеніе между вѣрой и гнозисомъ вообще принадлежитъ къ тончайшимъ вопросамъ религіозной гносеологіи. Вѣра не отрицаетъ гнозиса, напротивъ, она порождаетъ его и оплодотворяетъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всей душою твоею (т. е. волею), и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ (т. е. гнозисомъ)“ (Мѳ. 22, 37), и, конечно, духъ, загорѣвшійся вѣрою, принесетъ ея огонь и свѣтъ во всѣ области своего творчества. Однако мотивъ, природа, оріентировка вѣры и гнозиса вполнѣ различны. Вѣра есть актъ свободы, безумія, любви и отваги [2]): это есть закидываніе конца жизненной нити въ небо, въ увѣренности, что онъ повиснетъ тамъ безъ всякаго укрѣпленія. Вѣра имѣетъ дѣло съ недоступнымъ: „вѣрь тому, что сердце скажетъ, *нѣтъ* залоговъ отъ небесъ“. Вѣра есть подвигъ сердца, вѣрующей любви. „Залоги“ и гарантіи ей не нужны, они противорѣчили бы ея существу, ибо она хочетъ Бога, любитъ только

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ дается опредѣленіе вѣры у св. Максима Исповѣдника: (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia, centena II, 12—13, Migne, patr. curs. compl., ser. gr. XC, 1225). „Вѣра есть недоказуемое знаніе *(ἀναπόδειϰτος γνῶσις)*; если же знаніе недоказуемо, вѣра превышаетъ, стало быть, природу; помощью ея невѣдомымъ образомъ, но явно мы вступаемъ въ единеніе съ Богомъ, превосходящее разумѣніе *(νόησιν)*. Когда умъ входитъ въ непосредственное единеніе съ Богомъ, сила мышленія *(τοῦ νοεῖν ϰαὶ τοῦ νοεῖσθαι)* совершенно бездѣйствуетъ. Но насколько онъ изъ него выходитъ и дѣлаетъ предметомъ размышленія что-либо изъ вещей божественныхъ *(τῶν μετὰ Θεόν)*, разсѣкается это единеніе, которое превыше разумѣнія, и въ коемъ, находясь въ соединеніи съ Богомъ, по сопричастности Божеству, онъ и самъ становится Богомъ и слагаетъ съ себя естественный законъ своей собственной природы“.

[2]) По опредѣленію Николая Кузанскаго, „credere est cum ascensione cogitare“, „posse credere est maxima animae virtus“.

Бога, отвергается міра, т. е. всего даннаго, ради неданнаго, трансцендентнаго. Она есть высшая и послѣдняя жертва человѣка Богу—собой, своимъ разумомъ, волей, сердцемъ, всѣмъ своимъ существомъ, всѣмъ міромъ, всею очевидностью, и есть подвигъ совершенно безкорыстный, все отдающій и ничего не требующій. Это любовь человѣка къ Богу исключительно и ради самого Бога, это спасеніе отъ самого себя, отъ данности своей, отъ имманентности своей, это — ненависть къ себѣ, которая есть любовь къ Богу. Это—нѣмой, умоляющій, ищущій жесть, это—одно устремленіе: *sursum* corda, sursum, sursum, sursum, excelsior!... Здѣсь приносится жертва собою и міромъ (что означаетъ тутъ одно и то же) ради сверхмірнаго и премірнаго,—ради Отца, который на небесахъ. Это *не методъ* познанія съ его вѣрной, разсчитанной поступью, это безуміе для міра сего, и его хочетъ Богъ. И этотъ незримо совершающійся въ душѣ жертвенный актъ, непрерывная жертва вѣры, которая говоритъ неподвижной каменной горѣ: ввергнись въ море, и говоритъ не для эксперимента, а лишь потому, что не существуетъ для нея эта каменность и неподвижность міра,—такая вѣра есть первичный, ничѣмъ не замѣнимый актъ, и лишь онъ придаетъ религіи ореолъ трагической, жертвенной, вольной отдачи себя Богу. И герои вѣры велики именно этой жертвой, безмѣрностью своей отдачи. И ихъ-то поминаетъ св. апостолъ Павелъ въ своемъ гимнѣ вѣрѣ (Евр., гл. 11). Ихъ почитаетъ святыми Церковь. И лишь за этой жертвенной смертью слѣдуетъ воскресенье, такъ, какъ за ночью день: радость и побѣда вѣры, новое обрѣтеніе своей погубленной души. Внѣ этого момента не рождаются къ религіи: вѣроятно, вполнѣ возможно быть философомъ, богословомъ, мистикомъ, гностикомъ, оккультистомъ, но при этомъ... не вѣрить въ Бога, не переживъ этой свободной отдачи себя.

Въ исторіи философіи понятію *вѣры* придается иногда расширенное гносеологическое значеніе, этимъ именемъ называется всякая интуиція, установляющая транссубъективное *бытіе*,—внѣшняго ли міра или чужого я. Значеніе вѣры въ этомъ смыслѣ выдвинуто было въ полемикѣ съ Кантомъ уже Якоби, который считалъ областью вѣры не только бытіе божественнаго міра, но и эмпирическаго, и такимъ образомъ профанировалъ или, такъ сказать, секуляризировалъ понятіе вѣры [1]). Такая постановка вопроса вытекла изъ Кантовскаго ученія объ опытѣ, понятаго какъ субъективизмъ или иллюзіонизмъ. Для того, чтобы схемы понятій наполнялись жизненнымъ содержаніемъ, и въ сѣти разума уловлялась дѣйствительная, а не воображаемая рыба, надо, чтобы познаніе имѣло органъ такого удостовѣренія дѣйствительности, чувство реальности, которая не разлагается на отдѣльные признаки вещи, но ихъ связываетъ собой въ бытіи. Это эмпирическое чувство реальности, опирающееся на интуицію, иногда

---

[1]) „Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben (!) und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung (!!)“ (Jacobi's Werke IV, I, 211).

называется вѣрой или же „мистическимъ эмпиризмомъ“ [1]). Такъ, напр., Вл. Соловьевъ въ своей первой теоріи познанія, развитой въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“, говоритъ о вѣрѣ, какъ устанавливающей бытіе предмета и скрѣпляющей собой эмпирическія показанія и ихъ логическую связь: согласно этому ученію, актъ вѣры присутствуетъ въ каждомъ познавательномъ актѣ [2]). Исходную точку зрѣнія развиваетъ въ своихъ раннихъ гносеологическихъ работахъ кн. С. Н. Трубецкой (особенно въ „Основаніяхъ идеализма“). Благодаря этому терминологическому смѣшенію можетъ показаться, что въ обоихъ случаяхъ—имѣется-ли въ виду интуиція эмпирической дѣйствительности, или же религіозная вѣра,—рѣчь идетъ объ одномъ и томъ же. Между тѣмъ, строго говоря, между религіозной вѣрой и „мистическимъ эмпиризмомъ“ столь же мало общаго, какъ и вообще между вѣрой и познаніемъ, въ составѣ коего интуиція есть, дѣйствительно, совершенно неустранимый элементъ. Справедливо, что всякая реальность, будетъ-ли то чужое я или внѣшній міръ, устанавливается не разсудочно, но интуитивно, причемъ интуиція дѣйствительности имѣетъ корни въ чувствѣ дѣйственности, т. е. не гносеологическіе, но праксеологическіе [3]). Для разсудка („чистаго разума“) такое удостовѣреніе можетъ быть и является „мистическимъ“ и установляется „вѣрою“, но это показываетъ только всю условность и недостаточность отвлеченно-разсудочнаго пониманія познанія, ибо корень познанія жизненно-прагматическій, и понятіе эмпиріи должно уже напередъ включать въ себя признакъ дѣйственности, ощупывающей вещи и отличающей идеальности отъ реальностей (Кантовскіе „талеры“ въ воображеніи или въ кошелькѣ). Этимъ праксеологическимъ моментомъ и устанавливается экзистенціальное сужденіе. Можно, конечно, эту интуицію называть и вѣрой, и „мистическимъ эмпиризмомъ“, но при этомъ все-таки не надо забывать основного различія, существующаго между этою интуицією и религіозной вѣрой: такая интуиція вполнѣ остается въ предѣлахъ эмпирически данной дѣйствительности, области „міра сего“. Она подлежитъ всей принудительности этой дѣйствительности, желѣзной ея необходимости; отъ моей воли, отъ моей личности нисколько не зависитъ „вѣрить“ или „не вѣрить“ въ существованіе этого стола: довольно мнѣ его пощупать или объ него стукнуться, чтобы столъ предсталъ предо мной во всей непререкаемой дѣйствительности. Равнымъ образомъ вовсе не находится въ моей власти вѣрить или же отрицать существованіе лица, написавшаго это несимпатичное для меня сочиненіе. И это откровеніе внѣшняго міра (по столь неудачному и фальшивому выраженію Якоби) одинако принудительно для всякаго нормально организованнаго сознанія. Напротивъ, религіозная

---

[1]) У *Лосскаго* въ „Обоснованіи интуитивизма“ (впрочемъ, терминъ этотъ принадлежитъ *Шеллингу:* Philosophie der Offenbarung, I, 115—19, 130, 143).

[2]) Эта теорія подвергнута разбору проф. А. И. Введенскимъ въ его сборникѣ „Философскіе этюды“ въ очеркѣ подъ заглавіемъ: „Мистическая теорія познанія Соловьева“.

[3]) Ср. мою „Философію хозяйства“, главу о „Природѣ науки“.

вѣра удостовѣряетъ насъ въ существованіи иной, трансцендентной, дѣйствительности и нашей связи съ нею. Слѣдовательно, объектъ ея *качественно* иной. Онъ опознается не принудительностью внѣшнихъ чувствъ, не насильственно, но свободнымъ, творческимъ устремленіемъ духа, *исканіемъ* Бога, напряженной актуальностью души въ этомъ направленіи. Другими словами, элементъ свободы и личности, т. е. творчества, неустраннмъ изъ религіозной вѣры: я выступаю здѣсь не какъ отвлеченный, средній, безличный, „нормально“ устроенный представитель рода, но какъ конкретное, неповторяемое, индивидуальное лицо. Вѣра требуетъ любви, волевого сосредоточенія, усилія всей личности. Моя вѣра не есть пассивное воспріятіе, но активное выхожденіе изъ себя, совлеченіе съ себя тяжести этого міра. Если мы посмотримъ, какъ описываютъ свою душевную борьбу люди, шедшіе путемъ вѣры, напр., блаж. Августинъ (Исповѣдь), Томасъ Карлейль (S. Resartus), Паскаль (Мысли), Л. Толстой (Исповѣдь), Достоевскій (Pro и contra въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“) и др., если каждый изъ насъ заглянетъ въ свою собственную душу, рвущуюся къ Богу среди мрака сомнѣній, душевной немощи и отяжелѣнія, мы поймемъ, какой актуальности требуетъ вѣра, притомъ не только въ первые моменты своего зарожденія, но и въ каждый мигъ своего существованія. Всегда готовъ ослабѣть и погаснуть ея трепетный огонь, и только на вершинахъ, у подвижниковъ вѣры, сіяетъ онъ ровнымъ, невечерѣющимъ свѣтомъ. Вотъ почему, вообще говоря, такъ трудно опредѣлить моментъ увѣрованія или утраты вѣры, ибо въ дѣйствительности увѣрованіе всегда и непрерывно вновь совершается, есть единый растянутый во времени актъ, и всегда невѣріе, какъ темная трясина, подстерегаетъ каждое невѣрное движеніе, каждое колебаніе на пути вѣры [1]).

Сказанное даетъ основаніе и для сужденія о предѣлахъ религіознаго гнозиса, или вообще о гностическомъ направленіи въ религіи, которое всегда существовало, въ настоящее же время проявляется съ наибольшею силой съ одной стороны въ метафизическомъ раціонализмѣ, а съ другой въ такъ наз. теософическомъ движеніи, точнѣе, въ современномъ оккультизмѣ. Метафизическій гностицизмъ получилъ самое крайнее выраженіе въ философіи Гегеля. Гегелевскій панлогизмъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самый радикальный имманентизмъ, какой только знаетъ исторія мысли, ибо въ немъ человѣческое мышленіе, пройдя очистительный „феноменологическій“ путь, становится уже не человѣческимъ, а божественнымъ, даже самимъ божествомъ. Если логика, по извѣстному выраженію „Wissenschaft der Logik“, есть „die Wahrheit wie sie ohne Hüllen, an und für sich selbst ist“ и въ этомъ смыслѣ „die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaf-

---

[1]) Отсюда слѣдуетъ, между прочимъ, въ какой иллюзіи находятся нѣкоторыя протестантскія секты (баптисты, методисты), внушающія послѣдователямъ своимъ увѣренность въ ихъ совершившейся уже спасенности; и насколько мудрѣе и здѣсь оказывается православіе, которое остерегаетъ отъ этой увѣренности какъ гибельной иллюзіи („прелести“), указывая на необходимость постоянной борьбы съ міромъ, „спасанія“, но не „спасенности“.

fung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ [1]), если діалектика есть достаточно надежный мостъ, ведущій человѣка къ сверхчеловѣческому бытію, къ абсолютному духу, то, очевидно, что міръ и *есть* этотъ же самый духъ, находящійся на соотвѣтственныхъ ступеняхъ своего діалектическаго саморазвитія. Поэтому религія съ своими несовершенными формами „представленія“ и вѣры есть также лишь ступень развитія его самосознанія, которая должна быть превзойдена, притомъ именно въ философіи. Отсюда извѣстное воззрѣніе Гегеля, выраженное имъ уже въ *Феноменологіи духа*, о томъ, что философія выше религіи, ибо для нея въ совершенной и адекватной формѣ логическаго мышленія вѣдомы тайны Бога и міра, точнѣе, она и есть самосознаніе Бога. Здѣсь, правда, еще не утверждается, что человѣкъ и есть богъ (какъ провозгласилъ ученикъ Гегеля Фейербахъ), напротивъ, человѣкъ долженъ преодолѣть свою эмпирическую человѣчность, совлечься себя, ставъ окомъ міроваго разума, абсолютнаго духа, слившись съ его самомышленіемъ. Но въ то же время процессъ этого феноменологическаго очищенія и панлогическаго восхожденія отличается непрерывностью и связностью на всѣхъ ступеняхъ, онъ можетъ быть проходимъ во всѣхъ направленіяхъ, подобно тому какъ изъ любой точки круга мы можемъ пройти всю окружность и возвратиться къ исходной точкѣ, или же изъ центра провести радіусъ ко всѣмъ точкамъ окружности. Здѣсь нѣтъ полярности трансцендентнаго и имманентнаго, нѣтъ мѣста сверхлогическому откровенію, сверхзнанію или незнанію вѣры, ея „docta ignorantia“ (по выраженію Николая Кузанскаго), здѣсь нѣтъ тайны ни на небѣ, ни на землѣ, ибо человѣкъ держитъ въ рукахъ своихъ начало смыкающейся цѣпи абсолютнаго, точнѣе онъ самъ есть ея звено. Панлогизмъ Гегеля можетъ быть понятъ только въ томъ смыслѣ, что для него познаніе,—міро- и самопознаніе, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и богопознаніе. *Религія, связь* человѣка съ божествомъ, имѣетъ для него значеніе не связи двухъ міровъ, но выражаетъ лишь опредѣленную стадію развитія духа [2]).

Въ родствѣ съ гегельянскимъ имманентизмомъ въ разсматриваемомъ отношеніи несомнѣнно находится и религіозная философія оккультизма. Основная мысль оккультизма, именно, что область возможнаго и доступнаго человѣку опыта и количественно и качественно можетъ быть углублена и расширена путемъ соотвѣтствующей психической тренировки, „развитія высшихъ способностей“, сама по себѣ еще не приводитъ непремѣнно къ имманен-

---

[1]) Wissenschaft der Logik. Erster Theil, 2-te Aufl. Berlin 1841, стр. 33.

[2]) Сроднымъ интеллектуализмомъ былъ заражень уже Фихте, и притомъ не только въ ранній періодъ („спора объ атеизмѣ“), но и въ поздній, эпохи „Anweisung zum seligen Leben“ 1806 года. Именно въ этомъ сочиненіи мы встрѣчаемъ совершенно Гегелевскую мысль о томъ, что религія представляетъ подготовительную ступень къ философіи, увѣнчивающей духовное развитіе человѣка: „für sie (Wissenschaft) wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist. Die Religion ohne Wissenschaft ist irgendwo ein blosser, demuhngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube: *die Wissenschaft. hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen*“ (V, 472).

тизму. Оккультизмъ есть лишь особая область знанія, качественно отличающагося отъ вѣры [1]), всякое же знаніе есть самопознаніе, т. е. имманентно. Человѣкъ разсматривается здѣсь, какъ представляющій собой совокупность нѣсколькихъ оболочекъ или „тѣлъ“ и принадлежащій въ этомъ качествѣ къ нѣсколькимъ мірамъ или „планамъ“. Однако въ связи съ этимъ проскальзываетъ и иная мысль, именно что, переходя изъ одного низшаго міра въ высшій, человѣкъ достигаетъ въ концѣ-концовъ міра божественнаго. Для теософическаго гностицизма, для „Geisteswissenshaft“, принципіально познаваемо все, богъ и міръ, также какъ и для гегельянства. Мѣста для вѣры и откровенія здѣсь не остается, и если и можно говорить объ откровеніяхъ высшихъ сферъ въ смыслѣ „посвященія“, то и это посвященіе, расширяя область опыта, качественно ея не переступаетъ, ибо и іерархіи эти принадлежатъ тоже еще къ „міру“, къ области имманентнаго. Слѣдуетъ различать между расширеніемъ нашего опыта, открывающимъ намъ новые міры (безразлично, будетъ-ли это міръ, изучаемый телескопомъ или же астральнымъ ясновидѣніемъ), и его прорывомъ, которымъ является соприкосновеніе съ началомъ трансцендентнымъ міру, т. е. съ Богомъ. Вступленіе въ новыя

---

[1]) Для примѣра вотъ одно изъ многихъ сужденій этого рода: „Тайное знаніе“ подчиняется тѣмъ же законамъ, какъ и всякое человѣческое знаніе. Оно представляетъ собой тайну для средняго человѣка въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ письмо—тайна для непаучившагося писать. *И такъ же, какъ каждый можетъ научиться писать, избравъ для этого правильный путь, также можетъ каждый сдѣлаться тайнымъ ученикомъ и даже учителемъ, если изберетъ для этого соотвѣтственный путь“ (Штейнеръ.* Путь къ посвященію, стр. 45. Курсивъ мой. Ср. *его же* Die Geheimwissenschaft, passim). Еще отчетливѣе имманентный характеръ оккультнаго знанія выраженъ въ слѣдующихъ словахъ Штейнера: „Тайновѣдъ изслѣдуетъ духовные законы въ томъ же точно родѣ, какъ физикъ или химикъ изслѣдуетъ законы матеріальные. Онъ дѣлаетъ это въ томъ родѣ и съ тою строгостью, какъ это подобаетъ въ духовной области. Но отъ этихъ великихъ духовныхъ законовъ зависитъ развитіе человѣчества. Подобно тому, какъ кислородъ, водородъ и сѣра не въ какомъ будущемъ не вступятъ въ соединеніе *вопреки* законамъ природы, такъ и въ духовной жизни не произойдетъ, конечно, ничего противнаго законамъ духовнымъ. И кто знаетъ эти послѣдніе, тотъ можетъ, такимъ образомъ, прозрѣвать въ *закономѣрность будущаго*. Для того, кто уяснитъ себѣ эту дѣйствительную точку зрѣнія оккультизма, отпадаетъ также и возраженіе, будто чрезъ то, что положеніе вещей въ извѣстномъ смыслѣ предопредѣлимо, становится невозможной какая-либо свобода человѣка. Опредѣлено заранѣе можетъ быть лишь то, что подлежитъ какому-либо закону. Но вовсе *не* опредѣляется закономъ, отъ воли человѣка можетъ зависѣть установленіе условій, при которыхъ можетъ дѣйствовать этотъ законъ. Такъ будетъ и съ грядущими міровыми событіями и судьбами человѣка. Какъ тайноиспытатель, видишь ихъ заранѣе, хотя они и должны быть сначала вызваны человѣческимъ произволомъ. Оккультный изслѣдователь предвидитъ именно также и то, что еще будетъ совершено человѣческой свободой... Одно только существенное различіе надо себѣ уяснить въ предопредѣленіи путемъ физической науки или путемъ духовнаго познанія. Физическая наука покоится въ раціональномъ пониманіи, и потому пророчество ея бываетъ также разсудочнымъ, опирающимся на сужденія, заключенія, соображенія и т. д. Пророчество же духовнаго познанія исходитъ, напротивъ, изъ дѣйствительнаго высшаго зрѣнія или воспріятія. Тайноиспытатель долженъ даже строжайшимъ образомъ избѣгать всякихъ представленій, основывающихся на одномъ только размышленіи, соображеніи, усмотрѣніи и т. д.“ *(Штейнеръ.* Изъ лѣтописи міра. Москва 1914. „Духовное знаніе“. Стр. 138—9).

плоскости міра, конечно, разбиваетъ прежнюю ограниченность, оно разрушительно для *грубаго* матеріализма (хотя на его мѣсто, быть можетъ, ставитъ матеріализмъ же, лишь болѣе утонченный), но оккультизмъ можетъ оставаться атеистиченъ, поскольку, расширяя міръ, онъ еще болѣе замыкаетъ его въ себѣ. Вообще путь оккультнаго и даже мистическаго постиженія міра отнюдь не есть необходимо путь религіозный, хотя и можетъ соединяться съ нимъ. Теософія притязаетъ (въ болѣе откровенныхъ своихъ признаніяхъ) быть *замѣной* религіи, гностическимъ ея суррогатомъ, и въ такомъ случаѣ она превращается въ вульгарную псевдонаучную миѳологію. Она эксплоатируетъ мистическое любопытство, люциферическую пытливость холоднаго, нелюбящаго ума. Общеніе съ существами иныхъ міровъ, если оно дѣйствительно возможно и совершается, само по себѣ можетъ не только не приближать къ Богу, но, напротивъ, даже угашать въ душѣ религіозную вѣру. Принципъ іерархизма, который настойчиво выдвигается при этомъ, имѣлъ бы основаніе лишь въ томъ случаѣ, если бы и Богъ входилъ въ ту же іерархію, образуя ея вершину, такъ что она представляла бы собою реальную и естественную лѣстницу восхожденія къ Богу. Но такое ученіе есть пантеистическій имманентизмъ и религіозный эволюціонизмъ, который составляетъ первородный грѣхъ оккультизма. Міръ (или міры) для него представляютъ собой реальную эволюцію самого божества; божество включено здѣсь въ механизмъ міра и доступно раскрытію и постиженію методическимъ, закономѣрнымъ путемъ, хотя для него требуются иные методы, нежели для изученія, напр., міра микроскопическаго. При такомъ положеніи вещей оккультизмъ со своими іерархіями міровъ неуклонно ведетъ къ *политеизму*, причемъ оккультическій Олимпъ имѣетъ рядъ ступеней и градацій, поэтому ему соотвѣтствуетъ *поликосмизмъ* и *полиантропизмъ*: мѣняются міры, мѣняется и человѣкъ. Теперешній человѣкъ соотвѣтствуетъ настоящей стадіи въ развитіи земли; предыдущія ступени его существованія духовно и физически отличаются отъ теперешней, и еще болѣе надо это же сказать про послѣдующія міровыя эпохи: человѣкъ есть только звено, его не было и онъ долженъ быть преодолѣнъ; эволюція ведетъ не къ сверхчеловѣку, но отъ человѣка и *за* человѣка. Эта эволюція не имѣетъ конца и предѣла; абсолютное для этого радикальнаго эволюціонизма существуетъ лишь въ качествѣ возможности безпредѣльнаго движенія, т. е. „дурной безконечности“, между тѣмъ какъ религія имѣетъ дѣло съ положительной безконечностью, съ трансцендентнымъ и абсолютнымъ Богомъ, подающимъ намъ вѣчную жизнь, упокояющимъ и спасающимъ отъ распаленнаго колеса „дурной безконечности“, этой бѣшеной, ненасытной „эволюціи“.

Послѣдовательный гностицизмъ, несмотря на все свое пристрастіе къ таинственному, есть радикальный имманентизмъ, въ этомъ совпадающій съ гегельянствомъ. Здѣсь стирается характерное различіе между вѣрою и знаніемъ: соблазнъ оккультизма заключается именно въ полномъ преодолѣніи вѣры знаніемъ

(eritis sicut dei scientes bonum et malum,—отсюда культъ Люцифера, болѣе или менѣе общій для всѣхъ оттѣнковъ оккультизма). „Блаженны не видѣвшіе и увѣровавшіе“ (Іо. 20, 29),—эти слова Господа Ѳомѣ не могутъ достигнуть слуха гностиковъ; для нихъ это не блаженство, а, въ лучшемъ случаѣ, дѣтское состояніе, низшій духовный рангъ, „вѣра угольщика“. Но вѣра не различается по своей природѣ у угольщика и философа. Герои вѣры, религіозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иногда же и совсѣмъ не были одарены въ этомъ отношеніи, и однако это не мѣшало ихъ чистому сердцу зрѣть Бога, ибо путь вѣры, религіознаго вѣдѣнія, лежитъ поверхъ пути знанія [1]), хотя бы и оккультнаго, „мудрости вѣка сего“. Вѣрѣ свойственна *дѣтскость*, не какъ отсутствіе зрѣлости, но какъ нѣкое положительное качество: дѣтямъ принадлежитъ царство Божіе. „Кто не приметъ царствія Божія какъ дитя, тотъ не войдетъ въ него“ (Лк. 18, 17).

3. Вѣра и чувство. Въ своихъ „Рѣчахъ о религіи къ образованнымъ людямъ, ее презирающимъ“, Шлейермахеръ ради того, чтобы убѣдить этихъ „образованныхъ людей“, въ концѣ-концовъ утопилъ мужественную природу религіи въ женственномъ сентиментализмѣ. Какъ извѣстно, главная мысль Шлейермахера состоитъ въ томъ, что собственная область религіи есть *чувство*, которое по природѣ своей религіозно. Правда, риторическое и расплывчатое изложеніе Шлейермахера, особенно при дальнѣйшемъ развитіи его мысли, допускаетъ различныя истолкованія, приближающія его ученіе то къ спинозизму (Франкъ), то къ христіанской ортодоксіи, отъ которой лично онъ вообще не отступалъ и особенно приблизился къ ней въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, рядомъ съ чувствомъ у него появляется и интуиція (Anschauung), которая, впрочемъ, какъ

---

[1]) Вотъ какими чертами описывается религіозное вѣдѣніе у одного изъ свѣтильниковъ вѣры. „Человѣкъ имѣетъ въ единой душѣ и умъ, и слово, и единое чувство, хотя оно по пяти естественнымъ потребностямъ тѣла дѣлится на пять чувствъ. Въ отношеніи къ тѣлесному оно нераздѣльно раздѣляется посредствомъ пяти частныхъ чувствъ: зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса и осязанія, и будучи измѣняемо, неизмѣнно проявляетъ дѣйственность свою... Въ отношеніи же къ духовному нѣтъ необходимости, чтобы это общее чувство раздѣлялось на пять чувствъ, какъ бы на пять оконъ... но пребывая всецѣло единымъ чувствомъ, оно имѣетъ съ собой и въ себѣ пять чувствъ (или точнѣе сказать—болѣе), поколику всѣ они едино суть... Итакъ, когда единый всяческихъ Богъ является чрезъ откровеніе единой разумной душѣ, тогда открывается ей всякое благо и въ одно и то же время созерцается (ощущается) всѣми вмѣстѣ чувствами ея. Сіе единое и всякое вмѣстѣ благо и видимо бываетъ ею, и слышимо, и услаждаетъ вкусъ и т. д.. Итакъ, кто познается Богомъ, тотъ знаетъ, что и Богъ видитъ его. Но кто не видитъ Бога, тотъ не знаетъ, что Богъ видитъ его, такъ какъ самъ не видитъ Его, хотя хорошо видитъ все прочее. Итакъ, которые удостоились увидѣть заразъ всѣми вмѣстѣ чувствами, какъ однимъ изъ многихъ чувствъ, сіе всеблагое, которое и единое есть и многое, поелику есть всеблагое, тѣ, говорю, поелику познали и каждодневно познаютъ разными чувствами единаго чувства разныя вмѣстѣ блага, какъ единое, не сознаютъ во всемъ сказанномъ никакого различія, но созерцаніе называютъ вѣдѣніемъ, и вѣдѣніе созерцаніемъ, слухъ зрѣніемъ, и зрѣніе слухомъ“) (Слова преп. Симеона Новаго Богослова, I, 475).

замѣчаетъ Пфлейдереръ [1]), исчезаетъ безъ послѣдствій. Но насъ интересуютъ здѣсь не оттѣнки ученія Шлейермахера въ его подробностяхъ, но центральная его идея—Gefühlstheologie.

Напомнимъ основныя черты ученія Шлейермахера. Религіозная жизнь, по Шлейермахеру, является *третьей* стороной жизни, существующей рядомъ съ двумя другими, познаніемъ и дѣйствованіемъ, и выражаетъ собой область чувства, ибо „такова самобытная область, которую я хочу отвести религіи, и притомъ всецѣло ей одной... ваше чувство... вотъ ваша религіозность... это не ваши познанія или предметы вашего познанія, а также не ваши дѣла и поступки или различныя области вашего дѣйствованія, а только ваши чувства... Такова исключительно элементы религіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ они и принадлежатъ сюда; *нѣтъ чувства, которое не было бы религіознымъ* (курсивъ мой), или же оно свидѣтельствуетъ о болѣзненномъ и поврежденномъ состояніи жизни, которое должно тогда обнаружиться и въ другихъ областяхъ. Отсюда само собою слѣдуетъ, что, напротивъ, понятія и принципы, всѣ безъ исключенія, сами по себѣ чужды религіи. Ибо, если они должны имѣть значеніе, то они принадлежатъ къ познанію, а что принадлежитъ къ послѣднему, то уже лежитъ въ иной, не религіозной области жизни". (Рѣчи о религіи, перев. С. Л. Франка, стр. 47). „Религія не имѣетъ никакого отношенія даже и къ этому знанію (т. е. такому, въ которомъ „естествознаніе восходитъ отъ законовъ природы къ высочайшему и вселенскому Управителю" и въ которомъ „вы не познаете природы, но постигая вмѣстѣ съ тѣмъ и Бога"), ея сущность постигается внѣ участія послѣдняго. Ибо мѣра знанія не есть мѣра благочестія" (35). „Для религіи, правда, существенно размышленіе... но оно не направлено... на сущность высшей причины самой по себѣ или въ ея отношеніи къ тому, что одновременно есть и причина и слѣдствіе; напротивъ, религіозное размышленіе есть лишь (!) непосредственное сознаніе, что все конечное существуетъ лишь въ безконечномъ и черезъ него, все временное въ вѣчномъ и черезъ него. Искать и находить это вѣчное и безконечное во всемъ, что живетъ и движется, во всякомъ ростѣ и измѣненіи, во всякомъ дѣйствіи, страданіи, и имѣть и знать въ непосредственномъ чувствѣ саму жизнь лишь какъ такое бытіе въ безконечномъ и вѣчномъ—вотъ что есть религія... И потому она, конечно, есть жизнь въ безконечной природѣ цѣлаго, во всеединомъ, въ Богѣ, жизнь, обладающая Богомъ во всемъ и всѣмъ въ Богѣ. *Но она не есть знаніе и познаваніе ни міра, ни Бога;* такое знаніе она лишь признаетъ, не отожествляя себя съ нимъ" (36). Итакъ, чувство есть собственная область религіи. „Такъ утверждаетъ оно (благочестіе) свою собственную область и свой самобытный характеръ лишь тѣмъ, что оно всецѣло выходитъ за предѣлы и науки, и практики, и лишь когда оно стоитъ рядомъ съ послѣдними, общая сфера духа всецѣло заполнена, и человѣческая природа съ этой стороны завершена" (38). „Истинная наука есть законченное созерцаніе; истинная практика есть самопроизвольное развитіе и искусство; *истинная религія есть чувство и вкусъ къ безконечному*" (39. Курсивъ мой). Въ этомъ смыслѣ Шлейермахеръ неоднократно сравниваетъ религію съ *музыкой*, искусствомъ безъ словъ, изъ однихъ чистыхъ настроеній (53, 62—3). „Человѣкъ не долженъ ничего дѣлать *изъ* религіи, а долженъ все дѣлать и осуществлять *съ* религіей; непрерывно, подобно священной музыкѣ, религіозныя чувства должны сопровождать его дѣятельную жизнь, и нигдѣ и никогда онъ

---

[1]) O. Pfleiderer. Geschichte der Religionsphilosophie, 3-te Aufl, Berlin, 1893, стр. 309. Ср. вообще всю главу о Шлейермахерѣ.

не долженъ терять ихъ". Религія раздѣляетъ съ музыкой ея алогичность, къ ней неприм'Ѣнимы понятія истиннаго и ложнаго. „Непосредственно въ религіи все истинно; ибо какъ иначе могло бы въ ней что-либо возникнуть? Непосредственно лишь то, что еще не прошло сквозь понятіе, а выросло только въ чувствѣ" (56). Даже идеи Бога и безсмертія, которыя Шлейермахеръ считаетъ „элементами религіи", не являются главнымъ содержаніемъ религіи. Ибо къ религіи можетъ принадлежать изъ того и другого только то, что́ есть чувство и непосредственное сознаніе, но Богъ и безсмертіе, какъ они встрѣчаются въ такихъ ученіяхъ, суть понятія (101). „Итакъ, продолжаетъ Шлейермахеръ, можетъ ли кто-либо сказать, что я изобразилъ вамъ религію безъ Бога, когда я именно и изучалъ непосредственное и первичное бытіе Бога въ насъ въ силу нашего чувства? Развѣ Богъ не есть единственное и высшее единство? Развѣ не въ немъ одномъ исчезаетъ все частное? Мы не притязаемъ имѣть Бога въ чувствѣ иначе, чѣмъ чрезъ впечатлѣнія, возбужденныя въ насъ міромъ, и только въ этой формѣ я могъ говорить о Немъ... тотъ, кто это отрицаетъ, съ точки зрѣнія своего чувства и переживанія будетъ безбожникомъ" (102, ср. далѣе 103). Поэтому у Шлейермахера появляется уклонъ къ адогматизму, составляющему естественный выводъ изъ общаго его не только анти-интеллектуализма, но и антилогизма въ религіи. „Что мы ощущаемъ и воспринимаемъ въ религіозныхъ переживаніяхъ, есть не природа вещей, а ея дѣйствіе на насъ. Что вы знаете или мните о природѣ вещей, лежитъ далеко въ сторонѣ отъ области религіи: воспринимать въ нашу жизнь и вдохновляться въ этихъ воздѣйствіяхъ (вселенной) и въ томъ, что они пробуждаютъ въ насъ, всѣмъ единичнымъ не обособленно, а въ связи съ цѣлымъ, всѣмъ ограниченнымъ не въ его противоположности иному, а какъ символомъ безконечнаго — вотъ что есть религія; а что хочетъ выйти за эти предѣлы и, напримѣръ, глубже проникнуть въ природу и субстанцію вещей, есть уже не религія, а нѣкоторымъ образомъ стремится быть наукой... Безспорно, вся сущность религіи состоитъ въ томъ, чтобы ощущать все, опредѣляющее наше чувство въ его высшемъ единствѣ, какъ нѣчто единое и тождественное, а все единичное и особое какъ обусловленное имъ, *т. е.* (!!) чтобы ощущать наше бытіе и жизнь въ Богѣ и черезъ Бога" (50—51). Во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ бросается въ глаза, что религія чувства, основанная на ощущеніи безконечнаго, космическаго единства, отнюдь не содержитъ въ себѣ идеи Бога, которая тѣмъ не менѣе постоянно подразумѣвается Шлейермахеромъ и вводится посредствомъ „*т. е.*", какъ въ приведенной тирадѣ, причемъ дѣлается спинозовское уравненіе: deus *sive* natura. Но то, что естественно для раціоналиста Спинозы, совершенно непозволительно для анти-интеллектуалиста Шлейермахера, который дѣлаетъ здѣсь философски неоправданное позаимствованіе изъ своего пасторскаго міровоззрѣнія, каковыми, кстати сказать, вообще кишатъ „Рѣчи о религіи". Это маскируется благодаря безспорной личной религіозности и религіозному темпераменту Шлейермахера, который самъ, несомнѣнно, религіознѣе своей философіи, представляющей собой (подобно Якобіевскому ученію о вѣрѣ) просто pis aller, попытку спасти древнее благочестіе отъ натиска раціонализма и критицизма. Шлейермахеровскій агностицизмъ уподобляется при этомъ защитной окраскѣ, усвояемой нѣкоторыми животными (мимикрія), его апологетика руководится благочестивымъ желаніемъ увлечь религіей „образованныхъ людей, ее презирающихъ", возможно легкимъ способомъ. Отсюда и всѣ противорѣчія, сглаживаемыя, а не обостряемыя въ этихъ рѣчахъ. Отсюда и такое исповѣданіе вѣры, которое, собственно говоря, есть чистый атеизмъ, эмоціально окрашенный рели-

гіозностью,—подъ этимъ исповѣданіемъ легко могутъ подписаться и Геккель и Оствальдъ, и „союзъ монистовъ“. „Обычное представленіе о Богѣ, какъ отдѣльномъ существѣ внѣ міра и позади (?) міра, не исчерпываетъ всего объема предмета религіи и есть рѣдко чистая и всегда недостаточная форма выраженія религіознаго сознанія... Истинную же сущность религіи образуетъ не это, и не какое-либо иное понятіе, а лишь непосредственное сознаніе Божества, какъ мы находимъ Божество одинаково и въ насъ самихъ и въ мірѣ. Среди конечнаго слиться съ безконечнымъ и быть вѣчнымъ въ каждое мгновеніе въ этомъ безсмертіе религіи“ (110—11).

Нельзя не признать, что ученіе Шлейермахера носитъ явныя черты двойственности, которая позволяетъ его истолковывать и какъ философа субъективизма въ религіи (какъ и мы понимаемъ его здѣсь вслѣдъ за Гегелемъ), и какъ философа вѣры. Двойственныя вліянія Канта и Якоби отразились на молодомъ проповѣдникѣ, несогласованныя и непримиренныя. Съ одной стороны, онъ раздѣлялъ свойственный эпохѣ пеетъ предъ Кантомъ, закупорившимъ человѣка въ мірѣ явленій и провозгласившимъ на новыхъ началахъ религіозный агностицизмъ или скептицизмъ. Съ другой стороны, онъ имѣетъ съ многими другими (какъ впослѣдствіи и Фихте) спасался отъ Канта въ противоположную крайность, въ философію вѣры Якоби, въ которой истинныя черты религіозной вѣры стирались чрезмѣрно широкимъ ея примѣненіемъ во всѣхъ познавательныхъ актахъ. Поэтому философія чувства принимаетъ черты то „Критики практическаго разума“, въ ея постулатахъ, то ученія Якоби. Для насъ интересна здѣсь та сторона ученія Шлейермахера, въ которой онъ наиболѣе оригиналенъ, а таковой является его религіозная гносеологія чувства. И надъ всѣми его „Рѣчами о религіи“ вѣетъ скептически-пантеистическимъ непониманіемъ Фауста: полувѣрой, полуневѣріемъ—подъ предлогомъ непознаваемости.

Wer darf ihn nennen
Und wer bekennen:
Ich glaub'ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: glaub'ich ihn nicht?
Der Allumfasser, der Allererhalter
Fasst und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?...
Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott!
Ich habe keinen Namen dafür!
Gefühl ist Alles,
Name ist Schall und Rauch!

Если признать, что, дѣйствительно, чувство, во всей его неопредѣленности, есть главный или существенный органъ религіи, то это значило бы не только лишить религію принадлежащаго ей центральнаго, суверенаго значенія и помѣстить ее *рядомъ* и *наравнѣ* съ наукой, моралью, эстетикой, а въ дѣйствительности даже и *ниже* ихъ, но, самое главное, сдѣлать религію слѣпой сентиментальностью, лишить ее слова, навязавъ ей адогматизмъ и алогизмъ. Чувство можетъ прорываться, но само по себѣ всегда составляетъ музыку души, лишь сопровождающую то или иное представленіе, воленіе, вообще данное содержаніе сознанія. Между тѣмъ замыселъ ученія Шлейермахера въ томъ именно и состоитъ, чтобы отвести религіи область чувства въ его обособленномъ существованіи. Теорія Шлейермахера, выражаясь современнымъ фило-

софскимъ языкомъ, есть *воинствующій психологизмъ*, ибо „чувство“ утверждается здѣсь въ его субъективно-психологическомъ значеніи, какъ *сторона* духа, по настойчиво повторяемому опредѣленію Шлейермахера (см. ниже), а вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь все время говорится о постиженіи Бога чувствомъ, другими словами, ему приписывается значеніе гносеологическое, т. е. религіозной интуиціи [1]), а именно это-то смѣшеніе гносеологическаго и психологическаго и опредѣляется теперь какъ психологизмъ. Конечно, это значитъ оставить религію въ clair obscur, гдѣ-то на границѣ сознанія, въ сладкой неопредѣленности. Но эта неопредѣленность и алогичность религіи есть совершенный nonsens, неосуществимая утопія, и какъ ни воздерживается самъ Шлейермахеръ отъ какихъ-либо высказываній о предметѣ религіи, но и у него неизбѣжно получается хотя минимальная и расплывчатая, но все-таки отнюдь не алогическая догматика, приближающая его то къ Спинозѣ, то къ піетизму: онъ поочередно или же сразу говоритъ и о чувствѣ безконечнаго, или космическомъ чувствѣ, и о чувствѣ божества (въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ у него появляется, въ качествѣ основного признака, чувство исключительной зависимости—„das schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl“). Только полное отсутствіе опредѣленности и выдержанности основной точки зрѣнія маскируетъ всю безпомощность и, самое главное, всю безрелигіозность, атеистичность Gefühlstheologie. Ибо чувство само по себѣ, чистое чувство, совершенно не способно дать то, безъ чего нѣтъ и не можетъ быть религіи: **ЕСИ**, ощутить Бога, связь съ которымъ и есть религія. Если ужъ гдѣ слѣдуетъ видѣть самый безнадежный имманентизмъ и психологизмъ, такъ это въ Gefühlstheologie Шлейермахера, гдѣ религія сознательно и завѣдомо подмѣнивается религіозностью, „настроеніемъ“. Это есть религіозное декадентство, импрессіонизмъ, который можетъ прійтись по вкусу развѣ только любителямъ „мистическаго анархизма“.)

Шлейермахеровское „настроеніе“ есть соусъ къ рагу изъ зайца, ранѣе чѣмъ пойманъ самый заяцъ,—по извѣстному сравненію у Достоевскаго (разговоръ Шатова съ Ставрогинымъ въ *Бѣсахъ*). Это есть не наивный, но утонченный атеизмъ (я разумѣю здѣсь, конечно, не личную религіозность Шлейермахера, которая не подлежитъ сомнѣнію, но религіозную философію его *Рѣчей*). Вообще въ исторіи мысли это есть предѣльный пунктъ униженія религіи подъ видомъ ея защиты, ибо мужественнѣе и естественнѣе прямо признать, что религіи нѣтъ и она вообще невозможна, нежели въ самый темный уголъ сознанія, пользуясь его сумерками, упрятывать религію. Исторически совсѣмъ наоборотъ, *Рѣчи о религіи* сдѣлались событіемъ и явились дѣломъ мужества и энтузіазма со стороны ихъ автора, который, впрочемъ, подчинялся въ нихъ вліянію нѣмецкаго романтизма, а еще болѣе—нѣмецкаго піетизма. По существу же Шлейермахеровскій субъективизмъ является лишь одной изъ разновидностей протестантскаго субъективизма (ибо протестантизмъ вообще есть побѣда имманентизма, а, слѣдовательно, и субъективизма) и въ той или другой формѣ продолжаетъ жить въ протестантской теологіи. Это проявляется вообще въ ея антидогматизмѣ, который она смѣшиваетъ съ антиинтеллектуализмомъ и проповѣдуетъ подъ предлогомъ борьбы съ инородными религіи элементами. Таково,

---

[1]) Только эта двойственность и неясность ученія Шлейермахера могла подать поводъ Франку истолковать „чувство“ какъ религіозную интуицію, а не „сторону“ психики (предисл. XXIX—XXX) и тѣмъ онтологизировать психологизмы Шлейермахера, а представителя субъективизма и имманентизма изобразить, какъ глашатая „религіознаго реализма“ (V).

напр., самое вліятельное и типичное направленіе нѣмецкаго богословія—ричліанство. Согласно основной мысли Ричля, къ области религіи принадлежатъ только „цѣнности“, установляемыя „сужденіями о цѣнности“, причемъ этотъ религіозный прагматизмъ соединяется съ весьма скептическимъ отношеніемъ къ догмату, почитая его „метафизикой“, воспрещенной Кантомъ. Вообще „настроеніе“, „переживаніе“, понимаемое въ совершенно имманентномъ смыслѣ, доминируетъ въ религіозной жизни Германіи 19 вѣка; достаточно назвать двухъ современныхъ представителей имманентизма въ религіи—Трёльча и Германа [1].

Религіозный алогизмъ Шлейермахера, являющійся слѣдствіемъ его имманентизма, вызвалъ гнѣвную и рѣзкую критику со стороны представителя противоположнаго, панлогическаго полюса въ имманентизмѣ,—имено Гегеля, для котораго религія покрывается областью логическаго мышленія. Гегель въ своей „Философіи религіи“ подвергнулъ ученіе Шлейермахера суровой, но во многомъ справедливой критикѣ. Радикальный раціонализмъ Гегеля, конечно, приводитъ его къ полному пренебреженію чувства (какъ и вообще непосредственнаго переживанія,—вспомнимъ первую главу „Феноменологіи духа“), въ немъ онъ видитъ одну лишь субъективность. Чувство можетъ имѣть самое разнообразное и притомъ случайное содержаніе: „Богъ, если онъ открывается (ist) въ чувствѣ, не имѣетъ никакого преимущества передъ самымъ дурнымъ, но на той же почвѣ рядомъ съ сорной травой вырастаютъ и царственные цвѣты“ (Hegel's Religionsphilosophie, Diederichs, 75). „Поэтому, если существованіе Бога доказывается въ нашемъ чувствѣ, то и оно является столь же случайнымъ, какъ и все другое, чему можетъ быть приписано бытіе. Это мы называемъ субъективизмомъ, притомъ въ самомъ дурномъ смыслѣ“. Чувство, по мнѣнію Гегеля, является у человѣка общимъ съ животнымъ, которое не имѣетъ религіи (при чемъ Гегель, конечно, прибавляетъ, что Gott ist wesentlich im Denken, и такъ какъ мышленіе свойственно только человѣку, то ему же свойственна и религія). „Все въ человѣкѣ, для чего почвой является мысль, можетъ быть облечено въ форму чувства: право, свобода, нравственность и т. д..., но это не есть заслуга чувства, что содержаніе его является истиннымъ... Это есть заблужденіе относить на счетъ чувства истину и добро“ (77). „Soll daher die Religion nur als Gefühl sein, so verglimmt sie zum Vorstellunglosen wie zum Handlungslosen und verliert sie jeden bestimmten Inhalt“ (78).

Аргументацію Гегеля воспроизводитъ, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и углубляетъ *E. v. Hartmann* въ Die Religion des Geistes съ точки зрѣнія своего метафизическаго ученія. Главный упрекъ, который и Гартманъ дѣлаетъ теоріи Шлейермахера, есть религіозный алогизмъ, слѣпота и аморфность голаго чувства. „Какъ бы ни было справедливо, что религіозное чувство составляетъ самое внутреннее зерно религіозной жизни, все же истинно религіозное чувство есть лишь такое, которое возбуждается религіозными представленіями объективной (хотя бы и относительной) истины. *Религія не можетъ существовать безъ религіознаго міросозерцанія* (курсивъ мой), а это послѣднее безъ убѣжденія въ его трансцендентной истинѣ (31). „Для того, чтобы сдѣлаться связной истиной, представленія, являющіяся предпосылкой религіознаго чувства, должны быть извлечены изъ темной, неясной ихъ связности въ чувствѣ, соотнесены

---

[1]) Воззрѣнія Трёльча изложены въ рядѣ его статей въ различныхъ протестантскихъ энциклопедіяхъ и во 2-мъ томѣ полнаго собранія его сочиненій: *Ernst Troeltsch.* Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 1913. Для характеристики воззрѣній Германа см. *Herrmann.* Ethik. *Его-же.* Die religiöse Frage der Gegenwart (въ сборникѣ Das Christenthum, 1908).

между собою и приведены въ систематическую связь,—словомъ, развиты и переработаны въ религіозное міровоззрѣніе“ (32). Злоупотребленія, проистекающія вслѣдствіе односторонняго развитія чувства въ религіи, Гартманъ различаетъ троякаго рода: чувственныя, эстетическія и мистическія. Подъ первыми онъ разумѣетъ эксцессы чувственности въ религіи, подъ вторыми—замѣну серьезной религіозности эстетизмомъ, а подъ третьими—мистицизмомъ.

Замѣчанія Гартмана, касающіяся современнаго эстетизма, какъ симптома религіознаго безсилія, чрезвычайно мѣтки и справедливы. „Для эпохъ неудержимаго упадка опредѣленной религіи характерно, что исполненія религіознаго искусства процвѣтаютъ здѣсь какъ никогда при иныхъ обстоятельствахъ, между тѣмъ какъ творческая способность къ созданію религіозныхъ произведеній подлиннаго величія и настоящей глубины угасаетъ вмѣстѣ съ неомрачимымъ довѣріемъ и непоколебимой силой вѣры. Напримѣръ, никогда классическая церковная музыка не исполнялась ревностнѣе и увлекательнѣе, чѣмъ теперь въ наше нецерковное время, и притомъ это имѣетъ мѣсто именно среди нецерковныхъ, проникнутыхъ невѣріемъ сословій“ (37). „Ревностное и доставляющее наслажденіе занятіе христіанскимъ искусствомъ не только не говоритъ о положительномъ отношеніи къ религіозному его содержанію, напротивъ, свидѣтельствуетъ о *такомъ отчужденіи и отдаленіи* отъ его живого религіознаго содержанія, что уже исчезла склонность къ оппозиціи противъ связаннаго съ нимъ искусства и уступила мѣсто объективному историко-эстетическому отношенію“ (41). „Поэтому эстетическое религіозное чувство не есть подлинное и серьезное религіозное чувство“ (39), хотя, конечно, этимъ не отрицается вспомогательная роль искусства для религіи. Особенно же горячо, въ соотвѣтствіи общему своему интеллектуализму, нападаетъ Гартманъ на мистицизмъ, подъ которымъ разумѣетъ одностороннее преобладаніе мистическаго чувства. „Мистическое чувство есть самое неопредѣленное, неясное изъ всѣхъ чувствъ; несказанность и неизреченность, которыя, въ послѣднемъ счетѣ, свойственны всякому чувству, никакому не свойственно въ такой степени, какъ мистическому. Кто погружается въ свое мистическое религіозное чувство, тотъ какъ бы смотритъ въ темную бездну, въ которой онъ ничего не можетъ различить и распознать; или, что то же самое, онъ видитъ словно всенаполняющій блескъ абсолютнаго свѣта, ослѣпляющаго его зрѣніе. Мистическое чувство имѣетъ сознаніе того, что оно содержитъ въ себѣ всю религіозную истину и не заблуждается въ этомъ, но оно содержитъ ее исключительно какъ аффицирующую чувство, стало быть, какъ безсознательную и доступную сознанію только чрезъ аффектъ чувствъ“ (44). Религія, которая останавливается на мистицизмѣ и равнодушна къ религіозному познанію, дефектна, она склоняется, съ одной стороны, къ эвдемонизму, къ услажденію своимъ мистическимъ экстазомъ, а съ другой легко подпадаетъ вліянію какой-либо церковной ортодоксіи (въ глазахъ Гартмана—смертный грѣхъ). Впрочемъ, это не мѣшаетъ Гартману считать, что „мистическое и религіозное чувство собственно и есть творческое начало въ религіи, подобно эстетическому чувству въ искусствѣ“ (44). Общее заключеніе Гартмана (къ главѣ Die religiöse Funktion als Gefühl) таково: „Цѣнность религіознаго чувства содержится не въ чувствѣ какъ въ таковомъ, но въ безсознательномъ процессѣ мотиваціи, въ которомъ оно сигнализируетъ какъ симптомъ резонанса въ сознаніи, а цѣнность этого процесса мотиваціи заключается въ фактическомъ результатѣ, который оно производитъ“ (53). Чувство находится, слѣдовательно, на порогѣ религіознаго сознанія и подготовляетъ содержаніе его актовъ; оно есть, такъ сказать, топливо для дѣйствія аппарата, но не самый аппаратъ!

Сказаннымъ не исчерпывается, конечно, общій вопросъ о религіозномъ значеніи чувства. Здѣсь мы имѣли въ виду лишь отличить и противопоставить ученіе о чувствѣ, какъ основѣ религіи, ученію о вѣрѣ, причемъ главное отличіе перваго мы видимъ въ субъективности, безформенности, аморфности религіознаго чувства, его алогичности, переходящей въ антилогичность, въ его адогматизмѣ и религіозной слѣпотѣ. Если справедливо сравненіе чувства въ религіи съ музыкой, то вѣдь музыка не есть высшій родъ искусства и вообще дѣятельности духа, ибо оно безсловесно, безмысленно, алогично. Потому приведеніе къ музыкѣ иного искусства, имѣющаго свое слово, означало бы его приниженіе (хотя это и чрезвычайно распространено въ наши дни).

Можетъ показаться неожиданнымъ, если въ „теологіи чувства“ рядомъ съ Шлейермахеромъ мы поставимъ Канта. Однако, сколь бы ни были они далеки въ теоретической философіи, въ пониманіи природы вѣры они сближаются. Если Шлейермахеръ областью религіи признаетъ чувство вообще, то Кантъ за таковую область считаетъ *моральное* чувство, которое и является органомъ *вѣры*. Правда, нравственная воля называется у Канта „практическимъ разумомъ“, для котораго устанавливается свой особый канонъ, причемъ этотъ „разумъ“ постулируетъ основныя религіозныя истины: бытіе Бога, свободу воли и личное бессмертіе, но, какимъ бы именемъ мы ни называли вѣру, ея существо отъ этого не измѣнится: **ЕСИ** произноситъ только она, постулаты же лишь постулируютъ, но сами по себѣ безсильны утверждать бытіе Божіе, это составляетъ, конечно, дѣло вѣры. Да и самъ Кантъ говоритъ [1]) „о вѣрѣ чистаго разума“ (какъ ни противорѣчиво это словосочетаніе, ибо разумъ не вѣритъ, но доказываетъ,—вѣра же, хотя и не противоразумна, но, такъ сказать, внѣ-разумна). Близость Канта съ Шлейермахеромъ опредѣляется тѣмъ, что и Кантъ религіозному (т. е. у него моральному) чувству стремится придать алогическій или, на его языкъ, „практическій“ характеръ. Въ область понятій (т. е. „чистаго разума“) не должно ничего просачиваться чрезъ скважину вѣры, открывающуюся въ практическомъ разумѣ. Кантъ впадаетъ при этомъ не только въ алогизмъ, но и, въ сущности, въ антилогизмъ. Но само собою разумѣется, антилогизмъ есть логическая утопія, нѣчто невозможное для человѣческаго духа, просвѣщеннаго свѣтомъ логоса, неосуществимое для мышленія заданіе: разсуждать такъ, какъ будто бы Бога, опознаннаго „практическимъ разумомъ“, совсѣмъ не существовало для теоретическаго. Въ дѣйствитель-

[1]) „Признавать бытіе Божіе...—субъективная моральная необходимость, т. е. потребность, а не объективная, т. е. не долгъ, ибо не можетъ быть долгомъ признавать существованіе какой-либо вещи (это касается только теоретическаго примѣненія разума). Подъ этимъ нельзя понимать и того, что необходимо признавать бытіе Божіе, какъ основу всякой обязательности вообще... Это признаніе для теоретическаго разума можетъ быть названо *гипотезой*, а по отношенію къ пониманію объекта, даннаго намъ путемъ моральнаго закона (высшаго блага), значитъ по отношенію къ потребности въ практическомъ направленіи, *вѣрой* и притомъ *вѣрой чистаго разума*, ибо только чистый разумъ (какъ въ его теоретическомъ, такъ и въ практическомъ примѣненіи) есть тотъ источникъ, откуда оно возникаетъ“ (*Кантъ*. Критика практическаго разума, пер. Н. М. Соколова, стр. 130—1).

ности Канту, послѣ того какъ Богъ былъ найденъ; все равно какимъ путемъ и какимъ „разумомъ“, нужно было бы зачеркнуть всю свою „Критику чистаго разума“, какъ построенную вић гипотезы Бога и даже при ея исключеніи, и написать заново свою философскую систему. Такъ вода, черезъ какую бы щель она ни ворвалась, наполняетъ все закрытое помѣщеніе и проникаетъ во всѣ пустоты и поры. Кантъ хочетъ удержать религіозную вѣру на той степени сознательности, какую вмѣщаетъ „практическій разумъ“ и, дѣлая ее слѣпой и алогичной, низводитъ на степень Шлейермахеровскаго чувства. Конечно, это облегчается благодаря раціоналистическому предразсудку доктрины Канта, по которой вѣра есть „разумъ“, хотя и второго сорта, т. е. „практическій“; слѣдовательно, надъ ней тяготѣетъ контроль и деспотическое правительство теоретическаго разума, сковывающаго права вѣры и ограничивающаго ея компетенцію. Такое законодательство разума въ области вѣры содержитъ въ себѣ нестерпимое противорѣчіе, которое разрѣшается или полнымъ и окончательнымъ отверженіемъ правъ вѣры, т. е. всего построенія „Критики практическаго разума“ (путь большинства неокантіанцевъ), или же ея приматомъ во *всѣхъ* областяхъ, а въ такомъ случаѣ становится невозможно брать въ серьезъ „Критику чистаго разума“. Ученіе Канта о „разумной вѣрѣ“ страдаетъ половинчатостью, это полувѣра-полуразумъ: хотя ею переступается область познаваемаго разумомъ, но въ то же время разумъ не хочетъ отказаться отъ своего господства и контроля и въ этой чуждой ему области [1]).

---

[1]) Для противорѣчивости и двойственности идей Канта въ вопросѣ о вѣрѣ характерна глава „Критики практическаго разума“ подъ заглавіемъ: „Какимъ образомъ возможно мыслить расширеніе чистаго разума въ практическомъ отношеніи, не расширяя при этомъ его познанія какъ разума спекулятивнаго?“ Здѣсь „теоретическое познаніе чистаго разума еще не получаетъ прироста. Приростъ состоитъ здѣсь только (?) въ томъ, что эти понятія, прежде проблематическія (только мыслимыя), теперь ассерторически признаются за такія, которымъ дѣйствительно присущи объекты, такъ какъ практическій разумъ неизбѣжно нуждается въ существованіи этихъ объектовъ для возможности своего, и притомъ практически безусловно необходимаго, объекта высшаго блага и черезъ это даетъ теоретическому разуму право предполагать ихъ. Но это расширеніе теоретическаго разума не есть расширеніе спекуляціи, т. е. не даетъ права дѣлать изъ этихъ понятій позитивное употребленіе въ *теоретическомъ отношеніи* (??), такъ какъ здѣсь практическій разумъ дѣлаетъ то, что эти понятія становятся реальными и дѣйствительно получаютъ свои (возможные) объекты. Разъ намъ отнюдь не даются ихъ созерцанія, то на почвѣ этой допускаемой ихъ реальности невозможно никакое синтетическое сужденіе. Слѣдовательно, это открытіе рѣшительно ничего не даетъ намъ въ спекулятивномъ отношеніи... Но теоретическое познаніе, хотя и не этихъ объектовъ, но вообще разума (?), здѣсь все-таки расширяется, именно постольку, поскольку этимъ идеямъ, путемъ практическихъ постулатовъ, даются объекты, а черезъ это мысль, только проблематическая, получаетъ объективную реальность. Слѣдовательно, это не есть расширеніе познанія *о данныхъ сверхчувственныхъ предметахъ*, но расширеніе теоретическаго разума и его познанія по отношенію къ сверхчувственному вообще, поскольку это побуждаетъ насъ допустить, *что есть такіе предметы*, хотя мы и не имѣемъ возможности опредѣлить ихъ точнѣе, значитъ расширить наше познаніе объ объектахъ. Этимъ успѣхомъ, слѣдовательно, чистый теоретическій разумъ, для котораго всѣ эти идеи трансцендентны и не имѣютъ объекта, обязанъ исключительно своей чистой практической спо-

4. Религія и мораль. Вообще при сведеніи существа религіи къ нравственности, которое столь обычно въ раціоналистическомъ уклонѣ религіозной мысли (Кантъ, Фихте, Л. Толстой и др.), игнорируется собственная природа религіи. Справедливо, что нравственность коренится въ религіи. Внутренній свѣтъ, въ которомъ совершается различеніе добра и зла въ человѣкѣ, исходитъ отъ Источника свѣтовъ. Въ совѣсти своей, необманной и нелицепріятной, столь загадочно свободной отъ естественнаго человѣческаго себялюбія, человѣкъ ощущаетъ, что Нѣкто *со-вѣсть*, совѣдаетъ вмѣстѣ съ нимъ его дѣла, творитъ судъ свой, *всегда его видитъ*.

Ты всегда меня видишь! Хорошо знаю я это, скрываюсь-ли отъ Тебя со стыдомъ и страхомъ, или вполнѣ Тебѣ съ восторгомъ и трепетомъ. Чаще же — увы! — только мыслью помню о Тебѣ, но холодна бываетъ душа моя. И тогда бываю я свой, а не Твой, замыкается небо, одинъ остаюсь въ своемъ ничтожествѣ, на жертву ненасытнаго и безсильнаго я. Но Ты зовешь, и радостно вижу, что только я отходилъ отъ Тебя, и Ты всегда меня видишь.

Ты всегда меня видишь: въ жуткомъ безсиліи порывовъ къ Тебѣ, какъ въ робкой и хладной молитвѣ моей, въ разслабленной мукѣ дробящагося сознанія и въ жгучемъ стыдѣ грѣха моего. Ты зришь потаенные помыслы, что отъ себя я со страхомъ скрываю. Ты во мнѣ знаешь и холоднаго себялюбца и унылаго труса. Ты вѣдаешь и лукаваго похотливца и корыстнаго завистника. О, страшно думать, что Тебѣ все мое вѣдомо, ибо Ты всегда меня видишь!

Ты всегда меня видишь! И Ты знаешь, какъ хочу я любить Тебя, хоть и безсильна любовь моя. Хочу любить только Тебя, ничего я помимо Тебя не хочу. Но не умѣю хотѣть, извиваюсь въ безвольномъ усиліи. А Ты ждешь молчаливо и строго, печально и терпѣливо. Но Ты не отнимаешь надежды моей, ибо вѣришь мнѣ больше, чѣмъ я самъ себѣ вѣрю. Ты всегда меня видишь!

собности. Здѣсь они становятся *имманентными и конститутивными*, такъ какъ это основы возможности того, чтобы *сдѣлать дѣйствительнымъ необходимый объектъ* чистаго практическаго разума (высшее благо). Безъ этого *это* только *трансцендентные и регулятивные принципы* спекулятивнаго разума, которые побуждаютъ его не допускать новый объектъ внѣ опыта продолжать свое примѣненіе въ опытѣ до возможной полноты. А если опытъ и получаетъ это расширеніе, то спекулятивный разумъ съ этими идеями можетъ приступать къ дѣлу только отрицательно, т. е. не расширяя понятія, но разъясняя его“ (тамъ же, 140—1). Расширяется или не расширяется область разума завоеваніями практической его способности? Кантъ запутывается въ противорѣчіяхъ, благодаря, съ одной стороны, нежеланію признать общепознавательное значеніе „постулатовъ“, а, съ другой, не будучи въ силахъ ихъ отвергнуть.

Велѣнія совѣсти, которыя человѣкъ считаетъ для себя закономъ, получаютъ и религіозную санкцію, и это тѣмъ острѣе, чѣмъ глубже религіозное сознаніе: они облекаются въ форму религіозныхъ заповѣдей, нарушеніе которыхъ ощущается какъ *грѣхъ* (а это есть уже религіозно-нравственная категорія). „Дѣланіе заповѣдей“ становится путемъ къ Богу, а вмѣстѣ и возможностью религіознаго преткновенія для человѣка, ибо, по слову ап. Павла, отъ закона или заповѣди рождается грѣхъ, а внѣ закона грѣха не существуетъ. Но нравственность, предполагающая грѣховное раздвоеніе, борьбу добра и зла въ человѣкѣ, не можетъ имѣть безусловнаго религіознаго значенія, она есть Ветхій Завѣтъ, періодъ подзаконности, который преодолѣвается (хотя и не отмѣняется) Новымъ Завѣтомъ, царствомъ благодати. Какъ связанная не съ субстанціальностью, но модальностью человѣческаго существа, какъ плодъ первороднаго грѣха, нравственность вообще не представляетъ собой вершины, абсолютной грани, она преодолима, ибо святость, хотя въ себя и включаетъ „дѣланіе заповѣдей“, но сама находится уже „по ту сторону добра и зла“; также и дѣти, состояніе которыхъ, по слову Спасителя, является живой нормой Царствія Божія, свободны отъ узъ нравственности.

Больше того, религія, которую хотятъ цѣликомъ свести къ морали, въ цѣлостности своей находится выше морали и потому свободна отъ нея: мораль существуетъ для человѣка въ извѣстныхъ предѣлахъ, какъ законъ, но человѣкъ долженъ быть способенъ подниматься и надъ моралью [1]). Пускай вдумаются въ смыслъ тѣхъ разсказовъ Библіи, когда Богъ, для цѣлей религіознаго строительства, или для испытанія вѣры, разрѣшалъ или даже повелѣвалъ дѣянія, нравственности завѣдомо противорѣчившія: жертвоприношеніе единственнаго сына, кровавое истребленіе цѣлыхъ народовъ, обманъ, воровство, этими примѣрами вѣдь полна ветхозавѣтная исторія, притомъ именно эпоха подзаконности (чѣмъ такъ и соблазняются при чтеніи Библіи Толстой, М. Арнольдъ и многіе другіе, въ нерелигіозномъ своемъ морализмѣ видящіе и въ Богѣ сантиментальнаго гуманиста по ихъ собственному образу и подобію). Но Библія, хотя и содержащая въ себѣ *законъ*, свободна отъ моралізма и сентиментальности, и воля Божія, когда она сталкивается съ голосомъ *человѣческой* нравственности, здѣсь открыто поставляется *выше* нравственности. А это и значитъ, что нравственность имѣетъ силу только для человѣка въ его грѣховной ограниченности и не имѣетъ абсолютнаго значенія. Добро—отъ Бога, Онъ есть источникъ Добра, но Богъ не есть Добро, если понимать его въ ограничивающемъ и исключительномъ смыслѣ,—Богъ выше Добра и въ *этомъ* смыслѣ остается свободенъ и отъ Добра. Добро есть то, чего хочетъ *отъ насъ* Богъ, что *мы* сознаемъ какъ Его велѣніе. Иначе сказать, въ морали религіозно цѣнна и существенна ея санкція,

---

[1]) Однимъ изъ наиболѣе яркихъ примѣровъ преодолѣнія морали является война, поэтому такъ трудно морально принять и оправдать войну, и остается только религіозное ея оправданіе.

болѣе, нежели ея содержаніе. Религія даетъ мѣсто этикѣ и ее обосновываетъ, но сама не исчерпывается ею и даже не опредѣляется ею (не „оріентируется“ по ней). Потому, между прочимъ, религіозный „законъ“ шире нравственности, включая въ себя требованія обрядовыя и вообще культовыя, которыя съ точки зрѣнія нравственности совершенно ненужны и представителями этической религіи отвергаются какъ идолопоклонство и суевѣріе (Afterdienst и Abgötterei у Канта).

Мораль не автомна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религіозна, ея санкція. Она имѣетъ корни въ религіозномъ сознаніи. Но что получается, если перевернуть отношеніе между религіей и моралью вверхъ ногами и провозгласить, что Добро (въ этическомъ смыслѣ) и есть Богъ, иначе говоря, что религія исчерпывается этикой? Слѣдуетъ прежде всего замѣтить, что говорить еще о религіи вдобавокъ къ этикѣ, которая сама себѣ довлѣетъ,—прибѣгать къ религіозной санкціи тамъ, гдѣ этическая вполнѣ достаточна, представляется какъ будто напыщеннымъ. Впрочемъ это дѣлается не столько ради приданія религіознаго букета этикѣ, сколько ради нейтрализаціи религіи. Этика при этомъ получаетъ значеніе совершенно независимой самоцѣли и самоцѣнности: то, что находится по ту сторону добра и зла,—святость ли или дѣтскость, теряетъ всякую цѣнность, ибо цѣнно лишь проходящее чрезъ этическое сознаніе, лишь совершаемое ради долга (за это высмѣивалъ Канта еще Шиллеръ). Ветхозавѣтное законничество снова возстаетъ здѣсь противъ новозавѣтной благодати и выдвигаетъ исключительныя свои притязанія. Но тѣмъ самымъ совершенно утеривается, такъ сказать, мѣсто морали въ религіи, она получаетъ подчиненное значеніе. Въ этомъ подмѣнѣ религіи этикой кроется коварный умыселъ религіознаго имманентизма, именно скрытое отрицаніе религіи. Трансцендентный Богъ, многочастно и многообразно открывающійся человѣку, замѣняется здѣсь нравственнымъ закономъ, соотвѣтствующимъ опредѣленному состоянію грѣховнаго человѣческаго сознанія. Въ дѣйствительности, подъ этикетомъ абсолютной морали обожествляется одна опредѣленная сторона человѣческаго сознанія. Моральная теологія Канта есть именно тотъ дурной антропоморфизмъ или психологизмъ въ религіи, которому имъ яко бы объявляется война, ибо тварное и человѣческое выдается здѣсь за божественное, причемъ этотъ воинствующій психологизмъ принимаетъ явно враждебный религіи характеръ, какъ это достаточно ярко обнаруживается и въ религіозныхъ трактатахъ Канта, а особенно Фихте (періода Atheismusstreit). Религіозный имманентизмъ, къ которому и сводится сущность психологизма въ религіи, враждебно направляется противъ вѣры въ трансцендентнаго Бога и тѣмъ самымъ уничтожаетъ своеобразную природу религіи, подвергая при этомъ ложному и насильственному истолкованію основныя религіозныя понятія. Этика же превращается въ фарисейское законничество, гордое своимъ ригоризмомъ и своей дурной безконечностью, въ которой оно какъ разъ и видитъ проявленіе безусловности нравственнаго закона. Поэтому тамъ, гдѣ пути Промысла не совпа-

дают съ этикой, а божественная любовь, безмѣрно прощающая блудному сыну, не считается съ законнической справедливостью, этика неизмѣнно должна ставить свое veto. По опредѣленію Канта, религія есть этика съ той особенностью, что заповѣди послѣдней при этомъ разсматриваются какъ велѣнія Бога. Но можно и даже должно спросить, каковъ же этотъ Богъ, если Онъ только и существуетъ въ этическомъ сознаніи, которое само себѣ довлѣетъ? Не есть-ли эта идея лишь ненужное удвоеніе нравственнаго закона, и не является-ли поэтому недоразумѣніемъ вообще отличать Бога отъ этическаго сознанія, установляющаго систему нравственныхъ цѣлей, постулирующаго нравственный міропорядокъ? Этотъ неизбѣжный выводъ „моральной теологіи“ и былъ сдѣланъ Фихте въ извѣстномъ Atheismusstreit [1]). Нравственный міропорядокъ для Фихте и есть „божественное, которое мы воспринимаемъ“. „Этотъ живой и дѣйствующій моральный порядокъ есть самъ Богъ, мы не нуждаемся въ иномъ Богѣ и не можемъ иного постигнуть“. „Понятіе о Богѣ, какъ особой субстанціи, невозможно и противорѣчиво“. „Порождай лишь въ себѣ сообразное долгу настроеніе, и ты познаешь Бога и, тогда какъ для ближнихъ своихъ ты будешь представляться еще въ чувственномъ мірѣ, для себя самого ты окажешься въ вѣчной жизни“ [2]).

Если одни, ссылаясь на автономность этики, отожествляютъ съ нею религію, то другіе, исходя изъ той же самой автономности, хотятъ ее сдѣлать отъ религіи совершенно независимой. Таковы разныя построенія утилитарной, эволюціонной, позитивной этики. Возможна-ли такая этика „безъ санкціи и долга“? Здѣсь нужно прежде всего сдѣлать строгое различеніе между этикой и этосомъ, или нравственностью и нравами, т. е. воспитанностью, совокупностью полезныхъ и выгодныхъ навыковъ, извѣстной дрессировкой, которая проводитъ столь глубокую разницу и между животными—культурными и прирученными. Изъ совокупности подобныхъ навыковъ образуется то, что въ новѣйшее время называется „гуманностью“. Поведеніе, руководимое себялюбивымъ и холоднымъ разсчетомъ, можетъ диктовать и партійную солидарность, и экономическую взаимопомощь. Но если имѣть въ виду не нравы, а нравственность, то кто же рѣшится утверждать, что „цивилизованные“ народы добрѣе и нравственнѣе нецивилизованныхъ? Области этической оцѣнки подлежитъ вѣдь только личное усиліе, борьба и подвигъ, а не безличная дрессировка, между тѣмъ какъ сплошь и рядомъ эти области смѣшиваются между собою,

---

[1]) Въ статьѣ *Forberg*. Entwickelung des Begriffs der Religion (1798), подавшей поводъ къ „спору объ атеизмѣ“ и представляющей собой доведеніе „моральной теологіи“ до Геркулесовыхъ столповъ, имѣется слѣдующій характерный вопросъ и отвѣтъ: wie verhält sich die Religion zur Tugend? Antwort: Wie der Theil zum Ganzen“.

[2]) *J. G. Fichte*. Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Uber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798) Ausg. W., III, 129—30 (WW. V, 185—6). Appellation an das Publikum (1799) A. W. III, 169—70 (WW. V, 210).

и всякаго рода утилитарная годность принимается за моральную цѣнность.

Нравственность неизбѣжно разлагается вмѣстѣ съ упадкомъ религіи, хотя до времени это и можетъ маскироваться смягченіемъ нравовъ и поднятіемъ личной годности. Ибо, хотя этика и не покрываетъ собой религіи, но въ ней, и только въ ней, находитъ она основу. Автономная этика есть или прямое глумленіе надъ добромъ, каковое совершается въ утилитаризмѣ, или аффектація и поза, ибо любить этическое „добро“, законъ, категорическій императивъ, можно не ради него самого, а только ради Бога, голосъ Котораго слышимъ въ совѣсти. Исполненную величавшаго, возвышенивѣйшаго пафоса характеристику религіозный идеалъ праведности получаетъ въ 118 псалмѣ: „*Блаженни непорочніи, въ путь ходящіи заповѣдей Господнихъ*“. Здѣсь данъ недосягаемый идеалъ религіозной праведности, добродѣтели *не* ради Кантовскаго „добра“, но для Бога, не во имя мертваго долга, но всецѣло изъ любви къ Творцу и заповѣдямъ Его.

...„Блажени испытающіе свидѣнія Его, всѣмъ сердцемъ взыщутъ Его (2).

Ты заповѣдалъ еси заповѣди Твоя сохранити зѣло (4).

Всѣмъ сердцемъ моимъ взыскахъ Тебе,—не отрини мене отъ заповѣдей Твоихъ (10).

Благословенъ еси, Господи, научи мя оправданіемъ Твоимъ (12).

Возлюби душа моя возжелати судьбы Твоя на всякое время (20).

Путь заповѣдей Твоихъ текохъ, внегда расширилъ еси сердце мое (32).

Се возжелахъ заповѣди Твоя, въ правдѣ Твоей живи мя (40).

И поучахся въ заповѣдехъ Твоихъ, яже возлюбихъ зѣло (47).

И воздвигохъ руцѣ мои къ заповѣдемъ Твоимъ, яже возлюбихъ, и глумляхся въ оправданіяхъ Твоихъ (48).

Благъ еси Ты, Господи, и благостію Твоею научи мя оправданіемъ Твоимъ (68).

Благъ мнѣ законъ устъ Твоихъ паче тысящъ злата и сребра (72).

Руцѣ Твои сотвористѣ и создастѣ мя: вразуми мя и научуся заповѣдемъ Твоимъ (73).

Буди сердце мое непорочно въ оправданіихъ Твоихъ, яко да не постыжуся (80).

Исчезаетъ во спасеніе Твое душа моя, на словеса Твои уповахъ (81).

Во вѣкъ, Господи, слово Твое пребываетъ на небеси (89).

Въ родъ и родъ истина Твоя: основалъ еси землю и пребываетъ (90).

Яко аще бы не законъ Твой поученіе мое былъ, тогда убо погибль быхъ во смиреніи моемъ (92).

Во вѣкъ не забуду оправданій Твоихъ, яко въ нихъ оживилъ мя еси (93).

Твой есмь азъ, спаси мя, яко оправданій Твоихъ взыскахъ (94).

Коль возлюбихъ законъ Твой, Господи, весь день поученіе мое есть (97).

Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устомъ моимъ (104).

Рабъ Твой есмь азъ, вразуми мя, и увѣмъ свидѣнія Твоя (125).

Сего ради возлюбихъ заповѣди Твоя паче злата и топазія (127).

Призри на мя и помилуй мя, по суду любящихъ имя Твое (132).

Стопы моя направи по словеси Твоему, и да не обладаетъ мною всякое беззаконіе (133).

Избави мя отъ клеветы человѣческія, и сохраню заповѣди Твоя (134).

Лице Твое просвѣти на раба Твоего, и научи мя оправданіемъ Твоимъ (135).
Праведенъ еси, Господи, и прави суди Твои (138).
Разжжено слово Твое зѣло, и рабъ Твой возлюби е (140).
Правда Твоя, правда во вѣкъ, и законъ Твой истина (142).
Близъ еси Ты, Господи, и вси путіе Твои истина (152).
Неправду возненавидѣхъ и омерзихъ, законъ же Твой возлюбихъ (164).
Сохрани душа моя свидѣнія Твоя, и возлюби я зѣло (167).
Сохранихъ заповѣди Твоя и свидѣнія Твоя, яко вси путіе мои предъ Тобою, Господи (168).
Да приближится моленіе мое предъ Тя, Господи, по словеси Твоему врази мя (169).
Да внидутъ прошенія моя предъ Тя, Господи, по словеси Твоему избави мя (170).
Да будетъ рука Твоя еже спасти мя, яко заповѣди Твоя изволихъ (172).
Возжелахъ спасеніе Твое, Господи, и законъ Твой поученіе мое есть (173).
Жива будетъ душа моя, и восхвалитъ Тя, и судьбы Твои помогутъ мнѣ (175).
Заблудихъ яко овча погибшее, взыщи раба Твоего: яко заповѣдей Твоихъ не забыхъ“ (176).

Молитвенный пламень этого псалма черезъ тысячи лѣтъ съ прежней силою зажигаетъ душу. Вотъ настоящая конкретная религіозная этика, и предъ лицемъ ея съ какою силой чувствуется убожество и безвкусіе автономно-этическихъ построеній,—этики, притязающей быть религіей, или желающей обойтись совсѣмъ помимо религіи. Царь Давидъ обличаетъ Канта.

5. Вѣра и догматъ. Мы опредѣлили содержаніе вѣры какъ откровеніе трансцендентнаго міра, или переживаніе Божества. Каково бы ни было наше сужденіе о вѣрѣ по существу, но *въ себѣ* содержаніе вѣры именно таково: внѣ ощущенія реальности и объективности переживаемаго нѣтъ мѣста вѣрѣ. Вѣра необходимо ощущаетъ себя, сознаетъ себя какъ откровеніе, притомъ коренным образомъ отличающееся отъ знанія, которое получается въ предѣлахъ этого міра. Откровеніе по самому понятію своему предполагаетъ то, *что* открывается. Вѣра содержитъ въ себѣ опознаніе не только того, что трансцендентное *есть*, но и *что* оно есть; она не можетъ ограничиться голымъ экзистенціальнымъ сужденіемъ, а включаетъ и нѣкоторое содержаніе: къ **ЕСИ** всегда присоединяется нѣкоторый, хотя бы и минимальнаго содержанія, предикатъ, или къ подлежащему—сказуемое. Божество открывается вѣрѣ не *вообще*, но конкретно, окачествованно. Другими словами, актъ вѣры приноситъ съ собой и оставляетъ за собой, какъ свой слѣдъ въ сознаніи, индивидуальномъ и коллективномъ, сужденіе не только экзистенціальное, но и содержательное,—впрочемъ, чисто экзистенціальное сужденіе безъ всякой содержательности было бы даже невозможно, ибо было бы безсубъектно. Такое, опорожненное отъ всякаго содержанія, бытіе неизбѣжно превратилось бы въ небытіе, какъ показалъ это Гегель, и, чтобы не подвергнуться очистительной и убійственной кармѣ дальнѣйшаго діалектическаго процесса, на который обречено отвлеченное отъ всякаго содержанія или окачествованія бытіе

у Гегеля, надо съ самаго же начала спасти его отъ превращенія въ ничто опредѣленнымъ *что*. Это и дѣлаетъ вѣра. Поэтому совершенно несправедлива такая характеристика вѣры, согласно которой ее ограничиваютъ только экзистенціальнымъ суждоніемъ, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые гносеологи, представители „мистическаго эмпиризма". Вѣра не абстрактна, но конкретна: это значитъ, что *вѣра необходимо родитъ догматъ* того или иного содержанія, или же, наоборотъ, догматъ есть формула того, что опознается вѣрою какъ трансцендентное бытіе.

Актъ вѣры, приводящій къ рожденію догмата, полагающій опредѣленное догматическое содержаніе, необходимо притязаетъ на качество *объективности* или *транссубъективности;* онъ всею энергіей своей отрицается психологизма или субъективизма. Догматъ выстрадывается какъ истина, взыскуемая всѣми силами души, а не есть какая-то прихоть или капризъ. Въ нашъ вѣкъ трудно увѣрить людей, что вѣра есть чуждый своеволія, субъективизма и каприза путь исканія религіозной истины, причемъ добытое на этомъ пути имѣетъ за собой всю принудительность объективной истины, требующей самоотверженнаго себѣ служенія. Безъ этого качества объективности вѣра совершенно теряла бы свой серьезный и трудный характеръ, свою суровость, которая всегда приноситъ трагическую ломку жизни героямъ вѣры: такъ не капризничаютъ, такъ не переживаются минутныя „настроенія" раздраженной фантазіи. Тяжелый и мрачный ореолъ „фанатизма", обычно облекающій вѣру, вся эта безконечная исторія мученичества и мучительства за вѣру—становятся совершенно непонятны, если вѣру понимать въ духѣ современныхъ декадентскихъ „настроеній". Вѣра есть, быть можетъ, наиболѣе *мужественная* сила духа, собирающая въ одномъ узлѣ *всѣ* душевныя энергіи: ни наука, ни искусство не обладаютъ той силой духовнаго напряженія, какая можетъ быть свойственна религіозной вѣрѣ. И, конечно, это возможно только потому, что ей въ совершенно исключительной степени присуще качество объективности: сама суровая и величественная истина глядитъ чрезъ нее своимъ вѣчнымъ, недвижнымъ окомъ на человѣка. Сила вѣры, ея, такъ сказать, геніальность измѣряется именно той степенью объективности, какую въ ней получаетъ религіозно открываемая истина: такая вѣра *призывается* двигать горами, отъ нея требуется *свою* объективность религіозной истины ставить выше объективности эмпирическаго знанія, которое говоритъ, что гора неподвижна: crede *ad* absurdum, таковъ постулатъ вѣры. „Маловѣрные!" сказалъ Спаситель испугавшимся во время бури на озерѣ апостоламъ, а вѣдь имъ было такъ естественно испугаться, ибо непосредственная опасность утонуть была на самомъ дѣлѣ велика. Конфликтъ между содержаніемъ вѣры и знанія, превращающій одно для другого въ абсурдъ, можетъ наступить, а можетъ и не наступить, но объективность вѣры такова, что совершенно не считается съ возможностью такого конфликта. Это сознаніе своей единственности есть неизбѣжное качество объективности: истина не есть истина, если допускаетъ рядомъ съ собою или вмѣсто

себя другую истину; объективность ревнива и, если угодно, „фанатична“, „сильна, какъ смерть, любовь, и люта, какъ преисподняя, ревность“. Да вѣра и есть любовь, ибо истину нельзя познавать, не любя ея: она открывается только любви. Съ другой стороны, вѣра есть, по существу своему, не что иное какъ любовь, но любовь стремящаяся, жгучая, испепеляющая все ей чуждое. „Огонь пришелъ Я низвести на землю, и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся“ (Лк. 12, 49). Огонь жжетъ, это его естественное и неотъемлемое качество, и странно было бы упрекать его за эту жгучесть или желать, чтобы онъ ея лишился. Ревность—сила любви (свящ. Флоренскій), любовь и не можетъ быть неревнивой, хотя любовь, обращенная въ ревность, лишается своей мягкости и нѣжности, становится требовательной и суровой [1]). „Азъ есмь огнь попаляющій“, „Богъ ревнитель“, говоритъ о Себѣ Богъ въ Ветхомъ Завѣтѣ.

Обычно восхваляютъ „фанатиковъ науки“ и враждебно презрительны къ „фанатизму“ вѣры. Но вѣдь истина всегда нетерпима и несговорчива, и недорого стоитъ иная терпимость. Слишкомъ легко проповѣдывать терпимость и быть терпимымъ, не имѣя ничего за душой, но попробуйте быть терпимымъ, горячо *вѣря* въ опредѣленную истину. Скажутъ: истина не боится соревнованія, но это не она, а мы должны бояться, мы, предъ которыми въ безпорядочной кучѣ лежитъ все это „многообразіе“ религіознаго опыта, весь этотъ пантеонъ боговъ и религій, цѣлый ассортиментъ истинъ, предлагающихся на выборъ любителю, гдѣ наша *истина* лежитъ рядомъ со всяческой ложью, внѣшне, формально ей равноправною. Надо быть *рыцаремъ* истины, всегда готовымъ къ бою за всякое умаленіе чести Прекрасной Дамы.

Такъ называемая терпимость можетъ быть добродѣтелью, и становится даже высшею добродѣтелью, чѣмъ нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентнымъ „плюрализмомъ“, т. е. невѣріемъ, но когда она синтетически (или, если угодно, „діалектически“) вмѣщаетъ въ себѣ относительныя и ограниченныя полуистины и *снисходитъ* къ нимъ съ высоты своего величія, однако отнюдь не приравниваясь къ нимъ, не сводя себя на положеніе *одной изъ многихъ* возможностей въ „многообразіи религіознаго опыта“. Можно въ качествѣ примѣра указать на отношеніе ап. Павла (см. особенно посл. къ Римл. гл. 12) къ воскормившему его и оставленному имъ іудейству: вотъ примѣръ *положительной терпимости и положительной нетерпимости.*

Любовь не есть „терпимость“. Развѣ это не Учитель любви говорилъ: горе вамъ, книжники, фарисеи, лицемѣры, порожденія ехидны, гробы повапленные,—всѣ эти гнѣвныя и безпощадныя, именно въ своей правдѣ безпощадныя, слова? Развѣ это терпимость, въ нашемъ кисло-сладкомъ, плюралистическомъ смыслѣ?

---

[1]) „Положи меня (говоритъ любовь), какъ печать, на сердце твое, какъ перстень на руку твою: ибо крѣпка, какъ смерть, любовь; люта, какъ преисподняя, ревность; стрѣлы ея—стрѣлы огненныя; она—пламень весьма сильный. Большія воды не могутъ потушить любви, и рѣки не зальютъ ея“ (*Пѣснь пѣсней*, 8, 6—7).

Вѣдь это же „буйство“, „фанатизмъ“, на взглядъ проповѣдниковъ терпимости... Боже, пошли же намъ ревнивую нетерпимость въ служеніи святой правдѣ Твоей!

Поскольку содержанію вѣры свойственно качество объективности, постольку оно получаетъ и аттрибутъ универсальности и всечеловѣчности,—*каѳоличности*, которая есть лишь иное выраженіе объективности. Если въ вѣрѣ для меня открывается сама истина, если я выхожу изъ скорлупы своей субъективности и соприкасаюсь съ чѣмъ то неизмѣримо огромнымъ, то, очевидно, соприкасаюсь я не тѣмъ, что во мнѣ индивидуально и особно, но тѣмъ, что универсально, всеобще, каѳолично. Какъ *родовое* существо, какъ *человѣкъ*, предстою я предъ Божествомъ; человѣческая сущность, *человѣкъ* вообще, ощущаетъ себя во мнѣ въ этомъ актѣ. Въ этомъ своеобразная парадоксія религіознаго воспріятія: будучи изъ всѣхъ жизненныхъ актовъ наиболѣе индивидуальнымъ, лично выстраданнымъ, лично обусловленнымъ, оно въ то же время оказывается и наиболѣе универсальнымъ,— явный знакъ того, что между индивидуальнымъ и универсальнымъ нѣтъ противоположности; истинно индивидуальное и есть истинно универсальное, или же наоборотъ, истинно универсальное существуетъ и познается лишь какъ индивидуальное.

Нельзя обладать истиной индивидуально: разумѣется, фактически она можетъ быть въ тотъ или иной моментъ доступна лишь ограниченному числу лицъ или даже единичному человѣку, но и онъ, этотъ единственный, имѣетъ истину не какъ *свою*, но какъ всеобщую, къ которой онъ лишь содѣялся причастенъ. И если индивидуальная истина есть вообще contradictio in adjecto даже въ области познанія, то ужъ тѣмъ болѣе въ области религіи, гдѣ каждый отдѣльный индивидъ предъ лицомъ Бога ощущаетъ себя какъ *человѣкъ* или какъ человѣчество. Религія, religio, есть связь не только человѣка съ Божествомъ, но и человѣка съ человѣчествомъ, или послѣднее и предѣльное его утвержденіе въ своей человѣчности, притомъ связь эта крѣпче, онтологичнѣе, нежели всякая иная: поэтому „религіозный индивидуализмъ“ есть горячій ледъ, круглый квадратъ. Эту универсальную природу религіи часто не понимаютъ соціологи, которые полагаютъ, что человѣчество соціализируется политическимъ, правовымъ, хозяйственнымъ общеніемъ, и не замѣчаютъ при этомъ, что раньше, чѣмъ возникаютъ всѣ эти частныя соединенія, для того, чтобы они стали возможны, человѣчество уже должно быть скрѣплено и цементировано религіей, и если народность есть естественная основа государства и хозяйства, то самая народность есть прежде всего именно вѣра. Только религія подлинно соціальна и въ этомъ качествѣ есть основа соціальности, хотя, какъ самая глубокая основа, она всего рѣже въ этомъ значеніи усматривается. Даже когда сознательно хотятъ отъ нея освободиться, все-таки сохраняютъ ею созданный и ей принадлежащій идеалъ „человѣка“, чтобы получить изъ него и „гражданина“. Съ другой стороны, признакомъ незрѣлости или же болѣзненнаго упадка является индивидуализмъ въ религіи. Въ настоящее время, когда

вкусъ къ серьезной и мужественной религіи вообще потерянъ и капризомъ субъективности съ ея прихотливо смѣняющимися настроеніями дорожатъ болѣе, нежели суровой и требовательной религіей, не терпящей дѣтскаго своеволія, религіозный индивидуализмъ находится въ особой чести: тѣ, кто еще снисходятъ до религіи, чаще всего соглашаются имѣть ее только индивидуально; личное своеволіе явнымъ образомъ смѣшивается при этомъ со свободой, которая достигается именно побѣдой надъ своеволіемъ. Протестантизмъ весь боленъ такимъ индивидуализмомъ, который точитъ его, какъ червь, и религіозно обезсиливаетъ. Всего труднѣе повѣрить истинѣ, что она—истина, т. е. требуетъ преклоненія предъ собой и самоотверженія; гораздо легче эту истину воспринять какъ *мое мнѣніе*, которое *я* полагаю какъ истину: „родъ лукавый и прелюбодѣйный“ даже изъ истины дѣлаетъ средство тѣшить свое маленькое *я*. Религіозная истина универсальна, т. е. *каѳолична (καθ' ὅλου)*, сообразна съ *цѣлымъ*, а не съ частностями; по внутреннему ея устремленію, въ истинѣ всѣ обрѣтаются какъ одинъ, или одинъ во всѣхъ: „возлюбимъ другъ друга, да единомыслiемъ исповѣмы“. Вслѣдствіе этого она *соборна*, ибо соборность есть только *слѣдствіе* каѳоличности, ея выраженіе, но отнюдь не внѣшній ея критерій. Очень важно отличать каѳолическую соборность отъ коллективности или внѣшней общественности, именно въ виду того, что смѣшеніе это очень распространено. Дѣло въ томъ, что *провозглашеніе* истины, согласно православному вѣроученію, принадлежитъ *собору*, который однако же дѣйствуетъ и авторизуется Церковью не какъ коллективъ, общеепархіальный съѣздъ или церковный парламентъ, но какъ органъ самого „Духа Истины“, Духа Святаго (отсюда соборная формула: „изволися Духу Св. и намъ“). Соборное провозглашеніе истинъ вѣры вытекаетъ изъ единенія въ цѣлокупной и цѣлокупящей истинѣ: здѣсь рѣшаетъ не большинство голосовъ (даже если внѣшне оно и примѣняется, какъ средство обнаруженія мнѣній), но нѣкоторое жизненное единеніе въ истинѣ, вдохновеніе ею, пріобщеніе ей. Потому здѣсь не имѣетъ рѣшающаго значенія и количественный критерій: едва ли хоть одинъ вселенскій соборъ былъ дѣйствительно вселенскимъ въ томъ смыслѣ, чтобы на немъ были представители *всѣхъ* помѣстныхъ церквей, и, наоборотъ, соборъ, имѣвшій внѣшніе признаки вселенскаго, могъ оказаться „разбойничьимъ“ и еретическимъ (Ефесскій). И теперь, когда христіанская церковь расколота, по крайней мѣрѣ, на двѣ части, значитъ ли это, что вовсе не можетъ быть провозглашена каѳолическая истина, хотя теперь внѣшне и не возможенъ вселенскій соборъ? Католики отнюдь не неправы въ томъ, что не считаютъ остановившимся догматическое развитіе изъ-за внѣшняго раскола церквей,—иначе вѣдь надо было бы признать, что очень легко человѣческими дрязгами и ссорами преградить путь дѣйствія Духа Святаго на Церковь. Ихъ грѣхъ и вина противъ каѳоличности совсѣмъ не въ этомъ, а въ томъ, что они исказили самую идею каѳоличности, связавъ ее съ *внѣшнимъ* авторитетомъ, какъ бы церковнымъ ора-

куломъ: соборность, механически понятую какъ внѣшняя коллективность, они подмѣнили монархическимъ представительствомъ этой коллективности—папой, а затѣмъ отъединились отъ остального христіанскаго міра въ эту ограду авторитета и тѣмъ измѣнили каѳоличности, цѣлокупящей истинѣ, церковной любви. Но столь же католически или внѣшне понимаютъ каѳоличность и тѣ ихъ антагонисты, которые считаютъ расколъ церквей достаточнымъ основаніемъ прекратить исканіе догматической истины подъ предлогомъ, что вселенскій соборъ теперь невозможенъ, а потому можно спать спокойно. Изъ понятія каѳоличности (соотвѣтствующаго и непреложному обѣтованію: „гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ и Я посредѣ ихъ“, а, стало быть, въ нихъ почіетъ и умъ Христовъ, т. е. сама истина) слѣдуетъ, что внѣшній масштабъ соборности имѣетъ значеніе скорѣе для признанія истины, чѣмъ для ея нахожденія: вселенскій соборъ, притомъ не по имени только, но реально, возможенъ и теперь нисколько не меньше, чѣмъ прежде. Если собраніе „двухъ или трехъ вѣрующихъ“ ощутитъ себя реально каѳоличнымъ и на самомъ дѣлѣ будетъ таковымъ, то зерно вселенскаго собора тѣмъ самымъ уже дано, а признаніе его есть дѣло дальнѣйшей церковной исторіи [1]).

Итакъ, истинная вселенскость, каѳоличность, *не считается* ни съ какими внѣшними формами и установленіями, которыя создаются людьми и для людей и въ себѣ не имѣютъ ничего непререкаемаго или неизмѣннаго. Измѣна каѳоличности заключается именно въ преувеличеніи *внѣшнихъ* ея аттрибутовъ. „Не мѣрою даетъ Богъ духа“, и, когда огненные языки возгораются надъ головами, при какихъ бы внѣшнихъ обстоятельствахъ они ни возгорѣлись, является достовѣрнымъ, что религіозное сознаніе становится при этомъ вселенскимъ, каѳоличнымъ. Этимъ разсужденіемъ я отнюдь не имѣю въ виду подрывать важность и необходимость церковной дисциплины или же одобрять склонность къ догматическому легкомыслію, въ которое легко впадаетъ религіозный диллетантизмъ. Нѣтъ ничего легче, какъ выдумывать новые догматы, раздраженіе собственной фантазіи принимая за вѣяніе духа. Извѣстное недовѣріе къ современнымъ догматотворцамъ должно почитаться требованіемъ хорошаго религіознаго вкуса, повелѣвающимъ, подобно ньютоновской максимѣ: hypotheses non fingo—руководиться правиломъ: dogmata non fingo. Впрочемъ, выдуманные догматы всегда недолговѣчны и, какъ игрушка, быстро перестаютъ интересовать даже и самихъ ихъ авторовъ.

Изъ каѳоличности, какъ общаго качества религіознаго сознанія, слѣдуетъ, что въ религіозномъ сознаніи, по самой его, такъ сказать, трансцендентальной природѣ, уже *задана идея церковности*, подобно тому какъ въ гносеологическомъ сознаніи задана

---

[1]) Развѣ же св. Аѳанасій Великій съ горстью своихъ сторонниковъ не являлся носителемъ подлиннаго каѳолическаго сознанія Церкви въ то время, когда количественное ея большинство упорствовало въ ереси?

идея объективности знанія. Исканіе церковности, подлинной каѳоличности, составляетъ неустранимую черту религіознаго сознанія, оно же есть исканіе истинной Церкви: одно неразрывно связано съ другимъ. Религіозное сознаніе церковно по своей природѣ. Идея церкви родилась не въ христіанствѣ, она существуетъ и раньше, и внѣ христіанства. Поэтому можно (хотя бы въ формальномъ и, такъ сказать, религіозно-трансцендентальномъ смыслѣ) говорить о церкви іудейской, о церкви языческой, буддійской и пр. Каждая религія, какъ только она становится не достояніемъ отдѣльнаго человѣка, ея основателя, но сообщается и другимъ (а сообщаться она стремится неудержимо), организуетъ особую общину; нѣтъ религіи, нѣтъ даже самой ничтожной секты, которая бы не организовалась въ ecclesia или ecclesiola. Эти положенія имѣютъ необыкновенную важность для пониманія историческаго развитія религіи. Ими устанавливается законность и неустранимость *церковнаго преданія*, этой утверждающейся каѳоличности, иначе говоря, намѣчается путь къ положительной церковности: религіи не сочиняются по отвлеченнымъ схемамъ одиноким мыслителемъ, но представляютъ собой своеобразный религіозно-историческій монолитъ или конгломератъ, имѣющій внутреннюю связность и цѣльность. Существующія религіи являются какъ бы готовыми уже системами догматовъ или своеобразными догматическими организмами, живущими своей особой жизнью. Зачинатель новой религіи полагаетъ свой личный религіозный опытъ въ ея основу, затѣмъ этотъ послѣдній обрастаетъ созвучнымъ соборнымъ опытомъ ея послѣдователей, каждый религіозно живой человѣкъ приноситъ камешекъ за камешкомъ для этого зданія, коллективность перерождается въ каѳоличность, переплавляется въ церковность, возникаетъ религія, „вѣра“. Религіозный опытъ каждаго отдѣльнаго человѣка не даетъ ощутить *всю* полноту религіи, однако обычно бываетъ достаточно живого касанія къ религіозной реальности, которое дается вѣрою, въ *одномъ* только мѣстѣ, и тогда принимается, какъ постулатъ, какъ надежда, какъ путь, и все остальное содержаніе религіи, всѣ ея обѣтованія. Кто однажды встрѣтилъ Христа Спасителя на своемъ личномъ пути и ощутилъ Его божественность, тотъ одновременно принялъ и всѣ основные христіанскіе догматы—и о рожденіи отъ Дѣвы, и о боговоплощеніи, и о пришествіи во славѣ, и о пришествіи Утѣшителя, и о Св. Троицѣ. Поэтому совершенно нѣтъ нужды каждому въ своемъ личномъ опытѣ вѣры имѣть *все* содержаніе даннаго религіознаго ученія, подобно тому какъ нѣтъ необходимости для того, чтобы постигнуть природу науки, пройти весь научный путь человѣчества въ своемъ личномъ опытѣ, достаточно познать ее на любомъ частномъ случаѣ.

Сказанное приводитъ насъ къ уразумѣнію *историческаго* въ религіи. Двоякою природой религіозной вѣры—съ одной стороны, ея интимно-индивидуальнымъ характеромъ, въ силу котораго она можетъ быть пережита лишь въ глубочайшихъ нѣдрахъ личнаго опыта, и, съ другой стороны, пламеннымъ ея стремленіемъ къ сверхличной каѳоличности,—установляется двойственное отноше-

ніе и къ религіозной эмпиріи, къ исторически-конкретнымъ формамъ религіозности. Онѣ могутъ получить жизненное значеніе лишь послѣ того, какъ интимное, лично-религіозное переживаніе откроетъ ихъ живой смыслъ, причемъ каѳолическая природа религіи побуждаетъ особенно *чтить* историческое преданіе. Всякой религіи свойственно нѣкоторое старообрядчество, привязанность къ старинѣ; произвольно, по личной прихоти или вкусу, безъ дерзновенія пророческаго не должна быть измѣнена „іота отъ закона“. Вотъ почему естественно внушаютъ себѣ особенное чувство религіознаго почтенія и трепета старыя церкви, старыя книги, старая утварь, старыя иконы. Старость есть крѣпость, сила каѳоличности, которая какъ бы сосредоточивается отъ времени на отдѣльныхъ объектахъ.

Потому религія исторична по своей природѣ, вѣрнѣе сказать, она возвышаетъ историческое до каѳолическаго, и тотъ, кто не вѣдаетъ этого, кто брезгаетъ исторической эмпиріей подъ предлогомъ свободы вдохновенія, тотъ недоросль въ религіи. Такими недорослями являются, между прочимъ, и „просвѣтители“, которые выдумывали и продолжаютъ еще выдумывать „естественную“, анти-историческую религію. Они не замѣчаютъ при этомъ, что сегодняшняя „естественная религія“ завтра станетъ уже исторической, и даже болѣе того, до извѣстной степени становится уже ею въ тотъ самый моментъ, когда ощущаетъ себя объективной и каѳолической. Также и всѣ гонители традиціоннаго обряда не замѣчаютъ, что въ дѣйствительности они вводятъ только... новый обрядъ; такъ квакеры, отвергавшіе всякую внѣшность молитвы, фактически вводили ритуалъ голыхъ стѣнъ молельни и „молчаливые митинги“; такъ протестантизмъ, поднявъ дерзновенную руку на вѣковой и эстетически прекрасный католическій обрядъ, только замѣнилъ его другимъ, бѣднымъ и сухимъ, прозаичнымъ обрядомъ, въ предѣлахъ котораго однако возможно быть старообрядцемъ нисколько не меньше, чѣмъ при самомъ пышномъ ритуалѣ; такъ наши сектанты божественную красоту православной литургики замѣняютъ скучными и бездарными „псальмами“, сухимъ протестантскимъ обрядомъ. „Естественная“, абстрактная, внѣисторическая религія есть Unding, нѣчто не существующее,— отрицательное понятіе, не имѣющее положительнаго содержанія, но почерпающее его лишь изъ того, что имъ отрицается. Это— головное измышленіе религіозно бездарныхъ эпохъ, знакомое уже древности съ ея „евгемеризмомъ“ и синкретизмомъ. „Религіи вообще“ не существуетъ, есть только опредѣленныя, конкретныя религіи.

Особую разновидность естественной религіи или „религіи вообще“ составляетъ такъ наз. теософическая доктрина, согласно которой всѣ религіи имѣютъ общее содержаніе, говорятъ одно и то же, только разнымъ языкомъ, причемъ надо отличать *эзотерическое* ученіе, вѣдомое лишь посвященнымъ, и *экзотерическое*, существующее для profanum vulgus; различія символики и обряда, обусловливаемыя историческими причинами, существуютъ только во второмъ, но не въ первомъ. Это ученіе

опирается на смѣлыя аналогіи и отожествленія, особенно же на сближенія моральныхъ ученій, въ которыхъ, вообще говоря, легче найти эту близость, нежели въ догмѣ и обрядѣ. Такимъ образомъ оригинальныя краски историческихъ религій обезцвѣчиваются, все конкретное отходитъ въ экзотеризмъ, а въ качествѣ эзотерическаго содержанія подставляется доктрина теософическаго общества, столь озабоченнаго распространеніемъ универсальнаго религіознаго воланюка (въ дѣйствительности же, подъ маской религіознаго эсперанто, ведущаго пропаганду буддизма и вообще индуизма на европейско-христіанской почвѣ, однако предпочитающаго, вмѣсто открытаго выступленія и прямой борьбы съ христіанствомъ, обходную тактику его ассимиляціи и нейтрализаціи).

(Конкретныя черты религіи установляются ея положительнымъ содержаніемъ, точнѣе—тѣмъ откровеніемъ, которое она содержитъ (или, по крайней мѣрѣ, считаетъ, что содержитъ). Религія основывается не на смутномъ и неопредѣленномъ ощущеніи Божества вообще, или трансцендентнаго міра вообще, къ чему сводитъ ее, съ одной стороны, адогматическая мистика и Gefühlstheologie, съ другой—раціоналистическое просвѣтительство, но на нѣкоторомъ, вполнѣ опредѣленномъ *знаніи* этого міра, самооткровеніи Божества. *Всякая религія догматична*, она устанавливаетъ отношеніе не къ Божеству вообще, но къ опредѣленному, имѣющему свое „имя“ Богу. Въ этомъ смыслѣ догматъ есть интегральная часть религіи. Что же такое *догматъ?* Можно различать это понятіе въ болѣе узкомъ и болѣе обширномъ смыслѣ. Въ первомъ смыслѣ догматъ есть формула, кристаллизующая въ образахъ или понятіяхъ религіозное сужденіе. Логическія грани, установляемыя такой формулой, обычно имѣютъ практическое происхожденіе. Ихъ провозглашеніе чаще всего вызывается потребностью борьбы съ какой-либо ересью. Оно есть поэтому не только вѣроучительное опредѣленіе Церкви, но и ея *дѣйствіе*,—осужденіе и отсѣченіе ереси (напр., никейская формула имѣла анти-аріанскій характеръ, IV собора—противъ Македонія, VII—антииконоборческаго характера и под.). Но догматическая формула есть только приблизительная, притомъ неизбѣжно односторонняя, въ силу указаннаго своего происхожденія, попытка выразить въ понятіяхъ религіозное содержаніе. Не догматическая формула родитъ догматъ, но религіозное содержаніе, или живой догматъ, порождаетъ догматическую формулу (или формулы).

Если божественный міръ дѣйствительно открывается религіозному сознанію и трансцендентное становится ему имманентно [1]) въ нѣкоторой догматической опредѣленности, то, очевидно, долженъ быть мостъ, оба міра соединяющій; должны быть письмена, которыми начертываются божественныя откровенія, и языкъ, на которомъ они могутъ быть высказаны.

---

[1]) Ср. *Шеллингъ*: Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das Immanente, d. h., zum Inhalt der Vernunft gemachte Transzendente (*Schelling*. Philosophie der Offenbarung, 1, 170, WW., 2. III).

Но если обычно слова наши служатъ для понятій *этого* міра, его предметовъ и соотношеній, то какъ же могутъ они оказаться пригодными для содержаній иного, трансцендентнаго, міра? Эта трансцендентность не влечетъ-ли за собой и невразумѣнности и недомыслимости для человѣка? Мы уже достаточно говорили о томъ, что божественный міръ не можетъ быть предметомъ дискурсивнаго знанія и постигается только вѣрой. Догматы, если и возможны, то не въ смыслѣ логическихъ и діалектическихъ выводовъ, но лишь какъ религіозное вѣдѣніе. Чтобы подойти къ пониманію природы этого вѣдѣнія, слѣдуетъ вспомнить о рожденіи художественныхъ образовъ въ искусствѣ. Художникъ есть вѣщунъ нѣкоей нездѣшней дѣйствительности, которая открывается ему въ художественныхъ образахъ. Носитель религіознаго откровенія (онъ можетъ быть и единоличнымъ и коллективнымъ) постигаетъ высшую дѣйствительность черезъ посредство религіозныхъ образовъ, которые сродны съ художественными своей непосредственностью, но отличаются отъ нихъ своимъ религіознымъ характеромъ. Ихъ соединяютъ образность, символизмъ, но различаетъ содержаніе этой символики и ея источникъ.

Религіозные образы, реализующіе и выражающіе религіозное содержаніе, представляютъ собою то, что обычно называютъ *миѳомъ*. Миѳу въ религіи принадлежитъ роль, аналогичная той, какая свойственна понятію или сужденію въ теоретической философіи: отъ его пониманія зависитъ оцѣнка религіозно-догматическаго сознанія.

Итакъ, что же такое *миѳъ*, какъ „трансцендентальная“ категорія?

6. Природа миѳа. Прежде всего слѣдуетъ отстранить распространенное пониманіе миѳа, согласно которому онъ есть произведеніе фантазіи и вымысла. Сторонникамъ подобнаго пониманія миѳа не приходитъ даже на мысль такой простой, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основной вопросъ: чѣмъ же былъ миѳъ для самихъ миѳотворцевъ, въ сознаніи которыхъ онъ зарождался, что они сами думали о рождающемся въ нихъ миѳѣ? Или, быть можетъ, скажутъ, что они его сознательно выдумывали, чтобы потомъ обманывать другихъ? вѣдь утверждали же серьезно, что жрецы сами выдумали религію и, слѣдовательно, утвердили ее на сознательномъ и завѣдомомъ обманѣ. Однако въ такомъ случаѣ имъ пришлось бы прежде всего обманывать и самихъ себя, ибо сами-то они вѣрили въ миѳы, придавали объективное значеніе ихъ содержанію, отнюдь не считая его только порожденіемъ поэтической фантазіи. Лишь при такомъ предположеніи и становится понятна роль миѳотворчества въ исторіи человѣчества, гдѣ „Dichtung“ миѳа нерѣдко объясняетъ полновѣсную „Wahrheit“ исторіи.

Итакъ, слѣдуетъ прежде всего признать, что и миѳу присуща вся та объективность или каѳоличность, какая свойственна вообще „откровенію“: въ немъ собственно и выражается содержаніе откровенія или, другими словами, откровеніе трансцендентнаго, выс-

шаго міра совершается непосредственно въ *мифѣ*, онъ есть тѣ письмена, которыми этотъ міръ начертывается въ имманентномъ сознаніи, его проекція въ образахъ.

Можно сказать (примѣняя кантовскій терминъ), что *мифъ есть синтетическое религіозное сужденіе a priori*, изъ котораго далѣе уже аналитически выводятся апостеріорныя сужденія. Зародившійся мифъ содержитъ въ себѣ нѣчто новое, дотолѣ неизвѣстное самому мифотворцу, причемъ это содержаніе утверждается какъ самоочевидная истина. Эта самоочевидность порождается именно опытно-интуитивнымъ характеромъ ея происхожденія. Мифу присуща своя особая достовѣрность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убѣдительность непосредственнаго переживанія. Въ мифѣ констатируется *встрѣча* міра имманентнаго,—человѣческаго сознанія (какъ бы мы его ни расширяли и ни углубляли), и міра трансцендентнаго, божественнаго, причемъ трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, въ то же время становится имманентнымъ а им манентное раскрывается, чувствуя въ себѣ внѣдреніе трансцендентнаго. Мифу необходимо присуща активность, извѣстная *инициатива* со стороны трансцендентнаго, которое *хочетъ* этой встрѣчи, и въ реальности этой встрѣчи и заключается сила убѣдительности мифа. Въ этомъ и состоитъ его объективность. Онъ есть событіе, которое совершается на грани двухъ міровъ, въ немъ соприкоснувшихся (Вяч. Ивановъ). Онъ есть нѣчто „благодатное“ (беря понятіе *благодать* въ общемъ и формальномъ смыслѣ). Если же мифъ есть событіе, то и мыслить его надо сугубо реалистически: иначе сказать, въ мифѣ рѣчь идетъ не объ отвлеченныхъ понятіяхъ, но о самихъ реальностяхъ. Содержаніе мифа всегда *конкретно*, рѣчь идетъ въ немъ не о богѣ вообще и человѣкѣ вообще, но объ опредѣленной формѣ или случаѣ опредѣленнаго богоявленія. Подлежащее мифа, его субъектъ, можетъ быть обозначено только „собственнымъ“, а не „нарицательнымъ“, родовымъ именемъ. Мифъ есть, или, вѣрнѣе, долженъ быть, поэтому, отрицаніемъ всякаго субъективизма или психологизма (хотя, конечно, возможны ошибки и иллюзіи мифотворческаго сознанія, а потому и субъективные или ложные мифы). Напротивъ, сознаніе, что въ человѣка входитъ нечеловѣческая сила и въ немъ совершаются превышающія его собственную мѣру событія, одно только и создаетъ жизненную убѣдительность мифа. Не человѣкъ дѣйствуетъ или „полагаетъ“ („setzt“) здѣсь, какъ это имѣетъ мѣсто въ субъективноидеалистическихъ построеніяхъ, но въ человѣкѣ происходитъ, полагается, въ немъ говорятъ высшія сущности и силы. Стремленіе оккультистовъ путемъ медитаціи услышать голосъ самихъ вещей, какъ и вѣра Гегеля, что въ мышленіи, послѣ того, какъ имъ, путемъ философскаго медитированія, преодолѣны низшія, феноменологическія, ступени самосознанія духа и дѣйствуетъ уже самъ Логосъ,—формально сродны съ „мифотворчествомъ“. Въ частности Гегель хотѣлъ быть подлиннымъ мифотворцемъ въ логикѣ, ибо стремился къ тому, чтобы въ ней и чрезъ нее дѣйствовало само логическое, для человѣка въ его субъективности или человѣчности

пребывающее трансцендентнымъ. Паѳосъ логики Гегеля именно и состоитъ въ переживаніи такой встрѣчи трансцендентнаго Логоса и имманентнаго мышленія и въ ихъ сліяніи, въ трансцендированіи имманентнаго или имманентированіи трансцендентнаго, причемъ сама логика получаетъ уже явно теургическій и несомнѣнно сверхлогическій смыслъ. Этотъ миѳотворческій паѳосъ Гегеля, можетъ быть, лучше всего объясняетъ, почему онъ ставилъ философію выше религіи, ибо философское вѣдѣніе для него опущалось какъ подлинный миѳъ, а философія какъ истинная миѳологія. Логическое созерцаніе становится у него окомъ для постиженія ноуменальнаго міра (отсюда понятна вражда Гегеля къ кантовскому ученію о вещи въ себѣ и ея непознаваемости, вообще рѣзкій и патетическій имманентизмъ его ученія). Слабая сторона гегельянства съ этой точки зрѣнія сводится къ тому, что въ миѳообразованіи у него вся энергія принадлежитъ человѣку—миѳотворцу. Философія Гегеля—есть самооплодотвореніе, пародія на безсѣменное зачатіе, миѳотворчество въ имманентномъ (ибо по Гегелю достаточно пройти закономѣрный искусъ феноменологіи и вступить въ царство логики, какъ Логосъ уже и достигнутъ). Напротивъ, въ философіи Канта, именно въ его ученіи объ „идеяхъ“, какъ предѣльныхъ понятіяхъ, а равно и въ ученіи о различеніи сужденій практическаго разума отъ теоретическаго разума и „силы сужденія“ заключается implicite цѣлая теорія миѳотворчества, хотя и отрицательнаго или агностическаго содержанія. По этой теоріи, Ding an sich, хотя и трансцендентна, но все-таки отпечатлѣвается въ сознаніи въ качествѣ „идей“ или предѣльныхъ понятій. Однако эти идеи отличаются отъ миѳовъ тѣмъ, что онѣ не только не свидѣтельствуютъ у Канта о реальномъ присутствіи или откровеніи трансцендентнаго, но содержатъ въ себѣ даже меньше реальности, чѣмъ опытное познаніе, суть только схемы, тѣневые слѣды, не болѣе. Мы знаемъ, къ какимъ роковымъ послѣдствіямъ приводитъ этотъ агностицизмъ въ богословіи Канта, гдѣ онъ ко всему миѳическому относится не только безъ всякаго пониманія, но и съ злобнымъ презрѣніемъ, самъ ограничиваясь имманентной моральной теологіей. (Ложное пониманіе природы миѳа, связанное съ общимъ иконоборческимъ устремленіемъ, отличаетъ и Лютера и весь вообще протестантизмъ съ его имманентизмомъ и раціонализмомъ).

И тѣмъ не менѣе даже и въ этомъ ученіи Канта объ идеяхъ, какъ имманентныхъ проекціяхъ Ding an sich, заключается драгоцѣнное зерно теоріи миѳотворчества. Ding an sich, трансцендентная теоретическому познанію, все же познаваема и притомъ своимъ особымъ путемъ, отличнымъ отъ имманентно-опытнаго; кантовскіе постулаты практическаго разума его „разумная“ вѣра, есть такъ же не что иное, какъ миѳотворчество. На гносеологическомъ языкѣ миѳъ и есть познаваніе того, что является запредѣльной Ding an sich для разума, и кантовское ученіе о непознаваемой вещи въ себѣ содержитъ поэтому нѣкій философскій миѳъ агностическаго содержанія. Всегда отмѣчалась философская противорѣчивость этого кантовскаго ученія: Ding an sich является одновре-

менно и трансцендентна и имманентна разуму, есть для него заразъ и ничто, и нѣчто. Однако эта противорѣчивость становится совершенно естественной, если понять кантовское ученіе въ его надлежащемъ смыслѣ,—не какъ философему, но какъ миѳъ или религіозное постиженіе, ибо въ противорѣчивомъ съ точки зрѣнія спекулятивной философіи опредѣленіи трансцендентно-имманентнаго, Ding an sich, именно и выражается самое существо религіознаго переживанія.

Религіозное миѳотворчество надо отличать отъ сродныхъ съ нимъ областей постиженія. Именно въ ближайшемъ сродствѣ съ нимъ находится художественное творчество, поскольку оно основывается на подлинномъ „умномъ видѣніи“: образы для художника имѣютъ въ своемъ родѣ такую же объективность и принудительность, какъ и миѳъ. Образы владѣютъ творческимъ самосознаніемъ художника, онъ же долженъ овладѣть ими въ своемъ произведеніи, творчески закрѣпить ихъ въ имманентномъ мірѣ. Его задача—надлежащимъ образомъ видѣть и слышать, а затѣмъ воплотить увидѣнное и услышанное въ образѣ (безразлично какомъ: красочномъ, звуковомъ, словесномъ, пластическомъ, архитектурномъ); истинный художникъ связанъ величайшей художественной правдивостью,—онъ не долженъ ничего сочинять [1]). Строго говоря, разницы между художникомъ и миѳотворцемъ по „трансцендентальной“ природѣ ихъ вѣдѣнія и не существуетъ. Различіе здѣсь установляется ихъ *областью* или предметомъ. Мы уже указывали, что трансцендентное, въ своей соотносительности имманентному, имѣетъ различныя ступени или различную глубину, и, помимо трансцендентнаго въ собственномъ смыслѣ, т. е. области религіозной, существуютъ еще многіе слои относительно-трансцендентнаго, открывающагося въ имманентномъ; разсуждая формально-гносеологически, во всѣхъ подобныхъ случаяхъ мы имѣемъ наличность миѳическаго прозрѣнія или миѳотворчество. Различныя природныя стихіи (лѣшіе, водяные, русалки, эльфы, гномы и т. д.) открываютъ о себѣ въ миѳѣ, и народныя сказки въ извѣстной части своей суть такіе натуральные миѳы, зарождающіеся, конечно, въ пору наибольшей непосредственности и чуткости къ голосамъ изъ области запредѣльнаго чувствамъ. Природа въ многоголосности своей говоритъ въ темныхъ преданіяхъ и вѣрованіяхъ, въ сказкѣ, фольклорѣ, въ „фантазіи“ художника; иногда она вѣщаетъ прямо своей мистической глубиной (такъ возникаетъ мистика природы и въ древнее и новое время; къ ея представителямъ относится такой, напримѣръ, мыслитель, какъ Як. Бёме, миѳотворецъ природы, котораго надлежитъ поэтому называть не боговдохновеннымъ, но природовдохновеннымъ. Таковъ поэтическій ясновидецъ „хаоса“ Тютчевъ). Вообще виды „откровенія“, какъ и предметы его, могутъ быть различны:

---

[1]) Не могу не привести здѣсь для иллюстраціи слышаннаго мною отъ Л. Н. Толстого разсказа, какъ одна Пушкинская современница вспоминала, что самъ Пушкинъ въ разговорѣ съ ней восхищался Татьяной, такъ хорошо отдѣлавшей Евгенія Онѣгина при ихъ послѣдней встрѣчѣ.

и природные, и божественные, и демоническіе (такъ наз. у отцовъ церковныхъ „прелесть“); оно можетъ исходить изъ разныхъ міровъ и іерархій, и само по себѣ „откровеніе“ съ выражающимъ его мѳомъ, понимаемое въ смыслѣ формально-гносеологическомъ, можетъ имѣть различное содержаніе: и доброе и злое, и истинное и обманное (ибо вѣдь и сатана принимаетъ видъ ангела свѣта), поэтому самъ по себѣ „откровенный“ или мистическій характеръ даннаго ученія говоритъ только объ интуитивномъ способѣ его полученія, но ничего еще не говоритъ объ его качествѣ. Принципіально возможность заблужденія и обмана здѣсь вовсе не исключена. Въ этомъ то и заключается опасность прельщенія ложными откровеніями, принимаемыми за истину только потому, что гносеологически они имѣютъ характеръ откровенія, не дискурсивны, но интуитивны. Откровеніе, мѳотворчество, есть, слѣдовательно, и та форма, въ которой совершается также и откровеніе Св. Духа, но и оно еще не связано само по себѣ съ данной формой, какъ таковой, ибо вполнѣ возможно, что, при всемъ формальномъ подобіи „откровенія“, послѣднее оказывается пустымъ и ложнымъ, лишеннымъ подлинно духовнаго содержанія. Поэтому осторожность, провѣрка, внимательность въ мистикѣ и откровеніи нужны не меньше, если не больше, чѣмъ въ дискурсивномъ знаніи. Необходимо личныя интуиціи вывѣрять по церковному преданію, разъ только Церковь уже опознана какъ „столпъ и утвержденіе истины“, а не наоборотъ—повѣрять церковное преданіе по личной интуиціи. И здѣсь снова выступаетъ огромное значеніе уже кристаллизованнаго, отлившагося въ догматы, культъ и бытъ, церковнаго преданія, *исторической* церкви, которая всегда умѣряетъ самозванныя притязанія отъ имени „церкви мистической“, т. е. нерѣдко отъ имени своей личной мистики (или же, что̀ бываетъ еще чаще и особенно въ наше время, одной лишь мистической идеологіи, принимаемой по скудости мистическаго опыта за подлинную мистику). Здѣсь, какъ и во многихъ случаяхъ въ религіозной жизни, мы наталкиваемся на антиномію: голый историзмъ, внѣшняя авторитарность въ религіи есть окостенѣніе церковности, своевольный же мистицизмъ есть ея разложеніе; не нужно ни того, ни другого, а вмѣстѣ съ тѣмъ нужно и то, и другое: какъ церковный авторитетъ, такъ и личная мистика. Находить здѣсь правую мѣру, для которой нѣтъ внѣшнихъ критеріевъ, а есть только внутренній (такъ сказать религіозно-эстетическій), и есть задача „духовнаго художества“, руководимаго лишь духовнымъ вкусомъ, чувствомъ духовнаго такта...

Содержаніе мѳа представляетъ собой сужденіе, утверждающее извѣстную связь между подлежащимъ и сказуемымъ. На какомъ же языкѣ высказывается это содержаніе? есть ли это языкъ понятій, подлежащихъ философской обработкѣ не только въ своемъ значеніи, но и въ самомъ своемъ возникновеніи, или же это суть знаки иной природы и строенія, находящіеся въ такомъ же примѣрно отношеніи къ философскимъ понятіямъ, какъ образы искусства: о нихъ можно философствовать дискурсивно, но

въ наличности своей они *даны* мышленію. Очевидно, такова природа и образовъ религіознаго миѳа, его символика. Содержаніе миѳа выражается въ символахъ. Что же такое религіозный символъ? Этотъ вопросъ сталъ особенно близокъ новѣйшей русской литературѣ (Вяч. Ивановъ, А. Бѣлый). Символизмъ можетъ имѣть различное значеніе. Такъ символъ въ раціоналистическомъ примѣненіи берется какъ условный знакъ, аббревіатура понятія, иногда цѣлой совокупности понятій, конструктивная схема, логическій чертежъ; онъ есть условность условностей и въ этомъ смыслѣ ничто не сущее; онъ *прагматиченъ* въ своемъ возникновеніи и призраченъ внѣ своего прагматизма; онъ возникаетъ по опредѣленному поводу, цѣнится за вещи лишь въ предуказанныхъ точкахъ, его реализмъ частиченъ, акциденталенъ. Такова до извѣстной степени символика математики, такова въ особенности символика научныхъ понятій. Въ этомъ смыслѣ символична вся наука, но символизмъ этотъ оказывается синонимомъ прагматизма, субъективизма и, въ послѣднемъ счетѣ, скептицизма или иллюзіонизма. Будучи прагматичной, наука психологична въ своемъ естествѣ, вся она есть огромный психологизмъ, хотя и имѣющій основу въ объективной сущности вещей [1]). Противоположностью этому символизму условныхъ знаковъ и прагматическихъ схемъ является символизмъ въ религіи и искусствѣ, которыя одинаково пользуются символомъ (чѣмъ намѣчается ихъ таинственная близость). Символизмъ, по извѣстному опредѣленію В. Иванова, идетъ a realibus ad realiora, отъ ὄν къ ὄντως ὄν, поэтому ему чуждъ психологизмъ. Въ отличіе отъ прагматически-условнаго характера научныхъ понятій, содержаніе символа объективно и полновѣсно, въ противоположность понятіямъ „скорлупамъ“, не имѣющимъ своего содержанія, или словамъ, внутренно чуждымъ *слова*. Нельзя художественно солгать, и нельзя миѳотворчески покривить душой: не человѣкъ создаетъ миѳъ, но миѳъ высказывается чрезъ человѣка.

Таково гносеологическое значеніе миѳа: параллельно съ дискурсивнымъ мышленіемъ и наукотворчествомъ, рядомъ съ художественнымъ творчествомъ стоитъ религіозное миѳотворчество, какъ особая, самозаконная область человѣческаго духа; миѳъ есть орудіе религіознаго вѣдѣнія. Само собою разумѣется, то, что отлагается въ сознаніи въ формѣ миѳа, вступая въ общее человѣческое сознаніе, затрогиваетъ всѣ способности души, можетъ становиться предметомъ мысли, научнаго изученія и художественнаго воспроизведенія. Но остовъ религіознаго миѳа, существенное его содержаніе не создается мышленіемъ и не творится воображеніемъ,—онъ рождается въ религіозномъ опытѣ. Содержаніе миѳа относится къ области бытія божественнаго, на линіи соприкосновенія съ человѣческимъ. Возможно прозрѣніе въ божественный міръ и чрезъ оболочку эмпирическаго, изну-

---

[1]) Ср. характеристику науки въ главѣ о „хозяйственной природѣ науки“ въ моей „Философіи хозяйства“.

три. Въ такомъ случаѣ человѣческая исторія, не переставая быть исторіей, въ то же время миѳологизируется, ибо постигается не только въ эмпирическомъ, временномъ выраженіи своемъ, но и ноуменальномъ, сверхвременномъ существѣ; такъ называемая священная исторія, т. е. исторія избраннаго народа Божія, и есть такая миѳологизированная исторія: событія жизни еврейскаго народа раскрываются здѣсь въ своемъ религіозномъ значеніи, исторія, не переставая быть исторіей, становится миѳомъ. Но единственный въ своемъ родѣ примѣръ такого соединенія ноуменальнаго и историческаго, миѳа и исторіи, несомнѣнно представляютъ евангельскія событія, центромъ которыхъ является воплотившійся Богъ—Слово, Онъ же есть вмѣстѣ съ тѣмъ родившійся при Тиверіи и пострадавшій при Понтіи Пилатѣ человѣкъ Іисусъ: исторія становится здѣсь непосредственной и величайшей мистеріей, зримой очами вѣры, исторія и миѳъ совпадаютъ, сливаются чрезъ актъ боговоплощенія.

Миѳъ возникаетъ изъ религіознаго переживанія, почему и миѳотворчество предполагаетъ не отвлеченное напряженіе мысли, но нѣкоторый выходъ изъ себя въ область бытія божественнаго, нѣкое богодѣйство,—другими словами, миѳъ имѣетъ теургическое происхожденіе и теургическое значеніе. При этомъ миѳотворчество есть не единичный, но многократно повторяющійся актъ. По своей теургической природѣ миѳъ имѣетъ необходимую связь съ *культомъ*, какъ системой сакральныхъ и теургическихъ дѣйствій, богодѣйствомъ и богослуженіемъ. Отсюда первостепенное значеніе культа для религіознаго сознанія, и не только практическое, но и теоретическое, даже гносеологическое. Культъ есть переживаемый миѳъ,—*миѳъ въ дѣйствіи*. Отсюда универсальное значеніе богослуженія, культа, во всякой религіи, ибо его живая, реальная символика есть не только средство для упражненія благочестія, но и сердце религіи, и око ея,—активное миѳотворчество. Иконоборческіе вкусы нашего вѣка, связанные съ его абстрактностью и раціонализмомъ, совершенно затемнили для современнаго человѣка, привыкшаго съ горделивымъ и слѣпымъ пренебреженіемъ произносить слово *обрядъ*, религіозное и религіозно-гносеологическое значеніе культа. Это зависитъ все отъ того же основного грѣха въ пониманіи символизма вообще и культа въ частности,—антропоморфическаго субъективизма или психологизма. Такое пониманіе культа приводитъ къ тому, что въ его символическомъ дѣйствѣ видятъ лишь произвольно установленные аллегорическіе символы, или театральные жесты, возбуждающіе извѣстное настроеніе или выражающіе извѣстную идею (почти такое значеніе получилъ обрядъ и въ современномъ протестантизмѣ, гдѣ даже евхаристія понимается какъ нѣкая символическая аллегорія). Богослуженіе получаетъ при такомъ пониманіи значеніе религіознаго спектакля, въ которомъ „представляются“ дидактическія пьесы (и въ изобиліи произносятся поученія и проповѣди). Утрата вкуса къ эстетикѣ культа дѣлаетъ, къ тому же, эти „представленія“ утомительными и непонятными, раціонализмъ объявляетъ войну культу за его пышность, красоту, мнимую теат-

ральность (таковы господствующія настроенія всей реформаціи, особенно кальвинизма, пуританизма, квакерства). Въ культѣ видятъ или театральныя церемоніи или же „языческій“ магизмъ, „мистагогію“ (достаточно почитать современныхъ протестантскихъ богослововъ, напр., хотя бы исторію догматовъ Гарнака). Православіе, какъ церковь литургическая по преимуществу, въ этомъ отношеніи подвергается особеннымъ нападеніямъ, даже сравнительно съ католичествомъ, имѣющимъ, при большей пышности культа, сравнительно не столь богатую литургику.

Чтобы понять значеніе культа, нужно принять во вниманіе его символическій реализмъ, его миѳотворческую энергію: для вѣрующихъ культъ не есть театральное представленіе съ цѣлью созданія настроенія и не совокупность своевольно избранныхъ символовъ, но совершенно реальное богодѣйство, переживаемый миѳъ, или миѳологизированіе дѣйствительности. Правда, оно ограничено мѣстомъ (храмъ, священныя мѣста), предметами (святыни) и временемъ (богослуженіе, священныя времена), оно образуетъ поэтому лишь теургическія точки на линіи времени, но эта частичность вѣдь вообще соотвѣтствуетъ природѣ религіи: хотя религія стремится имѣть Бога какъ „всяческая во всѣхъ“, слить трансцендентное и имманентное воедино и тѣмъ преодолѣть ихъ взаимную полярность, но она и возникаетъ именно изъ этой напряженности и существуетъ только ею и вмѣстѣ съ нею, и въ этомъ смыслѣ религія есть нѣкоторое переходное состояніе,—она сама стремится себя преодолѣть, сама ощущаетъ себя „ветхимъ завѣтомъ“. Когда Богъ станетъ „всяческая во всѣхъ“, не будетъ религіи въ нашемъ смыслѣ, станетъ не нужно уже возсоединять (religare) разъединеннаго, не будетъ и особаго культа, ибо вся жизнь явится богодѣйственнымъ богослуженіемъ. Недаромъ въ Апокалипсисѣ читаемъ о Новомъ Іерусалимѣ, сошедшемъ съ неба: „храма же я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель—храмъ его и агнецъ“ (Апок., 21, 22). Культъ создаетъ предвареніе и частичное переживаніе божественнаго въ эмпирическомъ, притомъ, какъ и все въ религіи, не отвлеченно, не „вообще“, но окачествованно, конкретно, въ связи съ опредѣленнымъ миѳомъ—догматомъ. Поэтому богослуженіе, культъ, есть *живая догматика*, миѳы и догматы въ дѣйствіи, въ жизни. Отсюда понятна всеобщая распространенность культа, ибо *нѣтъ религіи безъ культа*, это можно выставить, какъ аксіому; и разнообразію религій соотвѣтствуетъ и разнообразіе культовъ, а миграція религій сопровождается и миграціей культовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ культъ есть и средство постояннаго догматическаго поученія, оживленія догматическихъ истинъ. Можно сказать, живо и жизненно въ религіи только то, что́ есть въ культѣ, а отмираетъ или нежизнеспособнымъ является то, чего нѣтъ въ культѣ.

Въ центрѣ богослуженія, очевидно, стоитъ молитва, значеніе которой для миѳотворчества ясно изъ предыдущаго. Молитвенная жизнь получаетъ развитіе и выраженіе въ литургическомъ творчествѣ, въ которомъ церковное преданіе накопляетъ драгоцѣнные перлы молитвенной поэзіи и воодушевленія.—Отсюда понятно

первостепенное значеніе вообще литургики,—церковныхъ пѣснопѣній, молитвъ, обрядовъ, для миѳотворческаго самосознанія: такое же значеніе имѣютъ и другія стороны символики культа, кромѣ выражаемой въ словѣ. На первое мѣсто здѣсь слѣдуетъ поставить иконографію; помимо религіознаго значенія иконы, какъ таковой, этого миѳа-вещи, въ которой эмпирическая вещность таинственно соединяется съ трансцендентной сущностью, она всегда имѣетъ вполнѣ опредѣленное содержаніе, это есть миѳологія въ краскахъ, камнѣ или мраморѣ. Отсюда такое первостепенное значеніе иконографіи для развитія религіозной жизни и самосознанія, одинаково какъ для христіанской, такъ и для внѣхристіанскихъ религій. Иконоборчество и упадокъ иконографіи большей частью знаменуютъ собой и упадокъ религіи. Вообще, миѳъ завладѣваетъ всѣми искусствами для своей реализаціи, такъ что писанное слово, книга, есть, въ дѣйствительности, лишь *одно изъ многихъ* средствъ для выраженія содержанія вѣры (и здѣсь выясняется религіозная ограниченность протестантизма, который во всемъ церковномъ преданіи признаетъ только книгу, хочетъ быть „Buch-Religion“).

На ряду съ литургикой и иконографіей слѣдуетъ поставить символическія дѣйствія, имѣющія теургическое значеніе: чинъ богослуженія, жертвы, таинства. Въ богослужебномъ ритуалѣ, естественно возникающемъ въ каждой религіи, символически переживается содержаніе миѳа, догматъ становится не формулой, но живымъ религіознымъ символомъ. Самое центральное мѣсто въ культѣ занимаютъ, конечно, таинства. Таинственный характеръ, согласно указанному, принадлежитъ, строго говоря, всему богослуженію, однако эта таинственность сгущается и, такъ сказать, кристаллизуется въ отдѣльныхъ актахъ, которые и составляютъ таинства въ собственномъ смыслѣ. *Таинство* отнюдь не означаетъ собою сообщенія какихъ-либо тайнъ или секретовъ и не имѣетъ никакого отношенія къ „сокровенному знанію“, оккультизму и магіи. Таинство представляетъ собой столь же необходимый и даже, можно сказать, гносеологически неустранимый аттрибутъ религіи, какъ и молитва; поэтому, помимо ихъ религіознаго постиженія, слѣдуетъ понять и этотъ ихъ гносеологическій смыслъ. Религія вытекаетъ изъ чувства разрыва между имманентнымъ и трансцендентнымъ и, въ то же время, напряженнаго къ нему влеченія: человѣкъ въ религіи неустанно ищетъ Бога, и небо отвѣтнымъ лобзаніемъ приникаетъ къ землѣ. Чтобы была возможна религія, не только какъ жажда и вопросъ, но и какъ утоленіе и отвѣтъ, необходимо, чтобы эта полярность, эта напряженность иногда уступала мѣсто насыщенности, чтобы трансцендентное дѣлалось ощутимымъ, а не только искомымъ, пріобщало собой имманентную дѣйствительность. Таинственный элементъ въ таинствѣ и заключается въ этомъ жизненномъ общеніи съ тѣмъ міромъ, который остается для насъ закрытымъ, причемъ здѣшній міръ ощущается тогда какъ вмѣстилище того, другого міра; короче, таинство есть переживаніе трансцендентнаго въ имманентномъ, сообщеніе „благодати“ творенію въ опредѣленныхъ таинственныхъ актахъ. И поскольку таинству присуща эта черта,

очевидно, въ общемъ процессѣ миѳотворчества оно составляетъ самую интенсивную точку. Понятно все принципіальное различіе таинства отъ „магизма“: магія есть расширенная, утонченная и углубленная мощь человѣка надъ природнымъ міромъ помощью высшаго его знанія, магія есть то же, что и наука, лишь на иной ступени, съ иными методами. Какъ и она, магизмъ ограничивается областью имманентнаго, онъ космиченъ и натураленъ, въ немъ нѣтъ никакой „благодати“ въ собственномъ смыслѣ этого слова, помимо естественной, разлитой во всемъ мірѣ; и онъ человѣченъ, поскольку онъ всецѣло опирается на мощь человѣка, на его силу и энергію. Напротивъ, таинство всецѣло основано на благодати, осуществляется изліяніемъ трансцендентнаго, сверхприроднаго начала въ міръ природный. Этимъ признакомъ различаются истинныя таинства и ложныя, представляющія собою не что иное, какъ разновидность магизма (природныя таинства). Христіанину надлежитъ вѣрить, что въ языческомъ мірѣ, хотя и живо ощущалась потребность въ таинствѣ, ибо она не устранима изъ религіи по самому ея существу, и хотя она утолялась *по своему* [1]), но не было таинствъ истинныхъ, „питающихъ въ жизнь вѣчную“, которыя могли явиться лишь въ христіанствѣ, послѣ воплощенія Бога-Слова, давшаго Свою Плоть и Кровь въ животъ вѣчный. Ихъ предваренія были уже въ ветхозавѣтной церкви Израиля.

Догматическая формула есть попытка высказать содержаніе религіознаго миѳа въ словѣ, выразить его въ понятіяхъ. Догматъ, въ смыслѣ формулы, всегда приходитъ *послѣ* миѳа, или *изъ* миѳа, т. е. онъ не рождается въ формулѣ и вмѣстѣ съ формулой, а лишь ею фиксируется, вносится въ опись. Догматика есть какъ бы бухгалтерія религіознаго творчества, а ея формулы суть продукты рефлексіи по поводу религіозной данности. Исторія догматовъ показываетъ, что поводомъ для ихъ установленія и провозглашенія чаще всего являлись тѣ или иныя ереси, т. е. уклоненія не только религіозной мысли, но и, прежде всего, религіозной жизни (вѣдь, очевидно же, напр., что аріанство есть совершенно иное воспріятіе христіанства, нежели церковноправославное). Догматъ, отклоняя лжемудрованіе, ставитъ на мѣсто его правую формулу, и эта формула есть логическая грань, ограда догмата. Она опредѣляетъ ту его внѣшнюю границу, за которую невозможно отклоняться, но она отнюдь не адэкватна догмату, не исчерпываетъ его содержанія, и прежде всего потому, что всякая догматическая формула, какъ уже сказано, есть лишь логическая схема, чертежъ цѣлостнаго религіознаго переживанія, несовершенный его переводъ на языкъ понятій, а затѣмъ еще и потому, что, возникая обычно по поводу ереси,—„раздѣленія“ (αἵρεσις—раздѣленіе), она преслѣдуетъ по преимуществу цѣли критическія и потому имѣетъ иногда даже отрицательный характеръ: „несліянно и нераздѣльно“, „одно Божество и три ипостаси“, „единица въ троицѣ и троица въ единицѣ“. *Omnis definitio est negatio*, эта формула Спинозы особенно приложима къ догма-

[1]) Объ этомъ см. ниже въ отдѣлѣ III.

тикѣ, ибо здѣсь поводомъ къ definitio чаще всего является negatio, высѣкающая догматы какъ искры изъ камня: количество *возможных* догматическихъ опредѣленій въ христіанствѣ могло бы быть значительно больше тѣхъ, которыя формулированы на соборахъ.

Догматы, рождаясь изъ спора, имѣютъ характеръ полемическихъ утвержденій. Они отличаются въ этомъ смыслѣ отъ теоретическаго познанія и психологически сближаются съ тѣмъ, что носитъ названіе „убѣжденія“ [1]). Формы, въ которыя они облекаются, ихъ логическія одежды, заимствуются изъ господствующей философской доктрины: такъ, напр.,—конечно, не безъ особой воли Божіей,—въ исторіи христіанской догматики весьма ощутительно и благотворно сказывается вліяніе эллинской философіи. Однако отсюда никоимъ образомъ не слѣдуетъ, чтобы они порождались ею (какъ полагаетъ Гарнакъ и др.). Вѣра въ Воскресеніе Христа, „эллинамъ безуміе, іудеямъ соблазнъ“, какъ главная тема христіанской проповѣди, могла явиться только изъ полноты религіознаго откровенія, какъ „миѳъ“ въ *положительномъ* значеніи этого слова, и лишь въ дальнѣйшемъ изъ этого зерна выросла система догматовъ ученія церкви. Догматъ есть имманентизація трансцендентнаго содержанія религіи, и это влечетъ за собой цѣлый рядъ ущербовъ, опасностей, подмѣновъ; при этой логической транскрипціи миѳа неизбѣжно зарождается схоластика (или „семинарское богословіе“), т. е. раціоналистическая обработка догматовъ, приноровленіе ихъ къ разсудочному мышленію, при которомъ нерѣдко теряется ихъ подлинный вкусъ и ароматъ, а „богословіе“ превращается въ „науку какъ всѣ другія“, только съ своимъ особымъ предметомъ. Правда, эти другія науки, гордыя своимъ имманентноопытнымъ происхожденіемъ, все время косятся на бѣдную родственницу, видя въ ней приживалку, да и самому богословію не дешево обходится это положеніе въ свѣтѣ. Нельзя впрочемъ отрицать, что и въ этой „научной“ работѣ богословія есть извѣстная польза инвентаризаціи и своя честность Маріи, которая перестала уже быть Маріей.

Между живымъ религіознымъ миѳомъ-догматомъ и его догматомъ-формулой имѣется поэтому завѣдомое несоотвѣтствіе, подобное тому, какое существуетъ между каталогомъ художественнаго хранилища и произведеніями, въ немъ перечисленными, или программой концерта и самимъ музыкальнымъ исполненіемъ. Несоотвѣтствіе это есть слѣдствіе не только невыразимости въ словѣ полноты религіознаго переживанія, но и общей неадэкватности понятій тому, что они призваны здѣсь выражать. Ибо понятіями, возникающими въ результатѣ примѣненія категорій дискурсивнаго мышленія, въ предположеніи пространственности и

---

[1]) Ср. *Schelling*. Philosophie der Mythologie, II, 104: „Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrsätzen gebraucht wird, einen Entschluss und dann erst eine Behauptung. Dogma ist etwas, das behauptet werden muss, dass sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken lässt“.

временности, здѣсь условно выражаются сущности міра иного. О Богѣ приходится говорить въ числовыхъ, временныхъ, пространственныхъ опредѣленіяхъ, принадлежащихъ нашему эмпирическому міру. Богъ—*единъ*, Богъ—*троиченъ* въ лицахъ: *единица*, *три* суть числа, подлежащія всей числовой ограниченности (помощью единицы совсѣмъ нельзя выразить *единаго* Божества, ибо единица существуетъ лишь во множественности, и *три* въ св. Троицѣ суть совсѣмъ не три въ смыслѣ счета: разъ, два, три или одинъ—одинъ—одинъ, или одинъ—два). Число выражаетъ здѣсь то, что есть сверхчисло и сверхвеличина, время—то, что есть сверхвремя, вѣчность, и пространство—то, что сверхпространственно, повсюдно. Для многихъ эта завѣдомая неадэкватность категорій разума предмету религіи служитъ мотивомъ догматическаго агностицизма (Кантъ и его школа). Но это соображеніе имѣло бы силу лишь въ томъ случаѣ, если бы догматическія понятія были непосредственнымъ *орудіемъ религіознаго познанія;* для такой цѣли понятія были бы, конечно, негоднымъ средствомъ. Богъ недоступенъ разуму какъ предметъ познанія, есть для него Ding an sich, находится внѣ досягаемости для его категорій. Но догматы и не притязаютъ на это, они лишь констатируютъ фактъ откровенія, уже совершившагося въ религіозномъ мірѣ, и только переводятъ на языкъ понятій его содержаніе. *Опытное* происхожденіе догмата, своего рода религіозный эмпиризмъ, дѣлая догматъ неуязвимымъ для критики разсудочнаго познанія, въ то же время ведетъ къ тому, что его выраженіе въ понятіяхъ порождаетъ противорѣчія и нелѣпицы съ точки зрѣнія разсудочнаго мышленія. Не таковы-ли почти всѣ основные догматы христіанства, и не даромъ ихъ съ такимъ презрѣніемъ и негодованіемъ отвергаютъ тѣ, кто разсудочную провѣрку считаютъ высшимъ и единственнымъ критеріемъ религіозной истины: примѣръ на лицо—Л. Толстой. Его разсудочная критика догматическаго богословія неотразима, если признать здѣсь разсудокъ высшимъ судьей, но обращается въ прискорбное недоразумѣніе, если эту посылку отвергнуть.

Догматика получаетъ отъ религіи сырую массу догматовъ, которую ей предстоитъ насколько возможно ассимилировать, классифицировать, систематизировать. Стремленіе разума къ единству, его „архитектоническій“ стиль, „схоластическія“ наклонности (вѣдь схоластика есть въ извѣстномъ смыслѣ добродѣтель разума, его добросовѣстность,—разумъ и долженъ быть схоластиченъ) ведетъ къ тому, что этой догматической массѣ придается та или иная, большей частью внѣшняя, изъ потребностей педагогическихъ возникающая, система; такимъ образомъ получается то, что представляютъ собой „догматическія богословія“, „системы догматики“, „summae theologiae“. Однако, если именно таково отношеніе догматики къ миѳикѣ, то возможно спросить себя, какую же цѣну имѣетъ такая разсудочная инвентаризація сверхразсудочныхъ откровеній? Нужны ли вообще догматика и догматы? Не есть ли догматизированіе скорѣе болѣзнь религіи, ржавчина, на ней образующаяся, и не нужно ли объявить во имя религіи

войну догмату? Можно ли выразить неизреченное, да и нужно-ли выражать? Не лились-ли рѣки крови изъ-за догматовъ, не раздиралась-ли церковь изъ-за іоты? Таковы популярныя возраженія противъ догмата, религіозныя, философскія, житейскія. Насколько они исходятъ изъ равнодушія и душевной лѣни, съ ними можно не считаться: разумѣется, покойнѣе и проще жить, не интересуясь предметами вѣры, даже истолковывая это свое равнодушіе какъ превосходство. Кто не имѣетъ убѣжденій, кто не исповѣдуетъ никакой истины, которую онъ чувствовалъ бы себя обязаннымъ отстаивать всѣми силами души своей, тотъ всегда будетъ противникомъ догмата, относясь съ эпикурейскимъ легкомысліемъ къ „фанатизму“ догматиковъ. Съ этимъ догматизмомъ людей безпринципныхъ и равнодушныхъ не о чемъ разговаривать: они ниже догмата и ниже религіи, и, хотя въ силу количественнаго своего преобладанія они задаютъ теперь тонъ въ общественномъ мнѣніи, за ними не стоитъ ни духовной мощи, ни идейнаго содержанія. Другіе отвергаютъ догматъ во имя религіознаго цѣломудрія: имъ кажется, что выраженная въ догматической формулѣ вѣра не есть уже вѣра, какъ и „мысль изреченная есть ложь“. Но они забываютъ, что, если въ извѣстномъ смыслѣ и вѣрно это изреченіе, то справедливо и обратное: неизреченное не есть мысль, а потому не можетъ стать истиной и отрицаніемъ лжи. Все, что переживается нами въ душевной жизни, *становится* мыслью, проходитъ чрезъ мысль, хотя не есть только мысль и никогда безъ остатка не выражается въ словѣ. Религіозное переживаніе, въ своей полнотѣ потрясающее все наше существо, а не одну только мыслительную его природу, неизбѣжно проходитъ и чрезъ мысль, стремится выразиться въ словѣ. Всякое переживаніе Бога необходимо порождаетъ и соотвѣтственную мысль о Богѣ, хотя никогда оно не бываетъ *только* мыслью. Миѳъ въ полнотѣ своей не есть мысль, какъ не есть мысль и символика художественнаго произведенія, однако онъ просится и въ мысль, и становится мыслью, облекаясь въ слово. Неизреченность не есть синонимъ безсловесности, алогичности, антилогичности, скорѣе наоборотъ, она-то и есть непрерывная изрекаемость, рождающая словесные символы для своего воплощенія. Безъ этого же порожденія она есть невоплотившаяся мысль, нѣчто недоношенное, мысли не превышающее, но не досягающее. И какъ ничто не можетъ укрыться отъ лучей солнца, такъ же ничто не можетъ укрыться и отъ свѣта разума. Всякое переживаніе одной стороной есть и мыслительное. Все дѣлается предметомъ мысли, и въ этомъ смыслѣ все есть мысль, все есть слово, имѣетъ печать ѵпостаси Логоса. Въ этой истинѣ, хотя и искаженной односторонностію, заключается правда Гегеля. И эта мыслимость всего сущаго, нисколько не противорѣчащая его недомыслимости, есть имманентная норма жизни духа, и ея не могутъ нарушить даже и тѣ, кто на словахъ ее отвергаютъ, ибо и агностицизмъ всегда есть уже нѣкоторый догматизмъ, нѣкоторое положительное догматическое ученіе о Богѣ, хотя бы и минимальнаго содержанія. Мысль первѣе нашего разума, „въ началѣ

бѣ Слово“, и хотя напъ теперешній разумъ вовсе не есть нѣчто высшее и послѣднее, ибо онъ можетъ и долженъ быть превзойденъ, но превзойти мысль уже невозможно,—она есть онтологическое опредѣленіе космическаго бытія, соотвѣтствующее второй божественной ѵпостаси Логоса: „вся тѣмъ быша, и безъ него ничто же бысть, еже бысть“ (Іо. 11, 3).

Поэтому, малодушному и малосознательному, но по своему тоже догматическому адогматизму мы противопоставляемъ сознательный (и въ этомъ смыслѣ „критическій“) и принципіальный догматизмъ. Религіозное переживаніе несовершенно, незакончено, пока оно не выразилось въ словѣ, мнѣ не отчетливъ, пока изъ него не родилась мысль. Ибо только въ мысли, въ словѣ, религіозное переживаніе получаетъ опредѣленность, преодолѣвается сантиментальная расплывчатость (Шлейермахеръ), и мнѣ придается послѣдняя чеканка; лишь въ мысли и черезъ мысль сознается окончательно его объективность и каѳоличность. Поэтому догматы составляютъ драгоцѣнное богатство религіи, ея „высказанное слово“, *λόγος προφορικός*. Религіозное сознаніе естественно и неудержимо стремится къ догмату, и развѣ исканіе догмата, „составленіе убѣжденій“, „поиски міросозерцанія“, не составляетъ предмета постоянной тревоги и стремленій всякой живой души, которая не можетъ удовлетвориться духовной недоношенностью, аморфной неизреченностью чувства? И отсюда не составляютъ исключенія не только скептическіе пирронисты или кантіанцы (какъ бы ни была скудна ихъ догматика), но и какъ будто антидогматическіе „мистики“: объ этомъ свидѣтельствуютъ ихъ писанія, въ которыхъ обычно мы находимъ болѣе или менѣе выявленную мистическую систему, т. е. совокупность „догматовъ“, да и возможно-ли передать словомъ то, что совершенно чуждо мысли? Объективный, каѳолическій характеръ религіознаго переживанія, отличающій его отъ музыки однихъ лишь настроеній, отъ субъективности съ ея психологизмомъ, именно и требуетъ догматической кристаллизаціи. Каѳолическая природа догмата въ частности обнаруживается и въ томъ, что лишь въ словѣ и черезъ слово религіозное переживаніе можетъ быть первично сообщено другимъ людямъ, благодаря чему и возможна *проповѣдь* религіи, „служеніе слова“. Не онѣмѣть въ сладкой истомѣ мистическаго переживанія, но проповѣдовать и учить повелѣваетъ мужественная и суровая природа догмата: „шедше убо *научите* вся языки“ (Мѳ. 28, 19), повелѣлъ Своимъ апостоламъ Воскресшій. Савлъ, конечно, не могъ до конца выразить въ словѣ того, что пережилъ онъ на пути въ Дамаскъ, но изъ этого неизреченнаго переживанія въ Савлѣ родился ап. Павелъ, который немедленно же пошелъ на проповѣдь Христа Распятаго, сдѣлался первымъ христіанскимъ догматикомъ. И даже восхищенный на третье небо, онъ и тамъ слышитъ *глаголы*, которые, хотя и не могутъ быть сказаны на человѣческомъ языкѣ, однако принципіально суть все-же „глаголы“.

На основаніи сказаннаго слѣдуетъ признать, что догматы суть богатство религіи. Ихъ положительное значеніе, которымъ иску-

пается многовѣковая, пріостанавливающаяся лишь въ эпохи упадка религіозной жизни, догматическая борьба, состоитъ въ томъ, что догматы представляютъ собой какъ бы вѣхи, поставленныя по пути правильно идущей религіозной жизни, нормальнаго ея роста. Догматы суть іероглифы религіозныхъ тайнъ, раскрывающихся лишь въ религіозномъ опытѣ и въ мѣру этого опыта. Они суть поэтому нормы и задачія для этого опыта, не единоличныя, но церковнокаѳолическія. Никогда нельзя сказать про человѣка, дѣйствительно прикоснувшагося къ церковной жизни, что для него догматы суть только ученіе или рациональныя схемы, логическіе символы, ибо прикосновенность эта именно и означаетъ реальную *встрѣчу* Бога съ человѣкомъ въ живомъ личномъ опытѣ, личное мистотворчество. Изъ этого опыта, всегда частичнаго, но допускающаго неопредѣленный и безмѣрный ростъ, почерпается общее указаніе, что догматы дѣйствительно свидѣтельствуютъ о религіозныхъ реальностяхъ, опредѣлительно, показуютъ истинный путь. Никто и никогда не можетъ сказать про себя, что онъ въ личномъ достиженіи своемъ вмѣстилъ всю полноту церковнаго опыта, намѣченную въ догматахъ, но и никто не можетъ прикоснуться къ церковной жизни *внѣ* своего личнаго опыта, хотя бы и минимальнаго. Потому церковное богатство догматовъ, какъ задача, всегда превышаетъ наличность религіознаго опыта, но въ то же время и всегда изъ него входитъ, его опредѣляетъ. Отсюда проистекаетъ первостепенное регулятивное значеніе догматики и педагогическое значеніе обученія истинамъ вѣры, въ какой бы формѣ оно ни совершалось. Такимъ образомъ устраняется кажущееся противорѣчіе между *личнымъ* характеромъ религіознаго опыта, устраняющимъ извнѣ принудительно данную догматику (ибо догматика не геометрія), и *объективной* системой догматовъ, въ которой выражается сверхличное (и какъ будто безличное), каѳолическое, сознаніе церкви. Противоположная точка зрѣнія, отрицающая догматику подъ предлогомъ личнаго религіознаго опыта, отвергаетъ въ корнѣ соборность ради религіознаго индивидуализма, анархизма, импрессіонизма. Въ понятіи догмата діалектически соединены, такимъ образомъ, оба момента: начало личное и сверхличное, внутреннее и внѣшнее, свободы и авторитета, знаніе и вѣра. Такимъ образомъ установляется принципіальная возможность и даже необходимость „символа вѣры“, для всѣхъ членовъ Церкви общаго и обязательнаго.

7. Религія и философія. Догматъ есть сигнализація понятіями того, что не есть понятіе, ибо находится выше логическаго мышленія въ его отвлеченности; въ то же время онъ есть формула, выраженная въ понятіяхъ, логическая транскрипція того, что дано въ религіозномъ опытѣ. Поэтому догматъ, входя въ мышленіе, является ему иноприроднымъ и въ этомъ смыслѣ трансцендентнымъ дискурсивному мышленію, не есть его выводъ и порожденіе. Догматъ нарушаетъ, вѣрнѣе, не считается съ основнымъ требованіемъ логической дискурсіи (съ такой отчетливостью формулированнымъ Г. Когеномъ), именно съ непрерыв-

ностью въ мышленіи (Continuität des Denkens), которая опирается на порожденіи имъ своего объекта (reiner Ursprung). Мышленіе само создаетъ для себя предметъ и проблему. Трудность философской проблемы догмата и состоитъ въ этой противорѣчивости его логической характеристики: съ одной стороны, онъ есть сужденіе въ понятіяхъ и, стало быть, принадлежитъ имманентному, самопорождающемуся и непрерывному мышленію, а съ другой, онъ трансцендентенъ мысли, вноситъ въ нее прерывность, нарушаетъ ея самопорожденіе, падаетъ, какъ аэролитъ, на укатанное поле мышленія.

Предъ нами встаетъ во всей трудности вопросъ объ отношеніи философіи и религіи. Возможна-ли и въ какомъ смыслѣ возможна *религіозная философія?* Совмѣстимъ ли догматизмъ религіи съ священнѣйшимъ достояніемъ философствованія, его *свободой и исканіемъ* истины, съ его правиломъ—во всемъ сомнѣваться, все испытывать, во всемъ видѣть не догматъ, а лишь проблему, предметъ критическаго изслѣдованія? Гдѣ же здѣсь мѣсто философскому исканію, если истина уже дана въ видѣ догмата—миѳа? Гдѣ мѣсто свободѣ изслѣдованія, если для него руководящей нормой является вѣрность догмату? Гдѣ мѣсто критикѣ, если царствуетъ догматика? Таковы предубѣжденія противъ религіозной философіи, благодаря которымъ и самый вопросъ о *возможности* религіозной философіи, или, что то же, философской догматики, чаще всего разрѣшается отрицательно (по этому случаю иронически припоминается формула схоластики: philosophia est ancilla theologiae, причемъ ancilla неизмѣнно понимается какъ serva,—не слуга, подсобница и союзница, но раба).

Коренное различіе между философіей и религіей заключается въ томъ, что первая есть порожденіе дѣятельности человѣческаго разума, своими силами ищущаго истину, она имманентна и человѣчна, и въ то же время она воодушевлена стремленіемъ перерасти свою имманентность и свою человѣчность, пріобщившись къ бытію сверхприродному, сверхчеловѣчному, трансцендентному, божественному; философія жаждетъ истины, которая есть главный и единственный стимулъ философствованія. Философская идея Бога (какова бы она ни была) есть во всякомъ случаѣ *выводъ*, порожденіе системы и esprit de système, существуетъ лишь какъ моментъ системы, ея часть. Философски Богъ непремѣнно опредѣляется и доказывается на основаніи системы, ея строенія, ея развитія. „Доказательства“ бытія Божія, каковы бы они ни были, всѣ отъ философіи и лишь по недоразумѣнію попадаютъ въ догматическое богословіе, для котораго Богъ данъ и находится выше или внѣ доказательствъ; въ философіи же, для которой Богъ заданъ какъ выводъ или порожденіе системы, идея о Немъ приводится въ связь со всѣми идеями философскаго ученія, существуетъ лишь этой связью. И логическое мѣсто Божества въ системѣ опредѣляется общимъ характеромъ даннаго философскаго ученія: сравните съ этой точки зрѣнія хотя бы систему Аристотеля съ его ученіемъ о божественной первопричинѣ—перводвигателѣ, съ не менѣе религіозной по общему

своему устремленію системой Спинозы, или сравните Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля въ ихъ ученіяхъ о Богѣ.

Для философіи *Богъ есть проблема*, какъ и все для нея есть и должно быть проблемой. Въ своемъ принципіальномъ проблематизмѣ она свободна отъ *данности* Бога, отъ какого бы то ни было чисто религіознаго опыта; она изслѣдуетъ, сомнѣвается, вопрошаетъ: dubito, cogito, deduco! Разумѣется, философія непобѣжно стремится при этомъ къ абсолютному, къ всеединству, или къ Божеству, насколько оно раскрывается въ мышленіи; въ концѣ-концовъ и она имѣетъ своей единственной и универсальной проблемой—Бога, и только Бога, она тоже есть богословіе, точнѣе—богоисканіе, богоизслѣдованіе, богомышленіе. Философія, насколько она себя достойна, проникнута *amor Dei intellectualis*, особымъ благочестіемъ мышленія. Но для философіи существуетъ лишь отвлеченное абсолютное, только постулатъ конкретнаго Бога религіи, и своими силами, безъ прыжка надъ пропастью, философіи не можетъ перешагнуть отъ „бога интеллектуальнаго" и „интеллектуальной любви къ нему" къ личной любви къ живому Богу. Amor intellectualis вѣдь въ томъ и осуществляется, что предметъ его становится проблемой для мысли; это есть пафосъ изслѣдованія. Проблематичность—такова природа всякаго объекта философіи; любовь выражается здѣсь въ философскомъ сомнѣніи и рефлексіи, въ вопросительномъ знакѣ, поставленномъ надъ даннымъ понятіемъ и превращающемъ его въ проблему. Самодостовѣрнымъ основаніемъ для философіи, относительно котораго она уже не имѣетъ возможности сомнѣваться и далѣе проблематизировать, слѣдовательно уже принципіально не-проблематичнымъ, а догматичнымъ (ибо догматичность и есть философская антитеза проблематичности), является, безспорно, мышленіе: cogito—ergo sum, говоритъ о себѣ философія. Мышленіе въ его самодостовѣрности есть предметъ вѣры для философіи, мышленіе для нея достовѣрнѣе Бога и достовѣрнѣе міра, ибо и Богъ, и бытіе ввѣряются, удостовѣряются и повѣряются мышленіемъ. Мышленіе есть Абсолютное въ философіи, тотъ свѣтъ, въ которомъ логически возникаетъ и міръ, и Богъ.

Въ этомъ своемъ проблематизмѣ философія по существу своему есть неутолимая и всегда распаляемая „любовь къ Софіи"; найдя удовлетвореніе, она замерла бы и прекратила бы свое существованіе. Предметъ ея стремленія находится за предѣлами ея обладанія, есть „ewige Aufgabe" (Г. Когенъ). И это, прежде всего, потому, что Истина вовсе не есть та теоретическая истина, которой ищетъ философія. Истина въ божественномъ своемъ бытіи есть и „Путь и Животъ". Какъ жизнь, она есть неизреченная и не разложимая ея полнота. Истина, какъ высшая дѣйствительность, есть тѣмъ самымъ и Добро и Красота въ неразрывномъ тріединствѣ Жизни. Богъ есть Истина, но нельзя однако сказать, что истина есть Богъ (Гегель); Богъ есть Добро, но невѣрно, что добро есть Богъ (Кантъ); Богъ есть Красота, но несправедливо, что красота есть Богъ (Шиллеръ, Гете). Истина, какъ предметъ теоретической спекуляціи, не есть уже живая истина, это есть

лишь одинъ ея аспектъ, „отвлеченный“ отъ неразложимаго единства. Сама *Истина трансцендентна философіи*, которая знаетъ лишь ея отблескъ, ея аспектъ—*истинность*, какъ вѣчное исканіе Истины. Нахожденіе, живое пріобщеніе къ Истинѣ явилось бы тѣмъ самымъ и преодолѣніемъ философіи, ибо сама философія проистекаетъ изъ той расщепленности бытія, его неистинности, при которомъ мышленіе оказывается обособленной областью духа,—„отвлеченнымъ“.

Если же философіи реально доступна не истина, а лишь истинность, теоретическая причастность сверхъ-теоретической Истинѣ, этимъ установляется не только происхожденіе ея изъ грѣховной расщепленности бытія, но и реальная связь съ этой Истиной, которая *открывается* въ философіи и говоритъ философствующему разуму на языкѣ, ему доступномъ. Въ основѣ подлиннаго философствованія лежитъ особаго рода откровеніе, „умное видѣніе“ идей, какъ это навсегда возвѣщено о философіи Платономъ. Основные *мотивы* философствованія, *темы* философскихъ системъ не выдумываются, но осознаются интуитивно, имѣютъ сверхфилософское происхожденіе, которое опредѣленно указываетъ дорогу *за* философію. По своей интуитивной основѣ философія сближается съ искусствомъ, интуитивная природа котораго не вызываетъ оспариванія, *философія есть искусство понятій*. Философствованіе есть рефлексія разума на осознанныя, въ качествѣ истинныхъ, его узрѣнія, играющія роль исходныхъ аксіомъ, а вмѣстѣ и объектовъ рефлексіи, критическаго изслѣдованія, анализа, доказательства. Основныя идеи философіи не измышляются, но *родятся* въ сознаніи, какъ сѣмена, какъ зародыши будущихъ философскихъ системъ. Дневное сознаніе философа оплодотворяется ночными грезами сновидца. Философіи тоже не чуждо своеобразное логическое миѳотворчество, и въ основѣ дѣйствительно оригинальныхъ, творческихъ философскихъ системъ всегда лежитъ—horribile dictu—философскій миѳъ. Миѳотворческій характеръ философіи открытое выраженіе находитъ у Платона, который, съ соблазнительнымъ для философовъ безразличіемъ и какъ будто съ преднамѣренной безпорядочностью, отъ вершинъ діалектическаго изслѣдованія переходитъ къ миѳу и даже самыя основныя свои идеи нерѣдко выражаетъ миѳомъ, предоставляя комментаторамъ рѣшать вопросъ, какъ слѣдуетъ относиться къ такого рода изложенію, серьезно-ли Платонъ говоритъ или шутитъ. Такая манера примѣняется имъ во всѣхъ почти важнѣйшихъ діалогахъ зрѣлаго періода (исключеніе составляютъ, кажется, только *Парменидъ*, *Филебъ* и *Софистъ*); напряженнѣйшая философская спекуляція у него смѣняется миѳомъ, отнюдь не занимающимъ случайнаго мѣста въ качествѣ литературнаго орнамента, но играющимъ опредѣленную роль въ развитіи мысли,—иногда въ формѣ миѳа высказываются самыя основныя утвержденія, имѣющія значеніе необходимаго аргумента. (Напомнимъ ученіе объ Эросѣ въ *Пирѣ*, о сотвореніи міра въ *Тимеѣ* и *Политикѣ*, о небесномъ происхожденіи души въ *Федрѣ*, о загробной жизни въ рядѣ эсхатологическихъ миѳовъ въ *Государствѣ*, *Горгіи* и др., о без-

смертіи въ *Федонѣ*). Эта парадоксальная черта Платона составляетъ настоящій „скандалъ въ философіи“, съ которымъ каждый справляется по-своему, причемъ чаще всего миѳы отмечаются съ брезгливой или снисходительной гримасой. Между тѣмъ нельзя понять и принять Платона иначе, какъ смотря прямо въ лицо этому факту. Дѣло въ томъ, что у Платона соединены неразрывно, прикрыты однимъ куполомъ чистое философствованіе и догматическое богословіе: Платонъ все время остается одновременно—и въ этомъ-то и состоитъ парадоксальность его философскаго образа—миѳологомъ и философомъ, догматикомъ и критицистомъ, между тѣмъ какъ тѣ, которые держатся за тогу основателя Академіи, пугливо или брезгливо отмахиваются отъ всего „мионческаго“.

На основаніи сказаннаго о философіи и миѳологіи легко дать общій отвѣтъ на вопросъ: кто же былъ Платонъ и какъ понимать его двойственность? Онъ былъ философствующимъ богословомъ, т. е. догматикомъ, миѳологомъ, для котораго полагаемые имъ миѳы представляли различной цѣнности, точности и безспорности богословскія истины. *Платонъ относился къ полагаемымъ имъ миѳамъ совершенно серьезно и съ вѣрою*, вотъ что надо констатировать со всею откровенностью. Но по поводу истинъ, возвѣщаемыхъ въ этихъ миѳахъ, и въ связи съ ними, Платонъ еще и философствовалъ, и эти-то куски его *τοῦ διαλέγεσθαι* и составили ту сокровищницу платонизма, которую все болѣе научается цѣнить и наше время. Поэтому у Платона совершенно отсутствуетъ система и esprit de système, и потому же онъ отецъ свободной философской діалектики. Платонъ не систематиченъ, но *тематиченъ* и *діалектиченъ*, отсюда проистекаетъ и фрагментарность его философствованія, ибо каждый его діалогъ, при всемъ своемъ художественномъ совершенствѣ и музыкальной формѣ, для системы философіи есть только фрагментъ, этюдъ, статья, не болѣе, безъ потребности въ закругленіи, въ сведеніи концовъ съ концами въ единой цѣлостной системѣ, къ которой у Платона не намѣчается даже попытки и вкуса. Платонъ—философскій essay-истъ, который не хочетъ системы,—любитъ философствованіе и не любитъ философіи. Необыкновенно поучительно его сопоставить по типу философскаго творчества съ Аристотелемъ. Хотя невозможно не видѣть религіознаго мотива философіи и у послѣдняго [1]), однако Аристотель совсѣмъ не является богословомъ, догматикомъ и миѳологомъ. Аристотель—философъ по преимуществу, Philosophus, какъ называли его въ средніе вѣка, между тѣмъ какъ на „божественномъ“ Платонѣ всегда лежалъ ореолъ чего-то вѣщаго, таинственнаго, мистическаго. Если философствованіе Аристотеля и приводитъ его къ ученію о Богѣ, то это лишь вслѣдствіе логики его философствованія, а не какой-либо миѳотворческой предвзятости. Ученіе о Богѣ у Аристотеля есть по преимуществу выводъ изъ его философіи. Въ немъ нѣтъ ни одной черты, логически

---

[1]) Это хорошо показано у *Otto Gilbert*. Griechische Religionsphilosophie. Leipzig 1911, стр. 356—456.

не оправданной, такъ или иначе не доказанной. Рядомъ съ миѳотворцемъ Платономъ Аристотель есть представитель чистой философіи, съ ея стремленіемъ къ системѣ, архитектонической законченности, имманентной непрерывности раціональнаго мышленія. И Богъ у Аристотеля есть только философская идея, постулатъ Божества, „доказательство бытія Божія“, внѣ всякаго личнаго къ Нему отношенія.

И самое ученіе Платона объ *идеяхъ*, какъ основѣ познанія, можетъ быть понято какъ ученіе о миѳической структурѣ мысли: миѳъ, касаніе трансцендентнаго, „умнаго бытія“, предшествуетъ логически, даетъ основу для отвлеченнаго раціональнаго познанія [1]). Все знаніе у Платона такимъ образомъ миѳологизируется, подчиняется миѳотворчеству, которому доступно вѣдѣніе трансцендентныхъ идей. Истолкованіе ученія Платона объ идеяхъ въ смыслѣ миѳотворчества проливаетъ свѣтъ на самую центральную и темную проблему платонизма, которая такъ остро поставилась въ современномъ изслѣдованіи (Наторпъ, Н. Гартманъ и вообще Марбургская школа): слѣдуетъ ли идеи Платона понимать въ трансцендентально-критическомъ смыслѣ, какъ формальныя условія познанія и его предѣльныя грани (Кантовскія идеи), или же въ трансцендентно-метафизическомъ смыслѣ? Что такое платоновскій „анамнезисъ“? Разумѣется ли здѣсь формально-логическое a priori, проявляющееся въ каждомъ отдѣльномъ актѣ познанія, или же это есть дѣйствительное припоминаніе о миѳотворческомъ вѣдѣніи, причемъ второстепенное значеніе для разрѣшенія *этого* вопроса имѣетъ вопросъ, *когда* произошла встрѣча съ трансцендентнымъ: въ этой ли жизни или за ея предѣлами?

Если сказанное объ интуитивныхъ корняхъ философіи справедливо, постольку можно и должно говорить и о религіозныхъ корняхъ философіи, а также и объ естественной и неустранимой связи философіи съ религіей. Однако и при этомъ сродствѣ остается коренное различіе между философіей и религіей. Послѣдняя основывается на откровеніи трансцендентнаго, на переживаніи Божества. Это переживаніе качественно иное, нежели въ философіи, ибо оно существуетъ не въ видѣ теоретическихъ постиженій, но въ своей конкретности, какъ жизненное воспріятіе, *опытъ*, и выраженіемъ этого опыта являются догматы. Откровенія же философіи суть для нея лишь темы и проблемы, ранѣе критическаго изслѣдованія не имѣющія никакой философской значимости. Религіозная значимость догмата не зависитъ отъ провѣрки: онъ *данъ* въ своей достовѣрности. Религіозной достовѣрности не можетъ замѣнить никакое философствованіе, которое можетъ доказывать только мыслимость, возможность, даже логическую необходимость Божества, но не даетъ самаго переживанія, какъ никакая теорія солнца не замѣнитъ мнѣ его луча, подѣй-

---

[1]) Ср. свящ. *П. Флоренскій.* Сущность идеализма. Сергіевъ Посадъ 1915 (отд. оттискъ изъ юбилейнаго сборника Московской Духовной Академіи). *Его же.* Общечеловѣческіе корни идеализма. 1909.

ствовавшаго на мое зрѣніе и осязаніе. Философія и религія поэтому никогда не могутъ замѣнять одна другую или разсматриваться какъ послѣдовательныя ступени одного и того же процесса. Здѣсь мы снова сталкиваемся съ своеобразнымъ и представляющимъ огромный принципіальный интересъ ученіемъ Гегеля о взаимоотношеніи философіи и религіи [1]).

Для **Гегеля** вообще нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Богъ, предметъ религіи, составляетъ и единственно достойный предметъ для философіи [2]). „Предметъ религіи, какъ и философіи, есть вѣчная истина въ самой ея объективности: Богъ и ничто кромѣ Бога и изъясненія Бога. Философія не есть мудрость міра, но познаніе не-мірового (Nichtweltlichen), не познаніе внѣшней мѣры, эмпирическаго бытія и жизни, но знаніе того, что вѣчно, что есть Богъ и что проистекаетъ изъ его натуры... Философія изъясняетъ поэтому лишь саму себя, изъясняя религію, а изъясняя себя, она изъясняетъ религію. Какъ занятіе вѣчной истиной, существующей an und für sich, именно какъ занятіе мыслящаго духа, а не произвола или особаго интереса къ этому предмету, она есть та же самая дѣятельность, какъ и религія... Религія и философія совпадаютъ воедино. Философія есть въ дѣйствительности богослуженіе, есть религія, ибо она есть такой же отказъ отъ субъективныхъ прихотей и мнѣній въ занятіи Богомъ (Beschäftigung mit Gott)“ (Religionsphilos., 7). Философія религіи относится къ общей системѣ философіи такимъ образомъ, что „Богъ есть результатъ другихъ ея частей. Здѣсь этотъ конецъ становится началомъ“ (12). „Философія разсматриваетъ, слѣдовательно, абсолютное, во-первыхъ, какъ логическую идею, идею, какъ она существуетъ въ мысли, какъ ея содержаніемъ являются сами опредѣленія мысли. Далѣе абсолютное обнаруживается въ своей дѣятельности, въ своихъ продуктахъ; и это есть путь абсолютнаго стать для себя самого духомъ. Такимъ образомъ Богъ есть результатъ философіи, о которомъ познается, что это есть не только результатъ, но и вѣчно воспроизводитъ самъ себя, есть происходящее“.

Различіе между „положительной“ религіей и философіей принципіально стирается въ глазахъ Гегеля потому, что „не могутъ существовать два разума и два духа, не можетъ существовать божественный разумъ и человѣческій, божественный духъ и человѣческій, которые были бы совершенно различны между собою. Человѣческій разумъ, сознаніе своей сущности есть разумъ вообще, божественное въ человѣкѣ, а духъ, насколько онъ есть духъ Бога, не есть духъ надъ звѣздами, за предѣлами міра, но Богъ присутствуетъ вездѣсущно и какъ духъ во всѣхъ духахъ. Богъ есть живой Богъ, который дѣятеленъ и дѣйственъ. Религія есть порожденіе божественнаго духа, не изобрѣтеніе человѣка, но дѣло божественнаго воздѣйствія и вліянія на него.

Выраженіе, что Богъ правитъ міромъ какъ разумъ, было бы неразумно, если бы мы не принимали, что оно относится и къ религіи и что божественный духъ дѣйствуетъ въ опредѣленіи и образованіи послѣдней... Чѣмъ болѣе человѣкъ заставляетъ въ разумномъ мышленіи дѣйствовать за себя самое дѣло, отказывается отъ своей обособленности, относится къ себѣ какъ къ всеобщему сознанію, его разумъ не ищетъ своего въ смыслѣ особнаго, и тѣмъ менѣе можетъ

---

[1]) *Hegel's* Religionsphilosophie (цит. по изд. Diederichs, подъ ред. Артура Древса).

[2]) Ср. *Hegel's* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. I Th. Logik (W. W., VI, 2-te Aufl.), SS. XXI—II, 3 и др.

онъ впасть въ это противорѣчіе, ибо онъ, разумъ, и есть самое дѣло, духъ, божественный духъ“ (17). (Ср. справедливое критическое замѣчаніе по поводу этого сужденія у А. Древса: примѣч. 3, стр. 398). Если въ разумѣ мы имѣемъ непосредственно Бога, то „разумъ есть то мѣсто въ духѣ, гдѣ Богъ открывается человѣку“ (24), „почва, на которой религія единственно чувствуетъ себя дома“ (120), „почва религіи есть разумное, точнѣе, спекулятивное“ (ib). „Религія существуетъ только черезъ мышленіе и въ мышленіи. Богъ есть не высшее ощущеніе, но высшая мысль“ (38). Въ этомъ смыслѣ понимается и идея „откровенія“ и „откровенной“ религіи: „откровенная (geoffenbarte) религія есть очевидная (offenbare), ибо въ ней Богъ сталъ вполнѣ очевиднымъ. Здѣсь все сообразно понятію: *нѣтъ ничего тайнаго въ Богѣ*“ [1]) (48).

По сравненію съ мышленіемъ низшею формою религіознаго сознанія является то, что обычно зовется „вѣрою“ и что Гегель характеризуетъ какъ знаніе въ формѣ „представленія“ (Vorstellung): на ней лежитъ печать субъективности, непреодолѣнной раздвоенности субъекта и объекта. „Представленіе обозначаетъ, что данное содержаніе есть во мнѣ, мое“ (66). „Вѣра есть постольку нѣчто субъективное, поскольку необходимость содержанія, доказанность называютъ объективнымъ,—объективнымъ знаніемъ, познаніемъ“ (67). И такъ называемое „непосредственное знаніе есть не что иное какъ мышленіе, взятое лишь совершенно абстрактно“ (69). Непосредственное знаніе о Богѣ можетъ говорить только, что Богъ *есть*. Но такъ какъ бытіе, по опредѣленію *Логики*, есть „всеобщность въ пустомъ и абстрактнѣйшемъ смыслѣ, чистое отношеніе къ себѣ безъ всякой реакціи внутри и снаружи“ (70), то „эта тощая непосредственность, которая есть бытіе, вершина сухой абстракціи, есть самое пустое, скудное опредѣленіе“ (ib). (Очевидно, насколько сила этого аргумента связана съ прочностью *Логики* Гегеля: центральный вопросъ о природѣ и содержаніи вѣры рѣшается справкой съ параграфомъ о „бытіи“!). Отсюда заключаетъ Гегель, что и „самое скудное опредѣленіе непосредственнаго знанія религіи... не стоитъ внѣ области мышленія... принадлежитъ мысли“. (70) [2]).

Основная мысль Гегеля о различіи между религіей и философіей состоитъ, какъ мы уже знаемъ, въ томъ, что „религія есть истинное содержаніе, но только въ формѣ представленія“ (94), „представленіе мое есть образъ, какъ онъ возвышенъ уже до формы всеобщности мысли, такъ что удерживается лишь одно основное опредѣленіе, составляющее сущность предмета и предносящееся представляющему духу“ (84). Въ представленіи абстракція борется съ образностью, „чувственное лишь путемъ абстракціи возводится къ мышленію“ (86), и въ этой двойственности и противорѣчивости заключается необходимость перехода къ философіи, которая то же самое дѣло, что и религія, дѣлаетъ въ формѣ мышленія, тогда какъ „религія, какъ, такъ сказать, непроизвольно (unbefangen) мыслящій разумъ, остается въ формѣ представленія“. Только въ мышленіи достигается „то тожество, при которомъ знаніе полагаетъ въ своемъ объектѣ себя для себя“, оно „есть духъ, разумъ, опредмеченный для самого себя“ (121). „Такимъ образомъ религія есть отношеніе духа къ абсолютному духу. Лишь такимъ образомъ духъ, какъ знающій, становится и познаннымъ. Это есть не

---

[1]) Мысль о томъ, что въ Богѣ нѣтъ тайны, что Онъ вполнѣ познаваемъ, встрѣчается не разъ на страницахъ Гегелевой философіи религіи: стр. 334, 335—6.

[2]) Въ примѣч. 39 (стр. 419) А. Древсъ справедливо замѣчаетъ: „Гегель забываетъ здѣсь, что бытіе логики обозначаетъ только чистое понятіе бытія, а не самое это бытіе, что утвержденіе: Богъ есть всеобщее, можетъ обосновать лишь логическое, идеальное, но не реальное бытіе Божіе“.

только отношеніе духа къ абсолютному духу, но *но сама абсолютный духъ относитъ* себя къ тому, что мы положили на другой сторонѣ какъ различіе и выше религіи есть, стало быть, идея духа, который относится къ самому себѣ, есть *самосознаніе абсолютнаго духа... Религія есть знаніе абсолютнаго духа о себѣ чрезъ посредство конечнаго духа* [1])"... (121) „Философія имѣетъ цѣлью познавать истину, познавать Бога, ибо Онъ есть абсолютная истина: поскольку ничто другое не стоитъ труда по сравненію съ Богомъ и Его пребываніемъ. Философія познаетъ Бога существенно какъ конкретнаго, какъ духовную, реальную всеобщность, которая чужда зависти, но сообщаетъ себя... И кто говоритъ: Богъ непознаваемъ, тотъ говоритъ: онъ завистливъ" (384). (Очевидна вся недостаточность этого аргумента, который скорѣе можетъ быть приведенъ въ защиту идеи откровенія, нежели для подтвержденія общей точки зрѣнія Гегеля: для него Богъ данъ въ мышленіи, *есть* мышленіе, и при этомъ, строго говоря, некому и нечему открываться, и если самъ Гегель и говоритъ объ откровенной религіи, то дѣлаетъ это по своей обычной манерѣ пользоваться эмпирическими данными для нанизыванія ихъ на панлогическую схему. „Въ философіи, которая есть теологія, единственно только и идетъ рѣчь о томъ, чтобы показать разумъ религіи" (394). „Всѣ формы, выше разсмотрѣнныя: чувство, представленіе, могутъ, конечно, имѣть содержаніемъ истину, но сами онѣ не составляютъ истинной формы, которая необходима для истиннаго содержанія. Мышленіе есть абсолютный судія, предъ которымъ должно удостовѣрять себя и управомочивать содержаніе. Философіи дѣлается упрекъ, что она ставитъ себя выше религіи. Это уже фактически повѣрно, ибо она имѣетъ только это же самое, а не иное содержаніе, лишь даетъ его въ формѣ мышленія: *она становится такимъ образомъ выше формы вѣры*; содержаніе остается тѣмъ же самымъ" (394). „Философія является теологіей, поскольку она изображаетъ примиреніе Бога съ самимъ собой (sic!) и съ природой" (395).

Отличительной особенностью философской и религіозной точки зрѣнія Гегеля является то, что мышленіе совершенно адэкватно истинѣ, даже болѣе, есть прямо самосознаніе истины: мысль о божествѣ, само божество и самосознаніе божества есть одно и то же. Человѣческое сознаніе въ объективномъ мышленіи не только перерастаетъ себя, но вполнѣ себя трансцендируетъ, становится не человѣческимъ, а абсолютнымъ. Всякая напряженность имманентнаго и трансцендентнаго, познающаго и познаваемаго, человѣка и божества, „снимается", преодолѣвается божественнымъ монизмомъ, свободнымъ отъ обособленія міра и человѣка: логика это—„Богъ всяческая во всѣхъ". Очевидно, что философія, такимъ образомъ понятая, перестаетъ уже быть философіей, а становится богодѣйствомъ, богобытіемъ, богосознаніемъ. Это даже не есть и религія, ибо религія предполагаетъ напряженный дуализмъ имманентнаго и трансцендентнаго, соотвѣтствуетъ ущербленному, богоищущему и какъ бы богооставленному бытію. Нѣтъ, это сверхрелигія, то, что находится по ту сторону религіи, когда религія упразднится. Интеллектуалистически истолковывая религію,

---

[1]) Недаромъ Гегель сочувственно цитируетъ своего мистическаго предшественника въ имманентизмѣ Мейстера Эккегарта: „das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht (139).

Гегель беретъ ее лишь какъ видъ мышленія, какъ плохое, недостаточное философствованіе, и въ этомъ качествѣ, конечно, отводитъ ей низшее мѣсто за то, что она сознаетъ истину лишь въ видѣ „представленія“, т. е. дуалистическаго противопоставленія субъекта и объекта, человѣка и божества. Панлогистическій идеализмъ договариваетъ здѣсь до конца основную мысль субъективнаго идеализма: именно *esse-percipi*. У Юма она имѣла субъективно-человѣческое значеніе,—„быть для человѣка“, у Беркли получила истолкованіе какъ дѣйствіе Божества въ человѣческомъ сознаніи; у Гегеля она была транспонирована уже на языкъ божественнаго бытія: мышленіе мышленія—само абсолютное, единое въ бытіи и сознаніи [1]).

Поразителенъ этотъ люциферическій экстазъ, которымъ по существу является паѳосъ гегельянства: кромѣ самого Гегеля, кто можетъ испытывать это блаженство богосознанія и богобытія, переживая его Логику? Если самъ онъ его дѣйствительно переживалъ, это есть, конечно, въ высшей степени важный фактъ религіозной психологіи, точнѣе, интересный религіозный психологизмъ. Одно изъ двухъ: или теоретическому мышленію въ такой степени присущъ ароматъ вѣчности, касаніе міра божественнаго, что его служитель чрезъ мышленіе подлинно осязалъ этотъ міръ въ его непосредственности (чего мы, говоря откровенно; не допускаемъ), или же наоборотъ, мы имѣемъ здѣсь примѣръ крайняго доктринерства, приводящаго къ самоослѣпленію и самогипнозу, типичное состояніе философической „прелести“. Гегелевскій логическій пантеизмъ проистекаетъ изъ основной особенности его міровоззрѣнія, его крайняго интеллектуализма, благодаря чему ему и было суждено сказать послѣднее слово раціонализма въ формѣ идеалистической спекуляціи. Такъ какъ мысль, мыслимость, мышленіе составляютъ, въ глазахъ Гегеля, единственно подлинное бытіе, вся же алогическая сторона бытія, весь его остатокъ сверхъ мышленія, представляетъ собой рядъ недоразумѣній, субъективизмъ или, какъ теперь сказали бы, психологизмъ, то бытіе для Гегеля подмѣняется и исчерпывается понятіемъ бытія, а Богъ мыслью о Богѣ. Вооруженный „діалектическимъ методомъ“, въ которомъ якобы уловляется самая жизнь мышленія, онъ превращаетъ его въ своего рода логическую магію, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолѣвающую, и мнитъ въ этой логической мистикѣ, что ему доступно все прошлое, настоящее и будущее, природа живая и мертвая. Въ дѣйствительности мы знаемъ, что эта философская дедукція земли и неба совершается посредствомъ фактическихъ позаимствованій у эмпирическаго бытія, которое отнюдь не со-

---

[1]) Къ этимъ общимъ аргументамъ слѣдуетъ присоединить и то еще соображеніе, что, если религія есть низшая ступень философскаго сознанія, то она отмѣняется и упраздняется за ненадобностью послѣ высшаго ея достиженія, и только непослѣдовательность позволяетъ Гегелю удерживать религію, соотвѣтствующую „представленію“, въ самостоятельномъ ея значеніи, рядомъ съ философіей, соотвѣтствующей „понятію“. На это указываетъ уже Гартманъ: Philos. d. Rel., 85.

глашается быть только понятіемъ [1]). При всей цѣнности и плодотворности отдѣльныхъ построеній и замѣчаній Гегеля, его система можетъ служить примѣромъ совершеннаго упраздненія религіи.

Для Гегеля философская достовѣрность выше религіозной, точнѣе, она составляетъ высшую ея ступень, находясь съ нею въ одной плоскости. Это мнѣніе у Гегеля пронизываетъ весь общій его убѣжденія, что возможна абсолютная система, которая была бы не философіей, а уже самой Софіей, и именно за таковую почиталъ онъ свою собственную систему. Трагедія философствованія въ ней преодолѣна, рыцарь обрѣлъ свою Прекрасную Даму (если только по ошибкѣ не принялъ за нее породную Дульцинею), разумъ достигъ преображенія и исцѣленія отъ своихъ антиномій. Для Гегеля его система это—Царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ, и эта сила въ мышленіи, это—церковь въ логической славѣ своей. Въ такомъ убѣжденіи сполна обнаруживается люциферическая болѣзнь этого типа философіи, и гегельянство есть въ нѣкоторомъ родѣ предѣлъ для этого направленія. Въ современномъ нѣмецкомъ идеализмѣ эти же мотивы звучатъ скрыто и нерѣшительно, хотя неокантіанскій имманентизмъ, тоже устраняющій трагедію мысли, постольку есть робкое повтореніе Гегеля. Вообще „философія“ въ отвлеченномъ, а потому и притязающемъ на абсолютность пониманіи,—раціоналистическій имманентизмъ въ отрывѣ отъ цѣльности религіознаго духа, есть специфически германское порожденіе, корни свои имѣющее въ протестантизмѣ.

Въ дѣйствительности же, въ противность Гегелю, религіозная достовѣрность существенно иная, чѣмъ философская, поскольку вѣра отлична отъ дискурсивнаго мышленія, а миѳологема отъ философемы. Поэтому даже неправильно ставить вопросъ о томъ, которая изъ нихъ выше или ниже,—онѣ не сравнимы или же сравнимы лишь какъ разные виды достовѣрности. Конечно, для философіи религія должна казаться ниже ея, какъ не-философія, но эта, такъ сказать, профессіональная оцѣнка ничего не измѣняетъ въ іерархическомъ положеніи религіи, которая имѣетъ дѣло со всѣмъ человѣкомъ, а не съ одной только его стороной, и есть жизненное отношеніе къ божественному міру, а не одно только мышленіе о немъ. Однако едва ли не существеннѣе различія является сродство и связь между философіей и религіей. Возвращаясь къ нашей исходной проблемѣ, возможна-ли религіозная философія и какъ она возможна, мы должны настойчиво

---

[1]) Совершенно справедливо замѣчаетъ А. Древсъ въ своихъ примѣчаніяхъ къ Гегелевской философіи религіи: „Гегель отожествляетъ сознательное бытіе не съ сознательной стороной бытія (Bewusst-Sein) или идеальнымъ бытіемъ, но непосредственно съ реальнымъ и приходитъ такимъ образомъ къ чудовищному утвержденію, что можно посредствомъ конечнаго, дискурсивнаго, сознательнаго бытія продумать процессъ абсолютнаго, вѣчнаго, досознательнаго и сверхсознательнаго мышленія непосредственно какъ таковой. Гегель забываетъ, что бытіе логики обозначаетъ только чистое понятіе бытія, а не самое это бытіе, что утвержденіе: Богъ есть всеобщее, можетъ обосновать лишь логическое, а не реальное понятіе Бога“ (Anm. 39, S. 419).

указать, что, если, дѣйствительно, въ основѣ философствованія лежитъ нѣкое „умное вѣдѣніе“, непосредственное, мистически-интуитивное постиженіе основъ бытія, другими словами, своеобразный философскій міѳъ, хотя и не имѣющій яркости и красочности религіознаго, то всякая подлинная философія миѳична и постольку религіозна, а потому невозможна нерелигіозная, „независимая“, „чистая“ философія. Послѣдняя измышлена въ наши дни людьми, которые, хотя и „занимаются философіей“, взопрясь въ философской техникѣ, оттачивая формальное орудіе мысли, но сами чужды философской тревоги или философскаго эроса и потому замѣняютъ основные вопросы философскаго міросозерцанія („метафизики“) философской методологіей и гносеологіей. Какъ бы ни были сами по себѣ эти вопросы почтенны и важны, но, конечно, они одни еще не образуютъ философа. Насколько же при этомъ отъ вопросовъ техническихъ восходятъ къ общимъ и принципіальнымъ, то и они подпадаютъ тому же закону—религіозной окачествованности философіи, хотя не всегда легко ее разглядѣть [1]). Лишь при изслѣдованіи „научныхъ“ вопросовъ философіи, т. е. того, что̀ лежитъ еще за предѣлами самаго философствованія, можетъ казаться, что философствованіе автономно и независимо отъ всякой внѣфилософской окачествованности; въ основѣ же всегда окажется метафизическая предпосылка, представляющая собой лишь выраженіе интуитивнаго міроощущенія. Таковы и гносеологія и гносеологизирующая философія, это излюбленное дѣтище современности, таково, въ частности, и ученіе Канта, признаннаго „философа протестантизма“. Если имѣть въ виду эту аксіоматическую или миѳическую основу философствованія, то философію можно назвать критической или идеологической миѳологіей, и излагать исторію философіи надо не какъ исторію саморазвитія понятія (по Гегелю), но какъ исторію религіознаго самосознанія, поскольку оно отражается въ критической идеологіи.

Этими общими соображеніями дается отвѣтъ и на болѣе частный вопросъ, именно, возможна ли религіозная философія опредѣленнаго типа, напр., христіанская (или даже частнѣе: православная, католическая, протестантская философія). Вопросъ этотъ безъ всякаго затрудненія разрѣшается въ утвердительномъ смыслѣ. Ибо, если вообще философія, сколь бы ни казалась она критичной, въ основѣ своей миѳична или догматична, то не можетъ быть никакихъ основаній принципіально отклонять и опредѣленную религіозно-догматическую философію, и всѣ возраженія основаны на предразсудкѣ о мнимой „чистотѣ“ и „независимости“ философіи отъ предпосылокъ внѣфилософскаго характера, составляющихъ, однако, истинныя темы или мотивы философскихъ системъ. Разумѣется, то или иное построеніе можетъ быть удачно или неудачно, это вопросъ факта, но плохая система христіанской философіи вовсе не свидѣтельствуетъ о томъ, что

---

[1]) Такъ, напр., нелегко подъ „чистой логикой“ Когена увидать скрытое въ ней остріе неоюдаизма.

и не можетъ быть хорошей или что христіанская философія вообще невозможна.

Главное опасеніе, которое рождается при этомъ у принципіальныхъ ея противниковъ, состоитъ въ томъ, что здѣсь подвергается опасности, страдаетъ свобода философскаго изслѣдованія и, такъ сказать, философская искренность, убивается, такимъ образомъ, главный нервъ философіи, создается предвзятость, заранѣе обезцѣнивающая философскую работу. Однако достаточно-ли считаются утверждающіе это съ фактомъ всеобщей интуитивной обоснованности, а, слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ и неизбѣжной предвзятости философскихъ системъ? И не находятся ли они сами при этомъ въ извѣстномъ догматическомъ предубѣжденіи? Вѣдь философствуетъ-то человѣкъ въ онтологической его полнотѣ, а не фантастическій „трансцендентальный субъектъ", который есть только регулятивная идея, рабочій сознанія, методологическая фикція, хотя, можетъ быть, и плодотворная. И философствуютъ всегда на опредѣленную тему, и только сознательная или безсознательная вражда къ христіанству заставляетъ исключать изъ числа возможныхъ темъ философствованія христіанскіе догматы. Но для философіи эти догматы становятся именно только темами, мотивами, заданіями, проблемами, а не ней они должны стать выводомъ, конечнымъ результатомъ философствованія. Съ догматомъ, который сразу данъ въ принудительной законченности, нечего дѣлать философскому мышленію, онъ его связываетъ; онъ долженъ быть съ полной философской искренностью превращенъ въ проблему философіи, въ предметъ ея изслѣдованія.

Съ христіанской философіей упорно и настойчиво смѣшиваютъ христіанскую „апологетику" или догматику. Первая совершенно лишена философскаго эроса и quasi-философскими средствами стремится къ достиженію вовсе не философской, но религіозно-практической цѣли, почему она не философична, но полемична и прагматична по самому своему существу; догматическое же богословіе вовсе не есть философское изслѣдованіе догматовъ, даже если оно и пользуется въ своемъ изложеніи философіей, но есть лишь ихъ инвентаризація. Если для философіи догматъ представляетъ terminus ad quem, то для догматики онъ есть terminus a quo. Философія, какъ уже было указано, есть искусство понятій, которое имѣетъ и своихъ художниковъ, и въ этомъ искусствѣ призванному ея служителю невозможно художественно лгать, что было бы неизбѣжно при преднамѣренномъ, нефилософскомъ догматизмѣ въ философствованіи,—это было бы, прежде всего, проявленіемъ дурного вкуса, эстетическимъ грѣхомъ. Охотно допускаютъ, что христіанскій художникъ можетъ быть искренень въ своихъ художественныхъ исканіяхъ, не менѣе, чѣмъ художникъ, не избирающій темъ религіозныхъ, почему же затрудняются допустить это же и относительно художника понятій, т. е. религіознаго философа?

Отсюда слѣдуетъ, что и религіозная философія требуетъ *свободы* изслѣдованія, а, слѣдовательно, и теоретическаго сомнѣнія

совершенно въ такой же степени, какъ и всякая иная философія; на ея сторонѣ имѣется при этомъ даже преимущество остроты критическаго зрѣнія, потому что она сознаетъ свою религіозную обусловленность и знаетъ ея опасныя стороны. Свобода есть нервъ философствованія. Догматъ вѣры потому не оказываетъ давленія на свободу философскаго изслѣдованія, что его религіозная значимость лежитъ въ иной плоскости и не ставится подъ вопросъ философскимъ сомнѣніемъ. При философской разработкѣ имѣетъ значеніе не *что*, *а какъ*, не тема, которая дана, но исполненіе, которое задано. Свобода философскаго творчества выражается и въ томъ, что возможны *различныя* философскія системы на одну и ту же тему, возможны (и фактически существуютъ) *разныя* системы христіанской философіи, и это нисколько не подрываетъ ея принципіальнаго значенія. Ибо *единой, абсолютной философской системы*, которая вмѣщала бы абсолютную истину, *вообще не существуетъ*. Если философіи доступна только истинность, а не сама Истина, открывающаяся человѣку въ символахъ религіи, то и путь ея есть постоянное постиганіе, безъ окончательнаго постиженія,—„ewige Aufgabe“. Средства философіи подлежатъ историческому развитію,—они измѣнчивы, поэтому и оказываются возможны разныя гносеологическія и метафизическія подхожденія къ однимъ и тѣмъ же темамъ. Въ догматической обусловленности философіи видятъ угрозу ея свободѣ потому, что совершенно ложно понимаютъ, *въ какомъ смыслѣ и какъ даны* догматы философу; именно считается, что они навязаны извнѣ, насильственно предписаны кѣмъ-то, власть къ тому имущимъ или ее присвоившимъ. Между тѣмъ воспріятіе догмата тоже есть дѣло свободы, внутренняго самоопредѣленія человѣка, его самотворчества. Поэтому догматъ оплодотворяетъ, но не насилуетъ, ибо это есть вѣра человѣка, его любовь, его чувство жизни, онъ самъ въ свободномъ своемъ самоопредѣленіи. Поэтому свобода философіи не есть пустота и безмотивность, творчество изъ ничего или изъ Гегелева бытія, которое есть и ничто, изъ отвлеченности, ни отъ чего не отвлекаемой, ничѣмъ не оплодотворяемой. Свобода философіи заключается въ ея особомъ пути, исканіи, постиженіи. То, что человѣкъ вѣдаетъ какъ религіозный догматъ, онъ хочетъ познать и какъ философскую, теоретическую истину, подобно тому какъ скульпторъ ищетъ того же самаго въ мраморномъ изваяніи. Дѣло философіи дѣлается въ серьезъ, нелѣностнымъ разумомъ, и только при условіи интеллектуальной честности,—искренняго исканія и добросовѣстнаго сомнѣнія: нельзя же вѣдь обмануть самого себя и свой собственный разумъ. Христіанская философія есть философствованіе христіанъ, которые стремятся философски осознать свое религіозное бытіе, подобно тому какъ и всякая философія есть философія кого-нибудь и о чемъ-нибудь, а „философія вообще“ есть призракъ и предразсудокъ, гегелевскій фантомъ. Поэтому свобода философствованія опредѣляетъ не содержаніе, но качество философствованія, его тоносъ. Философствованіе, какъ и всякое творчество, требуетъ отъ человѣка отваги: онъ долженъ

оставить берегъ и пуститься въ безвѣстное плаванье, результатъ необезпеченъ, онъ можетъ не вернуться на берегъ, потеряться, а то и погибнуть въ волнахъ. Но лишь такое путешествіе сулитъ какія-либо открытія. Свобода философствованія, какъ и всякая свобода, имѣетъ въ себѣ извѣстный рискъ, но въ свободѣ и состоитъ ея царственное достоинство. Религія въ философіи цѣнна сотрудница (ancilla), но безполезна раба. Вѣдь религіозная вѣра и миѳотворчество не можетъ же быть управляемо въ своей области какой-либо философемой, и религія существуетъ съ бо́льшимъ достоинствомъ внѣ всякой философіи, нежели съ несвободной, а потому и неискренней философіей, которая какъ будто хочетъ показать своей „апологетикой“, что сама религія нуждается въ апологіи. Задача апологетики, возмнившей себя религіозной философіей, есть поэтому вообще ложная задача, одинаково недостойная и религіи, и философіи, ибо въ ней соединяется отсутствіе религіозной вѣры и свободнаго философскаго духа. Конечно, и религіозная философія можетъ имѣть „апологетическое“ употребленіе, точнѣе, она является могучимъ средствомъ религіознаго просвѣщенія, но лишь тогда, когда не ставитъ этого своей непосредственной практической цѣлью. Истинная философія есть все-таки „пища боговъ“, и всякій утилитаризмъ, хотя бы и самый возвышенный, противорѣчитъ ея свободѣ и достоинству.

Итакъ, только при полной искренности, достижимой лишь при полной свободѣ, и становится возможной религіозная философія. И лишь такая философія имѣетъ цѣнность для религіи. Можно, однако, поставить вопросъ: если въ миѳѣ религія имѣетъ откровеніе самой Истины, доступное оку вѣры, то какое же значеніе имѣетъ еще философствованіе о томъ же? Не становится ли оно умной ненужностью, кичливой мудростью вѣка сего, которой должна быть противопоставлена дѣтская простота? Это соображеніе часто слышится именно отъ тѣхъ, кто далеко отстоитъ отъ этой простоты и дѣтскости и хочетъ выдать за нее лѣность и грубость ума, обскурантизмъ или деспотизмъ. Ибо ничего общаго не имѣетъ дѣтская простота чадъ Божіихъ, живущихъ непосредственнымъ созерцаніемъ неба, съ этимъ манернымъ, лже-философскимъ опрощенствомъ, которое, въ сущности, не отказывается отъ философствованія, но хочетъ имѣть его по дешевой цѣнѣ. Философія имѣетъ свои требованія, которыми она не можетъ и не должна поступаться. Можно стоять внѣ философіи и выше нея, вообще, находясь въ религіи, можно обходиться вовсе безъ философіи, но, переходя въ ея собственную область, приходится оставить это прѣсное опрощенство. Въ этомъ уничиженіи философіи справедливо одно, именно, что философія не замѣняетъ религіи, но она имѣетъ свою самостоятельную задачу, значеніе которой не надо преувеличивать, но нельзя и преуменьшать. Истины религіи, открывающіяся и укореняющіяся въ дѣтски вѣрующемъ сознаніи непосредственнымъ и въ этомъ смыслѣ чудеснымъ путемъ, изживаются затѣмъ человѣкомъ и въ его собственной человѣческой стихіи, въ его имманентномъ самосо-

знаніи, перерождая и оплодотворяя его [1]). И чѣмъ это переживаніе богаче, развѣтвленнѣе, глубже, тѣмъ жизненнѣе религіозная истина, которая въ противномъ смыслѣ рискуетъ остаться сѣменемъ безъ почвы или закваской безъ тѣста, замретъ отъ неупотребленія. Изъ нашего пониманія религіозной философіи, какъ вольнаго художества на религіозные мотивы, слѣдуетъ, что не можетъ и не должно быть одного канонически обязательнаго типа религіозной философіи или „богословія“: догматы неизмѣнны, но ихъ философская апперцепція измѣняется вмѣстѣ съ развитіемъ философіи. Религіозные догматы ищутъ все новыхъ воплощеній въ философскомъ творчествѣ. Поэтому тенденція католическаго богословія, направленная къ тому, чтобы сдѣлать *томизмъ* какъ бы нормой философскаго творчества, налагаетъ на католическихъ философовъ бремя ненужнаго и вреднаго догматизма, неизбѣжно приводящаго къ лицемѣрію. Мудра была въ этомъ отношеніи практика эллинской, а также и іудейской религіи, которыя предпочитали совсѣмъ не имѣть оффиціальнаго богословія и довольствовались непосредственнымъ вѣроученіемъ въ миѳѣ, культѣ, священныхъ книгахъ. Но и религіозную философію можно разсматривать какъ особое религіозное служеніе, ея успѣшное развитіе служитъ однимъ изъ косвенныхъ свидѣтельствъ жизненности религіи. И пусть не указываютъ на то, что религіозной философіи почти не было въ классическую эпоху религіи,—въ вѣкъ первохристіанства, ибо эта короткая пора первой вѣры и радости, озаренная Пятидесятницей и залитая ея сіяніемъ, есть золотое время дѣтства, которое не повторится въ исторіи. Уже со II—III вѣка начинается эпоха богословской работы огромной напряженности и она продолжается, то замирая, то опять воспламеняясь, до нашихъ дней.

Словомъ, вѣра не обрекаетъ на спячку или бездѣйствіе за ненадобностью, не береть подъ подозрѣніе философствующій разумъ, но ставитъ ему свою задачу, создаетъ особый стимулъ для дѣятельности. *Логически* область вѣры начинается тамъ, гдѣ

---

[1]) Гартманъ, среди новѣйшихъ философовъ Германіи обнаруживающій наибольшее пониманіе религіозно-философскихъ вопросовъ, такъ опредѣляетъ взаимоотношеніе между общей философіей и религіозной философіей: „Религіозная метафизика отличается отъ теоретической метафизики тѣмъ, что она извлекаетъ выводы изъ постулатовъ религіознаго сознанія и развиваетъ необходимыя метафизическія предпосылки религіознаго сознанія изъ отношенія, заложеннаго въ религіозной психологіи, тогда какъ теоретическая метафизика идетъ путемъ научной индукціи. Религіозная метафизика есть, стало быть, метафизическая часть религіознаго міровоззрѣнія и должна, согласно вышеуказанному, совпадать съ метафизическою частью теоретическаго міровоззрѣнія, хотя и пріобрѣтается инымъ путемъ; согласіе ихъ должно быть тѣмъ точнѣе, чѣмъ важнѣе для религіознаго сознанія именно метафизическая часть міровоззрѣнія, чѣмъ менѣе содержитъ она религіозно-индиферентныхъ пунктовъ“ (*Hartmann.* Philosophie der Religion, 111). Развитое въ текстѣ пониманіе соотношенія между философіей и религіей даетъ иное его истолкованіе и въ значительной мѣрѣ снимаетъ самый вопросъ о разницѣ между религіозной и общей метафизикой, ибо въ существѣ онѣ совпадаютъ и могутъ различаться скорѣе въ пріемахъ изложенія. Особенность „философіи безсознательнаго“ Гартмана въ томъ, что она мнитъ себя построенной на индукціи и, стало быть, считаетъ себя завершеніемъ науки.

останавливается разумъ, который долженъ употребить *всѣ* усилія, чтобы понять *все*, ему доступное. Грани разуму указуются не внѣшнимъ авторитетомъ, но его собственнымъ самосознаніемъ, постигающимъ свою природу. Поэтому-то философія не исходитъ изъ догматовъ вѣры, но приходитъ къ нимъ, какъ подразумѣваемымъ и необходимымъ основамъ философствованія [1]). Поэтому типъ религіозной философіи есть *критическій догматизмъ* или, что тоже, критическій интуитивизмъ. Только истина освобождаетъ, и разумъ, постигшій свою природу, свой естественный догматизмъ, становится способенъ понять и оцѣнить надлежащимъ образомъ и свою свободу. Поэтому критическій догматизмъ религіозной философіи есть, точнѣе, можетъ и долженъ быть самою свободною и самою критическою философіей.

Къ вѣдѣнію философіи могутъ быть отнесены слова ап. Павла о естественномъ богосознаніи язычниковъ, ибо философія есть „языческое“, естественное, имманентное богосознаніе и самосознаніе: „когда язычники, не имѣющіе себѣ закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ. Они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ; о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Рим. 2, 14—5). Философія знаменуетъ исканіе Бога человѣкомъ, предоставленнымъ его собственнымъ силамъ, его имманентной божественности. Ибо Богъ „отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческій... дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли; хотя Онъ и недалеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. Ап., 17, 26—7). Въ царственной свободѣ, предоставленной человѣку, полнотѣ его богосыновства, ему предоставлено самое бытіе Бога дѣлать проблемой, философски искать Его, а, слѣдовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его, т. е. вмѣстѣ съ философскимъ благочестіемъ заложена возможность и философскаго нечестія.

Итакъ, мы различаемъ: 1) внѣфилософское, религіозное миѳотворчество; 2) догматику, представляющую внѣшнюю систематизацію догматовъ; 3) религіозную философію какъ философское

---

[1]) Ср. опредѣленіе взаимоотношенія между вѣрой и „наукой“ (подъ которой онъ разумѣетъ, въ первую очередь, философію) у Шеллинга: „Вѣра не должна быть представляема какъ необоснованное знаніе; наоборотъ, слѣдуетъ сказать, что она есть самая обоснованная, ибо она одна имѣетъ то, въ чемъ побѣждено всякое сомнѣніе, нѣчто, столь абсолютно позитивное, что отрѣзывается всякій дальнѣйшій переходъ къ другому. Именно отсюда слѣдуетъ, что науку нельзя *начинать* съ вѣры, какъ многіе учатъ и проповѣдуютъ. Ибо достовѣрность, устраняющая всякія сомнѣнія (а лишь такую можно называть вѣрой), есть только *конецъ* науки. Сначала законъ, а потомъ Евангеліе. Разумъ соотвѣтствуетъ закону, вѣра—Евангелію. Но какъ апостолъ говоритъ, что законъ былъ воспитателемъ ко Христу, такъ и строгая школа науки должна предшествовать вѣрѣ, хотя мы только черезъ вѣру, т. е. чрезъ обладаніе устраняющей всякія сомнѣнія достовѣрностью можемъ оправдаться, т. е. сдѣлаться подлинно совершенными... Вѣра такимъ образомъ не отмѣняетъ исканія, но требуетъ его, ибо она есть конецъ исканія. Но *конецъ* исканія долженъ существовать“ (*Schelling*. Philosophie der Offenbarung, 2-ter Th. 15).

творчество на религіозныя темы; 4) „общую“ философію, которая представляетъ собой исканіе „естественнаго“, языческаго ума, но, конечно, все же оплодотворенное какой либо интуиціей; 5) канонъ философіи, ея поэтику и технику, куда относятся разныя отрасли „научной философіи“ (гносеологія, логика, феноменологія, наукоученіе).

Въ нашъ „научный“ вѣкъ особое развитіе и значеніе получила *наука* о религіи, замѣтно вытѣсняющая даже религіозную философію или же ее замѣняющая. Это свидѣтельствуетъ о развитіи духа научности вообще, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и о творческомъ упадкѣ религіи, при которомъ коллекціонированіе чужихъ сокровищъ заставляетъ забывать о своей собственной бѣдности [1]).

Чтобы опредѣлить отношеніе науки о религіи къ самой религіи, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, *какъ* воспринимается наукой религія. Очевидно, прежде всего, что ей доступна лишь эмпирическая феноменологія религіи, которая и изучается подобно фактамъ этнографіи или исторіи, регистрируемымъ, классифицируемымъ, схематизируемымъ. Соотвѣтственно спеціальнымъ интересамъ той или иной науки производится нужный ей религіозно-историческій препаратъ, и такими препаратами,—засушенными растеніями и цвѣтами, раздробленными и разобранными частями организмовъ, и полны религіозно-историческіе музеи. Изощреніе вниманія, разумѣется, достигается при этомъ огромное, однако въ основѣ всего этого научнаго изученія лежитъ вивисекція религіи. Поэтому наукой о религіи возможно заниматься, при извѣстной методологической тренировкѣ или школѣ, не имѣя внутренно никакой религіозной одаренности, относясь къ фактамъ религіозной исторіи, какъ коллекціонеръ, собирающій,

---

[1]) Такое значеніе развитія науки о религіи отмѣтилъ еще Гегель. „Если познаніе религіи понимается лишь исторически, то мы должны разсматривать теологовъ, дошедшихъ до такого пониманія, какъ конторщиковъ торговаго дома, которые ведутъ бухгалтерію только относительно чужого богатства, работаютъ лишь для другихъ, не пріобрѣтая собственнаго имущества; хотя они получаютъ плату, но ихъ заслуга только въ обслуживаніи и регистрированіи того, что составляетъ имущество другихъ... Съ дѣйствительнымъ содержаніемъ, съ познаніемъ Бога эти теологи не имѣютъ никакого дѣла“ (*Hegel*'s Religionsphilosophie, 22—3). Еще въ „Феноменологіи Духа“ Гегель далъ слѣдующую мѣткую характеристику „историческаго“ направленія въ нѣмецкомъ богословіи, которое сдѣлалось столь вліятельно въ наши дни: „Просвѣтительство (Die Aufklärung) измышляетъ относительно религіозной вѣры, будто ея достовѣрность основывается на нѣкоторыхъ *отдѣльныхъ историческихъ свидѣтельствахъ*, которыя, если разсматривать ихъ какъ историческія свидѣтельства, конечно, не могли бы обезпечить относительно своего содержанія даже степени достовѣрности, даваемой намъ газетными сообщеніями о какомъ-нибудь событіи; будто бы, далѣе, ея достовѣрность основывается на случайности сохраненія этихъ свидѣтельствъ,—сохраненіи, съ одной стороны, посредствомъ бумаги, а съ другой благодаря искусству и честности при перенесеніи съ одной бумаги на другую, и, наконецъ, на *правильномъ пониманіи* смысла мертвыхъ словъ и буквъ. Въ дѣйствительности, вѣрѣ вовсе не свойственно связывать свою достовѣрность съ такими свидѣтельствами и случайностями; она есть въ своей достовѣрности независимое отношеніе къ своему абсолютному предмету, чистое знаніе его, которое не вмѣшиваетъ буквъ, бумаги и переписчиковъ въ свое сознаніе абсолютнаго существа и не опосредствуется такими вещами“ (*Hegel*'s Phenomenologie des Geistes, Jubiläumausgabe, Phil. Bibl. Bd. 114 стр., 360—61).

примѣрно, бразильскихъ бабочекъ или рѣдкихъ жуковъ. Наука неоспоримо расширяетъ *знаніе* о религіи и этимъ, хотя и посредственно, вліяетъ и на религіозное самосознаніе. Однако это знаніе о религіи остается внѣшнимъ: религіозное пониманіе изучаемыхъ фактовъ можетъ совершенно отсутствовать. Наука изучаетъ религію невѣрующимъ глазомъ,—назвать въ этомъ и ея преимущество (съ точки зрѣнія цѣлей научнаго познанія), ея непредвзятость (Voraussetzungslosigkeit), но и ея ограниченность. Конечно, чрезъ внѣшнее просвѣчиваетъ и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематическаго собиранія матеріала по исторіи религіи, которое, конечно, безмѣрно расширяетъ ограниченный опытъ каждаго отдѣльнаго человѣка, тогда неизбѣжно ставится задача и религіознаго дешифрированія, и религіозно-философскаго истолкованія собранныхъ фактовъ. Въ господствующемъ научномъ (религіозно-историческомъ) направленіи подъ флагомъ науки обычно возятся религіозная контрабанда: свою собственную религію и религіозную философію при своемъ *некритическомъ догматизмѣ* представители науки bona fide выдаютъ за выводы „научнаго“ изслѣдованія. Дѣло въ томъ, что наука строится по извѣстнымъ заданіямъ, она ставитъ себѣ лишь опредѣленныя проблемы, а соотвѣтственно сосредоточиваетъ и свое вниманіе лишь на извѣстныхъ явленіяхъ, отмѣтая другія (напр., очевидно, что вся религіозно-историческая наука при ея основоположномъ и методическомъ раціонализмѣ строится на принципіальномъ отрицаніи чуда, и поэтому всѣ элементы чудеснаго въ религіи, безъ которыхъ, быть можетъ, нельзя и понять послѣднюю, она относитъ къ области легендъ и сказокъ). Поэтому теперешняя религіозно-историческая доктрина представляетъ собой неразложимую смѣсь дѣйствительно научныхъ, критически произведенныхъ изысканій въ области феноменологіи религіи и опредѣленныхъ религіозно-философскихъ ученій. Основной фактъ, который констатируется наукой о религіи, сводится къ множественности религій, при наличности между ними извѣстнаго сродства, внѣшней и внутренней близости. И то и другое, и многообразіе и сродство, составляетъ одну изъ важныхъ проблемъ религіозной философіи. И лишь исходя изъ опредѣленнаго религіознаго міровоззрѣнія, возможно отвѣтить на вопросъ о религіозномъ *смыслѣ и значеніи* этого факта. Наука же принципіально стоитъ на внѣрелигіозной и внѣконфессіональной позиціи (говорю *принципіально*, потому что фактически это принципіальное требованіе никогда не исполняется да и неисполнимо, ибо и служители науки, ученые, также конфессіональны и имѣютъ свои религіозныя или же антирелигіозныя вѣрованія). Они относятся къ религіознымъ памятникамъ какъ къ фольклору, этнографіи или „культурѣ“. Торжествомъ научнокритическаго метода въ примѣненіи къ священной письменности, въ частности къ Ветхому и Новому Завѣту, явилось ихъ филологически-литературное изученіе, при которомъ подвергаются всестороннему анализу тексты, формы, вообще вся внѣшняя, исторически обусловленная, конкретная ихъ оболочка (не говоря уже о такой работѣ, какъ критическое установленіе

самаго текста). И, конечно, съ этой точки зрѣнія не существуетъ, да и не должно существовать ни малѣйшей разницы между любымъ литературно-историческимъ памятникомъ и, напримѣръ, Евангеліемъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что, хотя изощренность научнаго вниманія позволяетъ лучше изучить текстъ священныхъ книгъ, а это, конечно, не остается безрезультатнымъ и для религіознаго ихъ постиженія, однако же никакой научный анализъ не раскроетъ въ Евангеліи того вѣчнаго религіознаго содержанія, которое дается вѣрующему сердцу. Есть коренное различіе въ отношеніи къ Слову Божію со стороны науки и вѣры, установляемое даже и, такъ сказать, методологически. Дѣло въ томъ, что, если наукѣ свойственъ *методъ невѣрія*, холодной, разсудочно-вопрошающей критики, то религіи присущъ *методъ благоговѣнія*, несовмѣстимый съ этой холодной и разсудочной критикой, и наука можетъ не увидать того, что существуетъ для религіи. То самое Евангеліе, которое вкривь и вкось изучается критической наукой, имѣетъ, на-ряду съ этимъ, и литургическое, богослужебное употребленіе: оно читается въ храмѣ или же въ уединенной молитвенной тиши какъ Слово Божіе. Поэтому, напримѣръ, разсказъ о хожденіи Христа по водамъ, какъ предметъ критическаго изученія и какъ содержаніе „дневного Евангелія“, суть въ значительной степени разныя вещи; критически изслѣдуемый разсказъ о воскресеніи Христовомъ, со всѣми безнадежными разногласіями „Auferstehungsberichte“ и радостная вѣсть Пасхальнаго Воскресенія далеко отстоятъ другъ отъ друга. Кто вѣритъ Воскресенію и духовно къ нему пріобщился, для того варіанты и разногласія Auferstehungsberichte изчезаютъ какъ травка, растущая передъ Монбланомъ и видная только нагнувшемуся надъ нею. Впрочемъ, про эту неуязвимость вѣры наукою приходится говорить лишь съ большими оговорками. Слабая религіозная жизнь и мощная научность, сталкиваясь между собою, нерѣдко вызываютъ потерю религіознаго равновѣсія. Различіе методовъ критики и благоговѣнія не препятствуетъ ихъ соперничеству въ человѣческой душѣ.

Слова и письмена, начертанныя на человѣческомъ языкѣ со всей исторической конкретностью и обусловленностью, для научнаго изученія являются только литературно-историческимъ памятникомъ, для вѣрующаго же сознанія реально *суть* Слово Божіе, историческая оболочка лишь прикрываетъ ихъ божественное содержаніе. Слова эти *преложены* Духомъ Святымъ въ Слово Божіе, они имѣютъ религіозно-символическую природу, т. е. имъ присуща религіозная реальность. Слово Божіе есть *религіозный міръ въ писанномъ словѣ*, постоянно излучающемъ его божественный свѣтъ. Однако этотъ свѣтъ можетъ быть и не виденъ научному изслѣдователю, а открывается лишь пріобщающемуся Слову Божію въ мѣру его религіознаго возраста. Поэтому глубина содержанія Слова Божія безконечна и совершенно несоизмѣрима съ глубиной человѣческихъ книгъ, хотя послѣднія иногда его превосходятъ роскошью своего словеснаго облаченія, которое, по промышленію Божію, въ священныхъ книгахъ скромное, а временами и убогое. Эта мысль неоднократно выражалась въ разли-

ченіи двоякаго или даже троякаго смысла священнаго писанія: буквальнаго (что собственно и соотвѣтствуетъ предмету научнаго изученія), аллегорическаго (смыслъ коего, хотя и прикрытъ, но видимъ человѣческому глазу) и таинственнаго, мистическаго, который открывается лишь при благодатномъ просвѣтлѣніи. Библія есть одновременно и просто книга, доступная научному изученію, и памятникъ іудейской письменности, и Книга книгъ, вѣчный Символъ, раскрывающійся только вѣрѣ, только молитвѣ, только благоговѣнію. Лица, опытныя въ духовной жизни, свидѣтельствуютъ, что Слово Божіе имѣетъ безконечное и постоянно углубляющееся содержаніе. Подобнымъ же образомъ и догматы въ томъ видѣ, какъ изучаетъ ихъ Dogmengeschichte, суть лишь доктринальные тезисы, Lehrsätze, исторически обусловленные въ своемъ возникновеніи, для религіознаго же сознанія они суть символы встрѣчъ съ Божествомъ, религіозныя реальности.

Относительно науки о религіи умѣстно поставить тотъ же самый вопросъ, что и относительно религіозной философіи: нужни ли для религіи наука о религіи, имѣетъ ли она положительный религіозный смыслъ или цѣнность? И на этотъ вопросъ возможенъ утвердительный отвѣтъ. Разъ уже появилась наука съ ея методами, было бы противуестественно, если бы она въ силу той или иной догматической предвзятости,—клерикальной или атеистической ортодоксіи, закрыла свои глаза и отвела руки отъ столь существенной области научнаго изученія какъ феноменологія религіи. Со стороны науки это было бы лишь выраженіемъ полнѣйшаго религіознаго индиферентизма и даже нигилизма, и, наоборотъ, научное изученіе религіи является выраженіемъ своеобразнаго научнаго благочестія. Наука приноситъ къ алтарю тотъ даръ, который она имѣетъ: она не умѣетъ вѣрить, не умѣетъ молиться, ей чужда любовь сердца, но и она вѣдаетъ amor Dei intellectualis, и ей присуща добродѣтель, соотвѣтствующая этой любви—интеллектуальная честность, вмѣстѣ съ неусыпнымъ труженичествомъ, аскезой труда и научнаго долга. И свое бремя закона она приноситъ какъ даръ въ царство благодати.

Научный интересъ къ религіи можетъ быть проявленіемъ религіознаго творчества, подобно религіозной философіи. То обстоятельство, что научное изслѣдованіе нерѣдко связывается съ настроеніями, враждебными религіи, не должно закрывать того факта, что въ наукѣ религія получаетъ новую область жизненнаго вліянія. Если посмотрѣть съ этой точки зрѣнія на пышное развитіе науки о религіи за послѣдній вѣкъ, то первоначально можетъ получиться впечатлѣніе полной нерелигіозности науки, даже безплодности ея для религіи. Однако это сужденіе будетъ близоруко: надо смотрѣть поверхъ случайныхъ и преходящихъ тенденцій даннаго момента, которыя быстро смѣняются другими тенденціями, и оцѣнивать фактъ развитія науки о религіи въ его жизненномъ значеніи. Тогда онъ представится въ надлежащемъ свѣтѣ, именно какъ особое проявленіе религіозной жизни, хотя сухое и разсудочное, какъ напряженная мысль о религіи, связанная съ ея изученіемъ, а вѣдь и мысль, и научное постиженіе

есть тоже жизнь, совершается не внѣ человѣческаго духа. Мы отнюдь не видимъ въ наукѣ высшаго проявленія человѣческаго духа. Но разъ вообще существуетъ наука, то возможно и научное благочестіе [1]), которымъ до извѣстной степени и является наука о религіи (и именно въ силу этого она можетъ становиться и нечестіемъ, если отступаетъ отъ своего прямого пути изъ-за враждебности къ религіи).

---

[1]) Научное благочестіе, отличающее новую эпоху, представляетъ собой полную аналогію художественному благочестію, благочестію въ искусствѣ и черезъ искусство. Искусство тоже не есть религія и ни въ какомъ случаѣ не можетъ ее замѣнить, но оно, становясь религіознымъ, можетъ служить религіи, и эпохи религіознаго подъема естественно и неизбѣжно запечатлѣны и подъемомъ религіознаго искусства. Разумѣется, искусство глубиннѣе науки и поэтому стоитъ ближе къ религіи, но для нашей аналогіи это различіе не имѣетъ значенія.

Отдѣлъ первый.

БОЖЕСТВЕННОЕ НИЧТО.

I. Основная антиномія религіознаго сознанія.

Основное содержаніе *религіознаго* переживанія, какъ касанія міру трансцендентному, запредѣльному, божественному, инымъ образомъ содержитъ въ себѣ противорѣчіе для разсудочнаго мышленія. Объектъ религіи, Богъ, есть нѣчто, съ одной стороны, совершенно *трансцендентное*, инопріродное, внѣшнее міру и человѣку, но, съ другой, онъ *открывается* религіозному сознанію, его касается, внутрь его входитъ, становится его имманентнымъ содержаніемъ. Оба момента религіознаго сознанія даны одновременно, какъ полюсы, въ ихъ взаимномъ отталкиваніи и притягиваніи. Объектъ религіи, Божество, есть нѣчто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное. Богъ абсолютно возвышается надъ человѣкомъ, „во свѣтѣ живетъ неприступномъ, котораго никто не видѣлъ изъ людей и видѣть не можетъ“, и въ то же время безконечно уничижается, снисходитъ къ міру, являетъ себя міру, вселяется въ человѣка („пріидемъ и обитель у него сотворимъ“). Премірность, трансцендентность Божества и богоснисхожденіе, богочеловѣченіе или же человѣкообоженіе, составляютъ основное условіе религіи. Абсолютъ, который былъ бы только премірenъ или трансцендентенъ міру, не былъ бы Богомъ для человѣка, оставаясь для него совершенно нейтральнымъ, равнозначущимъ чистому ничто. Богъ же, который сталъ бы совершенно имманентенъ, и только имманентенъ, не былъ бы Богомъ, это былъ бы человѣкъ или міръ, взятый въ своей послѣдней глубинности. Поэтому чистое и послѣдовательное міробожіе или человѣкобожіе и есть безбожіе.

Если перевести этотъ основной и элементарный фактъ религіознаго сознанія на языкъ религіозной философіи, мы тотчасъ же увидимъ, что передъ нами явно противорѣчивое сочетаніе понятій, приводящее къ антиноміи [1]). То, что имманентно, не

---

[1]) Проблема антиномизма въ мышленіи наиболѣе радикально поставлена въ книгѣ свящ. *П. А. Флоренскаго*. Столпъ и утвержденіе истины. Москва. 1914. *Путь*.

можетъ быть въ то же время трансцендентнымъ и постольку не трансцендентно; то, что трансцендентно, не можетъ быть имманентнымъ сознанію и остается для него запредѣльнымъ. Если брать эти понятія въ статической неподвижности, застывшими въ логическіе кристаллы, то основное понятіе религіи, идея Божества, есть вообще лишь явное недоразумѣніе, очевидное для всякаго, обладающаго логической грамотностью, это—горячій ледъ, круглый квадратъ, горькій медъ. Однако разсудочная невозможность и противорѣчивость не есть гарантія реальной невозможности (вѣра въ это была подорвана еще греческой философіей: Платономъ, Зенономъ,—а въ новое время Гегелемъ, который въ своей *Логикѣ*, какъ бы ни были велики ея заблужденія, навсегда показалъ невозможность остановиться на любомъ изъ разсудочныхъ опредѣленій и проявилъ при этомъ даже своеобразный пафосъ противорѣчія: der Widerspruch ist Fortleitende!). И если религіозное самосознаніе при первыхъ же шагахъ своихъ явно сталкивается съ разсудочнымъ, то это никоимъ образомъ не является еще для него окончательнымъ приговоромъ, напротивъ, это значитъ только, что антиномія религіознаго сознанія должна быть раскрыта и осознана до конца въ своихъ послѣдствіяхъ. Крупнѣйшею заслугой Канта въ теоретической философіи было констатированіе антиномій разсудка, благодаря которымъ онъ неизбѣжно запутывается въ свои собственныя сѣти. Имманентный разсудокъ, который не знаетъ никакого соприкосновенія съ міромъ трансцендентнымъ, вдругъ становится трансцендентенъ для самого себя: оказывается, что въ центрѣ его имѣется щель, черезъ которую высыпается его содержаніе. Правда, эти антиноміи у Канта благополучно „разъясняются“ разумомъ, однако компетенція этого послѣдняго, послѣ того, какъ обнаружена антиномичность его структуры, можетъ считаться для этого тоже сомнительной и, что здѣсь самое важное, этимъ нисколько не умаляется самый *фактъ* рокового антиномизма въ мышленіи, который явно показываетъ неадэкватность мышленія своему собственному предмету. Разсудокъ оказывается неспособенъ сдѣлать вполнѣ для себя имманентнымъ бытіе, подчинивъ его законамъ своего мышленія,—между ними и бытіемъ обнаруживается несоотвѣтствіе, которое и находитъ свое выраженіе въ антиноміяхъ. Антиномія есть явный знакъ извѣстной трансцендентности предмета мысли для мышленія, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, крушеніе разсудочнаго, гносеологическаго имманентизма. Антиномическое мышленіе овладѣваетъ своимъ предметомъ, дѣлаетъ его себѣ имманентнымъ только отчасти, лишь до извѣстнаго предѣла, который и обнаруживается въ антиноміи. Полная трансцендентность предмета мышленію дѣлала бы его вполнѣ невозможнымъ какъ объектъ мышленія, или окончательно немыслимымъ; полная же его адэкватность мышленію свидѣтельствовала бы о полной его имманентности: въ божественномъ разумѣ, въ которомъ мышленіе и бытіе совпадаютъ въ единомъ актѣ, нѣтъ и не можетъ быть антиномій, болѣзненныхъ разрывовъ и hiatus'овъ, составляющихъ естественное свойство разума человѣческаго. Отсюда, между прочимъ, выясняется разница между антиноміей и

противорѣчіемъ. *Противорѣчіе логическое* проистекаетъ изъ ошибки въ мышленіи, изъ несоотвѣтствія мышленія своимъ собственнымъ нормамъ, оно имманентно въ своемъ происхожденіи и объясняется недостаточнымъ овладѣніемъ предметомъ мысли со стороны логической формы. *Діалектическое противорѣчіе* въ смыслѣ Гегеля проистекаетъ изъ общаго свойства дискурсивнаго мышленія, которое, находясь въ дискурсіи, въ непрерывномъ движеніи, все время мѣняетъ положеніе и переходитъ отъ одной точки пути къ другой; вмѣстѣ съ тѣмъ оно, хотя на мгновеніе, становится твердой ногой въ каждой изъ такихъ точекъ и тѣмъ самымъ свой бѣгъ разлагаетъ на отдѣльные миги, на моменты неподвижности (Зенонъ!). Разумѣется, при всякой такой задержкѣ въ дискурсивномъ бѣгѣ обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вмѣстѣ и необходимость „снятія“ ея или дальнѣйшаго движенія къ новой точкѣ, опять для новаго „снятія“. Діалектика есть дискурсія дискурсіи, и только Гегель могъ увидать въ ней преодолѣніе дискурсивности, нѣчто абсолютное и сверхдискурсивное, между тѣмъ какъ и логика Гегеля есть рабство дискурсіи, отличающееся даже воинствующимъ характеромъ. Поэтому противорѣчіе діалектическое отличается отъ противорѣчія логическаго тѣмъ, что оно проистекаетъ не изъ ошибки, но изъ критическаго самосознанія формальной мысли, причемъ діалектика считаетъ себя тѣмъ самымъ и возвышающейся надъ этими противорѣчіями. Совсѣмъ иное представляетъ собой *антиномія*. Она порождается осознанной неадэкватностью мышленія своему предмету или своимъ заданіямъ, она обнаруживаетъ *недостаточность* силъ человѣческаго разума, который на извѣстной точкѣ принужденъ останавливаться, ибо приходитъ къ обрыву и пропасти, а вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ не итти до этой точки. Но скажутъ: развѣ предметъ мышленія можетъ быть неадэкватенъ мышленію? Вѣдь предметъ мышленія есть мысль, онъ „порождается“ мышленіемъ и потому не можетъ быть ему неадэкватенъ, въ этомъ весь пафосъ имманентизма отъ Гегеля до Шуппе и Когена. Мы считаемъ такое пониманіе весьма односторонним, за него была покарана еще философія Гегеля, притязавшая философски дедуцировать все эмпирическое бытіе и обанкротившаяся на этомъ притязаніи (отъ него былъ свободенъ, до извѣстной степени, даже философскій отецъ имманентизма Кантъ, утверждавшій непознаваемую Ding an sich, которая есть не что иное, какъ объектъ мышленія, ему неадэкватный). Притязаніе неокантіанцевъ на всецѣлое порожденіе мышленіемъ объекта мысли (reiner Ursprung) есть самообманъ, ибо условно методологическія операціи мысли, служащія лишь для ассимилированія мыслью ея объекта, здѣсь смѣшиваются съ самимъ объектомъ. Мысль логически расщепляетъ и приспособляетъ себѣ этотъ объектъ, но онъ существуетъ до мышленія и отъ него независимо, поэтому онъ задань мышленію, онъ задача задачъ, къ которой ведутъ всѣ отдѣльныя усилія мысли. Мысль рождается не изъ пустоты самопорожденія, ибо человѣкъ не Богъ и ничего сотворить не можетъ, она рефлектируется изъ массы переживаній, изъ *опыта*, который есть

отнюдь не свободно полагаемый, но принудительно данный объектъ мысли. Гносеологическому опыту (въ кантовскомъ смыслѣ) предшествуетъ жизненный, алогическій или сверхлогическій опытъ, въ которомъ, непостижимо для мышленія, уже дается и порождающая мышленіе матерія, и вся эта сѣрая масса опыта постепенно преодолѣвается и ассимилируется мышленіемъ. Мышленіе „порождаетъ“ свои частные объекты путемъ логическаго преодолѣнія жизненно даннаго ему объекта, не имъ созданнаго, но ему властно повелѣвающаго. Такъ математикъ можетъ разбить данную площадь въ цѣляхъ ея измѣренія на какія угодно фигуры и примѣнить при этомъ какія угодно формулы,—въ этомъ заключается свобода „порожденія“ для его мышленія, но онъ все-таки имѣетъ передъ собой опредѣленную, ему данную проблему, которая можетъ при томъ оказаться и не вполнѣ разрѣшимой. Антиномія не означаетъ ошибки въ мышленіи или же общей ложности проблемы, гносеологическаго недоразумѣнія, которое можетъ быть разъяснено и тѣмъ самымъ устранено. Разуму присущи вполнѣ закономѣрныя антиноміи.

Поэтому могутъ быть случаи, въ которыхъ мышленіе роковымъ образомъ запутывается въ противорѣчіяхъ и впадаетъ въ антиноміи, и вполнѣ естественно, что къ таковымъ областямъ принадлежитъ, даже *должна* принадлежать религія. Если бы религіозныхъ антиномій не оказывалось въ наличности, то это значило бы, что ихъ надо усиленно искать. Ибо, если есть область, въ которой неадэкватность мышленія своему предмету ясна уже въ самой проблемѣ, то это, конечно, религія, опирающаяся на единство трансцендентнаго и имманентнаго. Поэтому богословіе „more geometrico“, въ которомъ бы все было приведено къ разсудочному единству и ясности, напередъ возбуждаетъ къ себѣ подозрительность,—не даромъ такія раціональныя построенія свойственны были именно нерелигіозному вѣку деизма и просвѣтительства.

Итакъ, къ антиноміи приводитъ насъ уже самое общее опредѣленіе объекта религіи, въ которомъ содержится coincidentia oppositorum, заложено основаніе для двухъ рядовъ мыслей, разбѣгающихся въ противоположныхъ направленіяхъ. Трансцендентный Богъ есть навѣки невѣдомая, недоступная, непостижимая, неизреченная Тайна, къ которой не существуетъ никакого приближенія. Всякая попытка выразить эту тайну въ понятіяхъ бытія, измѣрить неизмѣримую пучину Божества—роковымъ образомъ безнадежна, какъ безсильна волна своимъ порывомъ подняться къ небу, какъ бы она къ нему ни вздымалась. Всѣ свойства, всѣ слова, всѣ качества, всѣ мысли, заимствованныя изъ этого міра, какъ бы мы ихъ ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоитъ за предѣлами этого міра. Безусловное отрицаніе всѣхъ опредѣленій, всякаго *да*, вѣчное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому *что*, полагается Абсолютнымъ какъ единственное его опредѣленіе: Богъ есть НЕ-*что* (и *НЕ-какъ*, и *НЕ-гдѣ*, и *НЕ-когда*, и *НЕ-почему*). Это НЕ не есть даже *ничто*, поскольку и съ нимъ еще

связано отношеніе къ какому-либо *что* (ибо небытіе есть лишь спутникъ бытія, и ничто—тѣнь что, а какъ самостоятельное понятіе вовсе не существуетъ); оно есть *Некто-что*. НЕ-что не имѣетъ никакихъ опредѣленій *что*, является безкачественнымъ [1] или, точнѣе, сверхкачественнымъ.

Трансцендентность Божества можно выражать одинаково какъ чрезъ *НЕ-что*, такъ и чрезъ *НЕ-кто*; поскольку *что* есть выраженіе окачествованности бытія, а *кто* его субъектности или субстанціальности,—вся область бытія есть *кто*, или *что*, вѣрнѣе то и другое вмѣстѣ. И такъ какъ всякая субъектность, всякое *кто*, сопрягается съ объектностью, или *что*, и разъединеніе бытія на субъектъ и объектъ, *кто* и *что*, проръзываетъ его до самой глубины, то, очевидно, при постиженіи трансцендентности Божества слѣдуетъ отрицать не только всякое *что* или *кто*, но и самое отношеніе, *связь* между ними, вытекающую изъ разъединенія на *кто* и *что*. Кто *есть* что, нѣкто *есть* нѣчто (или же болѣе частныя сужденія: нѣкто *х* есть опредѣленный нѣкто А, или нѣчто *у* есть опредѣленное нѣчто В),—таковы самыя общія положенія бытія. Отсюда слѣдуетъ, что и само *бытіе* необходимо есть нѣкоторая ктойность или чтойность, имъ соотносительно. Потому про Божество въ Его трансцендентномъ аспектѣ невозможно даже сказать, что Оно *есть*, ибо, говоря это, мы тѣмъ самымъ превращаемъ Его въ нѣкоторое кто и что, или въ нѣкто и нѣчто, между тѣмъ какъ Оно есть НЕ-кто и НЕ-что, а потому и вообще НЕ-есть. Другими словами, приходится признать, что о трансцендентномъ нельзя утверждать даже бытія. Находится ли что поверхъ или внѣ бытія, мы не можемъ знать имманентнымъ сознаніемъ, ибо бытіе есть самое общее опредѣленіе имманентности, недаромъ имманентизмъ разныхъ оттѣнковъ одинаково провозглашаетъ формулу идеализма: esse=percipi, sein=Bewusstsein. Потому тѣ изъ представителей „отрицательнаго богословія“, которые, отрицая въ примѣненіи къ Божеству всякое кто или что, тѣмъ не менѣе оставляютъ въ качествѣ единственнаго его аттрибута бытіе, взятое въ его противоположности къ небытію, неправомѣрно вводятъ въ трансцендентную идею Божества опредѣленіе, заимствованное изъ области имманентнаго [2]: *Божеству не свойственно бытіе* (хотя это не значитъ, что Его нѣтъ въ смыслѣ имманентнаго самосознанія), Оно есть НЕ-бытіе, Сверхъ-бытіе. Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, какъ и нельзя сказать, что Его нѣтъ: здѣсь умолкаетъ въ безсиліи человѣческое слово, остается только

---

[1]) Такъ опредѣляетъ Бога (ἄποιος) уже Филонъ Александрійскій: Leg. Alleg. I, 13. ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος (Цит. у кн. *С. Н. Трубецкого*. Ученіе о Логосѣ, собр. соч. т. IV, 123, прим.).

[2]) Такъ, напр., Филонъ Александрійскій, утверждая безкачественность Бога, въ то же время приписываетъ ему, въ качествѣ единственнаго опредѣленія, бытіе: ὁ ὤν (Vita Mos. 1 (14) 75. IV. 115) Цит. у *Loofs*. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1906, стр. 63. Ср. кн. *С. Н. Трубецкой*, цит. соч. 123. См. также *М. Муретовъ*. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ. Москва. 1885. Стр. 12—13. Тоже самое встрѣчается и у церковныхъ писателей (см. ниже).

молчаливый философско-мистическій жесть, одно отрицаніе, голое НЕ. О немъ „въ душѣ нѣтъ другого познанія, кромѣ знанія, какимъ образомъ она не знаетъ Его“ (блаж. Августинъ).

Абсолютное НЕ отрицательнаго богословія поэтому не содержитъ никакой отрицательной утвержденности, которая всегда есть соотносительность: это и не *οὐ*, и не *μὴ* (два оттѣнка греческаго отрицанія, одной наличностью своею уже предполагающіе цѣлую философію и тѣмъ свидѣтельствующіе о философскомъ геніи эллиновъ). Скорѣе это НЕ есть отрицающее всякое высказываніе *ἀ*: *ἀόριστος*, *ἄπειρος*, *ἄμορφος*,—не столько отрицаніе того или иного опредѣленія, сколько его отсутствіе, выраженіе невыразимаго, жесть трансцендентнаго въ имманентномъ, предѣлъ для мысли и для сознанія, за которымъ оно гаснетъ и погружается въ ночь. *Ἀ* отрицательнаго богословія находится поэтому въ иной логической плоскости, нежели *μὴ ὄν* или *οὐκ ὄν* (а также и Гегелевское Nichts или ничто, соотвѣтствующее лишь мэоническому состоянію бытія, его чистой потенціальности). Ибо какъ *μὴ*, такъ и *οὐ* для *ἀ* отрицательнаго богословія являются уже нѣкоторыми положительными высказываніями о бытіи, и тѣмъ самымъ относятся къ имманентному, дневному, космическому сознанію, различающему свѣтъ бытія и тѣни небытія, выявленность формъ и сумерки потенціальности. *Ἀ*—это жесть, порывъ, движеніе, но не мысль, не слово. Это—музыка, невыразимая въ словѣ, недомыслимое переживаніе, выходъ (transcensus) за самого себя.

Поэтому логически до конца продумать трансцендентное, выходящее за предѣлы мысли, очевидно, невозможно. Мышленіе уподобляется здѣсь змѣѣ, ловящей себя за хвостъ, или стремящейся настигнуть свою же тѣнь; оно можетъ дѣлать все новыя и новыя усилія освободиться отъ всякаго даннаго содержанія, трансцендировать себя, истощая свою энергію въ отрицаніи всякой данности. Въ этомъ смыслѣ НЕ, какъ символъ трансцендентнаго, неизмѣримо энергичнѣе и радикальнѣе всякаго частнаго, предметнаго *не*. Религіозная трансцендентность шире и глубже гносеологической, мыслительной трансцендентности. Эта трансцендентность требуетъ полнѣйшей отрѣшенности, смерти для всего жизненнаго, однако же при отсутствіи смерти [1]). Въ религіозной философіи ученіе о Божествѣ, какъ Трансцендентномъ, получило выраженіе въ такъ называемомъ „отрицательномъ богословіи“ (*θεολογία ἀποφατική*, theologia negativa).

Богъ въ трансцендентности своей безконечно удаленъ отъ человѣка, уходитъ отъ него въ запредѣльную тайну, оставляя въ религіозномъ сознаніи одно *НЕ*, одно СВЕРХЪ, одну пустоту. Но религіозное самосознаніе не можетъ жить, дышать и питаться одной этой пустотой,—богообщеніе, богопереживаніе, богобытіе составляетъ его жизненную основу. Религія возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизреченная и

---

[1]) Быть можетъ, такова именно должна быть философская транскрипція „*нирваны*“.

недомыслимая тайна, *открывается* человѣку, и Абсолютное становится для человѣка Богомъ (ибо, по выраженію Ньютона, Deus est vocatio aequivoca, Богъ есть понятіе соотносительное тому, для кого Онъ является Богомъ). Иначе говоря, Абсолютное трансцендентное полагаетъ Себя Богомъ, а, слѣдовательно, принимаетъ въ Себя различеніе Бога и міра, и въ немъ человѣка. Богъ есть и Кто, и Что для человѣка Онъ есть Субъектъ откровенія и вмѣстѣ его Объектъ. Богу присущо постольку и *бытіе* (хотя бы и въ самой высочайшей степени), про Бога можно сказать: *Онъ есть*, Онъ есть *Ων*, Сущій, Ягве, какъ Онъ открылъ о Себѣ Моисею; про Абсолютное же сказать этого нельзя, ибо бытіе есть понятіе соотносительное: Богъ есть *для* человѣка или, шире, *для* міра. Для того, чтобы могъ быть Богъ, должонъ существовать міръ, онъ также обусловливаетъ собой бытіе Божіе. Только Богъ есть основа религіи, изъ одного самовамкнутаго Абсолютнаго, навѣки сокрытой тайны, ея не возникло бы. То, что сообщаетъ религіи чувство безконечной глубины и непререченной тайны, *трансценденгный фонъ Бога*, внѣ религіи кажется такою же пустотой или „пограничнымъ понятіемъ“, какъ Ding an sich въ системѣ Канта. Моста *логическаго* между трансцендентнымъ или Абсолютнымъ и имманентнымъ или Богомъ нѣтъ никакого: здѣсь абсолютный hiatus, бездонная бездна. Это приходится просто принять, какъ фактъ, во всей его побѣдной очевидности, но и окончательной непостижимости: такъ есть. Абсолютное въ сотвореніи міра или, лучше сказать, самымъ актомъ этого сотворенія порождаетъ и Бога. Богъ рождается съ міромъ и въ мірѣ, incipit religio. Отсюда начинается возможность опредѣленій Бога, какъ имманентно-трансцендентнаго, выступившаго изъ своей трансцендентности и абсолютности своей въ имманентность и нѣкій дуализмъ. Здѣсь начинается возможность богопознанія и богообщенія; открывается область „положительнаго богословія“ (*θεολογία καταφατική*); появляется необходимость догмата и мноа; наконецъ, возникаетъ, какъ религіозно-философская проблема, критическое установленіе понятія о Богѣ.

Можно, однако, поставить вопросъ, не разрывается-ли этой антиноміей единство сознанія? Не есть-ли это въ немъ раздвоеніе, угрожающее человѣку духовной гибелью? Это было бы такъ, если бы сознаніе было только разсудочно-логическимъ, и религіозная антиномія имѣла бы чисто разсудочное значеніе: тогда горе разсудку и его обладателю! Къ счастью, дѣло обстоитъ наоборотъ: религія не утверждается на разсудочномъ постиженіи, она стоитъ въ самой себѣ, и, напротивъ, для нея указанная антиномія какъ разъ создаетъ постоянный и незамѣнимый импульсъ, она есть нервъ религіи, придаетъ ей глубину и движеніе и, хотя и неразрѣшимая, она постоянно разрѣшаема въ религіозной жизни, вновь и вновь переживаясь, какъ источникъ религіозныхъ озареній въ пламени вѣры. Для вѣры и не должно быть понятнаго до конца, вѣра есть дитя тайны, подвигъ любви и свободы, она не должна убояться разсудочнаго абсурда, ибо здѣсь открывается вѣчная жизнь, безбрежность Божества.

Итакъ, основной антиноміей религіознаго сознанія въ немъ намѣчаются два пути: путь отрицательнаго и положительнаго богословія. Слѣдуетъ осмотрѣться на обоихъ.

II. „Отрицательное (апофатическое) богословіе".

Deus melius scitur nesciendo
Augustini de ordine, II, 16.

Общею особенностью отрицательнаго богословія въ сферѣ мышленія является его безусловно отрицательный характеръ, все его содержаніе исчерпывается однимъ *НЕ* или *СВЕРХЪ*, которое оно приставляетъ безразлично ко всѣмъ возможнымъ опредѣленіямъ Божества. Все оно есть нѣмой отрицательный жестъ, направленный къ небу. Это НЕ проводится въ разныхъ ученіяхъ то болѣе, то менѣе послѣдовательно, отъ чего зависитъ и степень внутренней согласованности системъ. Слѣдуетъ отмѣтить, какъ общую черту отрицательнаго богословія, что въ большинствѣ случаевъ оно вырастаетъ на почвѣ повышеннаго мистическаго чувства, неразрывно связано съ мистикой. Дѣйствительно, сплошное НЕ апофатическаго богословія оставляло бы лишь зіяющую пустоту, если бы она не заполнялась непзреченнымъ и сверхразумнымъ, почти сверхсознательнымъ переживаніемъ трансцендентнаго въ мистическомъ экстазѣ, которое въ НЕ отрицательнаго богословія вкладываетъ свое мистическое ДА. Отрицательное богословіе мистиковъ ничѣмъ не отличалось бы отъ самаго плоскаго агностицизма и атеизма, самодовольно и побѣдоносно выставляющихъ свое НЕ, если бы оно также не обосновывалось положительно на своемъ мистическомъ ДА, если бы день разсудочнаго отрицанія здѣсь не предварялся ночью, полною голосовъ и переживаній иного міра. Идея отрицательнаго богословія присутствуетъ, какъ діалектическій моментъ въ религіозной философіи, также и у многихъ спекулятивныхъ мыслителей. Настоящій историческій очеркъ не притязаетъ на полноту, но ограничивается европейской религіозной философіей: въ немъ отсутствуютъ ученія буддійскаго востока, столь богатыя мотивами отрицательнаго богословія.

I. Отрицательное богословіе у Платона и Аристотеля.

Ученіе *Платона* объ идеяхъ, вершиной которыхъ является идея Блага, само Божество, необходимо имѣетъ два аспекта, вверхъ и внизъ: идеи имѣютъ самосущее бытіе въ „умномъ мѣстѣ", представляя собой нѣчто трансцендентное міровому бытію, какъ бываніе, но онѣ же его собой обосновываютъ, бытіе причастно имъ, а онѣ бытію, между двумя мірами существуетъ неразрывная связь,—причины и слѣдствія, основы и произведенія, эроса и его предмета и т. д. Въ разныхъ діалогахъ Платона подчеркивается и раскрывается по преимуществу то одна, то другая сторона идеализма,—трансцендентность идей міру или ихъ имманентность. Поскольку Платонъ раскрываетъ первую сторону, онъ, естественно, приближается къ кругу идей отрицательнаго богословія и вынуждается прибѣгать къ характеристикамъ преимущественно отрицательнымъ. Такъ уже въ *Федрѣ* „наднебесная область" описывается какъ „безкрасочная и

безформенная и неосязаемая, подлинно сущая сущность души, зримая одному лишь царственному уму“ [1]). Но особенно характерно въ этомъ отношеніи извѣстное мѣсто 6-ой книги *Государства* о благѣ: „такъ это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, назвавъ идеей блага, причиной знанія и истины, поскольку она познается умомъ. Ибо какъ ни прекрасно то и другое, знаніе и истина, но ты справедливо разсудишь, почитая иное и еще прекраснѣйшимъ: природу блага надо почитать еще выше. Солнце, думается мнѣ, скажешь ты, доставляетъ видимымъ предметамъ не только способность быть видимыми, но и рожденіе, и возрастаніе, и пищу, само же не есть рождаемое... Такъ и благо, надо сказать, доставляетъ познаваемому не только способность познаваться, но и получать бытіе и имѣть отъ него сущность, *тогда какъ благо не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше* (трансцендентно—*ἐπέκεινα*) *сущности*“ [2]).

Этотъ же мотивъ можно просмѣдить и въ другихъ діалогахъ Платона [3]).

Аристотель подвергаетъ критикѣ платоническое ученіе объ идеяхъ, какъ трансцендентныхъ сущностяхъ, въ нихъ онъ видитъ лишь плеоназическое удвоеніе дѣйствительности, которое не пользуетъ ни мало для ея пониманія, ибо платоновскія идеи отдѣлены непроходимой пропастью отъ дѣйствительности и лишены движущей силы, энергіи. Ученію Платона объ идеяхъ Аристотель противопоставляетъ свое ученіе о формахъ *(μορφή)*, осуществляющихся въ нѣкоемъ субстратѣ *(ὑποκείμενον)*, матеріи *(ὕλη)*, причемъ форма есть движущій принципъ, ведущій развитіе къ своему полнѣйшему осуществленію: она является и данностью, и заданностью для своего вида, а имѣетъ и закономѣя развитія, цѣлопричиной, дѣлающей вещь воплощеніемъ своей идеи *(ἐντελέχεια)*. Такимъ образомъ, по смыслу ученія Аристотеля, формы существуютъ не „въ умномъ мѣстѣ“ Платона, а только въ вещахъ. Однако имъ принадлежитъ самостоятельное бытіе въ томъ смыслѣ, что онѣ являются онтологическимъ prius вещей, въ силу котораго возможность *(δυνάμει ὄν)* переходитъ въ дѣйствительность *(ἐνεργείᾳ ὄν)*, причемъ каждая форма имѣетъ пребывающее, вѣчное существованіе, а совокупность формъ образуетъ ихъ іерархію или организмъ. Въ ученіи Аристотеля о формахъ мы имѣемъ только иную (въ одномъ смыслѣ улучшенную, а въ другомъ ухудшенную) редакцію платоновскаго же ученія объ идеяхъ, безъ котораго и не могъ обойтись мыслитель, понимавшій науку какъ познаніе общаго *(τὸ καθόλου)* и, слѣдовательно, и самъ нуждаю-

---

[1]) *Ἡ γὰρ ἀχρωματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως ψυχῆς οἴακι κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ* (Phaedrus, 247 C).

[2]) *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (Respubl., VI, 509 B).

[3]) Сюда относятся, напр., и нѣкоторые мотивы діалектики *Парменида* (какъ на это справедливо указываетъ русскій переводчикъ Платона проф. Карповъ: ч. III, 341, прим.), именно діалектики понятія *единаго*, *τὸ ἕν*, которое въ одномъ смыслѣ является совершенно трансцендентнымъ бытію и есть въ этомъ смыслѣ ничто, напротивъ, въ другомъ смыслѣ оно содержитъ въ себѣ все и принимаетъ въ себя все разнообразіе формъ. Если о первомъ *ἕν* говорится, что „для него нѣтъ ни имени, ни слова, ни какого-либо знанія, ни чувства, ни мнѣнія..., оно не именуется и не высказывается, и не мнится, и не познается, и ничто изъ его существенностей не чувствуется“, то о второмъ *ἕν* установляется, что „для него можетъ быть и знаніе, и мнѣніе, и чувство... есть для него и имя, и слово—оно и именуется, и высказывается“ (Парменидъ, 142 A, 155 D, рус. пер. Карпова, ч. VI, стр. 276, 303).

нійся въ теоріи этого „общаго“, т. е. въ теоріи идей-понятій. Какъ покоющіяся въ матеріи, или ее оформляющія, аристотелевскія формы имманентны міру, но какъ движущія цѣли, какъ онтологическій prius, онъ ему трансцендентны. Однако вѣдь и платоновскія идеи никоимъ образомъ нельзя разсматривать какъ вполнѣ трансцендентныя дѣйствительности, ее безполезно лишь удвояющія, напротивъ, міръ только и существуетъ черезъ причастность (*μέθεξις*) идеямъ, составляющимъ подлинно, вѣчно сущее (*τὸ ὄντως, ἀεὶ ὄν*) въ бывающемъ и становящемся (*γιγνόμενον*). Ученія Платона и Аристотеля въ интересующемъ насъ отношеніи противополагаются лишь какъ два различныхъ вида одного и того же рода, не въ своемъ *что*, но по своему *какъ*. Міровоззрѣніе Платона, если можно такъ выразиться, софійнѣе, Аристотеля же теистичнѣе. Міръ идей у Платона образуетъ самостоятельную софійную фотосферу, одновременно и закрывающую и открывающую то, что̀ за и надъ этой сферой—само Божество; идеи у Платона остаются въ неустроенной и неорганизованной множественности, такъ что и относительно верховной идеи блага, идеи идей, не устранена двусмысленность, есть ли она Идея въ собственномъ и единственномъ смыслѣ, или же одна изъ многихъ идей, хотя бы и наивысшая (особое мѣсто въ этомъ вопросѣ занимаетъ, конечно, только *Тимей* съ его ученіемъ о Деміургѣ). Напротивъ, Аристотель, восходя по лѣстницѣ формъ въ ихъ естественной іерархіи, приходитъ къ формѣ всѣхъ формъ, имѣющей содержаніемъ только себя, мышленіе мышленія (*νόησις τῆς νοήσεως*), первое движущее (*πρῶτον κινοῦν*), составляющее и источникъ всякаго движенія и его предметъ, какъ всеобщее стремленіе и любовь (*οὐ κινούμενον κινεῖ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*); эта Форма вообще и есть Божество. Аристотель чрезмѣрно сливаетъ его съ міромъ, изображая его въ качествѣ космическаго агента, перваго двигателя (который самъ, однако, остается неподвиженъ). У него какъ бы отсутствуетъ умопостигаемый міръ идей (Софія), помѣщающійся между Богомъ и міромъ въ системѣ платонизма, поэтому для Аристотеля возникаетъ опасность полнаго религіознаго имманентизма, растворенія Бога въ мірѣ, міробожія. Однако для этого Аристотель слишкомъ серьезно и возвышенно понимаетъ идею Божества и старается утвердить свой теизмъ, подчеркивая сверхмірный, трансцендентный характеръ Божества, и именно при развитіи этой идеи онъ естественно вступаетъ на путь отрицательнаго богословія. Аристотель не разъ повторяетъ, что слѣдуетъ отказаться отъ пониманія Божества, ибо всякая попытка въ этомъ направленіи неизбѣжно потерпитъ неудачу [1]). Въ XII книгѣ *Метафизики* (гл. VII), давая опредѣленіе Божества, какъ мышленія, жизни, вѣчности, полноты и совершенства, Аристотель продолжаетъ уже въ тонахъ „апофатическаго“ богословія: „ясно, что существуетъ вѣчная, неподвижная, отдѣльно отъ чувственнаго и самостоятельно существующая сущность (*οὐσία*). Но также доказано, что эта сущность не можетъ имѣть величины, а недѣлима и нераздѣльна. Ибо она приводитъ въ движеніе безконечное время, а ничто ограниченное не имѣетъ неограниченной силы. Но такъ какъ всякая величина должна быть ограниченной или неограниченной, на данномъ основаніи она не можетъ имѣть ограниченную величину, неограниченной же величины она не имѣетъ потому, что неограниченной величины вообще не существуетъ. Далѣе доказано, что она не подвержена никакому аффекту или качественному измѣненію; всѣ же остальныя движенія слѣдуютъ лишь за перемѣной мѣста“ (1073a).

---

[1]) Ср. *Физ.*, 1245 b 17 сл. (цит. у *O. Gilbert*. Griechische Religionsphilosophie, 1911, стр. 381, прим. 2).

Вопросъ объ отношеніи Бога къ міру Аристотель поясняетъ слѣдующимъ сравненіемъ: „Слѣдуетъ взвѣсить (говоритъ онъ), какимъ изъ двухъ способовъ содержится природа всего блага или наилучшее: какъ нѣчто отдѣленное, самостоятельно по себѣ существующее, или же какъ строй его частей. Конечно, одновременно тѣмъ и другимъ способомъ, какъ это имѣетъ мѣсто относительно войска, ибо для послѣдняго благо лежитъ какъ въ строѣ, такъ и въ полководцѣ, и болѣе еще въ послѣднемъ. Ибо не онъ существуетъ благодаря строю, но строй черезъ него" (гл. X, 1075a). Ближайшаго изслѣдованія этого вопроса, который скорѣе ставится, чѣмъ разрѣшается этимъ сравненіемъ, у Аристотеля мы не находимъ, и все его ученіе о Богѣ грѣшитъ неясностью и двусмысленностью [1]).

II. Плотинъ (III в. по Р. Х.).

Плотинъ, глава неоплатонической школы, представляющій собой вершину метафизической спекуляціи Греціи, въ основу своего сложнаго и далеко немного въ подробностяхъ міровоззрѣнія полагаетъ ученіе объ абсолютномъ Первоначалѣ, которое чаще всего называетъ Единымъ (Ἓν), иногда Благомъ (Ἀγαθόν). Эта божественная Первооснова міра и бытія есть и общая субстанція міра, ибо все обосновывается въ Единомъ, имѣетъ въ немъ и причину, и цѣль, существуетъ только его животворящей силой. Міръ не создается актомъ творенія, онъ происходитъ изъ Единаго, какъ бы изливаясь изъ божественной полноты подобно свѣту изъ солнца; онъ есть эманація божества, подчиненная „закону убывающаго совершенства" (Целлеръ). Такъ какъ все представляетъ собой энергію Единаго абсолютнаго лишь на разныхъ ступеняхъ совершенства, то по отношенію къ міру эта система, по справедливой характеристикѣ Целлера [2]), должна быть опредѣлена какъ „динамическій пантеизмъ". Въ системѣ Плотина посредствующую роль между Единымъ и міромъ играетъ νοῦς, образующій второе и не столь уже чистое единство—мышленія и бытія, а непосредственнымъ воспріемникомъ вліяній νοῦς служитъ Міровая Душа, имѣющая высшій и низшій аспектъ, и она изливается уже въ не имѣющую подлиннаго бытія, мнимическую (μὴ ὄν) и потому злую матерію. Единое—Умъ—Міровая Душа составляютъ трехступенную градацію сущаго (но эта трехступенность не есть тріипостасность, какъ иногда ошибочно думаютъ [3]), смѣшивая неоплатонизмъ съ христіанствомъ).

Единое у Плотина неизбѣжно получаетъ двойственную характеристику: будучи первоосновой, имманентной всякому бытію, оно въ то же время остается выше всякаго бытія, какъ трансцендентное міру и простое Единое. Это единство имѣетъ значеніе, конечно, не нумерическаго единства, опредѣляющагося въ противоположность множественности, но простого единства, вѣрнѣе, сверхъ-единства и сверхъ-числа. Можно справедливо сомнѣваться въ томъ, насколько трансцендентный ликъ Единаго у Плотина соединимъ съ всеобщимъ первоначаломъ, всему имманентнымъ. Въ этомъ роковая двойственность динамическаго пантеизма, благодаря которой система Плотина разсѣдается изнутри. Но насъ интересуетъ здѣсь не эта особенность міровоззрѣнія Плотина, о которой

---

[1]) На это справедливо указываетъ, напр., *Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, I Theil. 1913, стр. 58—9.

[2]) *Zeller*. Philosophie der Griechen. 4 Aufl. B. III. Abt. 2, стр. 561.

[3]) Такое смѣшеніе (притомъ тенденціозное) дѣлаетъ Древсъ въ своемъ изслѣдованіи о Плотинѣ: *A. Drews:* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. 1906.

намъ еще предстоитъ рѣчь впереди, а та характеристика Единаго, какъ трансцендентнаго, которая ставитъ Плотина въ ряды представителей отрицательнаго богословія.

Приведемъ эту характеристику въ словахъ самого Плотина (Enneadis VI, Lib. IX, 5—6): переходъ къ безусловному единству, стоящему выше ума, является для Плотина непостижимымъ, какъ бы „чудомъ“ *(θαῦμα τὸ ἕν)*. „Это чудо есть единое, которое есть не существующее *(μὴ ὄν)*, чтобы не получить опредѣленія отъ другого, ибо для него поистинѣ не существуетъ соотвѣтствующаго имени; если же нужно его наименовать, обычно именуется Единымъ... оно трудно познаваемо, оно познается преимущественно чрезъ порождаемую имъ сущность *(οὐσία)*; умъ ведетъ къ сущности, и его природа такова, что она есть источникъ наилучшаго и сила породившая сущее, но пребывающая въ себѣ и не уменьшающаяся и не сущая въ происходящемъ отъ нея; по отношенію къ таковому мы по необходимости называемъ его единымъ, чтобы обозначить для себя недѣлимую его природу и желая привести къ единству *(ἑνοῦν)* душу, но употребляемъ выраженіе: „единое и недѣлимое“ не такъ, какъ мы говоримъ о символѣ и единицѣ, ибо единица въ этомъ смыслѣ есть начало количества *(ποσοῦ ἀρχαί)*, какового не существовало бы, если бы впередъ не существовала сущность и то, что предшествуетъ сущности. Поэтому мы не должны устремлять свое размышленіе въ эту сторону, но должны трактовать его по аналогіи съ простымъ, избѣгая отношенія къ множественности и дѣленію“.

„Какъ же говоримъ мы объ единомъ? и какъ можно приспособить его къ мысли? тѣмъ, что во все большей степени полагаемъ его единымъ, подобно тому, какъ полагается единымъ *(ἑνίζεται)* единица или точка. Именно здѣсь душа, уменьшая количество и величину, постепенно останавливается на наименьшемъ и такимъ образомъ остается на чемъ-то такомъ, что, хотя и недѣлимо, но было въ дѣлимомъ и существуетъ въ другомъ. И само единое не остается ни въ другомъ, ни въ дѣлимомъ, ни недѣлимо какъ наименьшее. Оно является наибольшимъ другого не величиною, но силою *(δυνάμει)*, такъ что и не имѣющее величины существуетъ силою, также и по нему существующее недѣлимо и нераздѣльно какъ сила, а не величина. Его нужно считать безконечнымъ не какъ неизмѣримое величиной или числомъ, но какъ необъятное по силѣ. Ибо если ты станешь мыслить его, какъ Бога или умъ, то оно больше; если ты въ своемъ мышленіи приводишь его къ единству, оно и въ этомъ отношеніи болѣе; оно болѣе едино *(τὸ ἑνικώτερον)*, въ отношеніи къ твоему мышленію, чѣмъ ты можешь представлять себѣ самого Бога, ибо оно само по себѣ безъ всякой акциденціи *(συμβεβηκότος)*. Но нельзя ли мыслить единое какъ таковое, въ качествѣ самодовлѣющаго? Ибо оно должно быть прежде всего другого самодовлѣющимъ, самоудовлетвореннымъ, чуждымъ всякой потребности; все же многое и неединое имѣетъ нужду, ибо произошло изъ многаго. Такимъ образомъ его существо требуетъ единства, а это послѣднее его не требуетъ, ибо есть оно само... Если нѣчто должно быть вполнѣ самоудовлетворено, то оно должно быть единымъ, именно не испытывать нужды ни въ отношеніи себя самого, ни въ отношеніи другого. Вѣдь оно не ищетъ ничего, чтобы существовать или благополучно существовать или вообще имѣть почву, ибо, разъ оно является основаніемъ другого, то бытіе свое и благосостояніе оно имѣетъ не отъ другого,—что̀ могло бы имѣть такое значеніе для него внѣ его самого? Отсюда благо *(τὸ εὖ)* для него не есть акциденція, это есть оно само. Оно не имѣетъ мѣста, ибо не нуждается въ помѣщеніи, какъ будто бы

не могло носить само себя; то, что должно быть поддерживаемо, неодушевленно и есть падающая масса, если она не имѣетъ твердой опоры. Это есть основаніе почему другое имѣетъ твердую опору чрезъ него, достигая существованія и получая мѣсто, на которое оно должно быть поставлено по роду. Все то, что зовется нуждающимся въ благѣ, нуждается и въ поддерживающемъ; слѣдовательно, единое не есть и благо. Поэтому оно ничего и не хочетъ, не есть сверхблаго *(ὑπεράγαθον)* и благо не для самого себя, а для другихъ вещей, если что-либо способно принять въ немъ участіе. Оно и не мышленіе поскольку чуждо измѣненія и движенія, ибо оно выше движенія и мышленія. Что оно стало бы мыслить? самого себя? но тогда оно будетъ равно мышленію невѣдающимъ и нуждающимся въ мышленіи, для того, чтобы познать самого себя, будучи въ то же время самодовлѣющимъ *(αὐτάρκης)*. Поэтому, хотя оно само по знаетъ себя и не мыслитъ себя, но будетъ у него познаніе; ибо познаніе возникаетъ при наличности другого, когда одно не знаетъ другого. Единственное *(μόνον)* же не знаетъ ничего, и не имѣетъ ничего, чего не знаетъ, и такъ какъ единое есть въ общеніи самого себя, то оно и не нуждается въ мышленіи самого себя. Ибо и общеніе *(συνέφεια)* не слѣдуетъ присоединять для понятія Единаго, но и мышленіе и общеніе слѣдуетъ устранить такъ же, какъ мышленіе самого себя и другого, ибо не нужно полагать его какъ мыслящее, но какъ мышленіе. Мышленіе *(νόησις)* не мыслитъ, но есть причина мышленія для другого; причина же нетожественна съ причиненнымъ, именно причина не есть что-либо изъ всего причиненнаго. Поэтому не надо и называть благимъ *(ἀγαθόν)* то, что оно представляетъ собой, но скорѣе самимъ благомъ *(τἀγαθόν)*, превыше разныхъ благъ".

Такими чертами изображается Единое въ своей отрицательной характеристикѣ. Но тутъ же звучитъ и основной мистическій мотивъ этого ученія. Плотинъ учитъ „умному дѣланію" (по выраженію аскетовъ), показуя путь мистическаго постиженія того, что̀ столь блѣдными и схематическими чертами изображаетъ философствующій разумъ. Этому посвященъ, напр., конецъ 9-ой книги VI Эннеады. „Если ты колеблешься въ своемъ мнѣніи, что ничего нѣтъ этого не существуетъ, поставь самого себя въ это *(στῆσον σαυτὸν εἰς ταῦτα)* и смотри отсюда; но смотри такъ, чтобы не направлять своей мысли наружу; ибо это не лежитъ уже гдѣ-либо, послѣ того какъ ты освободишься отъ другого, но оно присуще тому, кто можетъ его охватить, тому же, кто не можетъ этого, не присуще *(οὐ πάρεστιν)*. Какъ и въ прочемъ невозможно мыслить что-либо, если думать о чуждомъ и заниматься другимъ, и ничего нельзя присоединить къ предмету мысли, чтобы получился самый этотъ предметъ,—такъ же слѣдуетъ поступать и здѣсь, ибо, имѣя представленіе другого въ душѣ, нельзя этого мыслить вслѣдствіе дѣйствія представленія, и душа, охваченная и связанная другимъ, не можетъ получить впечатлѣнія отъ представленія противоположнаго; но, какъ говорится о матеріи, она должна быть безкачественна, если должна воспринимать образы *(τύπους)* всѣхъ вещей, также и душа должна быть въ еще большей степени безформенна, разъ въ ней не должно быть пропятствія для ея наполненія и просвѣщенія высшей *(τῆς πρώτης)* природой. Если это такъ, то должно, отвлекаясь отъ всего внѣшняго, обращаться преимущественно къ внутреннему, не склоняясь ни къ чему внѣшнему, и ничего не знать обо всемъ, а, прежде всего, о своемъ состояніи, затѣмъ и объ идеяхъ, ничего не знать о себѣ самомъ и такимъ образомъ погрузиться въ созерцаніе *(θέα)* того, съ чѣмъ дѣлаешься единымъ. Затѣмъ, послѣ достаточнаго общенія какъ бы возвращаешься, чтобы по возможности дать вѣсть и другимъ о таковомъ

общеніи; таковое общеніе имѣлъ, быть можетъ, Миносъ, почему преданіе обозначаетъ его какъ общника Зевса, въ воспоминаніе онъ далъ отображенія этого въ видѣ закона, отъ соприкосновенія съ Божествомъ вполнѣ вооруженный для законодательства. Можно и не цѣнить политику ради нея самой и, при желаніи, оставаться вверху, что случается съ тѣми именно, кто много видѣлъ. Такимъ образомъ Богъ,—говоритъ Платонъ,—не далеко отъ каждаго, но близокъ весьма, помимо ихъ вѣдома. Но они сами убѣгаютъ *(φεύγουσι)* отъ него, точнѣе они избѣгаютъ самихъ себя. Они не могутъ поэтому овладѣть тѣмъ, чего они избѣгаютъ, и не могутъ искать ничего другого, ибо уничтожили сами себя. Вѣдь и дитя, выподшее изъ себя въ безуміи, не узнаетъ своего отца; кто же научился узнавать самого себя, будетъ знать и откуда онъ". „Созерцающій не созерцаетъ и не противопоставляетъ созерцаемое какъ другое, но словно самъ становится другимъ и самъ болѣе уже не принадлежитъ себѣ, весь онъ принадлежитъ тому и становится едино съ нимъ, соединенный съ нимъ какъ центръ къ центру; и здѣсь сложныя вещи составляютъ одно, а двойственность имѣетъ мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если они раздѣлены,—въ такомъ случаѣ говоримъ мы о различенномъ. Потому такое созерцаніе и трудно описуемо. Какъ можетъ кто-либо описывать нѣчто какъ другое, когда онъ то, что созерцалъ, видѣлъ не какъ другое, но какъ единое съ самимъ собой? Это, очевидно, хочетъ сказать правило такихъ мистерій—ничего не сообщать непосвященнымъ. Такъ какъ это не сообщимо, то и запрещалось открывать божественное тому, кому самому не дано было созерцать. Такъ какъ тогда было не два, но созерцающій и созерцаемое были едино, какъ будто это было не созерцаемое, но соединенное, то тотъ, кто соединяясь съ тѣмъ, становился единымъ съ нимъ, вспоминая объ этомъ имѣетъ въ себѣ образъ того. Но то было само единымъ, не имѣя никакого различія ни въ себѣ, ни съ другимъ, ибо ничто не двигалось въ немъ, никакая похоть *(θυμός)*, никакое желаніе чего-либо иного не было по его восхожденіи *(τῷ ἀναβεβηκότι)*, такъ же, какъ никакое понятіе, никакая мысль, вообще не онъ самъ, если можно такъ выразиться. Но какъ бы восхищенный и въ энтузіазмѣ покоится онъ въ уединеніи, никуда не склоняясь и даже не обращаясь вокругъ себя, стоя твердо и какъ бы сдѣлавшись неподвижностью *(στάσις)*; и о прекрасномъ не думаетъ онъ, находясь уже выше прекраснаго, выше хора добродѣтелей, подобный человѣку, который проникъ въ самое внутреннее святилище и оставилъ позади себя въ храмѣ изображенія боговъ, и, лишь выходя изъ святилища, впервые встрѣчаетъ ихъ, послѣ внутренняго созерцанія и общенія съ тѣмъ, что не есть ни образъ, ни видъ, но сама божественная сущность; образы же, слѣдовательно, были бы предметами созерцанія второго порядка. Но это въ сущности не созерцаніе, но особый родъ видѣнія, экстазъ *(ἔκστασις)*, опрощеніе *(ἁπλωσις)* и отдача самого себя...

И самъ тотъ становится при этомъ не сущностью, но выше (трансцендентнымъ) сущности *(ἐπέκεινα οὐσίας)*, насколько онъ входитъ въ общеніе съ тѣмъ". (Enn. IX, 10—11).

Эту характеристику можно было бы восполнить и другими мѣстами изъ *Эннеадъ* Плотина, но для насъ довольно приведеннаго. Ясно, что Единое остается трансцендентнымъ раздѣльному, дискурсивному сознанію: оно *ἐπέκεινα* знанію, добру, красотѣ, добродѣтели, оно чуждо всякихъ предикатовъ, ибо они являются слѣдствіемъ различенія, свойствами „другого", а Единое стоитъ по ту сторону всякихъ различеній. Къ переживанію его, соединенію съ нимъ душа поднимается въ экстазѣ, когда, видя божественный свѣтъ, изли-

вается въ божество какъ капля въ море. По словамъ Порфирія, біографа Плотина, въ теченіе ихъ совмѣстной жизни, продолжавшейся 6 лѣтъ, Плотинъ пережилъ такое состояніе 4 раза, причемъ всякій разъ оно достигалось безъ всякаго напряженія силъ, „неописуемымъ актомъ". Плотинъ зналъ по опыту то, о чемъ говорилъ.

III. Филонъ Александрійскій (I вѣкъ).

Филонъ Александрійскій, согласно характеристикѣ одного изъ лучшихъ его изслѣдователей проф. Муретова [1]), соединяетъ въ своемъ богословствованіи тенденціи эллинскаго философскаго пантеизма и паллогизма и іудейско-раввинскаго пониманія Божества, какъ трансцендентнаго міру. Въ силу послѣдней тенденціи Филонъ и оказывается представителемъ отрицательнаго богословія въ довольно рѣзкой формѣ [2]).

„Всякая качественная опредѣленность внесла бы ограниченіе въ Божество, и поэтому Филонъ называетъ Бога *τὸ ἄποιον безкачественнымъ* [3]), чистымъ и не имѣющимъ никакого опредѣленнаго признака бытіемъ *(ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξιν)* [4]); Божеству,—говоритъ Филонъ, невозможно приписать никакихъ свойствъ, ибо оно, будучи нерожденнымъ и само приводящимъ все въ бытіе, не имѣетъ нужды ни въ чемъ, что свойственно существамъ тварнымъ и конечнымъ" (*Муретовъ*, Ученіе о Логосѣ, 110—11).

„Какъ *ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις*, Богъ не можетъ быть мыслимъ ни безусловнымъ благомъ и любовью, ни абсолютной красотою, ни совершеннѣйшимъ разумомъ; по своему существу Богъ выше всѣхъ этихъ аттрибутовъ личнаго бытія,—лучше чѣмъ само благо и любовь, совершеннѣе чѣмъ сама добродѣтель, прекраснѣе, чѣмъ сама красота; его нельзя назвать и разумомъ въ собственномъ смыслѣ, ибо онъ выше всякой разумной природы *(ἀμείνων ἢ λογικὴ φύσις)*; онъ не есть даже и монада въ строгомъ смыслѣ, но нѣчто, чѣмъ

---

[1]) *Митрофанъ Муретовъ*. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова. Москва, 1885. *Его же*. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова. Москва, 1885.

[2]) „Was Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen, denn der Gegensatz des Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht" *(Eduard Zeller*. Die Philosophie der Griechen, 3-er Th., 2-te Abth., 4-te Aufl., Leipzig, 1903, стр. 401). Ср. здѣсь сопоставленія мѣстъ изъ Филона (въ примѣчаніяхъ).

[3]) Leg. alleg. Pf. I, 142: „*ἄποιος ὁ Θεὸς οὐ μόνον ἀνθρωπόμορφος*" (безкачественъ Богъ, а не только человѣкообразенъ). Ibid., 148: „*ὁ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν Θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον, ἑαυτὸν ἀδικεῖ, οὐ Θεόν... δεῖ γὰρ ἡγεῖσθαι καὶ ἄποιον αὐτὸν εἶναι καὶ ἄφθαρτον καὶ ἄτρεπτον*" (кто мыслитъ, что Богъ или имѣетъ качества, или не является единымъ, или нерожденнымъ, или безсмертнымъ, или неизмѣннымъ, себя обижаетъ, а не Бога... ибо надо думать, что Онъ и безкачественъ, и безсмертенъ, и неизмѣненъ).

[4]) Quod. D. s. immut. Pf. II, 412: „*οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν. Ἀλλ' ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος—ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι--τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό*" (сущее не сравниваютъ ни съ какой идеей о происшедшемъ, но, освободивъ его отъ всякаго качества,—ибо одно только соотвѣтствовало бы высшему его блаженству и предѣльному счастію,—принимаютъ его какъ новое бытіе безъ всякаго качества,—допускаютъ относительно его только представленіе о бытіи, совершенно его не опредѣляя).

сама монада, и проще чѣмъ сама простота [1]); его нельзя, наконецъ, назвать и жизнью, онъ больше и выше чѣмъ жизнь, онъ есть вѣчный и неизсякаемый источникъ жизни“ [2]).

Въ связи съ этимъ стоитъ ученіе Филона о совершенной непознаваемости и безыменности Божества, которое Филонъ называетъ *ἀκατάληπτον, ἀπερινόητον, ἀπερίγραφον, ἄῤῥητον, ἀκατονόμαστον* и под. „Не думаю,—говоритъ Филонъ,—чтобы Сущее, каково оно есть въ своемъ существѣ, могло быть познано какимъ-либо человѣкомъ. Какъ нашъ умъ неизвѣстенъ намъ, такъ и Сущее недоступно познанію людей... Посему и собственнаго имени ему дать невозможно никакого“ [3]).

Установивъ полную безкачественность Божества, Филонъ оставляетъ однако за нимъ самое общее опредѣленіе, именно *бытіе*. „Богъ недоступенъ нашему познанію, развѣ только по бытію *(κατὰ τοῦ εἶναι)*; ибо одно только существованіе (*ὕπαρξις*) вотъ то, что мы знаемъ о немъ, кромѣ же существованія—ничего“ [4]). „Человѣкъ можетъ знать о Богѣ не то, *каковъ* онъ есть, но только, что онъ *есть* (*οὐχ οἷός ἐστι ἀλλ' ὅτι ἔστι*)“ [5]). (См. Муретовъ, цит. соч., 113—15).

Эта Филоновская идея, получившая большое распространеніе и въ христіанскомъ богословіи является, въ извѣстномъ смыслѣ чистѣйшимъ недоразумѣніемъ: если отрицательное богословіе ничего не можетъ утверждать о Богѣ, то, явнымъ образомъ, не можетъ утверждать и Его бытія.

IV. Идеи отрицательнаго богословія въ Александрійской школѣ христіанскаго богословія (III вѣкъ по Р. Хр.).

а) Климентъ Александрійскій.

Знаменитый основатель Александрійской школы, воспитанный на эллинизмѣ и поднявшій столь высоко авторитетъ эллинской философіи въ церковномъ сознаніи, вполнѣ воспринялъ ученіе о непознаваемости Божества разумомъ. Развитію этой идеи посвящена глава 12 книги пятой „Стромать“ [6]), начинающая словами Платона: „Богъ не можетъ быть разумомъ постигнутъ, и словами понятіе о немъ не можетъ быть выражено“. Здѣсь, ссылаясь на классическіе

---

[1]) Legat. ad Cajum Fr. 992, C: „*τὸ πρῶτον ἀγαθὸν (ὁ Θεός) καὶ καλὸν καὶ εὐδαίμονα καὶ μακάριον, εἰ δὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ καὶ μακαρίου μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον*“ (высшее благо—Богъ—и прекрасно, и счастливо, и блаженно, если же сказать правду, то оно лучше блага, прекраснѣе красоты и блаженнѣе блаженства, счастливѣе самаго счастія). De m. op. Pf. 1, 6: „*κρείττων (ὁ Θεὸς) ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν, κρείττων τε καὶ ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη*“. De vita contempl. Fr. 890, A: „*τὸ ὂν καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον*“ (сущее лучше блага, чище единаго и изначальнѣе монады).

[2]) De Profug. Pl. IV, 310: „*ὁ Θεὸς πλέον τι ἢ ζωή, πηγὴ τοῦ ζῆν, ὡς αὐτὸς εἶπεν, ἀένναος*“ (Богъ больше жизни, источникъ жизни, какъ самъ говоритъ, присно-текущій).

[3]) De nomin. mut., Pf. IV, 322—338.

[4]) Quod. D. s. immut. Pf. II, 416: „*ὁ δὲ Θεὸς οὐδὲ τῷ νῷ κατάληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τοῦ εἶναι μόνον, ὕπαρξις γὰρ ἐστί ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, χωρὶς δὲ ὑπάρξεως οὐδέν*“.

[5]) De praem. et poen. Fr. 916, B,—917, A. Ср. Quod. pot. ins. sol. Pf. II, 202: „*τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν, ὅτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον καταλαβεῖν οὐ δύναται*“ (непостижимую природу Бога нельзя постигнуть, кромѣ лишь Его бытія).

[6]) Въ серіи Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Iahrhunderte, изданіи коммиссіи прусской академіи наукъ, Stromata Климента Александрійскаго занимаютъ II и часть III тома. *Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωμάτεις* Leipzig. 1906. Цитируемыя мѣста см. 377—381.

авторитеты: Платона, Орфея, Солона, Эмпедокла, а также и на тексты священнаго писанія, Климентъ выясняетъ, что „вопросъ о Богѣ соединенъ съ затрудненіями“. „Въ самомъ дѣлѣ, какимъ именемъ назвать Того, который не рожденъ, не имѣетъ ни различій въ себѣ, ни вида опредѣленнаго, ни индивидуальности, ни числа, но есть существо такое, которое никакихъ акциденцій въ себѣ не имѣетъ, а равнымъ образомъ и акциденціальному ничему не подлежитъ? Скажете ли вы, что Богъ есть цѣлое? Опредѣленіе несовершенное, потому что цѣлое собой представляетъ количество все-таки соизмѣримое, а Богъ есть Отецъ вообще всего существующаго. Захотите ли вы надѣлить Его равными частями? Но этого вы не въ состояніи сдѣлать, ибо въ существѣ своемъ єіо Единое недѣлимо. Вотъ почему Богъ безпредѣленъ, безконеченъ вовсе не въ томъ смыслѣ, какъ намъ представляется это,—какъ если бы мы не могли Его обнять своей мыслью, а въ томъ, что Богъ и не подложитъ измѣренію и нѣтъ предѣловъ, границъ въ Его существѣ. Нѣтъ также въ Немъ и формы, а равно не можетъ Онъ быть и именованъ. А если иногда мы и именуемъ Его такими выраженіями какъ: Единый, Благій, Духъ, Сущій, Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь, мы употребляемъ ихъ не въ качествѣ Его имени. Мы прибѣгаемъ къ помощи этихъ прекрасныхъ словъ лишь вслѣдствіе затруднительнаго положенія (ἀπορίας), дабы остеречься отъ другихъ наименованій, коими могъ бы быть униженъ Вѣчный. Ни одно изъ этихъ реченій, взятое въ отдѣльности, не даетъ понятія о Богѣ; всѣ же вмѣстѣ сказываютъ о Немъ какъ о Вседержителѣ. Вещи познаются или по ихъ собственной природѣ или по взаимнымъ отношеніямъ ихъ между собою; къ Богу же ничто изъ этого непримѣнимо. Не можетъ быть Онъ также открытъ и доказательствами, потому что они основываются на началахъ предшествующихъ и понятіяхъ высшихъ, но ничто не можетъ существовать ранѣе Существа несотвореннаго. Для постиженія Существа непостижимаго ничего не остается, слѣдовательно, кромѣ собственной Его благодати и откровенія Его чрезъ посредство пребывающаго въ Его нѣдрахъ Логоса“ [1]). Такимъ образомъ, признаніе непознаваемости Божества приводитъ Климента Александрійскаго къ утвержденію откровенія, какъ единственнаго источника положительнаго знанія о Божествѣ.

б) Оригенъ.

Въ ученіи Оригена идеямъ отрицательнаго богословія принадлежитъ свое опредѣленное мѣсто, причемъ нельзя не видѣть близости его въ этомъ отношеніи къ Плотину. Въ книгѣ первой сочиненія „О началахъ“, содержащей общее ученіе о Богѣ, рѣзко утверждается Его трансцендентность и непостижимость. „Опровергши, по возможности, всякую мысль о тѣлесности Бога, мы утверждаемъ, сообразно съ истиной, что Богъ непостижимъ (incomprehensibilis) и неоцѣнимъ (inaestimabilis). Даже и въ томъ случаѣ, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Богѣ, мы все равно, по необходимости, должны вѣрить, что Онъ несравненно лучше того, что мы узнали о Немъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы увидѣли человѣка, который едва только можетъ видѣть искру свѣта или свѣтъ самой короткой свѣчи, и если бы этому человѣку мы захотѣли дать понятіе о ясности и блескѣ солнца, то, безъ сомнѣнія, мы должны были бы сказать ему, что блескъ солнца несказанно и несравненно

---

[1]) *Климентъ Александрійскій.* Строматы. (Цитировано, съ сильными измѣненіями, по русскому переводу, напечатанному въ Ярославскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, годъ 1891, № 36, часть неоффиціальная, стр. 565—7).

лучше и прекраснѣе всякаго свѣта, видимаго имъ. Такъ и нашъ умъ. Хотя онъ и считается гораздо выше тѣлесной природы, однако, стремясь къ безтѣлесному и углубляясь въ созерцаніе его, онъ едва равняется какой-либо искрѣ или свѣчѣ,—и это до тѣхъ поръ, пока онъ заключенъ въ узы плоти и крови и, вслѣдствіе участія въ такой матеріи, остается относительно неподвижнымъ и тупымъ. А между всѣми духовными (intellectualibus), т. е. безтѣлесными существами, какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходитъ всѣ прочія, какъ не Богъ? Дѣйствительно, природу его не можетъ созерцать и постигать сила человѣческаго ума, хотя бы это былъ чистѣйшій и свѣтлѣйшій умъ“ [1]). „Нѣтъ такой природы (по свидѣтельству ап. Іоанна), для которой Богъ былъ бы видимъ; апостолъ не говоритъ, что Богъ, будучи видимъ по своей природѣ, недоступенъ только зрѣнію слабѣйшей твари, но что, по самой своей природѣ, Онъ не можетъ быть видимъ“ [2]). „Нашъ умъ своими силами (per se ipsam) не можетъ созерцать Самого Бога, какъ Онъ есть, но познаетъ Отца всѣхъ тварей изъ красоты дѣлъ и великолѣпія вселенной. Итакъ, Бога не должно считать какимъ-либо тѣломъ или пребывающимъ въ тѣлѣ, но простою духовною природой (intellectualis natura), не допускающей въ себѣ никакой сложности. Онъ не имѣетъ въ себѣ ничего большаго или низшаго, но есть—съ какой угодно стороны—*μονάς* и такъ сказать *ἑνάς*.... сложностью до нѣкоторой степени ограничивалась бы и нарушалась бы простота божественной природы“ [3]). Однимъ словомъ, „Богъ выше всего мыслимаго“ (*ἐπέκεινα τῶν νοητῶν*) [4]).

V. Отцы церкви: св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій (IV вѣкъ).

Отцы церкви (т. наз. каппадокійцы) выражаютъ собой, такъ сказать, среднюю линію богословскаго мышленія по вопросу о постижимости и непостижимости Божіей. Не подвергая вопроса философскому углубленію и разсматривая его преимущественно со стороны религіозно-практической, они считаютъ какъ бы саму собою разумѣющеюся идею отрицательнаго богословія. Св. *Василій Великій* развиваетъ свои взгляды на этотъ вопросъ въ полемикѣ съ Евноміемъ, утверждавшимъ полную познаваемость сущности Божества въ понятіяхъ или, какъ они обычно выражаются въ этомъ спорѣ, въ именахъ Божіихъ, соотвѣтствующихъ этимъ понятіямъ [5]). Такимъ опредѣленіемъ сущности Божіей Евномій считаетъ наименованіе *ἀγεννησία*, нерожденность, примѣняя его только къ первой ὑποστаси (отсюда аріанскіе выводы Евномія относительно второй ὑποстаси, какъ не имѣющей этого свойства). Споря съ ученіемъ Евномія, св. Василій В. выставляетъ общее положеніе, что „нѣтъ ни одного имени, которое, объявъ все естество Божіе, достаточно было бы его выразить... Изъ именъ, сказуемыхъ о Богѣ, одни показываютъ, что̀ въ Богѣ есть, а другіе напротивъ, чего въ Немъ нѣтъ. Ибо сими двумя способами, то-есть отрицаніемъ того, чего нѣтъ, и исповѣда-

---

[1]) *Оригенъ*. О началахъ. Изд. Каз. Дух. Ак. Казань, 1899. Книга I, гл. I, § 5.
[2]) Ibid., § 8.
[3]) Ibid., § 6.
[4]) Увѣщаніе къ мученичеству, 43. Ср. *А. А. Спасскій*. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Т. I. Серг. Посадъ, 1906. Стр. 90—1.
[5]) По словамъ Сократа (*Socrati* hist. eccles. lib. IV, стр. 7, цит. у *Виктора Несмѣлова*. Догматическая система Григорія Нисскаго. Казань, 1887, стр. 130), Евномій считалъ себя въ правѣ сказать: „я знаю Бога такъ же, какъ и Онъ самъ Себя знаетъ“. Аэтій, ученикъ Арія, по словамъ Епифанія Кипрскаго, говорилъ: „я знаю Бога такъ же хорошо, какъ и самого себя“. (Несмѣловъ, 129).

ніемъ того, что есть, образуется въ насъ какъ бы нѣкоторое отпечатаніе Бога". „Сущность Божія для природы человѣческой недомыслима и совершенно неизреченна" [1]). „Какая же гордость и надменность думать, что найдена самая сущность Бога всяческихъ!" „Постиженіе сущности Божіей выше не только человѣковъ, но и всякой разумной природы". „Самая сущность никому неудобозрима, кромѣ Единороднаго и Духа Св., а мы, возводимые дѣлами Божіими и изъ твореній уразумѣвая Творца, пріобрѣтаемъ познаніе о Его благости и сущности" [2]). Отвѣчая (въ письмѣ къ Амфилохію) на ухищренный вопросъ аномеевъ: „чему поклоняешься,—тому ли, что знаешь, или тому, чего не знаешь?" Св. Василій Великій говоритъ: „кто утверждаетъ, что не знаетъ сущности, тотъ еще не признается, что не знаетъ Бога... Мы утверждаемъ, что познаемъ Бога нашего дѣйствованіемъ, но не даемъ обѣщанія приближаться къ самой сущности. Ибо, хотя дѣйствованія Его и до насъ нисходятъ, однако же сущность Его остается неприступной" [3]). „Я знаю, что Богъ есть. Но что̀ такое есть сущность Его, поставляю сіе выше разумѣнія. Поелику какъ спастись? чрезъ вѣру. А вѣра довольствуется знаніемъ, *яко есть* Богъ... Слѣдовательно, сознаніе непостижимости Божіей есть познаніе Божіей сущности, и поклоняемся достигнутому не въ томъ отношеніи, какая это сущность, но въ томъ, что есть сія сущность" [4]).

Евномій не согласился однако съ толкованіемъ отрицательныхъ именъ Божіихъ у св. Василія В. и, не безъ нѣкотораго основанія, возражалъ: „я не знаю, какъ чрезъ отрицаніе того, что несвойственно Богу, Онъ будетъ превосходить творенія!... Всякому разумному существу должно быть ясно, что одно существо не можетъ превосходить другое тѣмъ, чего оно не имѣетъ" [5]). Вопросъ о значеніи отрицательнаго богословія въ его отношеніи къ положительному такъ и остался у св. Василія мало разъясненнымъ.

Св. *Григорій Богословъ* въ „словѣ о богословіи" 2-мъ говоритъ: „Я шелъ съ тѣмъ, чтобы постигнуть Бога; съ этой мыслью, отрѣшившись отъ вещества и вещественнаго, собравшись, сколько могъ, самъ въ себя, восходилъ я на гору. Но когда простеръ взоръ, едва увидѣлъ задняя Божія (Исх. 33, 22—3) и то покрытый *Камнемъ* (I Кор. 10, 4), то-есть воплотившимся ради насъ Словомъ. И приникнувъ нѣсколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Имъ самимъ, то-есть самою Троицею, созерцаю не то, что пребываетъ внутрь первой завѣсы и закрывается херувимами, но одно крайнее и къ намъ простирающееся. А это, насколько знаю, есть то величіе, или, какъ называетъ божественный Давидъ, то *великолѣпіе* (Псал. 8, 2), которое видимо въ тваряхъ, Богомъ и созданныхъ и управляемыхъ. Ибо все то есть *задняя Божія*, что послѣ Бога доставляетъ намъ познаніе о Немъ, подобно тому, какъ отраженіе и изображеніе солнца въ водахъ показываетъ солнце слабымъ взорамъ, которые не могутъ смотрѣть на него, потому что живость свѣта поражаетъ чувство... „Уразумѣть Бога̀ трудно, а изречь невозможно",—такъ любомудрствовалъ одинъ изъ Эллинскихъ богослововъ (Платонъ въ Тимеѣ)... „Но какъ я разсу-

---

[1]) Творенія иже во святыхъ отца нашего св. Василія Великаго, изд. Моск. Дух. Акад., часть III, стр. 28, 36 (противъ Евномія).

[2]) Ibid., 31, 34, 35.

[3]) Часть VII, стр. 139.

[4]) Часть VII, 190. Въ письмѣ 190 къ Амфилохію св. Василій Великій указываетъ, что мы не знаемъ и „что̀ такое школа", не знаемъ и сущности „Тимоѳея", такъ и самихъ себя въ томъ же разумѣ и знаемъ, и не знаемъ.

[5]) Несмѣловъ, 135.

ждаю, изречь невозможно, а уразумѣть еще болѣе невозможно. Ибо что постигнуто разумомъ, то имѣющему не вовсе поврежденный слухъ и тупой умъ объяснитъ можетъ быть и слово, если не вполнѣ достаточно, то, по крайней мѣрѣ, слабо. Но обнять мыслью столь великій предметъ совершенно не имѣютъ ни силъ, ни средствъ не только люди оцѣпенѣвшіе и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно какъ и всякое рожденное естество, для котораго этотъ мракъ,—эта грубая плоть, служитъ препятствіемъ къ уразумѣнію истины. Не знаю, возможно ли сіе природамъ высшимъ и духовнымъ, которыя, будучи ближе къ Богу и озаряясь всецѣлымъ свѣтомъ, можетъ быть, видятъ Его, если не вполнѣ, то совершеннѣе и опредѣленнѣе насъ и притомъ, по мѣрѣ своего чина, одни другихъ больше и меньше“ [1]).

Подобно св. Василію В., и св. Григорій говоритъ: „непостижимымъ же называю не то, что Богъ существуетъ, но то, что̀ Онъ такое... Весьма большая разность—быть увѣрену въ бытіи чего-нибудь, и знать, что оно такое. Есть Богъ—творческая и содержательная причина всего; въ этомъ для насъ учители—и зрѣніе, и естественный законъ... Для насъ явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью“ [2]). „Божество пребываетъ непостижимымъ не по зависти. Ибо зависть далека отъ Божія естества, безстрастнаго, единаго благого и господственнаго, особливо зависть къ твари, которая для Бога драгоцѣннѣе другихъ, потому что для Слова что предпочтительнѣе словесныхъ тварей? Притомъ и самое сотвореніе наше есть верхъ благости“ [3]). „Поелику всякая разумная природа, хотя стремится къ Богу и къ первой причинѣ, однако же не можетъ постигнуть ее, по изъясненному мною; то, истаевая желаніемъ, находясь какъ бы въ предсмертныхъ мукахъ и не терпя сихъ мученій, пускается она въ новое плаваніе, чтобы или обратить взоръ на видимое и изъ этого сдѣлать что-нибудь богомъ, или изъ красоты и благоустройства видимаго познать Бога, употребить зрѣніе руководителемъ къ незримому, но въ великолѣпіи видимаго не потерять изъ виду Бога. Отъ сего-то стали поклоняться, кто солнцу, кто лунѣ, кто множеству звѣздъ, кто самому небу вмѣстѣ съ свѣтилами, которымъ дали править въ мірѣ и качествомъ, и количествомъ движенія, а кто стихіямъ: землѣ, водѣ, воздуху, огню“ [4]). Происхожденіе язычества св. Григорій объясняетъ здѣсь какъ „одно изъ ухищреній лукаваго, который самое добро обратилъ во зло, какъ есть много и другихъ примѣровъ его злотворности. Онъ, чтобы привлечь людей подъ власть свою, воспользовался ихъ невѣрно направленнымъ стремленіемъ найти Бога и, обманувъ въ желаемомъ, водя какъ слѣпца, ищущаго себѣ пути, разсѣялъ ихъ по разнымъ стремнинамъ и низринулъ въ одну бездну смерти и погибели“ [5]).

Общая мысль о непостижимости Божіей выражается и въ религіозной поэзіи св. Григорія. Такъ, первая „Пѣснь къ Богу“ читается такъ: „О, Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мнѣ изречь о Тебѣ? какъ воспѣснословитъ Тебя слово? ибо Ты неизрекаемъ никакимъ словомъ. Какъ воззритъ на Тебя умъ? ибо Ты непостижимъ никакимъ умомъ. Ты единъ неизглаголанъ, потому что произвелъ все, изрекаемое словомъ! Ты единъ недо-

---

[1]) Творенія иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архіепископа Константинопольскаго, изд. 3-е, часть III, Москва, 1889 г., стр. 14—15.
[2]) Ib., 16.
[3]) Ib., 21.
[4]) Ib., 23—4.
[5]) Ib., 25.

вѣдомъ, потому что произвелъ все, объемлемое мыслью. Тебѣ воздаетъ честь все и одаренное и неодаренное разумомъ!... Ты конецъ всего; Ты единъ все; Ты ни единъ, ни единое, ни все. О Всеименуемый! Какъ именую Тебя, единаго неименуемаго? Да и какой небесный умъ проникаетъ сквозь многослойные покровы? Будь милосердъ, о Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мнѣ изречь о Тебѣ“ [1])?

Главнымъ поводомъ для выраженія идей апофатическаго богословія у св. *Григорія Нисскаго* является полемика его съ рационалистическимъ гностикомъ Евномія, которую онъ продолжалъ послѣ смерти своего друга, св. Василія Великаго [2]). Для Евномія, какъ мы уже знаемъ, по представлялось сомнѣнія въ возможности адэкватнаго, исчерпывающаго познанія божественной сущности помощью понятій („именъ“), и главнымъ такимъ понятіемъ являлось „нерожденность“ [3]). Въ спорѣ съ Евноміемъ св. Григорій занимаетъ вообще несвойственную ему позицію скептическаго номинализма въ теоріи познанія (въ ученіи объ „именахъ“): для того, чтобы отвергнуть неправомѣрное преувеличеніе, или, лучше сказать, ложное пониманіе соотношенія, существующаго между именемъ Божіимъ и существомъ Божіимъ у Евномія, св. Григорій отрицаетъ всякій реализмъ понятій—именъ и превращаетъ ихъ (подобно теперешнимъ „имяборцамъ“) въ простые знаки, придуманные человѣкомъ. Есть опасность, что съ этимъ ученіемъ подрывается основа и собственной величественной системы богословія св. Григорія Нисскаго, и потому въ гносеологической теоріи именъ, выдвинутой имъ противъ Евномія, нельзя не видѣть полемическаго увлеченія и нѣкотораго самопротиворѣчія [4]). Однако независимо отъ номиналистическихъ преувеличеній въ гносеологіи, основная точка зрѣнія относительно недоступности Божества раціональному познанію и у св. Григорія совершенно совпадаетъ съ общимъ направленіемъ отрицательнаго богословія у другихъ св. отцовъ. „Богъ не можетъ быть объятъ ни именемъ, ни мыслію, ни какою-либо другою постигающею силою ума; Онъ пребываетъ выше не только человѣческаго, но и ангельскаго и всякаго премірнаго постиженія,—невзглаголанъ (ἄφραστον), неизреченъ (ἀνεκφώνητον), превыше всякаго означенія словами; имѣетъ

---

[1]) Часть 5, стр. 5.

[2]) Общефилософскую характеристику этого спора см. въ моемъ очеркѣ „Смыслъ ученія св. Григорія Нисскаго объ именахъ Божіихъ“ (*Вопросы Жизни*, Москва, 1914, пасхальный номеръ).

[3]) „Подобно малолѣтнимъ и по-дѣтски, попусту занимаясь невозможнымъ, какъ бы въ какой-нибудь дѣтской ладони, заключаютъ непостижимое естество Божіе въ немногихъ слогахъ слова: нерожденность, защищаютъ эту глупость и *думаютъ, что Божество столько и таково, что можетъ быть объято человѣческимъ разумомъ чрезъ одно наименованіе*“ (Творенія иже во святыхъ отца нашего св. Григорія Нисскаго, т. VI. М., 1864, стр. 299. Опроверженіе Евномія, кн. XII).

[4]) Эта двойственность ученія св. Григорія справедливо отмѣчена въ изслѣдованіи *В. Несмѣлова:* Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань, 1887, стр. 153: „внимательное чтеніе его (св. Григорія) твореній ясно показываетъ, что на самомъ дѣлѣ онъ мыслилъ нѣсколько иначе, чѣмъ говорилъ въ полемикѣ съ Евноміемъ. Всѣ его историческія сужденія имѣютъ свой надлежащій смыслъ только по отношенію къ такому же сужденію Евномія относительно полной постижимости сущности Божіей; безотносительно же къ этому сужденію, онѣ должны быть приняты съ большимъ ограниченіемъ“. Полемика св. Григорія съ Евноміемъ содержится главнымъ образомъ въ 12 книгахъ „Опроверженія Евномія“, въ русскомъ изданіи его твореній, занимающихъ V и VI томы (особенное значеніе имѣютъ книга II и XII). Отчетливое и компетентное изложеніе спора Евномія съ свв. Василіемъ В. и Григоріемъ Н. см. въ цит. соч. *В. Несмѣлова*, I, гл. II—III.

одно только имя, служащее къ познанію Его собственной природы, именно что Онъ одинъ выше всякаго имени“.[1]). „Въ человѣческой природѣ нѣтъ силы точно познать существо Божіе, а, можетъ быть, еще и мало это будетъ сказать объ одной человѣческой силѣ, но, если кто скажетъ, что и безтѣлесная тварь ниже того, чтобы вмѣстить и объять вѣдѣніемъ безконечное естество, конечно, не погрѣшитъ совершенно... и сила ангеловъ не далеко отстоитъ отъ нашей малости... Ибо велико и непреходимо разстояніе, которымъ несозданное естество отдѣлено отъ созданной сущности. Одно ограничено, другое не имѣетъ границъ; одно объемлется своей мѣрой, какъ того восхотѣла Премудрость Создателя, другое не знаетъ мѣры; одно связано нѣкоторымъ протяженіемъ разстоянія, замкнуто мѣстомъ и временемъ, другое выше всякаго понятія о разстояніи; сколько бы кто ни напрягалъ ума, столько же оно избѣгаетъ любознательности“ [2]). Вообще „Божество, по отношенію къ его естеству, остается недоступнымъ, недомыслимымъ, превышающимъ всякое разумѣніе, получаемое посредствомъ умозаключеній“ [3]).

Основной мотивъ апофатическаго богословія,—трансцендентность Бога твари и недоступность Его тварному сознанію, въ дальнѣйшемъ своеобразно вплетается въ положительное богословіе св. Григорія Нисскаго, въ его собственную догматическую систему.

VI. Areopagitica.

Настоящимъ отцомъ отрицательнаго богословія въ христіанской философіи и мистикѣ является таинственный авторъ (какъ обычно полагаютъ, начала V вѣка), творенія коего преданіе приписываетъ *Діонисію Ареопагиту*, мужу апостольскому, обращенному въ христіанство ап. Павломъ въ Аѳинахъ. Особенное значеніе здѣсь имѣетъ сочиненіе „О божественныхъ именахъ“, представляющее собой одну изъ вершинъ мистической спекуляціи. Подъ непосредственнымъ вліяніемъ Ареопагита находится такой мыслитель, какъ св. Максимъ Исповѣдникъ (VII в.), написавшій и комментаріи—Scholia [4])—къ его сочиненіямъ. Вліяніе Ареопагита замѣтно на I. Ск. Эріугенѣ, на Себ. Франкѣ, Эккегартѣ и его школѣ и др. [5]). Сочиненія Ареопагита написаны съ большимъ

---

[1]) Опроверженіе Евномія, II (Несмѣловъ, 153), р. п. т. V, 271.
[2]) Опров. Евн., XII, р. п. VI, 291 2.
[3]) Ib., 319.
[4]) См. въ патрологіи Миня, серіи греческихъ авторовъ, т. IV. Подлинныя сочиненія Діонисія Ареопагита, вмѣстѣ съ парафразомъ Пахимера, помѣщены въ III томѣ той же серіи.
[5]) Св. Діонисій Ареопагитъ оказывалъ вліяніе и на склонное къ чрезмѣрной раціоналистической ясности католическое богословіе, даже въ лицѣ главы его—Ѳомы Аквинскаго, объ этомъ можно судить—правда, не по основному строенію его богословской системы, Summa theologiae (общедоступное изложеніе ученія Ѳомы см. у *Sertillanges*. Saint Thomas I—II. Paris 1912), но по отдѣльнымъ его положеніямъ. Приводимъ для примѣра:

„Нужно пользоваться путемъ исключенія, въ особенности при разсмотрѣніи божественной сущности. Ибо божественная сущность своею безмѣрностію превосходитъ всякую форму, постигаемую нашимъ умомъ; такимъ образомъ мы не можемъ постигнуть ее чрезъ познаніе того, что она есть, но имѣемъ о ней лишь нѣкоторое понятіе чрезъ познаніе того, что́ она не есть“ (Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est“ (Contra Gentiles, lib. I, cap. XIV). Цит. у *Леруа*. Догматъ и критика, стр. 29.

„О Богѣ мы не можемъ постигнуть то, что́ Онъ есть, а лишь что́ Онъ не

подъемомъ, хотя и не свободны отъ нѣкоторой реторики. Излюбленнымъ его литературнымъ пріемомъ является гипербола: богословствованіе всегда опредѣляется какъ *ὑμνεῖν*, понятія постоянно комбинируются съ *ὑπέρ*, *ἀ* privativum *αὐτο-(ἡ ὑπερούσιος ὕπαρξις, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, ἀπειρία αὐτοθεότης* и под.). Основная мысль, развиваемая въ сочиненіи „О божественныхъ именахъ“, состоитъ въ абсолютной трансцендентности и непознаваемости для насъ Божества. Разумъ, предоставленный своимъ силамъ, можетъ и долженъ итти лишь апофатическимъ путемъ, положительныя же опредѣленія Божества могутъ составлять только предметъ откровенія и содержатся въ Словѣ Божіемъ, гдѣ сообщаются различныя *имена Божіи*: анализу значенія этихъ именъ и посвященъ трактатъ. Поэтому моментъ апофатическій выраженъ у Діонисія съ непревзойденной силой и сосредоточенностью. „Вообще не слѣдуетъ ни думать, ни говорить о пресущественномъ и таинственномъ божествѣ (*τῆς ὑπερουσίας καὶ κρυφίας θεότητος*) ничего, кромѣ того, что божественно открыто намъ въ словѣ Божіемъ“ (De div. nom., I, 1, Migne, III, col. 583). Божество по благодати открывается человѣку въ мѣру способности отдѣльнаго духа, но сама „пресущественная безпредѣльность лежитъ выше сущности (трансцендентна ей); выше умовъ превышающее умъ единство; недоступно всякому разсужденію единое, превосходящее разсужденіе; неизреченное для всякаго слова благо превыше слова; единство, единящее всякое единство, и пресущественная сущность, и умъ, недоступный уму, и слово неизрекаемое, безсловесность, безразумность и безымянность, не соотвѣтствующая ничему изъ сущаго; инобытное и бытіи всего, само не будучи сущимъ, какъ трансцендентное всякой сущности“ (ib.). Для выраженія своихъ мыслей о божественномъ мы пользуемся символами *(συμβόλοις)* и аналогіями *(ἀναλόγως)*. „Единое, непознаваемое, пресущественное (*ὑπερούσιον*), самоблагостное (*αὐτοτάγαθον*), именуемое троичественнымъ единствомъ, единобожественное (*ὁμόθεον*) и единоблагое (*ὁμοαγάθον*) невозможно ни высказать словомъ, ни понять умомъ“, и приближеніе къ познанію должно совершаться путемъ абстрагированія [1]) отъ всего сущаго (*διὰ τῆς πάντων ὄντων ἀφαιρέσεως*). Идя этимъ путемъ, мы неизбѣжно приходимъ къ апофатическому опредѣленію, что на языкѣ сущаго Божество есть „*подлинное ничто*“ [2]), *αὐτὸ*

есть, и какъ все остальное къ Нему относится“ (non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est et qualiter alia se habeant ad ipsum). (Op. cit., l. 1, c. XXX. Цит. у Леруа, 129. Здѣсь же см. сопоставленіе и другихъ мѣстъ изъ Ѳомы Аквинскаго и ссылки его на Діонисія).

[1]) Св. Максимъ Исповѣдникъ слѣдующимъ образомъ комментируетъ понятіе *ὑπερουσιότης* (S. Maximi scholia in lib. de div. nom., см. *Migne* partologiae curs. compl. ser. graeca, t. IV, col. 186—8): „Если *οὐσία* происходитъ отъ слова *εἶναι*, а *εἶναι* предполагаетъ нѣкоторое выведеніе, то *οὐσία* не можетъ быть въ настоящемъ смыслѣ приложимо къ Богу. Ибо Богъ превышаетъ (*ὑπερκεῖται*) всякую сущность, самъ не будучи чѣмъ-либо изъ сущаго, но превыше сущаго, и изъ Него же все сущее; ибо только для всѣхъ скрытое божество одного Бога есть изначальная божественная *(θεαρχική)* сила, которая управляетъ и т. наз. богами, и ангелами, и святыми людьми, а также она творитъ (*δημιουργός*) тѣхъ, кто чрезъ сопричастность становится богами, дѣйствительно, сама происходя изъ себя самой и безпричинно будучи божествомъ“ (*ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀναιτίως αὐτοθεότης οὖσα*).

[2]) Св. Максимъ комментируетъ понятіе *αὐτὸ τὸ οὐδέν*: „что Богъ есть ничто *(οὐδέν)*, надо понимать въ томъ смыслѣ, что Онъ ничто *(μηδέν)* изъ существующаго, ибо выше всего виновникъ всего, почему богословы говорятъ, что Богъ вездѣ и нигдѣ. Хотя Онъ нигдѣ, но все чрезъ Него, а въ Немъ, какъ не существующемъ, ничто *(ὡς μὴ ὄντι μηδέν)* изъ всего, и напротивъ все въ Немъ, какъ вездѣ сущемъ; съ другой стороны чрезъ Него все, потому что Онъ самъ

δε οὐδὲν (и именно *οὐδὲν*, а не *μηδὲν*), какъ изъятое изъ всего сущаго *(ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένων)*, ибо оно выше всякаго качества, движенія, жизни, воображенія, представленія, имени, словъ, разума, размышленія, сущности, состоянія, положенія, единенія, границы, безграничности и всего существующаго" (ib.) [1]). Діонисій съ логической послѣдовательностью констатируетъ проистекающую отсюда антиномію религіознаго сознанія. „Богословы славятъ *(ὑμνοῦσι)* Божество какъ безымянное *(ἀνώνυμον)* и всеименное" *(ἐκ παντὸς ὀνόματος)* (de d. n. I, 6, col. 596). „Какъ мы можемъ познавать Бога не мыслимаго, не воспринимаемаго чувствами и вообще не составляющаго чего-либо изъ сущаго? Мы познаемъ Бога, восходя отъ установленнаго имъ порядка міроздания, представляющаго образы и подобія божественныхъ первообразовъ, восходя къ тому, что находится выше *(ἐπέκεινα)* всего путемъ отвлеченія отъ всего *(ἀφαιρέσει)* и возвышенія надъ всѣмъ *(ὑπεροχῇ)*. Потому Богъ познается во всемъ и помимо всего; и въ вѣдѣніи познается Богъ, и въ невѣдѣніи, и Ему присущи и мышленіе, и разумъ, и знаніе, и осязаніе, и ощущеніе, и представленіе, и фантазія, и имя, и все прочее, а вмѣстѣ Онъ не мыслится, не высказывается, не именуется, и не есть что-либо изъ сущаго, и не познается въ чемъ-либо сущемъ; и во всемъ есть все, и въ ничемъ ничто *(ἐν οὐδενὶ οὐδέν)*, и во всемъ познается всѣми, и ни въ чемъ никѣмъ" *(ἐξ οὐδενὸς οὐδενί)* (de d. n., VII, 3, c. 872). „Онъ есть не то, но не есть и то, не есть въ одномъ мѣстѣ, но не есть и гдѣ-либо въ другомъ. Но Онъ есть все, будучи виновникомъ всего... и выше всего, какъ пресущественно превосходящій *(ὑπερουσίως ὑπερῶν)* все. Потому все о немъ одновременно и высказывается *(κατηγορεῖται)*, и Онъ есть ничто *(οὐδέν)* изъ всего"... (De d. n., V., 8, c. 824).

Познаніе Божества для человѣка, такъ же, какъ и для чиновъ ангельскихъ и для всякой твари, возможно лишь путемъ снисхожденія Божества и отвѣтнаго восхожденія твари, только черезъ сопричастіе *(ταῖς μετοχαῖς μόνον)*, „само же Оно, насколько Оно есть въ себѣ, по своему собственному началу и свойству, выше ума, сущности и знанія" (de d. n., II, 4, c. 641). Хотя св. Троица „сама находится во всемъ, но не все въ ней *(καὶ γαρ αὐτη μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι)*" (de d. n., III, 2, c. 680). „Когда мы ее призываемъ священною молитвою и нескверными умомъ, готовымъ къ единенію съ божествомъ, тогда и мы въ ней присутствуемъ, ибо она не находится въ пространствѣ, чтобы быть вдали отъ чего-либо или переходить отъ одного къ другому" (ib.). Діонисій говоритъ о любовномъ или эротическомъ влеченіи къ Богу и красотѣ (сознательно отожествляя *ἀγάπη* и *ἔρως*): „божественный эросъ блага, благой, существуетъ черезъ благо. Самъ эросъ сущаго, благотворящій, пребываетъ въ благѣ преизбыточно" (de d. n., IV, 7, c. 704). „Божественная любовь выражается въ экстазѣ, любящіе не принадлежатъ самимъ себѣ, но любимымъ" *(Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐῶν τοὺς εἶναι ἑαυτῶν ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων)* (de d. n., IV, 13, c. 712). На крыльяхъ эроса, въ

нигдѣ и наполняетъ все какъ всюду сущій" (S. Maximi Scholia in l. de d. n. col. 204—5).

[1]) Св. Максимъ комментируетъ эту мысль такъ: „Онъ самъ есть виновникъ и ничто *(μηδέν)*, ибо все, какъ послѣдствіе вытекаетъ изъ Него, согласно причинамъ какъ бытія, такъ и небытія; вѣдь само ничто есть лишеніе *(στέρησις)*, ибо оно имѣетъ бытіе чрезъ то, что оно есть ничто изъ существующаго; а не сущій *(μὴ ὤν)* существуетъ чрезъ бытіе и сверхбытіе *(ὑπερεῖναι)*, будучи всѣмъ, какъ Творецъ, и ничто, какъ превышающій все *(ὑπερβεβηκώς)*, а еще болѣе будучи трансцендентнымъ и сверхбытійнымъ" *(ὑπεραναβεβηκὼς καὶ ὑπερουσίως ὤν)* (S. Maximi Scholia in l. de d. n., col. 260—1).

порывѣ экстаза совершается богопричастіе и богопознаніе,—удивительно смѣлая мысль у авторитетнаго церковнаго писателя.—Такова основа аретической гносеологіи у Діонисія.

Въ положительномъ богословіи, именно при анализѣ значенія и смысла именъ Божіихъ, Діонисій неизмѣнно указываетъ на трансцендентную, превышающую всякую сущность, природу Божества; поскольку она раскрывается въ данномъ имени Божіемъ, *a—privativum* здѣсь уступаетъ мѣсто *ἀπό*, методу отрицанія методу трансцендированія и гиперболизированія (*per emendationem*). Такъ, основное опредѣленіе Божества, какъ блага, сопровождается слѣдующимъ разъясненіемъ: „будучи только въ себѣ, оно не имѣетъ сущности и далеко превосходитъ сущность, будучи нежизнью, превосходитъ жизнь, и будучи неразумнымъ, превосходитъ мудрость“ *(καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολῇ· καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέλουσα ζωῇ· καὶ τὸ ἄνουν ὑπερέχουσα σοφίᾳ)* (de d. n., IV, 3, c. 647). Равнымъ образомъ и какъ красота, Божество „въ качествѣ некрасоты есть и сверхкрасота“ *(ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπερκαλόν)* (IV, 7, c. 701). „Богъ имѣетъ въ преизбыткѣ пребытіе и сверхбытіе, превосходя всякое бытіе“ *(καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν)* (de d. n. V, 5, col. 820), изъ „*αὐτουπεραγαθότης*“ наличіемъ все бытіе какъ такового (V, 6).

Послѣднія главы *Мистическаго Богословія* (другого трактата Діонисія) даютъ какъ бы сводку отрицательнаго богословія. „Итакъ, мы говоримъ, что причина всего, будучи выше всего, не является лишенной ни сущности *(ἀνούσιος)*, ни жизни, ни слова, ни разума“... Съ другой стороны „она не имѣетъ ни тѣла, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имѣетъ мѣста, не видится, не доступна чувственному воспріятію; не чувствуется и не ощутима, не имѣетъ нестройности и смятенія вслѣдствіе матеріальныхъ влеченій, не немощна вслѣдствіе чувственныхъ порывовъ, не нуждается въ свѣтѣ, не знаетъ перемѣнъ, разрушенія, раздѣленія, лишенія, растяженія, ничего другого изъ области чувственныхъ вещей.

Разсуждая же въ восходящемъ направленіи *(ἀνιόντες)*, скажемъ, что она не есть душа, или умъ, не имѣетъ ни фантазіи, ни представленія, ни слова, ни разумѣнія; не высказывается и не мыслится; не есть число, или строй, или величина, или малость, или равенство, или неравенство, или сходство, или несходство; она не стоитъ и не движется, не покоится и не имѣетъ силы, не есть сила или свѣтъ; не живетъ и не есть жизнь; не сущность, не вѣчность и не время; не можетъ быть доступна мышленію; не вѣдѣніе, не истина; не царство и не мудрость; не единое, не единство *(ἑνότης)*, не божество, не благость, не духъ, какъ мы понимаемъ; не отцовство, не сыновство, вообще ничто изъ вѣдомаго намъ или другимъ сущаго, не есть что-либо изъ не сущаго или сущаго, и сущее не знаетъ ея какъ такового *(οὐδὲ τὰ ὄντα γινώσκει αὐτὸν ᾗ αὐτή ἐστιν)*, и она не знаетъ сущаго какъ такового; и она не имѣетъ слова *(οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστιν)*, ни имени, ни знанія; ни тьма, ни свѣтъ; ни заблужденіе, ни истина; вообще не есть ни утвержденіе *(θέσις)*, ни отрицаніе *(ἀφαίρεσις)*; дѣлая относительно нея положительныя и отрицательныя высказыванія *(τῶν μετ' αὐτὴν θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες)*, мы не полагаемъ и не отрицаемъ ея самой; ибо совершенная единая причина выше всякаго положенія, и начало, превосходящее совершенно отрѣшенное отъ всего (абсолютное) и для всего недоступное, остается превыше всякаго отрицанія“ *(καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τῶν πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων)* (de mystica theologia, cap. IV, V, Migne, ser. gr. III, col. 1045—8).

Единое, вселикое, безусловное *НЕ*,—абсолютное *НЕ*,—таково содержаніе отрицательнаго (апофатическаго) богословія Діонисія Ареопагита. И, несмотря на явную близость съ неоплатонизмомъ, онъ идетъ дальше и судитъ радикальнѣй Плотина. Ибо, какъ мы уже знаемъ, Плотинъ, идя апофатическимъ путемъ, все еще оставляетъ понятіе единаго, какъ опредѣленіе абсолютнаго, между тѣмъ у Діонисія, въ апофатическомъ аспектѣ, оно не есть ни единое, ни единство, но есть полное и окончательное *НЕ*—кто и *НЕ*--что.

VII. Св. Максимъ Исповѣдникъ (VII вѣкъ).

Въ воззрѣніяхъ этого глубокаго богослова восточной церкви, который все еще ждетъ оцѣнки и изученія [1]), моментъ апофатическій играетъ первостепенную роль, отрицательное богословіе образуетъ подоснову положительнаго. Мы познаемъ Бога, лишь поскольку Онъ открывается намъ, но само существо Божіе остается за предѣлами человѣческаго постиженія. Этотъ мотивъ повторяется въ разныхъ произведеніяхъ св. Максима, и исчерпывающій перечень подобныхъ мѣстъ могъ бы составить задачу лишь спеціальнаго изслѣдованія объ ученіи св. Максима. Не ставя предъ собой этой задачи, мы приведемъ его отдѣльныя сужденія [2]).

„Богъ есть все, и ничто, и превыше всего: *ὁ μηδὲν ὢν τῶν ὄντων ἀληθῶς, καὶ πάντα κυρίως ὢν καὶ ὑπὲρ πάντα ὁ θεός*“ [3]). „Единый, безначальный, непостижимый, вполнѣ имѣющій всю мощь бытія, исключаетъ всякую мысль о времени и образѣ, какъ недоступный ни для кого и непознаваемый ничѣмъ изъ сущаго въ природныхъ представленіяхъ. Намъ невозможно познать бытіе Бога въ себѣ: Онъ не есть ни начало, ни средина, ни конецъ, и ничто другое изъ того, что познается, естественно какъ слѣдующее изъ Него. Ибо Онъ неограниченъ, и недвиженъ, и безпредѣленъ, будучи безмѣрно выше (=абсолютно трансцендентенъ для) всякой сущности, мощи (потенціи) и дѣйственности (энергіи)... Богъ не есть сущность (субстанція—*οὐσία*), какъ разумѣется она просто или въ томъ смыслѣ, что она есть и начало; и не есть потенція, какъ разумѣется потенція просто или въ томъ смыслѣ, чтобы быть посредствующей (срединой, *μεσότης*); и не есть энергія, какъ разумѣется она просто или въ томъ смыслѣ, что она есть цѣль преднамѣчаемаго сообразно потенціи и вытекающаго изъ сущности движенія. Онъ есть бытіе, имѣющее сущность и остающееся превыше сущности *(οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης)*, имѣющее мощь и остающееся превыше мощи, преисполненъ всякой дѣйственности и неисчерпаемости, словомъ, есть дѣйственный источникъ всякой сущности, мощи, дѣйственности, начала, средины и конца. Все существующее называется мыслимымъ *(νοούμενα)*, ибо имѣетъ принципы для своего объясненія, Богъ же зовется не мыслимымъ *(οὐ νοούμενος)*, но лишь вѣруютъ въ него на основаніи *(ἐκ)* мыслимаго; поэтому ничто изъ того, что мыслится, не можетъ ни въ какомъ отношеніи итти въ сравненіе съ Нимъ“ [4]).

---

[1]) Краткій очеркъ ученія св. Максима Исповѣдника см. въ цѣнномъ изслѣдованіи *Александра Брилліантова*. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб., 1898, стр. 191—219. *С. Л. Епифановичъ*. Преподобный Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе. Кіевъ. 1915.

[2]) Всѣ цитаты изъ твореній св. Максима Исповѣдника дѣлаются по изданію Migne, томы 90 и 91: S. P. N. Maximi Confessoris opera omnia (по изданію Комбефиса).

[3]) Migne, 91, col. 1257 (Ambiguorum liber).

[4]) Migne, 90, col. 1084 *ά, β′, δ′, ή* (Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia).

Всякое мышленіе, разсуждаетъ св. Максимъ, предполагаетъ множественность *(πλῆθος)* или точнѣе двойственность *(δυάς)*: мыслящее, которому соотвѣтствуетъ извѣстная энергія мысли и сущность *(οὐσία)*, и предметъ мысли *(ὁλοκίμενον)*. Въ Богѣ же не можетъ быть мѣста этому раздвоенію, Онъ есть „*μονάς*", абсолютная единица, въ Немъ субъектъ и объектъ мышленія совпадаютъ. „Богъ по сущности своей *(κατ' οὐσίαν)* есть мышленіе *(νόησις)*, притомъ цѣлостное *(ὅλος)* мышленіе, и только оно *(μόνον)*; и самъ Онъ сущность, соотвѣтствующая этому мышленію *(κατὰ τὴν νόησιν οὐσία)*, и цѣлостная сущность, и только она; и весь Онъ выше сущности, и весь Онъ выше мышленія, ибо есть и монада недѣлимая, неразложимая и простая" [1]).

„То, что подлинно есть благо по сущности своей, не есть ни начало, ни цѣль, ни причина бытія, и не имѣетъ отношенія къ тому, что является источникомъ движенія къ причинѣ бытія" [2]). Богъ является вполнѣ трансцендентнымъ міру—*ὑπερούσιος*, по часто повторяющемуся опредѣленію св. Максима. „*Ὁ δὲ Θεὸς ἁπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστί*—Богъ просто и безпредѣльно выше всего сущаго". Только вѣра и любовь открываютъ сердце воздѣйствію благодати, пріобщающей человѣка къ жизни божественной. „Тотъ, кто мудро позналъ, какъ надо любить *(ἐρᾶν)* Бога, который превыше слова и знанія и всяческаго отношенія въ какомъ бы то ни было смыслѣ и свободенъ отъ природы *(ἐξῃρημένου καὶ φύσεως)*, кто оставитъ все чувственное и мыслимое, всякое время и вѣчность *(αἰῶνα)* и мѣсто, и вполнѣ освободится наконецъ отъ всякой дѣйственности *(ἐνεργείας)*, возбуждаемой чувствами, или словомъ, или умомъ, тотъ достигнетъ несказаннымъ и непостижимымъ образомъ божественной сладости, превосходящей слово и умъ; этотъ путь и слово вѣдомы только подающему таковую благодать Богу и удостоившимся ее получить отъ Бога, здѣсь не привносится ничего природнаго или книжнаго, равъ уже все, что можетъ быть сказано или познано, совершенно преодолѣно и покрыто молчаніемъ" [3]).

α'. Εἷς Θεός, ἄναρχος, ἀκατάληπτος, ὅλην ἔχων τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου· τὴν, πότε καὶ πῶς εἶναι παντάπασιν ἀπωθούμενος ἔννοιαν, ὡς πᾶσιν ἄβατος, καὶ μηδενὶ τῶν ὄντων ἐκ φυσικῆς ἐμφάσεως διεγνωσμένος.

β'. Ὁ Θεός, οὐκ ἔστι δι' ἑαυτόν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι δυνατόν· οὔτε ἀρχή, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος, οὔτε τι σύνολον, ὑπερον τῶν τοῖς μετ' αὐτὸν φυσικῶς ἐνδεωρουμένων ἀόριστος γάρ ἐστι καὶ ἀκίνητος καὶ ἄπειρος, ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ὑπερέκεινα ἀπείρως ὤν.

δ'. Οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς οὐσία, κατὰ τὴν ἁπλῶς ἢ πῶς λεγομένην οὐσίαν, ἵνα καὶ ἀρχὴ οὔτε δύναμις κατὰ τὴν ἁπλῶς ἢ πῶς λεγομένην δύναμιν, ἵνα καὶ μεσότης· οὔτε ἐνέργεια, κατὰ τὴν ἁπλῶς ἢ πῶς λεγομένην ἐνέργειαν, ἵνα καὶ τέλος ἐστὶ τῆς κατὰ δύναμιν προεπινοουμένης οὐσιώδους κινήσεως· ἀλλ' οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης καὶ δυναμοποιὸς καὶ ὑπερδύναμος ἰδρυσις· καὶ πάσης ἐνεργείας δραστικὴ καὶ ἀτελεύτητος ἕξις· καὶ συντόμως εἰπεῖν πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας, ἀρχῆς τε καὶ μεσότητος καὶ τέλους ποιητική.

η'. Πάντα τὰ ὄντα, νοούμενα λέγεται· τῶν ἐπ' αὐτὰ γνώσεων ἀναποδείκτους ἔχοντα τὰς ἀρχάς· ὁ δὲ Θεὸς, οὐ νοούμενος ὀνομάζεται· ἀλλ' ἐκ τῶν νοουμένων μόνον εἶναι πιστεύεται· διόπερ οὐδὲν τῶν νοουμένων αὐτῷ καθ' ὅτιοῦν παραβάλλεται.

[1]) Ibid., col. 1167—17, *πβ'. αὐτὸς κατ' οὐσίαν νόησίς ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ ὅλος νόησις, καὶ μόνον· καὶ αὐτὸς κατὰ τὴν νόησιν οὐσία, καὶ ὅλος οὐσία καὶ μόνον· καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ὅλος, καὶ ὑπὲρ νόησιν ὅλος, διότι καὶ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ἀμερὴς καὶ ἁπλῆ.*

[2]) Migne, 90, col. 1177 (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio, *β'*). *Τὸ κατ' οὐσίαν κυρίως ὂν ἀγαθόν. ἐστὶ τὸ μήτε ἀρχὴν, μήτε τέλος, μήτε αἰτίαν τοῦ εἶναι, μήτε τὴν οἱανοῦν κατὰ τὸ εἶναι πρὸς αἰτίαν τινὰ κίνησιν ἔχον.*

[3]) Migne, 91, col. 1153 (Ambiguorum liber). *ὁ δὲ Θεὸς ἁπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ, τὰ περιέχοντά τε καὶ περιεχόμενα... ἆρα σωφρόνως ὁ*

Недомыслимость и непзреченность содержанія религіозно-мистическаго опыта—таковъ положительный итогъ отрицательнаго богословія и у св. Максима Исповѣдника. Конечно, онъ напоминаетъ и Плотина, и другихъ христіанскихъ и нехристіанскихъ мистиковъ. Погруженіе въ трансцендентное даетъ алогическую мистику, и это даже у столь сильнаго догматиста, столь яркаго представителя именно положительнаго, катафатическаго, догматическаго богословія, какимъ былъ св. Максимъ. Адогматическая мистика, по ученію св. Максима, однако, никоимъ образомъ не исчерпываетъ религіознаго опыта. Тому *НЕ*, къ которому ведетъ его отрицательное богословіе и мистика, сопутствуетъ *ДА* религіи, Слово, изрекаемое Божествомъ и громомъ своимъ исполняющее вселенную.

VIII. Св. Іоаннъ Дамаскинъ (VIII вѣкъ).

„Точное изложеніе православной вѣры“ [1]), авторомъ коего обычно считается св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, въ ученіи о богопознаніи находится въ явной связи съ твореніями св. Діонисія Ареопагита и св. Максима Исповѣдника. Оно открывается (кн. I, гл. I) ученіемъ объ неизреченности и непостижимости Божества. „Послѣ первой и блаженной природы (Божества) никто—не изъ людей только, но даже и изъ премірныхъ силъ, и самихъ, говорю, Херувимовъ и Серафимовъ—никогда не позналъ Бога, если кому не открылъ Онъ самъ“ (1—2). „Изъ относящагося къ ученію о Богѣ и воплощеніи какъ не все неизреченно, такъ и не все можетъ быть выражено рѣчью; и не все недоступно познанію, и не все доступно ему“ (3). „Что Богъ *есть*, ясно. А *что* Онъ по существу и природѣ, это совершенно непостижимо и неизвѣстно“ (7). Такія опредѣленія, какъ, напр., безтѣлесность, „не показываютъ существа Его, подобно тому, какъ не показываютъ и (выраженія): нерожденное и безначальное, и неизмѣняемое и нетлѣнное, и то, что говорится о Богѣ или о бытіи Божіемъ, ибо это обозначаетъ не то, *что* Онъ *есть*, но то, *что* Онъ *не есть*. Однако сказать о Богѣ, что Онъ есть по существу, невозможно. Скорѣе болѣе свойственно говорить (о Немъ) чрезъ удаленіе всего. Ибо Онъ не есть что-либо изъ сущаго: не какъ не сущій, но какъ сущій выше всего, что существуетъ, и выше самого бытія. Ибо, если знанія (относятся къ) тому, что существуетъ, то, что превышаетъ знаніе, во всякомъ случаѣ будетъ выше и дѣйствительности. И, наоборотъ, то, что превышаетъ дѣйствительность, выше и знанія. Итакъ, Божество безпредѣльно и непостижимо.

И только это одно: безпредѣльность и непостижимость въ Немъ, постижимо. А что говоримъ о Богѣ утвердительно, показываетъ не природу Его, а то, что—около природы. Назовешь ли ты Его благимъ или праведнымъ или мудрымъ, или чѣмъ бы то ни было другимъ, ты скажешь не о природѣ Бога, но о томъ, что—около природы. Также нѣкоторое, что о Богѣ говорится утвердительно, имѣетъ значеніе превосходнаго отрицанія, какъ, напр., говоря о *мракѣ* въ от-

---

διαγνοὺς πῶς ἐρᾶν τοῦ Θεοῦ δεῖ, τοῦ ὑπὲρ λόγον καὶ γνῶσιν καὶ πάσης ἁπλῶς τῆς οἱασδήποτε παντάπασι σχέσεως, ἐξῃρημένου καὶ φύσεως, πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσχέτως παρελεύσεται καὶ πάσης τελευταῖον ὅλης τῆς κατ᾽ αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐνεργείας ἑαυτὸν ὑπερφυῶς ἀπογυμνώσας ἀῤῥήτως τε καὶ ἀγνώστως τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνότητος ἐπιτεύξεται, καθ᾽ ὃν οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον ὁ τὴν τοιαύτην δωρούμενος χάριν Θεὸς καὶ οἱταύτην παρὰ Θεοῦ λαβεῖν ἀξιωθέντες, οὐκέτ᾽ οὐδὲν φυσικὸν ἢ γραπτὸν ἑαυτῷ συνεπικομιζόμενος, πάντων αὐτῷ τῶν λεχθῆναι ἢ γνωσθῆναι δυναμένων παντελῶς ὑπερβαθέντων καὶ κατασιγασθέντων.

[1]) См. русскій переводъ *Александра Бронзова*. Спб., 1894, съ предисловіемъ и примѣчаніями. Всѣ цитаты сдѣланы по этому переводу.

ношеніи къ Богу, мы разумѣемъ не мракъ, но то, что не есть свѣтъ, а выше свѣта; и говоря о свѣтѣ, разумѣемъ то, что не есть мракъ". (9) „Божественно—просто и несложно. То же, что состоитъ изъ многаго и различнаго, сложно. Итакъ, если несозданность, и безначальность, и безтѣлесность и безсмертіе, и вѣчность, и благость, и творческую силу, и подобное мы назовемъ существенными различіями въ Богѣ, то состоящее изъ столь многаго не будетъ просто, но сложно, что (говорить о Божествѣ) дѣло крайняго нечестія. Поэтому должно думать, что каждое въ отдѣльности изъ того, что говорится о Богѣ, означаетъ не то, что̀ Онъ есть по существу, но показываетъ или то, что̀ Онъ не есть, или нѣкоторое отношеніе къ чему-либо изъ того, что Ему противополагается, или что-либо изъ сопровождающихъ Его природу или дѣятельность" (27 8).

Особой оригинальности или философской ясности сужденія автора „Изложенія православной вѣры" не имѣютъ, сравнительно съ ученіями свв. Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника, однако высокій вѣроучительный авторитетъ этого произведенія заставляетъ съ особеннымъ вниманіемъ относиться къ его идеямъ, въ частности и по вопросу объ „апофатическомъ" богословіи. Приведенныя сужденія даже текстуально близки къ соотвѣтственнымъ мѣстамъ изъ сочиненій Ареопагита, свв. Максима, Василія Великаго и др.

IX. Св. Григорій Палама (XIV вѣкъ).

Въ твореніяхъ св. *Григорія Паламы* [1]) мы наблюдаемъ дальнѣйшее развитіе идей отрицательнаго богословія, въ связи съ знаменитыми спорами о *Ѳаворскомъ свѣтѣ*, которые велись между сторонниками св. Григорія съ одной стороны (такъ назыв. исихастами), и послѣдователями Варлаама и Акиндина съ другой, и окончились церковнымъ осужденіемъ послѣднихъ. Вопросъ поставленъ былъ такъ: представляетъ ли свѣтъ, осіявшій Христа на Ѳаворѣ и видѣнный апостолами, прямое *дѣйствіе* Божіе, Его „энергію" (*ἐνέργεια*), несозданную и вѣчную, или же онъ есть только чувственное знаменіе въ доступной для грубаго пониманія ученіковъ формѣ? (Теперь сказали бы: имѣетъ ли онъ онтологическое значеніе или же есть лишь „психологизмъ"?)

Этимъ поставленъ былъ и болѣе общій вопросъ: существуетъ ли несозданная, слѣдовательно, вѣчная божественная энергія, которою Богъ открывается людямъ, единая, но многообразная и многолика, нераздѣльная, но раздѣляющаяся для пріобщающихся ея благодатному воздѣйствію, или же Богъ непосредственно открывается людямъ, употребляя для этого тварныя, во времени созидаемыя средства? Св. Григорій Палама развивалъ въ своихъ сочиненіяхъ, опираясь на труды своихъ предшественниковъ, ученіе о *трансцендентной сущности* Божіей, Его *οὐσία*, и раскрывающейся въ мірѣ Его мощи—*δύναμις* и дѣйственности—*ἐνέργεια*. Богъ осуществляетъ Себя какъ Богъ въ своей энергіи или энергіяхъ, ученіе же объ Его *οὐσία* характеризуется чертами отрицательнаго богословія, ибо *οὐσία* остается вполнѣ недоступна, трансцендентна для тварей, не только для человѣка, но и для ангеловъ. „Пресущественность Божія (*τὴν ὑπερουσιότητα τὴν θεῖαν*) не можетъ быть ни названа словомъ, ни понимаема, ни созерцаема какимъ бы то ни было образомъ, она превосходитъ все и выше познанія (*ὑπεράγνωστον*), она пребываетъ недосягаема и для необъятной силы

---

[1]) Сочиненія св. Григорія Паламы, см. Migne's Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 150 (по этому изданію дѣлаются всѣ ссылки). Ср. *Еп. Алексій.* Византійскіе церковные мистики XIV вѣка. Казань, 1906. Исторію исихастовъ и паламитскихъ споровъ (вмѣстѣ съ документами) см. у *Еп. Порфирія (Успенскаго).* Исторія Аѳона. Часть III. Отд. I, 1, отд. III, 1—2. Спб., 1892.

вышенебесныхъ умовъ, для всѣхъ оставаясь совершенно и навсегда непостижимой и неизреченной. И никакимъ именемъ не можетъ быть она названа ни на языкѣ (*κατά*) нынѣшняго вѣка, ни будущаго; не можетъ ее выразить никакое слово *(λόγος)*, рождающееся въ душѣ или произносимое устами; не достигаетъ ея никакое чувство или помышленіе *(ἐπαφή τις αἰσθητὴ ἢ νοερά)*; не можетъ быть она выражена никакимъ образомъ *(φαντασία)*. Развѣ только кто назоветъ ее непостижимѣйшею совокупностью отрицаній *(ἐξ ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψίαν)*, какъ самое высшее абстрагированіе отъ *(ὑπεροχικῶς ἀφαιρουμένην)* всего, что есть, и всего, что говорится. Поэтому и нельзя, собственно говоря *(κυρίως)*, назвать по-настоящему ни самую сущность (*οὐσίαν*), ни ея природу, сознавая эту истину превыше всякой истины. Хотя въ то же время она есть причина всего, и все существуетъ отъ нея и ради нея, и сама она, существуя раньше всего и просто и неограниченно (*ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως*), преднамѣтила въ себѣ все, она должна именоваться во всемъ (*ἐκ πάντων*), однако не въ собственномъ смыслѣ“ (*κυρίως*) [1]).

„Сущность (*οὐσία*) Бога совершенно неименуема, такъ какъ и совершенно непостижима... Какъ неименуемая, она вмѣстѣ и недоступна причастности *(ἀμέθεκτος)*, ибо пребываетъ превыше причастности“ (*ὑπὲρ μέθεξιν*) [2]). И самое бытіе Божіе познается относительно не сущности, но лишь энергій: „не изъ сущности энергія, но изъ энергіи познается сущность, что она *есть*, но не *что̀* она есть. Потому и Богъ не изъ сущности, но изъ провидѣнія Своего познается въ Своемъ бытіи. На основаніи этого различается и отъ сущности энергія, ибо она есть показующее, сущность же есть показуемое чрезъ нее въ своемъ бытіи“ [3]).

„Всякая природа какъ нельзя болѣе далека и совершенно чужда божественной природѣ. Если же Богъ природа; то все другое не есть природа; если же все другое есть природа, то Онъ не природа, такъ же какъ не есть и сущее (*ὄν*), если другое есть сущее. Если же Онъ есть сущій, то другое не сущее... Хотя Богъ есть и называется природой всего сущаго, ибо все Ему причастно, и существуетъ въ силу этой причастности, но не причастности (*μεθέξει*) къ Его природѣ, а къ Его энергіямъ. Такимъ образомъ Онъ есть и сущность сущаго (*ὀντότης τῶν ὄντων*), и форма въ формахъ, какъ основа формъ (*εἰδεάρχης*), и мудрость мудрствующихъ, и вообще все во всемъ (*ἁπλῶς τὰ πάντα πάντων*); и не есть природа, ибо выше всякой природы, не есть сущій, ибо выше всего сущаго; и не есть сущій и не имѣетъ формы, ибо есть выше формы“ [4]).

Различіе между *οὐσία* и *ἐνέργεια* совпадаетъ съ границами между отрицательнымъ и положительнымъ богословіемъ: *οὐσία* соотвѣтствуетъ трансцендентному существу Божію, *ἐνέργεια* есть Его проявленіе въ мірѣ. „*Θεοτимъ*. Ты говоришь, что энергіей Богъ сообщается сообщающимся съ Нимъ (*μετέχεσθαι παρὰ τῶν μετεχόντων*)? *Θеофанъ*. Насколько возможно. *Θеотимъ*. А въ отношеніи сущности тотъ же самый Богъ недоступенъ общенію (*ἀμέθεκτον*)? *Θеофанъ*. Разумѣется“. [5]) На этомъ основаніи, какъ понятіе, строго говоря, отрицательное или предѣльное, *οὐσία* оказывается единой, нераздѣльной и простой, „божественныя

---

[1]) *Gregorii Palamae* dialogus qui inscribitur *Theophanes* Sive de divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate. Migne, 150, col. 937.

[2]) Eiusdem *Gregorii* physica, theologica, moralia et practica capita CL. Migne, 150, col. 1221.

[3]) Ibid., 1220.

[4]) Ibid., 1176.

[5]) Ibid., 929.

же энергіи множественны и разнообразны“ (*ποικίλαι*). Энергія оказывается средствомъ сообщенія *οὐσία*, при чемъ ея многоликость подобна многимъ лампадамъ, возжигаемымъ отъ огня, она „не тріипостасна въ этомъ смыслѣ, но тысячеипостасна“ [1]). И однако вслѣдствіе недѣлимости Божества въ Его *οὐσία*, каждый образъ божественной энергіи, каждый ея лучъ сообщаетъ *все* Божество: „несообщимость сущности (*οὐσία*) нисколько не препятствуетъ тому, что чрезъ каждую изъ энергій сообщается весь Богъ... ибо нетѣлесное не дѣлится тѣлесно... Поэтому тѣ, кто способны сдѣлались къ воспріятію божественной и боготворящей энергіи, сдѣлались способны къ воспріятію самого Бога“ [2]). Это опредѣленіе приводитъ, такимъ образомъ, къ чистой антиноміи: „сверхсущностная сущность оказывается совершенно недѣлимою, а божественная энергія Бога нераздѣльно раздѣляющею (*ἀμερίστως δὲ μερίζουσα*“) [3]). При этомъ божественныя энергіи не могутъ быть пріурочиваемы къ отдѣльнымъ ипостасямъ св. Троицы, но являются общи для всѣхъ. „Мощь (*δύναμις*) и энергія общи тріипостасной природѣ и дѣйствуютъ во всѣ и дѣлятся на тысячи. Ибо всемощно (*παντοδύναμον*) Божество“ [4]). Такимъ образомъ, рѣзкая граница проводится между понятіемъ *οὐσία* и понятіемъ св. Троицы, какъ сущаго въ Себѣ Бога, и между божественными энергіями, но, въ свою очередь, не менѣе глубокая граница существуетъ между этими несозданными (*ἄκτιστος*) энергіями и тварнымъ, созданнымъ бытіемъ, къ которому приравнивали ихъ палламиты. Энергія есть Божество, цѣлое и единое въ каждомъ лучѣ своемъ, Божество дѣйствующее, открывающееся ad extra.

X. Іоаннъ Скотъ Эріугена (IX вѣкъ).

I. Ск. Эріугена, этотъ глубокій мыслитель IX вѣка, который представляетъ огромный религіозно-философскій интересъ и для нашего времени [5]), въ вопросѣ объ отрицательномъ богословіи сознательно примыкаетъ къ св. Максиму Исповѣднику и Діонисію Ареопагиту, оказавшимъ на него особенное вліяніе. Ссылаясь на обоихъ этихъ мыслителей, онъ и самъ различаетъ „апофатическое и катафатическое богословіе“ [6]). „Всѣ обозначенія, помощью которыхъ путемъ

---

[1]) Ibid., 941.

[2]) Ibid., 936. Ср. изложеніе ученія св. Григорія Паламы въ цит. соч. еп. *Порфирія Успенскаго*. Исторія Аѳона, ч. III, отд. 2-е, стр. 234—7.

[3]) Ibid., 941.

[4]) Ibid., 941. Ср. цит. у еп. Порфирія (цит. соч. 266—70). „Сказаніе о томъ, какъ недугуютъ послѣдователи Варлаама и Акиндина“: „мы говоримъ согласно ученію святыхъ, что и божеское существо, какъ несообщимое и невидимое, превыспреннѣе посылаемымъ изъ него озареній и дѣйствій и дарованій, кои даетъ и сообщаетъ святымъ св. Троица: Отецъ и Сынъ и св. Духъ, ибо всѣ божескія энергіи и дары общи тремъ поклоняемымъ ипостасямъ... Существо божественное превыспреннѣе сообщаемыхъ изъ него энергій и даровъ, яко причина (*αἰτία*) ихъ и источникъ. То-есть причина, а эти послѣдствія (*ἐξ ἐκείνης αἰτίας*) (sic!)... Подобно думай и о божескомъ существѣ и о божескихъ энергіяхъ. Каковыми назовешь ихъ, таковымъ наречешь и существо Божіе. Если несозданны энергіи, то несозданно и это существо, а ежели созданны, то создано и оно, такъ какъ энергіи неотдѣлимы отъ существа“ (греческій текстъ приведенъ въ приложеніяхъ къ цит. соч., см. стр. 823).

[5]) На русскомъ языкѣ см. монографію объ Эріугенѣ: *Александръ Брилліантовъ*. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб., 1898.

[6]) De divisione naturae, lib. II, cap. 30; col. 599. Сочиненія Эріугены, собранныя Флоссомъ, см. въ коллекціи Migne, scriptores latini, 122 томъ, по которому дѣлаются всѣ ссылки. Существуетъ нѣмецкій переводъ Л. Ноака *I. Sc. Erigena*. Ueber die Eintheilung der Natur. Philosophische Bibliothek, B-de 86—87.

утвержденій одѣваютъ Божество, путемъ отрицанія могутъ быть снова сняты... Какъ говорится въ первомъ случаѣ, можно такимъ образомъ называть Бога, не говоря, что это собственно совершается, напротивъ, во второмъ случаѣ говорится, что это не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, хотя и можно такъ называть Бога“ [1]). Общее содержаніе отрицательнаго богословія, развиваемаго преимущественно въ первой и отчасти во второй книгѣ De divisione naturae, основного трактата Эріугены, послѣдній опредѣляетъ такъ: въ немъ выясняется, что „Бога *Ничто* изъ всего, что существуетъ и чего не существуетъ, не выражаетъ въ Его сущности, что и самъ Онъ совершенно не знаетъ, что̀ Онъ есть, ибо Онъ никоимъ образомъ не можетъ быть опредѣляемъ по величинѣ или свойству, ибо ничто не подходитъ къ Нему и самъ Онъ ничѣмъ не постигается, и что самъ Онъ въ томъ, что̀ существуетъ и не существуетъ, собственно говоря не выражается въ самомъ себѣ,—родъ незнанія, превосходящій всякоѐ знаніе и пониманіе“ [2]).

Слѣдуя уже знакомымъ намъ путемъ мысли отрицательнаго богословія, Эріугена показываетъ недостаточность всѣхъ опредѣленій Божества. „Богъ называется сущностью, но собственно Онъ не есть сущность, потому что послѣдней противостоитъ ничто, Онъ же выше сущности. Также называется Онъ благомъ, но и этимъ Онъ не является въ собственномъ смыслѣ, ибо благу противостоитъ зло, а Онъ болѣе чѣмъ благъ или сверхблагъ... Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ истиной, ибо и послѣдней противостоитъ ложь, и потому Богъ не есть истина, но болѣе, чѣмъ истина и сверхъ-истина. Такое же положеніе вещей имѣемъ мы и относительно остальныхъ божественныхъ именъ. Вѣдь не въ собственномъ смыслѣ называется Онъ и вѣчностью, ибо послѣдней противостоитъ временность, но Онъ болѣе, чѣмъ вѣченъ, и есть сверхвѣчность. Подобный же случай имѣемъ мы и относительно мудрости, которая потому не можетъ быть приложима къ Богу въ собственномъ смыслѣ, что мудрости и мудрому противостоитъ глупость и глупецъ; слѣдовательно, правильнѣе и вѣрнѣе Онъ будетъ именоваться болѣе, чѣмъ мудрымъ, или сверхмудростію. Также Онъ больше чѣмъ жизнь, ибо жизни противостоитъ смерть. Такъ же стоитъ дѣло и съ свѣтомъ, которому противостоитъ тьма“ [3]).

Но и такія опредѣленія Божества, какъ *сверх*сущность, *сверх*мудрость, раз-

---

[1]) De div. nat., l. I, c. 14, col. 459. Cp. lib. I, cap. 76, c. 522 A.

[2]) De div. nat., l. II, c. 30, col. 599. Ipsum Deum nullum eorum, quae sunt, et quae non sunt, in sua essentia intelligere diximus, quia omnem superat essentiam, ipsumque, quid ipse sit, quoniam nullo modo definitur, et quantus et qualis sit, quia nihil ei accidit, et in nullo intelligitur, omnino ignorare, ac per hoc seipsum in his quae sunt, et quae non sunt, comprehendi penitus negare, quae species ignorantiae omnem scientiam superat et intellectum.

[3]) De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 459—60. „Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; *ὑπερούσιος* igitur est, id est superes sentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur; *ὑπεράγαθος* igitur, plusquam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est, plusquam bonitas... Veritati etenim falsitas opponitur, ac per hoc veritas proprie veritas non est; *ὑπεραληθής* igitur est, et *ὑπεραλήθεια*, plusquam verus, et plusquam veritas. Eadem ratio in omnibus divinis nominibus observanda est. Non enim proprie dicitur aeternitas, quoniam aeternitati temporalitas opponitur; *ὑπεραιώνιος* igitur est, et *ὑπεραιωνία*, plusquam aeternus et plusquam aeternitas. De sapientia quoque nulla alia occurrit ratio, ideoque proprie de Deo praedicari non est arbitrandum, quoniam sapientiae et sapienti insipiens et insipientia oppugnant; proinde *ὑπέρσοφος*, id est, plusquam sapiens, et *ὑπερσοφία*, plusquam sapientia, recte vereque dicitur. Similiter plusquam vita est, siquidem vitae mors opponitur. Eodem modo de luce intelligendum est; nam luci tenebrae obstant“.

ныя словосочетанія съ ὑπέρ, излюбленныя столь ими злоупотребляющимъ Ареопагитомъ, очевидно, суть тоже лишь замаскированныя отрицанія, „по звуку это утвержденія, а по смыслу они имѣютъ отрицательное значеніе“. Напримѣръ, „если кто говоритъ, что нѣчто выше сущности, разумѣетъ не то, что̀ оно есть, но что̀ не есть“ [1]).

На этомъ основаніи понятно, почему Богъ въ богословіи обозначается иногда именемъ *Ничто*. „Я полагаю, что этимъ именемъ обозначается невыразимая и недоступная ясность невѣдомой божественной Благости, которая понимается сверхсущностно и сверхприродно въ себѣ самой, ни есть, ни была, ни будетъ быть. Она не познается ни въ какой существующей сущности, ибо она превосходитъ все. Только чрезъ то, что она несказаннымъ образомъ нисходитъ въ сущее, становится она постижима для духовнаго ока какъ таковая, и она же одна обрѣтается во всемъ какъ бытіе, есть, была и будетъ быть. Мыслимая какъ непостижимая, она не безъ основанія называется въ особенномъ смыслѣ Ничто. Насколько же она въ своихъ богоявленіяхъ начинаетъ становиться видимой, говорится, что она изъ ничто переходитъ въ нѣчто. Именно, насколько она должна считаться превосходящей всякую сущность, она будетъ появляться во всякой сущности, а потому всякая видимая и невидимая тварь можетъ быть названа божественнымъ явленіемъ. Ибо сверху до низу, т. е. отъ небесныхъ сущностей до низшихъ тѣлъ этого міра всякій порядокъ природы постольку приближается къ божественной ясности, проникаетъ какъ пониманіе въ сокрытое [2]). Потому недостижимая ясность силъ небесныхъ часто называется въ богословіи тьмою, чему не надо удивляться, ибо и высшая мудрость сама, которой близки эти силы, часто обозначается тьмою“ (III, cap. 19).

Въ дальнѣйшемъ развитіи той же мысли Эріугена подробно (въ книгахъ I и II) останавливается на выясненіи того, что къ Божеству совершенно не приложимы категоріи мышленія (которыхъ, вслѣдъ за Аристотелемъ, онъ насчитываетъ десять: сущность, количество, качество, отношеніе, положеніе, состояніе (habitus), мѣсто, время, дѣйствіе, страданіе). „Для такой природы, которая не можетъ быть ни высказана, ни мыслима, для насъ безполезны категоріи... Если бы онѣ были приложимы къ Божеству, Богъ долженъ бы необходимо подпасть подъ родовое понятіе, между тѣмъ какъ Онъ не есть ни родъ, ни видъ, ни нѣчто случайное“ [3]).

„Если, напримѣръ, спрашиваютъ о Богѣ, *что̀* Онъ есть, развѣ тогда не ищутъ свойственнаго Ему опредѣленнаго состоянія? И если отвѣчаютъ, что Онъ есть то или то, развѣ тѣмъ не останавливаются на опредѣленномъ и ограниченномъ состояніи?“ „Вѣдь все, о чемъ можно высказать или помыслить, *что̀* оно есть, не можетъ превзойти области сущаго, но должно по праву разсматриваться или какъ часть въ цѣломъ, или какъ наличное въ своихъ частяхъ цѣлое, или какъ форма въ родѣ, или какъ наличный въ своихъ формахъ родъ, или какъ видъ въ частностяхъ, или какъ все охватывающее это единство. Между тѣмъ, это далеко отстоитъ отъ простой и неопредѣлимой

---

[1]) De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 462.

[2]) Впрочемъ, по Эріугенѣ, „и небесныя силы необходимо несвободны отъ незнанія, и имъ остаются невѣдомы тайны божественной мудрости“ (II, стр. 28).

[3]) De div. nat., lib. I, 33, cap. 15, col. 463. (Cf. lib. II, cap. 28, col. 585). „Clare conspicio, nulla ratione categorias de natura ineffabili proprie posse praedicari. Nam si aliqua categoriarum de Deo proprie praedicaretur, necessario genus esse Deus segueretur. Deus autem nec genus, nec species, nec accidens est. Nulla igitur categoria proprie Deum significare potest“.

истины божественной природы, которой не соотвѣтствуетъ ничто изъ всего сущаго. Ибо она не есть ни цѣлое, ни часть, потому одинаково называется и частью и цѣлымъ, ибо ею создано каждое цѣлое и всякая часть всѣми путями. Такъ же не существуетъ божественная природа ни какъ родъ, ни какъ форма, ни какъ видъ, ни какъ частность, ни какъ всеобщая или особенная сущность, но въ то же время о ней высказывается все это, ибо лишь отъ нея это получаетъ способность существованія. Также будетъ, если назвать ее совокупностью всего этого, хотя она превосходитъ сумму сотворенныхъ вещей своимъ безграничнымъ величіемъ, ибо все это создано ею. Какъ же можетъ понять сама себя божественная природа, что̀ она есть, если она есть Ничто?“ [1]) (Quomodo igitur divina natura seipsum potest intelligere, quid sit cum *nihil* sit?) Изъ этого уже знакомаго намъ опредѣленія апофатическаго богословія о томъ, что Богъ есть Ничто, не въ смыслѣ отрицанія, но въ смыслѣ недостаточности всякаго утвержденія, Эріугена дѣлаетъ смѣлый и парадоксальный выводъ, что *Богъ не знаетъ самого себя*. „Богъ не знаетъ, что Онъ такое, ибо Онъ не есть нѣчто; Онъ непонятенъ во всякомъ нѣчто, какъ для самого себя, такъ и для всякаго разума... Богъ самъ въ себѣ самомъ совершенно не знаетъ, что Онъ не есть, но такъ же не знаетъ себя и какъ сущаго. Такимъ образомъ Онъ не знаетъ, *что̀* есть Онъ самъ, т. е. Онъ не знаетъ, что Онъ есть нѣчто, ибо Онъ познаетъ, что Онъ вовсе не принадлежитъ къ той области, которая въ какомъ-либо смыслѣ можетъ быть познана и о которой можно высказать или помыслить, что она есть“ [2]). Ни одна изъ 10 категорій, установляющихъ „нѣчто“ познаваемое, неприложима къ Богу. „Ты видишь поэтому, съ какимъ основаніемъ говорится о Богѣ: Онъ не знаетъ, что все, включающееся въ 10 категорій, существуетъ въ Его природѣ, ибо послѣдняя, очевидно, существуетъ единственно своею исключительно возвышенною и неограниченною силою. Ибо то, что является неограниченнымъ во всѣхъ направленіяхъ, неограниченно по сущности, силѣ и дѣйствію, сверху и снизу, т. е. съ начала и съ конца. Ибо по существу оно непостижимо, по силѣ непонятно, по дѣятельности неограниченно, безъ начала сверху и безъ конца снизу, словомъ, коротко говоря, во всѣхъ направленіяхъ неограниченно“ [3]).

Но въ то же время ясно, что „подъ божественнымъ незнаніемъ слѣдуетъ разумѣть ничто иное, какъ непонятное и безконечное знаніе самого Бога“ [4]). „Въ Богѣ нѣтъ невѣдѣнія, ибо Его невѣдѣніе, напротивъ, есть неизреченное пониманіе... Если мы говоримъ, что Богъ не знаетъ, что̀ Онъ есть, не хотимъ ли мы намекнуть на то, что Онъ не понимаетъ себя ни въ чемъ изъ всего, что есть? Ибо какъ бы могъ Онъ познать въ себѣ самомъ нѣчто такое, что̀ не можетъ быть въ Немъ самомъ? Однако основы всего того, что Богъ создалъ въ себѣ самомъ, т. е. Отецъ въ Сынѣ, составляютъ въ Немъ нераздѣльно единое; онѣ не позволяютъ опредѣленія своеобразныхъ составныхъ частей своеобразными

---

[1]) De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589.

[2]) De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589. „Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incompehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi, et omni intellectui... Nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse“.

[3]) De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 593. „Quod enim infinitum est omni ratione et modo, infinitum est per essentiam, per virtutem, per operationem, per utrosque fines, sursum dico et deorsum, et infinitum, et simpliciter dicendum ac verius, per omnia infinitum“.

[4]) De div. nat., lib. II, cap. 29, col. 598.

различіями или случайными опредѣленіями, ибо онѣ допускаютъ ихъ только въ дѣйствіяхъ, а не въ себѣ самихъ. Что же нужно думать о неизреченной и непонятной природѣ ихъ самихъ? Кто могъ бы мыслить здѣсь нѣчто, опредѣленное границей, протяженное въ пространствѣ, раздѣленное на части, составленное изъ элементовъ и случайныхъ признаковъ? Божественное невѣдѣніе есть поэтому высшая и истинная мудрость" [1]). (Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia). Отъ апофатическаго богословія Эріугена дѣлаетъ переходъ къ катафатическому; съ основными его идеями мы еще встрѣтимся ниже.

XI. Николай Кузанскій [2]) (XV вѣкъ).

Въ ученіи этого геніальнаго мыслителя XV вѣка, еще ждущаго надлежащаго изученія, идея трансцендентности Бога, составляющая сущность отрицательнаго богословія, положена въ основу его системы, и даже положительное его ученіе о Богѣ понятно только въ свѣтѣ этой центральной идеи. Богъ есть безразличіе противоположностей (indifferentia oppositorum), ихъ совпаденіе. Онъ выше противорѣчій. По неоднократно повторяемому у Николая К. сравненію, coincidentia oppositorum есть ограда рая, охраняемая Ангеломъ и скрывающая отъ твари Бога [3]) (de Visione Dei, 10). Какъ наименѣе кривая линія совпадаетъ съ наиболѣе прямой, такъ въ Богѣ совпадаютъ самое великое и самое малое (de docta ignorantia I, 4), бытіе и небытіе (ibid., c. 6, de Possest.), реальное и идеальное, прошлое, настоящее и будущее въ абсолютномъ *нынѣ*. Вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ есть абсолютное самотожество (non aliud), въ Немъ нѣтъ различій, каждое такъ наз. божественное свойство есть положеніе того же божественнаго существа. Онъ есть единство, но не въ нумерическомъ, а въ сверхнумерическомъ смыслѣ.

Трансцендентность и непознаваемость Бога составляетъ музыку всей системы кардинала Николая Кузанскаго, который свой основной трактатъ выразительно озаглавилъ *de docta ignorantia* и съ энтузіазмомъ говоритъ о *sacra ignorantia*, неоднократно ссылаясь при этомъ на Діонисія Ареопагита. „Отрицательное богословіе есть столь необходимое восполненіе положительнаго,—говоритъ Николай К. (de docta ign. I, 26), что безъ него Богъ былъ бы почитаемъ, но какъ тварь... Наша священная наука невѣдѣнія (sacra ignorantia) научила насъ, что Богъ неизречененъ, ибо Онъ болѣе чѣмъ все, что можетъ быть названо... Согласно этому негативному богословію Богъ есть не Отецъ, не Сынъ, не св. Духъ, но только безконеченъ. Безконечность, какъ таковая, не рождаема, не

---

[1]) De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 594.

[2]) Новаго полнаго изданія сочиненій Николая Кузанскаго не существуетъ (только недавно въ 1913 г. появилась въ Италіи De docta ignorantia, изд. Paolo Rotta) и единственнымъ остается изданіе XVI вѣка, представляющее, конечно, библіографическую рѣдкость (оно имѣется въ московской библіотекѣ Румянцевскаго музея). Существующій нѣмецкій переводъ „важнѣйшихъ сочиненій" Николая К. также не имѣется въ продажѣ: Des Cardinal und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Ueberzetzung von F. A. *Scharpff*. Freiburg i. Br. 1862. Ср. *его же* монографію: Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des XV Jahrh. Tübingen, 1871. Ср. еще *K. P. Hasse*. Nicolaus von Kues. 1913 (въ серіи Die Religion der Klassiker). *Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1913 (Kapitel III, § 24). Литература о Николаѣ Кузанскомъ не богата и не значительна. Готовится изданіе перевода его сочиненій въ Philosophische Bibliothek.

[3]) Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod Angelus custodit, in ingressu Paradisi constitutus" (op. cit. 190)... tu es intra murum in Paradiso. Murus autem est coincidentia illa... (ib. 191).

рождаетъ, не исходитъ... Какъ безконечность, разсматриваемая какъ таковая, Богъ не есть ни единое, ни множественное, съ точки зрѣнія отрицательной теологіи мы находимъ въ Богѣ ничто иное какъ безконечность... Согласно ей Онъ поэтому не познаваемъ ни въ этомъ, ни въ будущемъ вѣкѣ, ибо всякая тварь, не будучи въ состояніи воспринять безконечный свѣтъ, темнѣетъ въ сравненіи съ нимъ. Богъ вѣдомъ лишь самому себѣ. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ богопознаніи отрицанія истинны, утвержденія неудовлетворительны“ [1]).

„Господь и Богъ мой! помоги Тебя ищущему! я вижу Тебя въ началѣ рая и не знаю, что́ вижу, ибо Я не вижу ничего видимаго; я знаю только одно: я знаю, что не знаю, что́ вижу, и никогда не смогу узнать; я не умѣю назвать Тебя, ибо не знаю, что́ Ты еси. И если скажетъ мнѣ кто-либо: то или иное есть Твое имя, то потому уже, что онъ даетъ имя, я знаю уже, что это не Твое имя. Ибо всякое наименованіе есть стѣна, выше которой я Тебя вижу. Если даетъ кто-либо понятіе, которымъ Ты можешь быть понятъ, я знаю, что это не есть понятіе о Тебѣ, ибо всякое понятіе находитъ свою границу въ предѣлахъ ограды рая. И о всякомъ образѣ и сравненіи, помощью котораго стали бы мыслить Тебя, я знаю, что это не есть соотвѣтствующій Тебѣ образъ. И всякій умъ (intellectus) далеко отстоитъ отъ Тебя. Высокая стѣна отдѣляетъ Тебя отъ всего этого. И если я поднимусь ввысь насколько лишь можно, то вижу я Тебя только какъ безконечность. Поэтому Ты недоступенъ, непостижимъ, неименуемъ, невидимъ. Кто хочетъ приблизиться къ Тебѣ долженъ подняться надъ всѣми понятіями, границами и ограниченностью. Духъ долженъ сдѣлаться невѣдущимъ (ignorantem) и погрузиться во тьму, если хочетъ видѣть Тебя. Но что же есть это невѣдѣніе Духа? не есть ли это мудрое невѣдѣніе (docta ignorantia)? Поэтому, о Богъ мой, который есть безконечность, къ Тебѣ можетъ приближаться лишь тотъ, который знаетъ, что онъ не вѣдаетъ Тебя“ (qui scit se ignorantem tui) (De vis. Dei, 13) [2]).

---

[1]) De docta ignorantia, lib. II, cap. XXVI, стр. 21 (цит. по Базельскому изданію 1565 года): „Et ita Theologia negationis adeo necessaria est, quo ad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura... Docuit nos sacra ignorantia Deum, ineffabilem, et verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem, nec intellectum, nec lucem, nec quicquam eorum quae dici possunt, esse voluit... Unde nec pater est, nec filius, nec spiritus sanctus, secundum hanc negativam Theologiam, secundum quam est infinitus tantum. Infinitas vero ut infinitas, nec generans est, nec genita, nec procedens... Secundum considerationem infinitatis, Deus nec unum est, nec plura, et non reperitur in Deo secundum Theologiam negationis, aliud quam infinitas. Quare secundum illam, nec cognoscibilis est in hoc seculo, nec in futuro, quoniam omnis creatura, ut quae infinitum lumen compraehendere nequit, et respectu obtenebratur, sed sibi soli notus est. Et ex his manifestum est, quomodo negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis“...

[2]) Domine Deus, adiutor te quaerentium, video te in ortu Paradisi, et nescio quod video, quia nihil visibilium video, et hoc scio solum, quia scio me nescire quod video, et nunquam scire posse, et nescio te nominare: quia nescio quid sis, et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat, scio quod non est nomen tui. Terminus enim modi significationis nominum, est murus, ultra quem te video. Et si quis expresserit conceptum aliquem, quo concipi possis, scio illorum conceptum, non esse conceptum tui: omnis enim conceptus terminatur in muro Paradisi. Et si quis expresserit aliquam simultitudinem, et dixerit, secundum illam te concipiendum: scio similiter, illam similitudinem esse tuam. Sic si intellectum tui quis enarraverit, volens modum dare, ut intelligaris, hic longe a te abest. Separaris enim per altissimum murum, ab omnibus his. Separat enim murus, omnia quae dici aut cogitari possunt, a te: quia tu es ab

„Такъ какъ наибольшее есть наибольшее какъ таковое, недопускающее противоположности, то ясно, что къ нему неприложимо никакое имя. Ибо всѣ имена возникаютъ изъ извѣстной единичной дѣятельности разума, чрезъ которую одно отличается отъ другого. Но гдѣ все есть едино, не можетъ существовать отдѣльныхъ именъ. Справедливо говоритъ поэтому Гермесъ Трисмегистъ: такъ какъ Богъ есть цѣлокупность вещей (universitas rerum), Онъ не имѣетъ особаго имени, ибо нужно было бы или называть Бога всякимъ именемъ, ибо Онъ въ простотѣ своей объемлетъ въ себѣ цѣлокупность вещей, потому имя, собственно свойственное Богу, должно быть переведено: одинъ и все (unus et omnia), или лучше: все въ одномъ (omnia uniter)... Но единство есть имя Бога не въ томъ смыслѣ, какъ мы понимаемъ единство. Единству противостоитъ множество. Таковое единство не соотвѣтствуетъ Богу, соотвѣтствуетъ же Ему лишь таковое, которому не противостоитъ инобытіе, множественность. Таково величайшее имя, которое совокупляетъ все въ простотѣ единства, таково непзреченное имя, превосходящее всякій разумъ. Ибо кто могъ бы понять неименуемое единство, которое безконечно предшествуетъ всякому противорѣчію, гдѣ все безъ сложности совокуплено въ простотѣ единства, безъ другого и противоположности, гдѣ человѣкъ не отличается отъ льва, а небо не отличается отъ земли, и тѣмъ не менѣе каждое существуетъ самымъ подвижнымъ образомъ, не въ своей конечности, но какъ само величайшее единство! Кто могъ бы постигнуть или наименовать это единство, которое, какъ единство, есть все и, какъ наименьшее, есть наибольшее, тотъ открылъ бы имя Божіе. Но такъ какъ имя Божіе есть самъ Богъ, то никто не знаетъ Бога, кромѣ того самаго духа, который и есть само величайшее и это величайшее Имя... Отсюда слѣдуетъ, что утвердительныя имена Божіи свойственны Ему лишь въ безконечно малой степени (per infinitum diminute), ибо они прилагаются Ему лишь въ соотвѣтствіи какимъ-либо свойствамъ тварей... Это имѣетъ силу до такой степени, что и имя Троицы и лицъ Отца, Сына и Св. Духа прилагается лишь въ отношеніи къ тварямъ“ (De docta ignor., I, 24) [1]. Даже

---

his omnibus absolutus, quae cadere possunt per conceptum cujuscunque. Unde dum altissime elevor, infinitatem te video. Obhoc es inaccessibilis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis. Et ideo oportet ad te accedentem super omnem terminum et finem et finitum ascendere... Oportet igitur intellectum ignorantem fieri, et in umbra constitui, si te videre velit. Sed quid est Deus meus, haec intellectus ignorantia, nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes Deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est, in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui“ (ib., 192—3).

[1]) Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire, omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio sit unius ab alio, imposita sunt, ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest. Unde recte ait Hermes Trismegistus: quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius quoniam aut necesse esset omni nomine Deum, aut omnia eius nomine nuncupari: cum ipse in sua simplicitate, complicet omnium rerum universitatem. Unde secundum ipsum proprium nomen interpetari debet: unus et omnia, sive omnia uniter, quod melius est... Non est autem unitas nomen Dei, eo modo quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem: quoniam sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen, nomina quidem per motum rationis qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur, quoniam autem ratio, contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen cui aliud non opponatur secundum motum rationis. Quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Haec unitas Deo non convenit, sed unitas cui non opponitur, aut alteritas, aut pluralitas, aut multitudo. Hoc est nomen maximum, omnia in sua simplicitate unitatis complicans,

на вопросъ о бытіи Божіемъ слѣдуетъ отвѣчать такъ: „Онъ ни существуетъ, ни не существуетъ, Онъ *не*—есть и не есть“ (De coniecturis, 7). Абсолютное „выше всякаго утвержденія и отрицанія“, „противоположности имѣютъ мѣсто лишь въ конкретномъ“, (de docta ignor., I, 4), но не въ абсолютномъ. „Богъ не есть это и то, Онъ не есть тамъ и тутъ, Онъ есть какъ бы все, но вмѣстѣ и ничто изъ всего“ (I, 16). „Великій Діонисій говоритъ, что богопознаніе приводитъ болѣе къ ничто, чѣмъ къ нѣчто. Священное невѣдѣніе учитъ насъ, что то, что́ для разума кажется ничто, именно и есть величайшее непостижимое“ (I, 17) [1]).

Ничто,—абсолютное, положительное *НЕ*, таковъ итогъ, къ которому приводитъ путь отрицательнаго богословія у кардинала Николая Кузанскаго. Но, кромѣ этого негативно-трансцендентнаго аспекта, его богословіе имѣетъ и аффирмативно-имманентный, и здѣсь-то, при діалектическомъ анализѣ основныхъ понятій, при изслѣдованіи соотношенія міра и твари и обнаруживается поразительная мощь и оригинальность этого мыслителя. Отдѣльныя стороны этого ученія настоятельно требуютъ монографическаго изученія.

Къ Николаю К. примыкаетъ и его почитатель *Джордано Бруно*. Нѣсколько неожиданно встрѣтить имя Дж. Бруно, имѣющаго репутацію пантеиста, въ ряду представителей отрицательнаго богословія. Хотя исторія мысли подчеркнула въ міровоззрѣніи Бруно сторону именно пантеистическую, въ немъ самомъ пантеизмъ далеко не одержалъ еще окончательную побѣду, и борются разныя теченія. Страннымъ образомъ Бруно находится въ явной зависимости и отъ идей Николая Кузанскаго, котораго былъ усерднымъ почитателемъ; поэтому въ своемъ трактатѣ De la causa, principio e uno, излагая ученіе объ абсолютномъ, сильно напоминающее взгляды Николая К. о coincidentia oppositorum и о possest, Дж. Бруно говоритъ слѣдующее: „то, что въ другомъ случаѣ было бы противоположно и противорѣчиво, въ немъ (въ абсолютномъ) есть одно и то же, и каждая вещь есть въ немъ одно и то же. Стало быть, надо выйти за различія временъ и эпохъ, какъ и дѣйствительностей или возможностей, ибо для него не существуетъ ничего ни стараго, ни новаго, и превосходно называется онъ въ Откровеніи первый и послѣдній.—Эта абсолютнѣйшая дѣйствительность, которая тожественна съ абсолютнѣйшей способностью, можетъ быть на языкѣ разума понимаема только путемъ отрицаній, т. е. она не доступна постиженію, ни какъ она можетъ быть всѣмъ, ни какъ она есть. Ибо разумъ, если онъ хочетъ понять, долженъ образовать себѣ сообразное съ разсудкомъ представленіе, приспособиться къ нему, примѣрить его къ себѣ, выравниться съ нимъ. Все это здѣсь невозможно.

---

istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum. Quis enim intelligere posset, unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non differt a leone, et coelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt, non secundum finitatem suam, sed complicite ipsamet unitas maxima. Unde si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas est omnia, et cum sit minimum est maximum, ille nomen Dei attingeret. Sed cum nomen Dei sit Deus, tunc ejus nomen non est cognitum, nisi per intellectum, qui est ipsum maximum, et nomen maximum... Est itaque ex hoc manifestum, nomina affirmativa quae Deo attribuimus, per infinitum diminute ei convenire, nam talia secundum aliquid quod in creaturis reperitur, ipsi attribuuntur... Et in tantum hoc est verum de affirmativis omnibus, quod etiam nomen trinitatis et personarum, sc. patris et filii, et spiritus sancti, in habitudine creaturarum ipsi imponantur“ (ib. 19).

[1]) Et propterea magnus Dionisius dicit, intellectu Dei, magis accedere ad nihil, quam ad aliquid. Sacra autem ignorantia me instruit, hoc quod intellectui nihil videtur, esse maximum incompehensibile“ (ib., 13).

Ибо разумъ никогда не бываетъ такъ великъ, чтобы не могъ быть еще болѣе; то же, будучи со всѣхъ сторонъ и во всякомъ смыслѣ недоступно, не можетъ быть больше. Не существуетъ стало быть такого глаза, который могъ бы приблизиться къ этому всевысочайшему свѣту и этой всеглубочайшей безднѣ или найти доступъ къ ней“ [1]).

XII. Еврейская мистика: Каббала.

Идеи отрицательнаго богословія входятъ въ составъ каббалистическаго ученія объ абсолютномъ Ничто (en-soph). Приведемъ нѣкоторыя основныя опредѣленія, сюда относящіяся [2]).

„Древній древнихъ, Сокровенный сокровенныхъ, имѣетъ образъ и не имѣетъ его. Онъ имѣетъ образъ, чрезъ который существуетъ вселенная (какъ его откровеніе), но онъ и не имѣетъ образа, такъ какъ онъ не можетъ быть постигнутъ (достаточнымъ образомъ въ мышленіи)“ (Зогаръ, de Pauly, III, 288a, Idra suta).

Прежде чѣмъ древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ (открылся), не было ни начала, ни конца... Въ книгѣ тайны передается: Древній древнихъ, Сокровенный сокровенныхъ, имѣетъ извѣстный образъ и форму и постольку позволяетъ себя (до извѣстной степени) распознавать. Но онъ въ то же время и непознаваемъ, ибо онъ не можетъ быть достаточно постигнутъ (нашимъ мышленіемъ). Онъ имѣетъ стало быть извѣстный образъ и форму, но все-таки не позволяетъ себя (въ своемъ подлиннѣйшемъ существѣ) распознать настолько, что онъ есть нѣчто въ такомъ родѣ, какъ старецъ старцевъ, древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ. По этимъ признакамъ (его самооткровенія) онъ познаваемъ, и все-таки онъ (по своему истинному существу) непознаваемъ“ (Зогаръ, de Pauly, III, 128a, Idra rabba).

„Таково начало всѣхъ началъ (творческаго откровенія), глубоко скрытая мудрость, вѣнецъ всего возвышеннаго (сверхчувственнаго міра Сефиръ), діадема діадемъ. Ее называютъ *энъ* („*не* есть“), потому что мы не знаемъ и никто не можетъ знать, что̀ было въ этомъ началѣ, такъ какъ это не можетъ быть достигнуто ни мудростью (хокма, вторая сефира), ни разумомъ (бина, третья сефира)“ (Зогаръ, de Pauly, III, 288b).

„Существуютъ три главы, одна включена въ другую и одна выше другой. Это суть (начиная снизу): таинственная мудрость (=хокма), глубоко скрытая мудрость (=кеѳеръ) и никогда не раскрываемая мудрость (=эн-софъ). Та таинственная мудрость есть принципъ всякой другой (нижестоящей, напр., земной)

---

[1]) Цит. по нѣмецкому переводу *Лассона. Giordano Bruno.* Von der Ursache dem Prinzip und dem Einen. Leipzig, 1902 (Philos. Bibl., Bd. 21), стр. 70—1.

[2]) Не владѣя достаточно еврейскимъ языкомъ, я лишенъ, къ сожалѣнію, возможности пользоваться оригинальнымъ текстомъ Каббалы и беру настоящіе отрывки изъ переводовъ, въ частности изъ *Erich Bischoff.* Elemente der Kabbalah, I Theil. 1913. (Geheime Wissenschaften, 2-er Band). *Его же.* Die Kabbalah 1903, и изъ французскаго перевода книги *Зогаръ:* Sepher ha Sohar. Traduit par *Jean de Pauly.* Paris, 1911. Переводъ этотъ (въ шести частяхъ), по компетентнымъ отзывамъ образцовый, есть плодъ труда цѣлой научной жизни и представляетъ, по истинѣ, драгоцѣнный вкладъ въ европейскую литературу. Разницы въ передачѣ цитир. мѣстъ у нѣмецкаго и французскаго переводчика я не замѣтилъ (ср., впрочемъ, сопоставленія варіантовъ переводовъ нѣкоторыхъ важныхъ мѣстъ въ примѣчаніяхъ къ переводу de Pauly, въ томѣ VI, напр., прим. 161). Далѣе нѣкоторые отрывки приводятся въ книгѣ *A. Franck.* La Kabbale. Paris, 1843 г. и др. Я пользовался также нѣмецкимъ переводомъ каббалистической книги *Йецира:* Das Buch der Schöpfung, hrsg. von Lazarus Goldschmidt. Frankfurt. 1884.

мудрости. Выше ея стоитъ Древній, чье имя да будетъ благословенно (=кеѳеръ), основа тайны. Въ-третьихъ, глава, которая стоитъ выше всѣхъ другихъ (и надъ ними господствуетъ): глава, которая не существуетъ (какъ эн-софъ). Что ее окружаетъ, мы не знаемъ“ (Зогаръ, de Pauly, III, 288b).

Древній Святый сокрытъ, а высшая мудрость заключена въ этомъ черепѣ, такъ что у Древняго можно видѣть только черепъ; это Глава главъ.

Высшая Мудрость заключена въ этомъ черепѣ и носитъ имя высшаго Мозга, таинственнаго Міра, который даетъ покой (apaise); никто его не знаетъ, кромѣ него самого. Три главы заключены одна въ другую, и одна выше другой. Голова—это таинственная невидимая Мудрость, которая совершенно не открыта; это—Мудрость всѣхъ другихъ мудростей. Высшая Глава, это священный и таинственный Древній, Глава всѣхъ главъ, Глава, которая не есть голова, разъ она непзвѣстна и разъ никогда не будетъ узнано, что въ ней содержится; никакая мудрость и никакой разумъ не могутъ ее охватить. По этой причинѣ святый Древній носитъ имя En soph (Néant), ибо само ничто зависитъ отъ него“ (Zohar, III, 288. De Pauly, VI, 83).

Zohar, III, 289a Idra zouta (de Pauly, VI, 86): „имя Древняго сокрыто для всѣхъ и недоступно (insaisissable)... Имя святое заразъ сокрыто и открыто“.

Излагая ученіе о „свѣтилахъ“ и „Hayoth'ахъ“, Зогаръ говоритъ, что надъ видимыми hayoth'ами („животными“ въ видѣніи пророка Іезекіиля) находятся невидимые, а „надъ ними высшій сводъ, выше котораго никто уже не можетъ видѣть, потому что *здѣсь все выше* пониманія. Почему? Потому что все заключено въ мысли, а мысль Святого, да будетъ благословенъ, скрыта, тайна и *слишкомъ* возвышенна, чтобы могло его достигнуть и коснуться пониманіе человѣка. Поэтому, если недоступны вещи, подчиненныя мысли, то тѣмъ съ большимъ основаніемъ сама Мысль. Что касается внутренняго Мысли, то нѣтъ никого, кто могъ бы понять, что это такое; съ тѣмъ большимъ основаніемъ невозможно понять Безконечное (Ayn-Soph), которое неосязаемо; всякій вопросъ и всякое размышленіе остались бы тщетны, чтобы охватить сущность высшей Мысли, центра всего, тайны всѣхъ тайнъ, безъ начала и безъ конца, безконечное, отъ котораго видятъ только малую искру свѣта, такую какъ остріе иглы, и еще эта частица видна лишь благодаря *матеріальной* формѣ, которую она приняла“ (Zohar, I, 21a. de Pauly, I, 129).

Въ поученіяхъ Симона бенъ Іохай (въ Idra Kaba) читаемъ [1]): „прежде чѣмъ сотворить какую-нибудь форму въ этомъ мірѣ, прежде чѣмъ произвести какое-либо изображеніе, Онъ (Богъ) былъ одинъ, безъ формы, не уподобляясь ничему. И кто могъ бы понять Его, какимъ Онъ былъ тогда, пока Онъ не имѣлъ формы?.. *Эн-софъ* не имѣетъ въ этомъ состояніи ни формы, ни образа; не существуетъ никакого средства его понять, никакого способа его познать“...

„Сефиры (энергіи Божества, лучи его) никогда не могутъ понять безконечнаго *Эн-софъ*, которое является самымъ источникомъ всѣхъ формъ и которое въ этомъ качествѣ само не имѣетъ никакихъ: иначе сказать, тогда какъ каждая изъ сефиръ имѣетъ хорошо извѣстное имя, оно одно его не имѣетъ и не можетъ имѣть. Богъ остается всегда существомъ несказаннымъ, непонятнымъ, безконечнымъ, находящимся выше всѣхъ міровъ, раскрывающихъ Его присутствіе, даже выше міра эманаціи“.

---

[1]) Цитир. у *Ad. Franck.* La Kabbale, 1843, Paris, стр. 173 и сл.

Проф. М. Муретовъ [1]) считаетъ понятіе *Эн-софъ* соотвѣтствующимъ трансцендентному понятію божества: „каббалистическій Богъ есть всецѣло Deus abstractus, неимѣющій никакого опредѣленнаго предиката и не вступающій ни въ какія отношенія во внѣ—не только съ людьми, но и съ высшими безтѣлесными тварями“ (39). Въ подтвержденіе такого пониманія онъ приводитъ слѣдующіе тексты изъ *Зогаръ*: „Старѣйшій и непостижимѣйшій имѣетъ образъ и не имѣетъ никакого образа: Онъ имѣетъ образъ (Шехину), посредствомъ котораго создалъ міръ и охраняетъ его; но самъ въ себѣ Онъ не имѣетъ никакого образа, ибо необъемлемъ. Онъ всецѣло заключенъ въ себѣ самомъ, сокровененъ и недоступенъ никому. Старѣйшій есть верховный свѣтъ, сокровеннѣйшій болѣе всякаго мрака,—Онъ не обрѣтается въ тѣхъ лучахъ (сефирахъ), которые распространяются около Него. Онъ есть верховная глава,—глава всѣхъ главъ, глава, которая не есть глава,—неизвѣстно, что есть въ этой главѣ, ибо она не воспріемлется ни мудростью, ни разумомъ. Верховному существу невозможно усвоять никакого опредѣленнаго признака, никакого опредѣленнаго имени. Горе тому, кто осмѣлится приписать Божеству какое-либо качество; ибо качественность есть свойство конечности и потому должна вести къ уконеченію безконечнаго [2]).

Итакъ, *Эн-софъ*, которому принадлежитъ абсолютное совершенство, абсолютное единство, неизмѣнность, неограниченность, остается въ то же время недоступно нашему разуму и пониманію въ своемъ существѣ; поэтому для него не можетъ быть дано никакого опредѣленія, о немъ не можетъ быть поставлено никакого вопроса, для него нѣтъ никакого образа или уподобленія. Даже ангелы не знаютъ Бога въ Его могуществѣ и безконечности. Таково ученіе Зогаръ [3]).

Самое твореніе міра въ Зогаръ понимается какъ нѣкое стягиваніе (цимцумъ), оформленіе безформеннаго, безграничнаго, неопредѣленнаго *Эн-софъ*. „Прежде сотворенія міра и существованія какого-либо образа, Богъ былъ безъ образа и подобія. Кто могъ бы понять Бога такимъ, каковъ Онъ былъ въ началѣ?

---

[1]) *М. Муретовъ*. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова въ связи съ предшествовавшимъ историческимъ развитіемъ идей Логоса въ греческой философіи и іудейской теософіи. Вып. I. М., 1885, стр. 138.

[2]) Исходя изъ такого пониманія, и „сефиры“ (числомъ 10) или божественные лучи, которые являются личными носителями качествъ безкачественнаго въ себѣ эн-софа и посредниками всѣхъ отношеній Божества къ міру, по мнѣнію проф. Муретова, имѣютъ тварный характеръ. „Тварность Зефиротовъ слѣдуетъ изъ того, что они изображаются въ книгѣ Зогаръ существами ограниченными въ своемъ познаніи и силѣ,—что самозаключенное Энъ представляется столь же недоступнымъ для нихъ, какъ и для другихъ тварей, что, наконецъ, въ книгѣ Зогаръ прямо говорится о твореніи ихъ во времени“ (Ib., 68). И даже „первѣйшій открыватель и самый всеобщій носитель свойствъ безпредикатнаго Энъ, Метатронъ, первородный сынъ божій, стоящій во главѣ всѣхъ другихъ Зефиротовъ и управляющій ими“ (69), которому усвояются всѣ предикаты Іеговы, „имя котораго есть какъ имя Божіе“, „несмотря на всю возвышенность свою надъ другими Зефиротами, отнюдь не имѣетъ божественной природы; онъ есть тварь въ ряду другихъ тварей, хотя бы первѣйшая и болѣе чистая... онъ называется ангеломъ и причисляется къ Зефиротамъ, называется слугою Іеговы, хотя и старѣйшимъ; точно также Метатронъ носитъ названіе Адама Кадмона, перваго небеснаго человѣка, въ томъ смыслѣ, что онъ есть первое и совершеннѣйшее твореніе Божіе, по образу котораго созданъ и Адамъ,—поэтому Метатрону часто усвояется эпитетъ creatus“ (71). Это мнѣніе проф. Муретова требуетъ провѣрки и во всякомъ случаѣ является спорнымъ.

[3]) Уже Азріель, ученикъ Исаака Слѣпца, утверждалъ непостижимость и непознаваемость Бога какъ *Эн-софъ*: ему не слѣдуетъ приписывать ни аттрибутовъ, ни дѣйствій, ни мышленія, ни рѣчи, ни желаній, ни намѣреній, ибо всякое такое опредѣленіе было бы ограниченіемъ. *August Wünsche*. Kabbala (Realenc. f. prot. Theol. u. Kir., 3-te Aufl., 9 Bd., 672, 15—35).

Но послѣ того, какъ Онъ произвелъ образъ небеснаго человѣка въ его колесницѣ, Онъ снизошелъ въ колесницу и явился подъ образомъ Іеговы; Онъ хотѣлъ называться соотвѣтственно своимъ аттрибутамъ, которыми Онъ правитъ міромъ, по Милости и по Правдѣ; Онъ хотѣлъ называться *El*, *Elohim Cebaoth* и „*Сущій*“. Ибо, если бы Богъ не раскрывался подъ всѣми этими аттрибутами, какъ Онъ управлялъ бы міромъ то милостью, то правдою по дѣламъ человѣческимъ? Какъ Онъ могъ бы распространять свой свѣтъ среди всѣхъ твореній и какъ они могли бы Его понять?.. Горе человѣку, который приравниваетъ Бога къ одному изъ его аттрибутовъ, еще менѣе можно приравнять Бога образу человѣка. Образъ, подъ которымъ Богъ обнаруживается, только субъективенъ, насколько получаетъ силу тотъ или иной аттрибутъ и сообразно тварямъ, которымъ Онъ раскрывается“ (Zohar, II, 42b: de Pauly III, 192—3).

Окончательное сужденіе объ *Эн-софѣ*, выражаетъ ли оно трансцендентную сущность Бога или лишь моментъ его нераскрытости въ твореніи, чрезвычайно затруднительно: кто знакомъ съ подлинной Каббалой, съ характеромъ ея изложенія и методомъ, тотъ пойметъ, насколько трудно поддаются ея ученія окончательнымъ формулировкамъ. Поэтому мы намѣренно заставили, вмѣсто собственной характеристики, говорить самые тексты.

XIII. Отрицательное богословіе въ нѣмецкой и англійской мистикѣ.

1. „Германская теологія“ (Das Büchlein vom vollkommenen Leben von Deutschherr) (около XV вѣка).

Въ этомъ замѣчательномъ произведеніи ранней нѣмецкой мистики, какъ бы открывающемъ ея изумительный расцвѣтъ въ послѣдующихъ столѣтіяхъ, идеи отрицательнаго богословія еще не получаютъ развитія. Тѣмъ не менѣе для неизвѣстнаго автора „Книжки о совершенной жизни“ этотъ ходъ мысли представляется вполнѣ естественнымъ. Онъ исходитъ изъ противопоставленія *совершеннаго* и *несовершеннаго* или же тварнаго бытія: первое есть *единое*, обнимающее въ себѣ все, въ немъ нѣтъ дробности и обособленія, второе же является какъ *ничто*, то или это. „Обособленія (Besonderungen),—продолжаетъ авторъ,—постижимы, познаваемы и изреченны; совершенное же непостижимо, непознаваемо и неизреченно для всѣхъ тварей! Потому совершенное называется *Ничто*: такъ какъ не существуетъ ничего ему равнаго, тварь (какъ тварь) не можетъ его ни установить, ни постигнуть, ни назвать, ни помыслить“ [1]). Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Deutschherr'a, вообще окрашенныхъ въ религіозный имманентизмъ, идея трансцендентности Бога значительной роли не играетъ. Автору, какъ и другимъ нѣмецкимъ мистикамъ, извѣстны сочиненія Діонисія Ареопагита, на котораго имѣются у него и ссылки. Нѣкоторые (напр., Г. Бютнеръ) усматриваютъ въ этомъ произведеніи вліяніе Эккегарта и относятъ Deutschherr'a къ его школѣ; на нашъ глазъ, онъ стоитъ особнякомъ.

2. Мейстеръ Эккегартъ [2]) и его школа (Таулеръ, Сузо) (XIV вѣкъ).

Идеи отрицательнаго богословія насквозь проникаютъ спекулятивную систему (ибо здѣсь можно говорить о системѣ) великаго германскаго мистика.

---

[1]) Das Büchlein von vollkommenen Leben (Eine Deutsche Theologie) in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen von Herrman Büttner, Jena. Diederichs, 1907, стр. 3.

[2]) Отрицательному богословію у Эккегарта и у Якова Бёме въ слѣдующемъ параграфѣ будетъ посвященъ особый экскурсъ, и потому здѣсь даются свѣдѣнія только общія и предварительныя, ради полноты историческаго очерка.

Отвлеченіе въ примѣненіи къ Богу отъ всякихъ положительныхъ опредѣленій какъ связанныхъ съ тварностью, красной нитью проходитъ систему *Экгарта* этому соотвѣтствуетъ и главная религіозная добродѣтель, имъ проповѣдуемая,— Abgeschiedenheit, отрѣшенность, которая выше любви, выше смиренія: „Богъ не имѣетъ имени, ибо никто не можетъ о Немъ что-либо высказать или узнать. Въ этомъ смыслѣ говоритъ одинъ греческій учитель (Плотинъ?): что мы познаемъ или высказываемъ о первой причинѣ, это скорѣе мы сами, чѣмъ первопричина; ибо послѣдняя выше всякаго познанія и высказыванія! Итакъ, если я скажу: Богъ благъ, это неправда, я благъ, а Богъ не благъ! Я иду еще дальше: я лучше, чѣмъ Богъ. Ибо лишь то, что благо, можетъ быть лучше, и лишь что можетъ быть лучше, можетъ стать наилучшимъ. Богъ же не благъ, и потому Онъ не можетъ быть лучше, а если такъ, то не можетъ стать и наилучшимъ: далеки отъ Бога эти три опредѣленія: „благой", „лучше", „наилучшій"; Онъ стоитъ выше всего этого! Если я скажу далѣе: Богъ мудръ, то и это неправда: *я* мудрѣе Его! Если скажу дальше: Богъ есть нѣчто *сущее*, это неправда, Онъ есть нѣчто вполнѣ превзыточное, Онъ есть сверхсущее небытіе. Объ этомъ говоритъ блаж. Августинъ: наилучшее, что можетъ сказать человѣкъ о Богѣ, это умѣть молчать отъ полноты премудрости внутренняго богатства. Поэтому молчи и не болтай о Богѣ. Ибо, когда ты болтаешь о Немъ, то ты лжешь, грѣшишь. Если хочешь быть безъ грѣха и совершенен, не болтай о Богѣ! И познать о Богѣ ты ничего не можешь, ибо Богъ выше всякаго познанія. Одинъ мудрецъ говоритъ: имѣй я Бога, котораго я могъ бы познать, я Его не почелъ бы за Бога! Если ты познаешь что-либо о Немъ, это не Онъ. Если ты все же „познаешь" о Немъ, ты впадаешь въ состояніе невѣдѣнія, а чрезъ это въ состояніе скота! Ибо твари, лишенныя познанія, подобны скотамъ. Если ты не хочешь опуститься до скота, ничего не познавай о непознаваемомъ во вѣки Богѣ. „Ахъ, какъ же мнѣ быть тогда?" Отрѣшись отъ всего, что въ какомъ-либо смыслѣ есть ты, погрузись всецѣло въ покой Его сущности. Что было раньше: тамъ *Онъ*, здѣсь *ты*,—теперь сольется въ единое *мы*, гдѣ *ты* тамъ *Они*—Его познаешь ты вѣчнымъ смысломъ: безымянное ничто, несотворенное „есмь", ein namenloses Nichts, ein ungewordenes „Bin" [1]). Эта проповѣдь Эккегарта („Объ обновленіи въ духѣ") заканчивается слѣдующимъ призывомъ: „ты долженъ любить Бога недуховно—ungeistig! Это значитъ: твоя душа должна быть недуховной, лишенной всякой духовности. Ибо пока душа твоя сохраняетъ форму духа, до тѣхъ поръ она имѣетъ предметомъ оформленное—gestaltetes. Пока она такова, она не обладаетъ ни единствомъ, ни единородностью. А пока она ими не обладаетъ, она не можетъ по-настоящему любить Бога, потому что истинная любовь покоится на состояніи врожденности—Hineingeborensein. Поэтому душа твоя должна стать свободной отъ всякаго духа, стать бездушной—geistlos! Ибо если ты еще любишь Бога, насколько Онъ есть Богъ, есть Духъ, есть Лицо, словомъ, нѣчто оформленное—gestaltetes, отринь все это! „Но какъ же я долженъ любить Его?" Ты долженъ Его любить, насколько Онъ есть не-Богъ, не-духъ, не-лицо, не оформленное, но одно чистое, свѣтлое единство, далекое отъ всякой двойственности. И въ это Единое должны мы вѣчно погружаться, изъ бытія въ *Ничто!*" [2])

---

[1]) Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übersetzt und hrsg. von H. Büttner (Diederichs). Band. I, 165—6. Русскій переводъ М. В. Сабашниковой (Мусагетъ). Духовныя разсужденія и проповѣди Мейстера Экгарта. М., 1912, стр. 146—7.

[2]) Meister Eckehardt, I, 167—8, рус. пер. стр. 147—8.

Таковъ излюбленный мотивъ пантеистически, неоплатонически окрашенной мистики Эккегарта: обращать все къ изначальному *ничто*, въ которомъ пребываетъ единство и Бога, и міра въ Единомъ. „Свершеніе духа состоитъ въ томъ, что то *ничто*, которое здѣсь существуетъ какъ сотворенное, приводится къ своему *ничто*, къ своему вѣчному первообразу. Какъ Богъ для духа есть ничто, такъ и этотъ первообразъ: по существу своему и онъ есть Богъ... И высшее блаженство, которое доступно духу, состоитъ въ томъ, чтобы снова растекаться въ ничто своего первообраза и совершенно раствориться въ немъ своею самостью... О такомъ состояніи говоритъ св. Діонисій, что Божество для всѣхъ душевныхъ способностей обратилось въ ничто“ [1]). Въ наиболѣе концентрированномъ видѣ эта проповѣдь самоизничтоженія, какъ можно вольно передать эккегартовское понятіе Abgeschiedenheit, содержится въ поученіи, ему спеціально посвященномъ (ср. также „О созерцаніи Бога и блаженствѣ“, Vom Schauen Gottes und der Seligkeit). „Отрѣшенность не хочетъ быть тѣмъ или этимъ, потому что тотъ, кто хочетъ быть „тѣмъ“, тоже хочетъ чѣмъ-нибудь быть, а она хочетъ быть „ничѣмъ!“ Эта неподвижная отрѣшенность больше всего уподобляетъ человѣка Богу. Ибо то, чѣмъ Богъ-Богъ, заключается въ Его неподвижной отрѣшенности, и оттого Его чистота, Его простота и Его неизмѣнность. Поэтому если человѣкъ хочетъ уподобиться Богу, онъ долженъ стать отрѣшеннымъ“ [2]).

Самой выдающейся чертой мистики Эккегарта является то, что отрицательное богословіе въ связи съ ученіемъ объ Abgeschiedenheit, сливающей міръ и человѣка съ Богомъ, приводитъ его къ признанію не трансцендентности Бога, но максимальной Его имманентности: черта между Богомъ и тварью совершенно стирается, различіе ихъ преодолѣвается въ превышающемъ его единствѣ [3]). Но объ этомъ ниже.

Тотъ же мотивъ встрѣчается и у обоихъ крупнѣйшихъ мистиковъ школы Эккегарта XIV вѣка, у *Іоанна Сузо* (Seuse) и *Іоанна Таулера*, причемъ болѣе рѣзко выраженъ онъ у послѣдняго [4]). *H. Seuse* (жизнеописаніе коего, составленное по записямъ его духовной дочери Эльзбетъ Штагель, представляетъ собой одинъ изъ благоуханнѣйшихъ цвѣтковъ католической мистики, напоминающій Fioretti Франциска Аззизскаго), этотъ любящій и нѣжный „Diener der ewigen Weisheit“, мало склоненъ къ мистическимъ спекуляціямъ. Однако, когда приходится, онъ обнаруживаетъ въ себѣ вѣрнаго ученика Эккегарта, съ его проповѣдью отрѣшеннаго Nichts [5]). „Сверхчувственное *Wo*... можно понимать какъ сущее, безымянное ничтожество—die seiende, namenlose Nichtigkeit; и тогда достигаетъ духъ въ Ничто Единства—in das Nichts der Einheit. И Единство зовется поэтому Ничто, ибо духъ не можетъ найти временнаго образа того, что онъ есть; но духъ хорошо чувствуетъ, что онъ поддерживается другимъ, чѣмъ онъ самъ; потому то, что его поддерживаетъ, собственно есть скорѣе нѣчто, чѣмъ ничто; но для духа оно, конечно, есть ничто по образу своего

---

[1]) Ibid., „Von zwei Wegen“, I, 120—1 (нѣтъ въ р. п.).
[2]) Ibid., „Von der Abgeschiedenheit“, I, 11 fg., рус. пер. 55 сл.
[3]) Въ связи съ ученіемъ объ отрѣшенности Эккегартъ развиваетъ свое важнѣйшее ученіе о Gott и Gottheit, о чемъ въ слѣд. отдѣлѣ.
[4]) *Heinrich Seuse*'s. Deutsche Schriften, übertr. von W. Lehmann. 2 Bde. (Diederichs). *Johannes Tauler*. Predigten. 2 Bde. (Diederichs).
[5]) См., напр., разсужденіе: „Eine Bekehrung, wo Gott ist und wie Gott ist“ и особенно „Von dem höchsten Ueberflug, den ein vernünftiges Gemüt erlebt“ (Band I, 153—164).

бытія“ (I, 161—2). „На этомъ непостижимомъ хребтѣ сверхбожественнаго Ѵо существуетъ ощутимая для всѣхъ чистыхъ духовъ зіяющая бездонность (Abgründlichkeit), и тогда приходитъ душа въ сокровенную неименуемость и непостижное отчужденіе“ (ib.).

Нѣтъ ничего, проповѣдуетъ *Таулеръ* [1]), выше „чистаго, простого погруженія въ чистое, простое, непознаваемое, неименуемое, скрытое благо, которое есть Богъ“, какъ говоритъ и Діонисій (Ареопагитъ), „пусть все держится его (божества) *не*“. „Милое дитя, возложи покой твой на этого непознаннаго Бога и не ищи ни ощущенія, ни просвѣщенія. Поступай какъ собака: если она придетъ туда, гдѣ найдетъ хорошее мясо, она не смѣетъ его тронуть и убѣгаетъ, стало быть, она привычна къ тяжелымъ ударамъ. Поздите ты хорошо поймешь это, дорогое дитя. Держись лишь смиренно за твое чистое ничто, какимъ ты поистинѣ являешься. Если и есть здѣсь что-либо, это—его, а не твое. И не обращайся ни къ чему, что можетъ поясните тебѣ это, пусть оно будетъ безформенно, безобразно, сверхсущностно (überwesentlich)... Погружайся глубже въ твое невѣдѣніе и твое нехотѣніе знать, держись съ сознаніемъ полной нищеты (ganz arm) твоего скрытаго, непознаваемаго Бога и не думай, что ты человѣкъ, который какимъ-нибудь образомъ познаетъ великаго, невѣдомаго, скрытаго Бога... Когда Богъ восхотѣлъ сотворить и создать всѣ вещи, Онъ не имѣлъ предъ собою ничего кромѣ ничто (das Nichts). Ничто для Его творенія пассивно воспріимчивѣй нежели что-либо“. Поэтому вся задача духовной жизни и состоитъ „an einem unergründlichen Entsinken in ein unergründliches Nichts“ [2]). „Такимъ образомъ, созданное ничто погружается въ несозданное ничто: но это есть нѣчто, чего нельзя ни понять, ни выразить въ словѣ“ [3]). „Истинное умаленіе (себя) погружаетъ въ божественную, внутреннюю бездну. Дѣти, тамъ теряйте себя совершенно въ настоящей, истинной потерѣ самихъ себя. Abyssus abyssum invocat, бездна призываетъ бездну. Сотворенная бездна ведетъ дальше вслѣдствіе своей глубины. Ея глубина и ея познанное ничто влечетъ въ себя несозданную, открытую бездну, и такъ одна бездна втекаетъ въ другую бездну и становится единымъ единствомъ (ein einiges Eins), ничто въ другомъ ничто.

Это есть то ничто, о которомъ говоритъ св. Діонисій, что Богъ не есть все то, что можно назвать, понять или охватить: духъ при этомъ совершенно оставляется. И если бы Богъ захотѣлъ при этомъ его совершенно уничтожить, и если бы онъ могъ при этомъ вполнѣ уничтожиться, онъ сдѣлалъ бы это изъ *любви къ ничто* и потому, что онъ слился съ нимъ, ибо онъ не знаетъ ничего, не любитъ ничего, не вкушаетъ ничего, кромѣ единаго“ [4]).

3. Себастіанъ Франкъ (XVI вѣкъ).

У *С. Франка* въ его знаменитыхъ „Парадоксахъ“ первая глава носитъ характерное заглавіе: „никто не знаетъ, что̀ есть Богъ.“. Здѣсь читаемъ: „Цицеронъ говоритъ (въ первой книгѣ о природѣ боговъ): если ты меня спросишь, что или кто есть Богъ, я буду держаться Симонида. Именно, когда тиранъ Гіеронъ обратилъ къ нему этотъ вопросъ, онъ попросилъ себѣ на размышленіе одинъ день. Когда онъ на слѣдующій день обратился къ нему съ тѣмъ же вопросомъ, онъ попросилъ себѣ два дня. Когда онъ нѣсколько разъ удваивалъ

---

[1]) Von irdischer und himmlischer Ruhe: *Tauler*'s Predigten, Bd. II, S. 3—4.
[2]) Ib., 60.
[3]) Tauler, Bd. I, 185.
[4]) Vom eignen Nichts, Tauler's Predigten, Bd. I, 211.

число дней, удивился Гіеронъ и спросилъ, почему онъ дѣлалъ это, а тотъ отвѣчалъ: потому что чѣмъ болѣе я размышляю, тѣмъ темнѣе мнѣ представляется дѣло. Потому и Ѳома Аквинскій говоритъ: что̀ есть Богъ, мы не можемъ ни сказать, ни узнать. Ибо Богъ вѣдомъ лишь самому себѣ, какъ Онъ есть. Ангелу же (говоритъ Ѳома) онъ извѣстенъ въ подобіи, а намъ въ зерцалѣ, гаданіемъ. Причина такова: Богъ не есть ни то, ни это, и вообще никакая изъ вещей, о которыхъ можно говорить, показать, написать, услыхать и которыя можно понимать чувствами, показывать, видѣть или высказывать. Кому Онъ не говоритъ самъ и кому не показываетъ себя самъ, тотъ ничего не знаетъ о Немъ“ [1]). „Потому не можетъ быть опредѣленія Бога. Ибо какъ можно назвать и опредѣлить Того, кто есть все во всемъ и вмѣстѣ ничто изъ вещей, которыя бы можно было сказать, показать, видѣть, описать и т. д.? Всемогущее, невидимое, непонятное, всевѣдущее, вѣчное, самостоятельное благо, сущность всѣхъ сущностей, всемогущая воля, которая собственно не любитъ, не мудра, не правдива, не блага и т. д., но есть сама любовь, мудрость и благо, благой, вѣчный свѣтъ“. Мысль эту Франкъ подкрѣпляетъ и разъясняетъ многочисленными ссылками на языческихъ и христіанскихъ писателей (Сенека, Платонъ, Аристотель, Цицеронъ и др., Діонисій Ареопагитъ, Таулеръ, Іоаннъ Дамаскинъ, Бернардъ и др.). Потому „Богъ не имѣетъ имени“. Мысль эта поясняется такъ: „имена обозначаютъ различіе вещей, чтобы отличать одно отъ многихъ. Такъ какъ Богъ одинъ и единъ, Онъ не нуждается въ имени, чтобы быть отличаемымъ отъ другихъ вещей. Также, разъ Онъ есть все, и все во всемъ, Онъ не можетъ имѣть имени, Онъ, который есть субстанція, сущность и жизнь для всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ вещей; да и всѣхъ вещей, которыя можно назвать и познать,—ихъ вещь и сущность. Какъ же можно Ему имѣть особое, отличающее Его отъ другихъ имя, разъ Онъ весь есть сущность и притомъ всякая сущность!“ „Никто не знаетъ Бога кромѣ самого Бога. Кто ищетъ Бога, но не въ Богѣ и съ Богомъ, того я оставляю искать,—онъ долго не найдетъ Его... Богъ не можетъ быть познанъ ничѣмъ, кромѣ какъ Богомъ, т. е. Имъ самимъ, Его силою, которая зовется св. Духомъ, потому остается навѣки истиннымъ: кто ищетъ Бога не у Бога, съ Богомъ и въ Богѣ, тотъ будетъ искать на всѣхъ путяхъ и ничего не найдетъ“ [2]).

4. I. Ангелъ Силезій (XVII в.).

Въ стихотворныхъ изреченіяхъ (Reime) этого мистическаго философа и поэта, изданныхъ подъ общимъ заглавіемъ „Cherubinischer Wandersmann“, среди многихъ перловъ мистическаго глубокомыслія найдется немало двустишій въ духѣ отрицательнаго богословія. Приведемъ нѣкоторыя, наиболѣе яркія [3]).

Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier:
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir (I, 25).

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Uebernichts:
Wer nichts in allem sicht, Mensch, glaube, dieser sichts (I, 111).

---

[1]) *Sebastian Franck.* Paradoxa, hsg, v. H. Ziegler (Diederichs), S. 13.
[2]) Ibid., 77, 21.
[3]) Des *Angelus Silesius* Cherubinischer Wandersmann, nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben. Diederichs. 1905.

Geh hin, wo du nicht kannst: sieh, wo du siehest nicht:
Hör, wo nichts schallt und klingt, so bist du, wo Gott spricht (I, 199).

In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein.
Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein (I, 285).

Gott ist ein lautrer Blitz und auch ein dunkles Nicht,
Das keine Kreatur beschaut mit ihrem Licht (II, 146).

Міровоззрѣніе Ангела Силезія въ граняхъ своихъ отсвѣчиваетъ разными переливами; благодаря своей поэтической формѣ, оно не поддается систематизаціи, и притомъ, вслѣдствіе своей многогранности, даетъ опору для разныхъ, иногда трудно совмѣстимыхъ построеній. Къ этому слѣдуетъ присоединить, что Силезію далеко не всегда удавалось овладѣть формой и точно выразить свою же собственную мысль. Во всякомъ случаѣ идеи и настроенія Эккегарта и другихъ мистиковъ были ему, очевидно, близки, въ частности, это обнаруживается и въ интересующемъ насъ отношеніи.

5. Яковъ Беме (XVI—XVII в.).

Мотивъ отрицательнаго богословія трудно выдѣлить въ чистомъ видѣ изъ сложной и темной системы „тевтонскаго философа“. Основой „Ungrund или Urgrund“, у Беме является полная нераскрытость Божества, которая можетъ быть выражена только на языкѣ отрицательнаго богословія. „Богъ въ себѣ самомъ не есть ни природа, ни тварь, ни то, ни это, ни высокъ, ни глубокъ. Онъ есть безосновность (Ungrund) и основа всѣхъ сущностей, вѣчное единое, ибо Онъ не есть ни мѣсто, ни основа“ [1]). „Богъ самъ въ себѣ свободенъ отъ природы (naturlos), аффектовъ и твари. Онъ не имѣетъ склонности къ чему-либо, ибо предъ Нимъ не существуетъ ничего, къ чему бы Онъ могъ склониться, ни доброе, ни злое. Самъ въ себѣ Онъ есть безосновность (Ungrund), безъ какой-либо воли, обращенной къ природѣ или творенію, какъ *вѣчное Ничто*. Онъ есть Ничто и Все, и есть единая воля; ни свѣтъ, ни мракъ, ни любовь, ни гнѣвъ, ни вѣчное единое. Потому говоритъ Моисей: Господь есть Богъ единъ. Ибо Онъ объемлетъ и находитъ себя въ себѣ самомъ и рождаетъ Бога изъ Бога“ [2]). „Если я размышляю, что̀ есть Богъ, то говорю: Онъ есть единое, а по отношенію къ твари *вѣчное Ничто*. Онъ не имѣетъ ни основанія, ни начала, ни мѣста и не обладаетъ ничѣмъ кромѣ себя. Онъ есть воля безосновности (des Ungrundes), Онъ есть единое лишь въ себѣ самомъ и отъ вѣка рождаетъ въ себѣ лишь самого себя. Онь не есть равенъ или подобенъ какой-либо вещи и не имѣетъ особаго мѣста, гдѣ обитаетъ“ [3]). „Въ вѣчности, какъ безосновности, внѣ (божественной, несозданной) природы не существуетъ ничто, кромѣ тишины безъ сущности, вѣчный покой ни съ чѣмъ несравнимый (ohne Gleichen), безосновность (Ungrund) безъ начала и конца. Здѣсь нѣтъ ни цѣли, ни мѣста, ни исканія или нахожденія“ [4]).

Наиболѣе полно ученіе Беме о Божествѣ въ себѣ, соотвѣтствующее до извѣстной степени точкѣ зрѣнія отрицательнаго богословія, изложено въ сочиненіи De electione (Von der Gnadenwahl, въ собр. соч. изд. Шиблера, т. IV,

---

[1]) *Claassen*. Jacob Böhme's theosophische Werke im Auszuge. I. Band. 156.
[2]) Ibid., II, 29.
[3]) Ibid., II, 32. Mysterium magnum, Werke, V, 1, 2—8.
[4]) Claassen, II, 28.

467—8). Здѣсь читаемъ: „§ 3. Нельзя сказать о Богѣ, что Онъ есть то или это, золъ или добръ, что Онъ имѣетъ въ себѣ различія; ибо въ себѣ самомъ Онъ безприроденъ, равно какъ безстрастенъ и безтваренъ. Онъ не имѣетъ склонности къ чему-нибудь, ибо не существуетъ предъ нимъ ничего, къ чему Онъ могъ бы склониться, ни доброе, ни злое; Онъ самъ въ себѣ есть безосновность, безъ всякой воли къ природѣ или творенію, какъ *вѣчное Ничто;* въ Немъ нѣтъ никакого качества (Quaal), ни чего-либо, что могло бы къ Нему или отъ Него получить склонность. Онъ есть единственное существо, и не существуетъ ничего ранѣе Его или послѣ Него, надъ чѣмъ бы или въ чемъ бы Онъ могъ почерпнуть или принять какое-нибудь воленіе; Онъ не имѣетъ также ничего, что бы Его рождало; Онъ есть ничто и все, и есть единственная воля, въ которой лежитъ міръ и все твореніе, въ Немъ все равновѣчно безъ начала въ одинаковомъ равновѣсіи, мѣрѣ и числѣ; Онъ есть ни свѣтъ, ни мракъ; ни любовь, ни гнѣвъ, но вѣчное единое, потому говоритъ Моисей: Господь есть единый Богъ (Второз., 6, 4).

§ 4. Та же самая неименуемая, неприродная и нетварная воля, которая есть лишь единая и не имѣетъ ни предъ собою, ни за собою ничего, которая въ себѣ самой есть только единое, которая въ качествѣ ничто есть и все, которая зовется и есть единый Богъ, объемлетъ и находитъ себя въ себѣ, и изъ Бога рождаетъ Бога“.

§ 27. Если ты хочешь знать, гдѣ обитаетъ Богъ, устрани тварь и природу, тогда Богъ есть все... Если же ты скажешь: я не могу устранить отъ себя тварь и природу, ибо, если бы это произошло, я обратился бы въ ничто, поэтому я долженъ представлять себѣ Божество обратно, то слушай: Богъ сказалъ Моисею: ты не долженъ дѣлать подобія Божія...“

Опредѣленія Бога какъ *ничто* многократно повторяются, почти дословно или съ небольшими варіаціями, во многихъ мѣстахъ сочиненій Беме (ср., напр., IV: 145, 278, 281, 284—5, 447—8, V, 22, Claassen, I, 152 и др).

6. Дж. Порджеджъ (XVII вѣкъ).

Замѣчательный англійскій мистикъ, близкій къ Я. Беме, но отъ него совершенно независимый, [1]) начинаетъ изложеніе своихъ мистическихъ прозрѣній (въ своемъ трактатѣ „О божественной и истинной метафизикѣ“ [2]) главой (I) *„о неоткровенной Вѣчности“,* въ которой кратко, но достаточно ясно формулируетъ основныя начала отрицательнаго богословія, являющіяся для него prius всего богословствованія.

§ 1. „Подъ именемъ Бога и подъ именемъ Вѣчности разумѣю я Духъ самой Вѣчности. Итакъ, ежели мы разсматриваемъ Его, какъ неоткрывающаго себя самого, то не можемъ ничего о Немъ сказать, кромѣ того, что Онъ есть вѣчная единица въ простотѣ. Что жъ есть сія вѣчная единица и простота Его, кто можетъ сказать, кромѣ Него Самого? Сіе есть всевысочайшая и все превосходящая тайна, которой не можно выискать никакимъ размышленіемъ ума, ни прилежнымъ изслѣдованіемъ разума и науки, но единственно только чрезъ ея собственное откровеніе можно ее разумѣть. Никто не можетъ познавать ея,

---

[1]) Claassen ошибочно представляетъ Порджеджа лишь ученикомъ и послѣдователемъ Бёме (хотя онъ и чтитъ „божественнаго Я. Бёме“). Ср. введеніе Классена къ I тому его изданія избранныхъ сочиненій Бёме.

[2]) Цитируется по готовящемуся къ печати новому изданію *„Пути“*, которое представляетъ собой перепечатку (съ несущественными измѣненіями) масонскаго, Новиковскаго изданія начала XIX вѣка.

кромѣ ея самой: понеже никакая тварь не можетъ понять безконечнаго, неизслѣдимаго и непостижимаго Творца. Сіе непостижимое существо Божіе, оно есть, какъ Онъ внѣ первоначальнаго шара міра (Вѣчности) есть и въ Немъ самомъ сокровенъ пребываетъ, есть совсѣмъ непознаваемо и неизслѣдимо. Въ семъ состояніи не можемъ мы ничего о Немъ сказать, кромѣ что Онъ единственно Себѣ самому извѣстенъ: понеже Онъ никакой твари, какое бы имя она ни имѣла, неизвѣстенъ иначе, какъ только какъ Онъ открываетъ себя самого въ шарѣ Вѣчности, а внѣ шара и сверхъ онаго, Онъ есть для всякаго сотвореннаго смысла *вѣчное ничто, цѣло и совсѣмъ скрыто и какъ бы въ своей собственной неизслѣдимой тайнѣ завито и заключено*; такъ что познаніе наше о Немъ внѣ бездоннаго шара міра Вѣчности есть *болѣе отрицательно*, нежели утвердительно, то есть, мы познаемъ болѣе *что Онъ не есть, нежели что Онъ есть*". Богъ постижимъ только въ силу и мѣру своего откровенія о Себѣ: „видѣлъ духъ мой съ радостнымъ ужасомъ, что внѣ предѣловъ сего вѣчнаго округа (шара Вѣчности) ничего не было какъ только безконечное непостижимое Божество, безъ цѣли и предѣловъ и что внѣ сего шара Вѣчности ничего не можно было о самомъ Богѣ ни видѣть, ни познавать, кромѣ только отрицательнаго познанія, то есть, что Онъ не есть" (гл. V, § 6).

Утвержденіе трансцендентности Божества существенно связано и съ другимъ основнымъ положеніемъ Порджа, а именно о полной свободѣ Бога отъ твари: „Что же есть сія свобода Святой Тріединицы? Отвѣтъ: въ сей свободѣ состоятъ сіи три въ своей собственной вѣчной единицѣ, простотѣ и чистомъ божествѣ, свободны отъ всѣхъ (иныхъ) существъ. Они не прикасаются ни къ какому существу, и ни одно не прикасается къ нимъ. Они свободны отъ существа вѣчной натуры, хотя Они въ немъ суть и проницаютъ его. Они не прикасаются къ нему, и оно не касается Имъ; они объемлютъ натуру, а натура не можетъ обнять божества Святой Троицы, понеже сіи двигаютъ себя въ своей собственной свободѣ. Они свободны отъ всѣхъ тварей, а однако суть въ нихъ и проницаютъ ихъ насквозь, но ни одной твари не касаются, и ни одна тварь къ нимъ не прикоснется; но пребываетъ въ своей собственной свободѣ. Они не имѣютъ соединенія ни общенія ни съ какими тварями, кромѣ (тѣхъ), которымъ Они благоизволятъ открывать свое божество по своей собственной свободѣ" (гл. II, § 33).

XIV. Кантъ и отрицательное богословіе.

Мы не ставимъ себѣ задачу прослѣдить здѣсь судьбы отрицательнаго богословія въ новой философіи, ибо для этого, въ сущности, пришлось бы написать полную ея исторію; кромѣ того, ясно, что метафизическій, а тѣмъ болѣе научный раціонализмъ, въ ней господствовавшій, менѣе всего ему благопріятствовалъ. Но мы не хотимъ пройти молчаніемъ своеобразную позицію, занимаемую въ этомъ вопросѣ *Кантомъ*. Конечно, центральное мѣсто принадлежитъ здѣсь его многозначному понятію Ding an sich, вещи въ себѣ, недоступной опытному познанію. Вещь въ себѣ трансцендентна опыту,—категоріи феноменальнаго міра неприложимы къ ноумену, совершенно въ томъ же смыслѣ и по тѣмъ же въ сущности основаніямъ, по какимъ напр. I. Ск. Эріугена считаетъ аристотелевскія категоріи неприложимыми къ Божеству. Вещь въ себѣ есть Grenzbegriff, предѣльное понятіе, превышающее всякое познаніе. Она есть абсолютное *НЕ*, имя *тайны*, недовѣдомой человѣку. Поскольку это ученіе направлено противъ возможности *всякой* метафизики, оно достаточно опровергается исторіей философіи. Но оно имѣетъ и другой смыслъ, не только отри-

цательный и раціоналистическій, но и положительный или мистическій. Переведенное на религіозный языкъ, т. е. на языкъ отрицательнаго богословія, кантовское ученіе о вещи въ себѣ, установляющее права вѣры („практическаго разума“) и открывающее двери мистикѣ, получаетъ совершенно особенное значеніе. Оно ставитъ Канта головой выше раціоналистическаго богословія, съ принципіальной критикой котораго и выступаетъ Кантъ: для этого богословія все доказуемо, все понятно, а, стало быть, все имманентно разуму. Разбить эту каменную стѣну раціоналистическаго самодовольства и предразсудковъ было огромной религіозной заслугой Канта. И въ этомъ отношеніи Кантъ стоитъ даже выше и своихъ великихъ продолжателей,—не только Фихте, но и Шеллинга, и Гегеля. Ибо оба послѣдніе, каждый по-своему, фактически устраняютъ трансцендентность Божества и ограду Его тайны,—непреходимое НЕ отрицательнаго богословія. Въ системѣ Шеллинга (я разумѣю, конечно, его послѣднюю, наиболѣе совершенную и договоренную систему „Philosophie der Offenbarung“) съ ея ученіемъ о самораскрытіи троичнаго Божества чрезъ міровой процессъ идея отрицательнаго богословія о трансцендентности Божества соотвѣтствуетъ лишь опредѣленному моменту божественной и космической діалектики. Въ системѣ же Гегеля самораскрытіе Божества совершается въ логическомъ мышленіи, причемъ въ сущности своей это мышленіе есть и самомышленіе Божества, почему Божество является имманентнымъ міру-мышленію. Если и есть тайна въ Божествѣ или невѣдѣніе о Немъ, то лишь потому, что Оно не успѣло до конца раскрыться,—породить себя въ міровомъ процессѣ или осознать себя въ цѣлокупности логическаго мышленія. Здѣсь принципіально нѣтъ мѣста тому „неприступному свѣту“, въ которомъ живетъ Богъ. Здѣсь нѣтъ черты, отдѣляющей народъ отъ горы Синая, гдѣ даже „другу Божію“ Моисею дано видѣть только „задняя Божія“. „Тайной“ въ обычномъ смыслѣ не является природа Божія,—говоритъ Гегель, выдавая въ этихъ словахъ основную тайну своего собственнаго (да и Шеллингова) философствованія,—и менѣе всего въ христіанской религіи: здѣсь Богъ далъ познать себя, показалъ, что̀ Онъ есть; здѣсь Онъ раскрытъ. Тайной же Онъ остается лишь для чувственнаго воспріятія, представленія, для чувственнаго разсмотрѣнія и для разсудка“ [1]). Въ этомъ смыслѣ Гегель и Шеллингъ отличаются отъ вольфіанскихъ предшественниковъ Канта лишь большимъ философскимъ вкусомъ и тонкостію—тамъ, гдѣ послѣдніе довольствовались разсудочными построеніями, здѣсь воздвигнуты величественныя зданія метафизической спекуляціи, но и они проникнуты не въ меньшей мѣрѣ притязаніемъ на адэкватное познаніе Божества, а потому, въ извѣстномъ смыслѣ, и религіознымъ самодовольствомъ. Къ нимъ неожиданно приближается въ *этомъ* отношеніи и *Вл. Соловьевъ*, который вообще грѣшитъ чрезмѣрнымъ раціонализмомъ въ своемъ богословіи [2]). Хотя онъ характеризуетъ трансцендентное абсолютное помощью каббалистическаго понятія *Эн-софъ* (мы знаемъ, какъ проблематично это понятіе, которое однако примѣняется Соловьевымъ безъ всякаго поясненія), т. е. въ терминахъ отрицательнаго богословія, но затѣмъ, неправомѣрно и безъ всякихъ объясненій приравнивая его къ первой ипостаси, онъ *дедуцируетъ* раціонально его отношеніе къ міру, а, слѣдовательно, и ихъ взаимное опредѣленіе [3]). Соловьевъ явно

[1]) *Hegels* Religionsphilosophie, 335—6.

[2]) Поэтому приходится очень различать въ Соловьевѣ поэта—мистика, съ огромнымъ и исключительной значительности религіознымъ опытомъ, и раціоналиста-метафизика.

[3]) См. „Философскія начала цѣльнаго знанія“ (собр. соч., т. I, особенно стр. 320—1, 347) и „Чтенія о богочеловѣчествѣ“ (т. III, 82 сл.).

смѣшиваетъ или, по крайней мѣрѣ, недостаточно различаетъ Бога, какъ НЕ— что отрицательнаго богословія, и Бога, раскрывающагося въ мірѣ, [1])—въ началѣ этого раскрытія.

Кантъ въ этомъ отношеніи оказался философичнѣе названныхъ мыслителей въ своемъ отрицательномъ богословіи. Богъ есть недоступное, трансцендентное НЕ для тварнаго, человѣческаго самосознанія,—таково *одно* изъ значеній кантовскаго ученія о ноуменѣ (мы знаемъ, что, къ сожалѣнію, оно не единственное и даже не самое главное, исторически же оно получило совсѣмъ иное истолкованіе). Сказанное не мѣшаетъ намъ рѣзко отрицательно относиться къ тому, что можно назвать положительнымъ богословіемъ у Канта, или его „моральной теологіи“, гдѣ онъ, измѣняя собственной высшей точкѣ зрѣнія, возвращается къ раціонализму и строитъ безвкуснѣйшую (въ религіозномъ смыслѣ) „религію въ предѣлахъ только разума“. И въ этой области Кантъ стоитъ уже неизмѣримо ниже и Гегеля, и Шеллинга, и Вл. Соловьева.

III. Божественное Ничто.

Даже бѣглое знакомство съ ученіями отрицательнаго богословія оставляетъ убѣжденіе, что о божественномъ Ничто говорится въ нихъ далеко не въ одинаковомъ смыслѣ, и въ сумеречныхъ полутонахъ отрицательныхъ опредѣленій таятся двусмысленности, многосмысленности и противоположности. Поэтому нужна величайшая сосредоточенность вниманія именно при анализѣ ученія о божественномъ Ничто, ибо въ этой изначальной интуиціи предопредѣляется уже основной строй религіознаго міровоззрѣнія. Можно сказать, что религіозная философія не знаетъ болѣе центральной проблемы, нежели о смыслѣ божественнаго Ничто.

Отрицаніе всякаго опредѣленія и содержанія, составляющее основу отрицательнаго понятія,—*отрицательность, какъ таковая*, можетъ имѣть различную энергію и разное происхожденіе и смыслъ. Она можетъ указывать на невыразимость и неопредѣлимость того, что погашается отрицаніемъ, и совпадать въ этомъ смыслѣ съ греческимъ ἀ privativum: ἄπειρον, ἀόριστον, ἄμορφον и под. (чему соотвѣтствуетъ такъ наз. *безконечное* сужденіе въ логикѣ), но оно также можетъ означать и отсутствіе опредѣленія, неопредѣленность какъ состояніе потенціальности, невыявленности, а не какъ принципіальную неопредѣлимость, соотвѣтствуя греческому μή, которое въ данномъ случаѣ должно быть передано какъ *еще не*, или *пока не*, или же *уже не* [2]). Этимъ двойнымъ *не* религіозной

---

[1]) Вотъ типичное смѣшеніе: „мы обозначимъ этотъ фазисъ абсолютно сущаго какъ Эн-софъ *или* Богъ-Отецъ (прабогъ)“ (I, 347). Здѣсь соединены союзомъ „или“, какъ равнозначащія, понятія, принадлежащія различнымъ плоскостямъ: Эн-софъ есть трансцендентное Божество *до* раскрытія, Богъ-Отецъ есть первая ипостась тріединаго Бога.

[2]) Какъ извѣстно, греческій языкъ знаетъ и третій оттѣнокъ отрицанія, именно οὐ: оно указываетъ на отсутствіе даннаго, опредѣленнаго свойства, имѣетъ конкретное содержаніе: *не то, не это*. Потому логически οὐ занимаетъ срединную позицію между ἀ privativum и μή. Съ первымъ, ἀ, оно сближается рѣшительностью своей отрицательности, однако отличаясь отъ него при этомъ ограниченнымъ объемомъ своего отрицанія. Отъ второго, μή, оно отличается именно этой рѣшительностью отрицанія, по сравненію съ которымъ μή означаетъ лишь неопредѣленность, но сближается съ нимъ своей, хотя и отрицатель-

интуиціи намѣчаются двѣ возможности, два пути религіозной философіи: антиномическій и эволюціонно-діалектическій. Безусловное НЕ отрицательнаго богословія не даетъ никакого *логическаго* перехода къ какому бы то ни было ДА положительнаго ученія о Богѣ и мірѣ: архангелъ съ огненнымъ мечемъ антиноміи преграждаетъ путь человѣческому вѣдѣнію, повелѣвая преклониться предъ непостижимостью въ подвигѣ вѣры. Поэтому противоположность между НЕ и ДА есть не діалектическая, но антиномическая: надъ бездной нѣтъ здѣсь никакого моста. Напротивъ, мэональное НИЧТО—НѢЧТО не таитъ никакой антиноміи; наоборотъ, она фактически отрицается въ раціонально-мистическомъ гнозисѣ. Антиномія здѣсь подмѣняется діалектическимъ противорѣчіемъ: въ силу внутренней необходимости, діалектики самого абсолютнаго, нѣкоей метафизической причинности, выявляются послѣдовательныя звенья бытія, и торжествуетъ такимъ образомъ начало непрерывной закономѣрности и соотвѣтствующей ему непрерывности въ мышленіи. Архангелъ съ мечемъ антиноміи становится незримымъ, все оказывается понятнымъ, объяснимымъ при этомъ монизмѣ, который сохраняетъ свою природу подъ разными личинами, въ существѣ являясь однако прикровеннымъ или же неприкровеннымъ раціонализмомъ. Ничто здѣсь есть нѣкая божественная ὕλη, первоматерія, въ которой и изъ которой закономѣрно-діалектически возникаетъ *все*, и божество, и міръ, и человѣкъ.

Поэтому, въ зависимости отъ того или другого значенія отрицанія, и соединеніе *не* и *да*, *ничто* и *нѣчто*, въ обоихъ случаяхъ получаетъ совершенно различный онтологическій смыслъ,—именно или антиномическій, какъ нѣкая coincidentia oppositorum, или діалектическій, какъ внутренняя связанность сополагающихся и взаимно обусловливающихся діалектическихъ моментовъ.

Если придать НЕ отрицательнаго богословія всю безусловность, ему присущую, то придется, прежде всего, признать, что никакого естественнаго, доступнаго разумѣнію перехода изъ этого НЕ-что къ НѢ-что, пути къ материнскому лону мэональнаго ничто, въ которомъ родится *все*, нѣтъ и быть не можетъ,—или же надо отвергнуть исходную интуицію трансцендентности Бога. Изъ Абсолютнаго нѣтъ пути въ относительное, между Абсолютнымъ и относительнымъ зіяетъ бездна тайны и „священнаго невѣдѣнія“. И въ то же время въ религіи человѣкъ узнаетъ Бога, относительное зритъ Абсолютное, а тѣмъ самымъ и себя находитъ въ Абсолютномъ, ибо нѣтъ ничего внѣ Абсолютнаго, иначе послѣднее ограничивалось бы относительнымъ и не было бы Абсолютнымъ. Это совершенно своеобразное отношеніе между Абсолютнымъ и относительнымъ можетъ быть опредѣлено какъ самосознаніе *тварности*, выражающее собой онтологическое отношеніе твари къ

ной, положительностью: *οὐ* всегда соотносительно утвержденію, какъ тѣнь свѣту. Въ теперешнемъ разсужденіи центральное значеніе принадлежитъ именно противопоставленію *ἀ* и *μή*. Напротивъ, въ предстоящемъ намъ (въ слѣдующемъ отдѣлѣ) изслѣдованіи проблемы матеріи центральнымъ окажется противопоставленіе *οὐ* и *μή*, и въ тѣни останется *ἀ* privativum.

Творцу [1]). Интуиція тварности, имѣющая столь первостепенное значеніе въ религіи, вообще съ трудомъ переводится на языкъ религіозной философіи, ибо послѣдней здѣсь приходится не „дедуцировать“ понятія, но давать лишь философскій пересказъ религіознаго переживанія. Богъ сотворилъ міръ, точнѣе, творитъ его въ предвѣчномъ, внѣвременномъ актѣ, міръ есть твореніе Божіе. Значитъ-ли это, что міръ есть Богъ, или бытіе міровое есть модусъ бытія божественнаго? Нѣтъ, это означаетъ именно противоположное: Творецъ пребываетъ трансцендентнымъ творенію, потому что иначе это будетъ не Его твореніе, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, міровое бытіе внѣбожественно, пребываетъ въ области относительнаго, и именно эта внѣбожественность или относительность и дѣлаетъ міръ міромъ, противополагая его Божеству. Міръ ни въ какомъ смыслѣ не есть Богъ, ибо есть тварно-относительное бытіе: между нимъ и Богомъ лежитъ творческое fiat. Но значитъ-ли это въ то же время, что міръ существуетъ помимо Бога, внѣ Его, рядомъ съ Нимъ? Нѣтъ, міръ существуетъ въ Богѣ и только Богомъ, нѣтъ и не можетъ быть ничего, лежащаго внѣ Бога и своимъ бытіемъ Его ограничивающаго. Богъ не былъ бы Богомъ, и Абсолютное было бы не абсолютнымъ, а относительнымъ, если бы наряду съ Нимъ, но внѣ Его былъ бы внѣ-богъ или противо-богъ. Міръ совершенно прозраченъ для Бога, онъ насквозь пронизанъ божественными энергіями, которыя и образуютъ основу его бытія.

Актъ творенія, изводящій міръ въ бытіе, полагающій его внѣбожественнымъ, въ то же время отнюдь не выводитъ его изъ божественнаго лона. Абсолютное полагаетъ въ себѣ относительное бытіе или тварь, ничего не теряя въ своей абсолютности, но однако оставляя относительное въ его относительности. Философское описаніе интуиціи тварности приводитъ къ новой, дальнѣйшей антиноміи: внѣбожественное въ Божествѣ, относительное въ Абсолютномъ.

Если мы говоримъ, что міръ есть твореніе Божіе, мы установляемъ тѣмъ самымъ, что онъ *не* есть causa sui (какъ опредѣляетъ субстанцію Спиноза), онъ имѣетъ причину и источникъ бытія не въ себѣ самомъ, но внѣ себя, въ Богѣ. И однако въ то же время нельзя сказать, что Богъ есть *причина* міра, ибо это значило бы превратить абсолютное въ относительное, поставивъ трансцендентное въ имманентно-непрерывный рядъ причинъ и слѣдствій, истолковать отношенія между Богомъ и міромъ въ смыслѣ причинной, механической зависимости, въ силу которой каждое послѣдующее съ необходимостью вытекаетъ изъ предыдущаго. Такая характеристика совершенно не соотвѣтствовала бы идеѣ творенія, согласно которой бытіе міра или относительнаго *логически* совсѣмъ не вытекаетъ и не можетъ быть выведено изъ Абсолютнаго, какъ причинно необходимое его послѣдствіе; Абсолют-

---

[1]) Къ этой мысли приближался Шлейермахеръ въ своемъ опредѣленіи религіи какъ „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“—чувство (онтологической) зависимости какъ таковое.

ному въ его полнотѣ не можетъ быть приписано ни принудительныхъ причинъ творенія, ни потребности въ восполненіи себя послѣднимъ. Другими словами, Богъ какъ Абсолютное совершенно свободенъ отъ міра, или „премірень“, имъ ни въ какой степени не обусловливается и въ немъ не нуждается [1]). Твореніе міра, или возникновеніе относительнаго ни въ какомъ смыслѣ не является причинно-принудительнымъ или необходимымъ для Абсолютнаго, какъ моментъ его жизни.

Богъ не есть причина міра, хотя Онъ есть его основа, въ этомъ смыслѣ міръ безпричиненъ; однако это и не значитъ, что онъ абсолютенъ и безосновенъ какъ causa sui. Космологическая антиномія Канта, согласно которой одинаково справедливо, а вмѣстѣ и несправедливо какъ то, что міръ имѣетъ конечную причину, такъ и то, что онъ ея имѣть не можетъ, довольно точно описываетъ интуицію *тварности*. Потому она имѣетъ болѣе глубокій смыслъ и болѣе онтологическое значеніе, нежели придавалъ ему самъ Кантъ, который видѣлъ въ ней лишь неизбѣжное недоразумѣніе, transzendentalen Schein.

Изъ общаго ученія Канта объ антиноміяхъ сюда имѣетъ отношеніе *„третье* противорѣчіе трансцендентальныхъ идей“ во *второй*, космологической, антиноміи. Рѣчь идетъ тутъ о конечной причинѣ міра, относительно которой одновременно имѣютъ силу слѣдующіе тезисъ и антитезисъ ((Kritik der reinen Vernunft, Reclam's Ausg. 368—9 сл.):

Тезисъ.	*Антитезисъ.*
Причинность по законамъ природы не есть единственная, изъ которой могутъ быть выведены въ совокупности явленія природы. Необходимо для объясненія этого принять еще причинность чрезъ свободу.	Не существуетъ свободы, но все въ мірѣ совершается единственно по законамъ природы.

Въ доказательство тезиса Кантъ указываетъ, что всякая причина требуетъ для себя предшествующей причины, и это восхожденіе отъ причины къ причинѣ не будетъ имѣть конца. „Поэтому должна быть принята такая причинность, чрезъ которую нѣчто совершается, безъ того, чтобы эта причина не опредѣлялась далѣе еще чрезъ какую-либо предшествующую причину по необходимымъ законамъ, т. е. чрезъ *абсолютную спонтанность* причинъ, которыя бы *отъ себя* начинали рядъ явленій, протекающихъ по законамъ природы, слѣдовательно, трансцендентальную свободу, безъ которой даже въ развитіи природы порядокъ явленій со стороны причинъ никогда не является полнымъ“ (370).

Въ доказательствѣ антитезиса Кантъ указываетъ на то, что свобода, допущенная въ качествѣ первой причинности, все-таки не помогаетъ дѣлу, потому что неспособна вступить въ причинную связь, будучи отъ нея принципіально отлична, а потому или не можетъ начать причиннаго ряда или же его разры-

---

[1]) Отношеніе между тварью и Абсолютнымъ можетъ быть помощью математическаго символа безконечности ∞ выражено такъ: ∞ + любая конечная величина или тварь = ∞, слѣдовательно, тварь для безконечности, въ сравненіи съ безконечностью = 0, оставаясь *для себя* величиной. Равнымъ образомъ и опредѣленіе соотношенія между конечнымъ и безконечнымъ, выражающееся въ дроби $\frac{\text{тварь}}{\infty} = 0$, также приводитъ къ нолевому значенію твари предъ Абсолютнымъ, хотя для себя она имѣетъ величину.

ваетъ. „Природа и трасцендентальная свобода отличаются какъ закономѣрность и незакономѣрность“ (371).

Противорѣчивость тезиса и антитезиса разрѣшается Кантомъ, какъ извѣстно, въ томъ смыслѣ, что свободу онъ относитъ къ интеллигибельной вещи въ себѣ, а причинность къ міру явленій, соотвѣтственно своей философіи. Насъ не интересуютъ здѣсь ни детали аргументаціи Канта, ни общее его объясненіе [1]). Антиномія въ пониманіи причинной обусловленности творенія открывается Кантомъ отнюдь не благодаря его гносеологіи, въ предѣлахъ ея она только формулируется, сама же она имѣетъ и совершенно независимое и болѣе общее значеніе. Заслуга Канта не въ томъ, что онъ замѣтилъ эту антиномичность, ибо съ ней философская мысль, въ сущности, имѣетъ дѣло съ тѣхъ поръ, какъ себя помнитъ, но въ томъ, что онъ ее такъ остро осозналъ. Для Канта она разрѣшается въ области гносеологіи, для насъ гносеологическое ея осознаніе есть производное, она выражаетъ собою интуицію *тварности* бытія.

Для раціоналистической философіи, для которой высшимъ критеріемъ является непрерывность мышленія и раціональное преодолѣніе антиномій, тварность есть вообще ложная, ибо противорѣчивая, идея, которой не мѣсто въ критической метафизикѣ. Однако законъ непрерывности и непротиворѣчивости дискурсивнаго мышленія имѣетъ силу лишь въ его собственномъ руслѣ, а не тамъ, гдѣ разумъ обращается на свои собственныя основы, корни мысли и бытія, причемъ вскрываются для него непреодолимыя, а вмѣстѣ и неустранимыя антиноміи, которыя все же должны быть имъ до конца осознаны.

Антиномія тварности есть лишь дальнѣйшее раскрытіе изначальной антиноміи Абсолютнаго и относительнаго, выражающейся въ безусловномъ НЕ отрицательнаго богословія, противоположномъ всякому ДА, однако вмѣстѣ съ тѣмъ и сопряженномъ съ нимъ. Лишь на фонѣ антиноміи тварности противоположеніе Бога и міра, Творца и твари, получаетъ исключительную напряженность и углубленность. Міръ какъ твореніе получаетъ въ своей относительности реальность и самобытность, противостоитъ Богу не какъ призракъ, иллюзія или майя, какъ бы лишь закрывающая Абсолютное отъ самого себя; онъ получаетъ свою realitas какъ даръ отъ Ens realissimum. Потому и отношенія Бога къ міру получаютъ реальный и двусторонній характеръ: нисхожденія для Божества и восхожденія для твари. При этомъ однако волны мірового океана, сколь бы высоко ни вздымались онѣ, не могутъ всплеснуться до неба, коснуться Абсолютнаго, если само Оно не воздвигнетъ лѣствицы Іаковлей, соединяющей небо и землю. Напротивъ, одно имманентное самосознаніе черезъ самоочищеніе и самоуглубленіе (Эккегартовскую Abgeschiedenheit) совершенно неспособно, такъ сказать, абсолютизироваться, преодолѣть свою относительность, найти себя въ Богѣ путемъ какъ бы самоутопленія въ Божественномъ океанѣ и освобожденія отъ всякой майи. Міръ и человѣкъ обожаются не по силѣ тварной божественности своей, но по силѣ „благодати“, изливающейся въ міровое лоно:

---

[1]) Ср. *П. Флоренскій.* Космологическія антиноміи И. Канта. Сергіевъ Посадъ. 1909.

человѣкъ можетъ быть богомъ, но не по тварной своей природѣ, а лишь „богомъ по благодати“ (по извѣстному опредѣленію отцовъ Церкви).

Если міръ содержится въ Богѣ, но не есть Богъ, ибо отдѣленъ отъ Божества непереходимой бездной трансцендентности, то и подлинная религія можетъ основываться на нисхожденіи Божества въ міръ, на вольномъ въ него вхожденіи, приближеніи къ человѣку, т. е. на откровеніи, или, иначе говоря, она необходимо является дѣломъ благодати, сверхприроднаго или сверхмірнаго дѣйствія Божества въ человѣкѣ. Нельзя проникнуть въ Бога или даже за Бога лишь путемъ углубленія въ свое собственное міровое естество (хотя оно и представляетъ собой „образъ и подобіе“, нѣкую природную икону Божества), безъ реальной *встрѣчи* съ премірнымъ Божествомъ, безъ Его откровенія о Себѣ. Этимъ ставятся границы тому, что̀ можно назвать природнымъ богопознаніемъ, а также и тому, что̀ доступно спекулятивному постиженію. Религія имѣетъ въ своихъ основахъ опытный, можно сказать, эмпирическій характеръ (конечно, понятіе опыта берется здѣсь въ расширенномъ смыслѣ), а потому не можетъ быть установлена одной философской „дедукціей“ или мистическимъ „гнозисомъ“. Поэтому Богъ-Творецъ не можетъ быть „божествомъ вообще“, которое доступно философіи и „естественной религіи“, но имѣетъ конкретныя черты,—имя и ликъ.

Можно различить три пути религіознаго сознанія: богопознаніе *more geometrico* или *analytico*, *more naturali* или *mystico* и *more historico* или *empirico*,—отвлеченное мышленіе, мистическое самоуглубленіе и религіозное откровеніе, причемъ первые два пути получаютъ надлежащее значеніе только въ связи съ третьимъ, но становятся ложны, какъ только утверждаются въ своей обособленности. Дѣйствительно, попытка исчерпать содержаніе религіи логическимъ анализомъ общихъ понятій приводитъ ее къ изсушенію и обезкровленію,—таковы „естественныя“ или философскія религіи, пафосъ которыхъ и состоитъ во враждѣ ко всему конкретно-историческому (вспомнимъ Толстого съ его упорнымъ стремленіемъ къ абстрактно-универсальной религіи: „Кругъ чтенія“ и под.); между тѣмъ живая религія стремится не къ минимуму, но къ максимуму содержанія. Мистическое самоуглубленіе, какъ и расширеніе научнаго или оккультнаго познанія, само въ себѣ также не содержитъ ключа къ религіозному постиженію міра,—и оно нуждается въ религіозныхъ аксіомахъ откровенія, лишь чрезъ нихъ живымъ свѣтомъ загораются его богатства. Есть характерная грань, за которую не можетъ перейти естественное богопознаніе, все равно философское, мистическое или натуралистическое: это—откровеніе *личности* въ Божествѣ, сколь бы напряженно она ни постулировалась. *Имперсонализмъ* есть роковая черта такихъ ученій, и это понятно, ибо личность познается только *встрѣчей*, живымъ откровеніемъ о себѣ. И первое откровеніе о Богѣ, данное Моисею, было о Немъ какъ Лицѣ: *Сый*. Этотъ личный характеръ Божества свойственъ не только іудеохристіанству но и языческому политеизму,—печать своеобразной подлинности

его религіознаго опыта. Христіанскій догматъ тріипостасности Божества былъ однако открытъ человѣку, не человѣкомъ, лишь при свѣтѣ уже открытой истины человѣкъ получаетъ возможность зрѣть печать троичности на себѣ и на всей твари. Попытки философскаго дедуцированія тріипостасности a priori (однако post factum откровенія) явной своей неудовлетворительностью и сбивчивостью только подтверждаютъ невыводимость этой истины (натуралистически у Я. Бёме, спекулятивно у Гегеля, Шеллинга, отчасти у Вл. Соловьева). Потому-то „чистая“ философія, притязающая на рѣшающій голосъ и въ вопросахъ религіознаго сознанія, столь естественно приходитъ къ отрицанію тріипостасности Божества, видя въ ней лишь недозволительный антропоморфизмъ или психологизмъ (наиболѣе воинствующими здѣсь являются представители „философіи безсознательнаго“—Гартманъ и Древсъ [1]).

Поэтому понятно, что основоположный трактатъ по отрицательному богословію, твореніе Ареопагита, не только носитъ выразительное надписаніе: *О божественныхъ именахъ*, но и въ дѣйствительности посвященъ изъясненію значенія божественныхъ именъ, подъ которыми премірный Богъ открывается міру. НЕ отрицательнаго богословія нерасторжимо соединено здѣсь съ ДА откровенія. Эти самооткровенія Божества, *божественныя имена*, невыводимы логически, мистически или метафизически изъ НЕ отрицательнаго богословія, но они обосновываются невыразимой

---

[1]) Вотъ какими аргументами возражаетъ Древсъ противъ личнаго характера Божества: „индивидомъ духъ называется въ конечной своей ограниченности и опредѣлимости матеріальнымъ организмомъ... Напротивъ, личность обозначаетъ такой образъ духа, когда онъ показываетъ себя сообразно своему существу и сознательно стремится къ осуществленію его какъ опредѣленію своего бытія. Личностью въ этомъ смыслѣ называется индивидуумъ, насколько онъ не только *есть* духъ, но сознаетъ и осуществляетъ себя какъ духъ въ противоположность естественной своей обусловленности... О личности въ примѣненіи къ Богу не можетъ быть и рѣчи. Личность есть духъ лишь какъ конечный, ибо только таковой въ качествѣ предпосылки имѣетъ тѣлесность, отъ которой онъ долженъ отличать себя какъ духъ, отстаивая свою духовность; абсолютный же духъ, въ которомъ нѣтъ мѣста такому различенію, не можетъ разумнымъ образомъ опредѣляться какъ личность. То, что̀ устанавливаетъ личность въ человѣкѣ, есть именно его конечность, т. е. недуховное въ немъ, его матеріальный организмъ, въ противоположность которому духъ долженъ осуществлять и утверждать свою самостоятельность, чтобы черезъ это быть причастнымъ высшему опредѣленію личности... Такимъ образомъ, для человѣка быть личностью есть дѣйствительно преимущество, ибо лишь чрезъ это становится онъ сообразенъ своему собственному глубочайшему существу... Для абсолютнаго же духа, напротивъ, духовность есть его собственное естество, у него не имѣется напряженности между природой и духомъ, въ снятіи и примиреніи которой состоитъ существо личности, потому онъ ничего не можетъ получить отъ предиката личности“ (*A. Drews*. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes 326—8). Опредѣливъ личность какъ симптомъ ущемленности духа тѣломъ, Древсъ безъ труда справляется съ этимъ призракомъ раціонализма и совершенно отвергаетъ идею личности въ примѣненіи къ существу абсолютно духовному. Подобнымъ же образомъ расправляется онъ и съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ-Любви, усматривая въ немъ антропоморфизмъ, ибо абсолюту здѣсь приписывается человѣческое „чувство“ (ib. 290, сл.) Антропоморфизмомъ объявляетъ ученіе о личномъ Богѣ и Гартманъ, къ аргументаціи котораго мало что прибавляютъ сужденія Древса (*Hartmann*. Die Religion des Geistes, 3-te Aufl. 152—3).

тайной Абсолютнаго НЕ-что. Поэтому откровеніе не только открываетъ, но вмѣстѣ и указуетъ неоткрытую и неоткрываемую тайну, и эта абсолютная ТАЙНА содержитъ въ себѣ источникъ „воды, текущей въ жизнь вѣчную“, никогда не изсякающій и не оскудѣвающій.

Какъ мыслить это откровеніе Тайны, это совлеченіе абсолютности Абсолютнаго, каковымъ является откровеніе Абсолютнаго относительному? На это не можетъ быть дано отвѣта на человѣческомъ языкѣ. *Не все понятно*, но Богъ во всемъ, и въ этомъ великая радость вѣры и покорности. Мы приближаемся къ безднѣ, гдѣ снова намъ преграждаетъ дальнѣйшій путь познанія огненный мечъ архангела. *Такъ есть*,—объ этомъ совершенно твердо говоритъ намъ религіозный опытъ, это надо принять и религіозной философіи за исходное опредѣленіе—въ смиреніи разума, ибо и отъ разума требуется жертва смиренія, какъ высшая разумность неразумія. Неизреченный, неименуемый, непостижимый, недовѣдомый, недомыслимый Богъ открывается твари въ имени, словѣ, культѣ, богоявленіяхъ, боговоплощеніи. Слава снисхожденію Твоему, Господи!

Трансцендентность Божества, или Его премірность, есть основа іудейскаго монотеизма, какъ и неразрывно съ нимъ связаннаго и его далѣе развивающаго христіанскаго вѣроученія.

Ученіе о премірности или трансцендентности Божества, о Божественной Тайнѣ, пріоткрываемой Откровеніемъ, и составляетъ подлинный смыслъ отрицательнаго богословія у большинства христіанскихъ его представителей, хотя это далеко не всегда выражается у нихъ съ достаточной четкостью, послѣдовательностью и ясностью. Такова основная мысль Климента и Оригена, таково ученіе свв. Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго, Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника, Іоанна Дамаскина, Григорія Паламы, а также и Николая Кузанскаго. Это становится ясно, если брать эти ученія въ ихъ полномъ составѣ, имѣя въ виду у нихъ не только отрицательное, но и положительное богословіе въ ихъ взаимномъ соотношеніи. Наибольшія недоразумѣнія по этому поводу исторически связаны съ Ареопагитомъ, на котораго охотно ссылаются, считая его своимъ единомышленникомъ, мыслители, въ дѣйствительности отстоящіе отъ него далеко (напр. Эккегартъ). Однако эти недоразумѣнія, основанныя на однобокомъ усвоеніи ученія Ареопагита, разсѣиваются, если принять во вниманіе и его положительное богословіе.

Напротивъ, нельзя сказать того же самаго о философіи Плотина, въ этомъ рѣшительномъ пунктѣ дѣйствительно отличающейся двойственностью и нерѣшительностью; благодаря этому она одинаково могла оказать безспорное и глубокое вліяніе на христіанское богословіе (въ частности и на Ареопагита), а вмѣстѣ съ тѣмъ явиться сильнымъ оружіемъ въ философскомъ арсеналѣ религіознаго монизма. Однако, по своимъ основнымъ тенденціямъ Плотинъ въ большей степени принадлежитъ къ послѣднему. Не менѣе двойственно звучитъ и каббалистическое ученіе объ Энъ-Софъ, въ которомъ заразъ слышатся отзвуки и исконнаго іу-

дейскаго вѣроученія, и неоплатонизма, почему и значеніе его колеблется поэтому между священной таїной непроизносимаго Имени יהוה и плотиновскимъ "*Ev*. Исторія мысли подчеркнула однако скорѣе второе пониманіе—въ духѣ эманативнаго монизма (такъ преломилось это ученіе, напр., у Як. Бёме; быть можетъ, въ немъ же слѣдуетъ искать прототипъ ученія Спинозы объ единой субстанціи, существующей во многихъ модусахъ и аттрибутахъ). Духу іудейскаго трансцендентнаго монотеизма было бы ближе, конечно, первое истолкованіе, оно же болѣе приближаетъ Кабалу и къ христіанству, къ которому идетъ она самыми существенными своими ученіями и устремленіями (какъ это не разъ было отмѣчено изслѣдователями Кабалы, напр. Франкомъ, de Pauly).

Каковы же послѣдствія, къ которымъ приводитъ насъ *вторая* возможность, заложенная въ ученіи отрицательнаго богословія о Божественномъ Ничто?

Божественное Ничто какъ Нѣчто, или *μὴ ὄν*, обозначаетъ собой изначальное, источное бытіе въ его неподвижной глубинѣ, въ его ноуменальномъ единствѣ, божественной первоосновѣ. Въ отношеніи къ этому Ничто всякое бытіе: божеское-ли, или міровое и человѣческое, есть уже нѣкое *что:* въ Ничто возникаетъ *что*, vom Nichts zu Ichts или zu Etwas, по излюбленному выраженію Я. Бёме. Въ этомъ пониманіи небытіе, какъ еще-небытіе или пока-небытіе, является той мэональной тьмою, въ которой таится однако же все, подобно тому какъ дневнымъ свѣтомъ изводится къ бытію и обнаруживается все, скрывавшееся подъ покровомъ ночной тьмы. Божественное Ничто и есть именно такая мэональная ночь небытія и неразличенности, безформенности и аморфности, но вмѣстѣ и первооснова бытія (Grund или Urgrund нѣмецкихъ мистиковъ).

Ничто образуетъ собой начальный моментъ діалектики бытія, къ которому она прикрѣпляется и къ которому возвращается; онъ соотвѣтствуетъ наибольшей общности, недифференцированности, невыявленности бытія, но въ то же время находится еще вполнѣ въ его плоскости,—другими словами, *ничто есть*. Поэтому-то на пути отъ ничто къ нѣчто, отъ небытія къ бытію, нѣтъ скачка или транценза, метафизическаго *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, не зіяетъ hiatus, ибо и ничто, и что,—и бытіе, и небытіе, одинаково *есть бытіе* въ разныхъ діалектическихъ моментахъ его самоопредѣленія. Божественное Ничто представляетъ собой аналогію мэональному Nichts, которымъ начинается діалектика бытія въ *Логикѣ* Гегеля. Въ Ничто родится все, и въ этомъ смыслѣ оно *есть все* въ его единствѣ, *ἓν καὶ πᾶν*. Родится не только міръ, но и богъ, ибо и богъ здѣсь родится въ Ничто и изъ Ничто, его бытіе тоже есть лишь особый видъ бытія, соотносительный бытію міра, со-бытіе міру. При такомъ пониманіи богъ не есть еще то послѣднее, далѣе чего нельзя уже проникнуть, напротивъ, можно, а потому и должно прорваться за бога, совлечься не только міра, но и бога, „Gottes ledig werden" (Эккегартъ). И богъ, и міръ одинаково находятся *по сю* сторону Ничто, суть какъ бы его ипостаси, вѣрнѣе, модусы или діалектическіе моменты.

Они находятся въ опредѣленномъ іерархическомъ соотношеніи, какъ ступени самооткровенія Ничто. Онтологически единосущны и міръ, и богъ, насколько оба они суть модусы Ничто, въ которомъ возникаетъ все. И если на пути возвращенія къ этому Ничто человѣкъ долженъ восходить къ богу (или богамъ), а далѣе проходить чрезъ бога и за бога, то лишь потому, что нельзя подняться на послѣднюю ступень, минуя предпослѣднюю, а богобытіе и есть эта предпослѣдняя ступень.

Переходъ изъ первоначальнаго Ничто въ нѣчто, различеніе и оформленіе неразличимаго и безформеннаго есть, конечно, тоже своего рода transcensus, который по-разному описывается въ различныхъ мистическихъ и метафизическихъ системахъ. Такую относительную трансцендентность разныхъ ступеней бытія при самотвореніи бога и міра въ Ничто неизбѣжно приходится допустить и крайнему имманентисту или эволюціонному монисту. Однако здѣсь существенно, что эти относительно трансцендентныя ступени суть діалектическія самоположенія одного и того же начала, совершающіяся внутри его, transcensus его модальностей, но здѣсь нѣтъ безусловнаго, не діалектическаго, а антиномическаго трансценза отъ абсолютнаго къ относительному, отъ Творца къ твари. Поэтому всякое *нѣчто:* богъ-ли или человѣкъ, небо или адъ, ангелы или демоны,—имѣетъ *одну* природу или сущность, какъ въ системѣ Спинозы единая абсолютная субстанція существуетъ въ безконечномъ множествѣ аттрибутовъ и модусовъ. „Юпитеръ есть все, что ты видишь“, будто бы говорилъ Эпикуръ; если понять это изреченіе достаточно глубоко, то въ немъ выразится существо всякаго *моноусганства* или монизма,—матеріалистическаго, спиритуалистическаго, идеалистическаго, мистическаго.

Въ абсолютномъ Ничто появляется міръ и богъ. Если міръ не сотворенъ, но діалектически возникаетъ въ абсолютномъ и ему единосущенъ, то онъ, слѣдовательно, вѣченъ и субстанціаленъ въ своей основѣ; съ другой же стороны, и богъ здѣсь не абсолютенъ и самоосновенъ въ своемъ бытіи, но рождается или происходитъ въ абсолютномъ Ничто—все. Это значитъ, прежде всего, что существуетъ *основа* и бога, и притомъ не въ самомъ богѣ, но (онтологически) внѣ его, т. е. выше его. Богъ есть также лишь положеніе или модусъ абсолютнаго Ничто, такъ сказать, абсолютное, обращенное къ міру, космическая его ѵпостась, причемъ другимъ таковымъ же модусомъ является міръ, и эта одинаковая модальность бога и міра, и ихъ въ этомъ смыслѣ единосущность придаетъ имъ въ равной степени, хотя и въ разномъ смыслѣ, характеръ преходящести, относительности: „и богъ проходитъ“, по классической формулѣ Эккегарта. Въ концѣ-концовъ получается система всеобщаго, универсальнаго тожества [1]).

---

[1]) *A. Drews* различаетъ (въ Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. 1906) два типа религіи: Causalitätsreligion, къ которой онъ относитъ религію іудео-христіанскаго типа, и Identitätsreligion—религіи имманентнаго типа, какъ-то буддизмъ и измышляемая имъ самимъ религія конкретнаго монизма. Опредѣленіе перваго типа по признаку причинности, конечно, невѣрно, зато опредѣленіе второго типа по признаку тожества выражаетъ самое существо дѣла.

Система религіознаго монизма можетъ принимать различныя очертанія въ зависимости отъ того, въ какомъ смыслѣ разрѣшается вопросъ о происхожденіи множественности,—бога и міра,—въ единомъ Ничто. Множественность можетъ разрѣшаться въ чистую иллюзію, фату-моргану, обманъ чувствъ, майю: истина въ томъ, что міра нѣтъ и нужно освободиться отъ его иллюзіи. Такова философія и религія индуизма, въ европейской философіи имѣющая представителемъ Шопенгауэра,—это не только акосмизмъ, но и антикосмизмъ. Міровому бытію можетъ быть, далѣе, приписана нѣкоторая, хотя и ущербленная реальность, производная отъ Абсолютнаго; такъ стоитъ дѣло въ системѣ статическаго пантеизма Спинозы, а также и динамическаго пантеизма Гартмана и Древса: міръ возникаетъ, согласно ученію послѣднихъ, вслѣдствіе нѣкотораго „скандала“ въ абсолютномъ,—появленія слѣпой и безсмысленной воли къ бытію, вызвавшей противъ себя логическую реакцію въ нѣдрахъ абсолютнаго, причемъ для ликвидаціи этого недоразумѣнія потребовался цѣлый міровой процессъ. Поэтому одновременно съ міровымъ бытіемъ возникаетъ и „страдающій богъ“, и является потребность искупленія отъ мірового бытія; въ отдаленной перспективѣ рисуется возвращеніе къ первоначальному безразличію, абсолютной ночи Ничто. Наибольшее философское и религіозное значеніе имѣетъ однако не эта гипотеза метафизической катастрофы, но другая форма динамическаго пантеизма, согласно которой міръ есть эманація абсолютнаго, онъ происходитъ какъ изліяніе отъ преизбыточной его полноты, подобно тому, какъ вода изливается изъ переполненнаго сосуда или солнечный свѣтъ и тепло исходятъ изъ солнца. Именно таково ученіе Плотина. Единое абсолютное, *Ἓν*, одновременно оказывается въ немъ и трансцендентнымъ, и имманентнымъ міру, міръ же есть сумерки абсолютнаго, которыя сгущаются тѣмъ больше, чѣмъ глубже онъ погружается въ свое бытіе. Поэтому-то система неоплатонизма и могла оказать философскую поддержку падавшему языческому политеизму: изъ сверхмірнаго и сверхбожественнаго *Ἓν* послѣдовательно эманируютъ боги и міръ, причемъ нижніе его этажи уходятъ въ тьму небытія, тогда какъ верхніе залиты ослѣпительнымъ свѣтомъ,—въ небѣ же загорается система божественныхъ лунъ, свѣтящихъ, правда, не своимъ, а отраженнымъ свѣтомъ, однако утвержденныхъ на сводѣ небесномъ. Зачѣмъ и почему происходитъ эта эманація міра изъ единаго Ничто, на это не можетъ быть отвѣта, и не находимъ его мы и въ ученіи Плотина: міръ происходитъ потому, что вода не можетъ не изливаться изъ переполненнаго сосуда, а созрѣвшій плодъ не отваливаться отъ вѣтки, но въ то же время міръ является у Плотина мѣстомъ для исправленія и вразумленія душъ, отяжелѣвающихъ и испадающихъ изъ лона абсолютнаго. Однако этимъ дается отвѣтъ лишь о судьбахъ отдѣльныхъ душъ, но не объ основаніяхъ мірового процесса, не о причинѣ эманаціи, которая остается все-таки безпричинна и непонятна, хотя здѣсь именно и ставится задача *объяснить* основанія происхожденія міра. Если міръ возникаетъ только въ процессѣ удаленія изъ абсолютнаго,

его убыли, и лишь въ этой убыли и состоитъ его собственная природа, то, очевидно, міротворящее начало есть прогрессивно возрастающій *минусъ* абсолютнаго, или погруженіе его во зло: отсюда получается неизбѣжный антикосмизмъ, и самого Плотина лишь эллинскій духъ да непослѣдовательность спасали отъ сатанинскаго вывода, формулированнаго Мефистофелемъ:

...alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, dass nichts entstünde.

(Плотинъ даже оспариваетъ эту мысль противъ якобы христіанскихъ гностиковъ).

Плотиновская эманація отличается однако отъ индійскаго акосмизма своимъ реализмомъ: міръ, какъ изліяніе абсолютнаго, постольку реаленъ, поскольку ему все же принадлежитъ полнота божественныхъ силъ, въ него излившихся; онъ *есть*, имѣетъ хотя и ущербленное, но все-таки не призрачное бытіе. Однако, будучи реаленъ въ основѣ, онъ остается лишенъ какого-либо самостоятельнаго заданія. Абсолютное въ отношеніи къ нему остается совершенно пассивнымъ, оно его не знаетъ, онъ есть жертва его попустительствующей полноты,—въ извѣстномъ смыслѣ ея изнанка. Міръ *возникаетъ* въ абсолютномъ съ необходимостью, какъ тѣнь его, но въ этомъ мірѣ не творится никакого свершенія, онтологически въ немъ нѣтъ исторіи и нѣтъ эсхатологіи. Съ одной стороны, міръ есть само абсолютное, какъ его модусъ, а съ другой, въ мірѣ ничего не совершается и не происходитъ, ибо онъ лежитъ не *внѣ* абсолютнаго, но есть оно же само, въ состояніи нѣкоторой ущербности.

Неоплатонизмъ исторически является враждебно соперничающимъ съ христіанствомъ и, дѣйствительно, несмотря на кажущееся, внѣшнее сходство, онъ глубоко ему противоположенъ, и именно въ самомъ основномъ и центральномъ ученіи о божественномъ Ничто и вытекающемъ отсюда ученіи о происхожденіи міра изъ непроизвольной эманаціи абсолютнаго. Вліянія неоплатонизма, сознательныя или безсознательныя, обладаютъ большою живучестью и въ христіанскомъ богословіи,—неоплатоническій уклонъ мысли и чувства есть опасность, постоянно подстерегающая и христіанскую философію. Надо ее знать, чтобы ея сознательно остерегаться. Поэтому поучительно прослѣдить этотъ уклонъ въ христіанской философіи тамъ, гдѣ онъ проявился сильно и ярко. Въ качествѣ примѣровъ такого уклона разсмотримъ ближе соотвѣтствующія ученія у I. Ск. Эріугены и у нѣмецкихъ мистиковъ Эккегарта и Я. Бёме.

а) I. Ск. Эріугена.

Знаменитый ирландецъ въ своемъ общемъ ученіи, несмотря на искреннее желаніе удержаться въ предѣлахъ христіанскаго міровоззрѣнія, тѣмъ не менѣе сбивается на плотиновскій „эманативный пантеизмъ“ [1]) и напередъ уже пред-

[1]) Такъ опредѣляетъ плотиновское міровоззрѣніе Штёкль: *A. Stöckl.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2-te Ausg. Mainz, 1875, стр. 377.

начертываетъ въ метафизическихъ терминахъ будущую мистическую систему Эккегарта и Бёме. Имманентизмъ или „монизмъ“ [1]) у Эріугены проявляется, прежде всего, въ общей концепціи автора De divisione naturae. Онъ различаетъ четыре вида *природы,* которые объемлютъ въ себѣ и Божество и тварь: природа „не творящая и несотворенная“ или Божество внѣ творенія, „природа творящая и несотворенная“ или Божество въ твореніи, затѣмъ природа „сотворенная творящая“, какъ совокупность творческихъ идей или природа идеальная, и, наконецъ, природа „не творящая и сотворенная“ или міръ. Всѣ эти четыре вида природы суть лишь разные аспекты, моменты или положенія *единой* природы: все есть одно, и все есть Богъ; поэтому метафизика Эріугены принципіально сближается съ ученіемъ Плотина объ отношеніи Единаго и міра. Онтологическая пропасть между Богомъ и тварью здѣсь засыпается, и тварь разсматривается какъ модусъ единой субстанціи, чѣмъ пролагается путь къ будущему спинозизму. „Во-первыхъ, Божественная природа столь же является сотворенной, сколько и творящей. Именно она сотворена сама собою въ первообразныхъ причинахъ и соотвѣтственно она творитъ сама себя, т. е. она начинаетъ проявляться въ своихъ теофаніяхъ, желая выступить изъ потаеннѣйшихъ угловъ своей природы, въ которыхъ она сама себѣ еще неизвѣстна (creatur... a seipso in primordialibus causis, ac per seipsam creat, h. e. in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere, in quibus sibi incognita est), ибо она безгранична, сверхсущностна и сверхприродна и выше всего, что можетъ и не можетъ мыслиться. Когда она, слѣдовательно, восходитъ къ первоосновамъ вещей и какъ бы сама творитъ себя, она начинаетъ быть въ нѣкоемъ нѣчто (descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse). Но, во-вторыхъ, разсматриваемая въ послѣднихъ дѣйствіяхъ первоосновныхъ причинъ, она по праву можетъ разсматриваться какъ сотворенная, а не творящая саму себя. Именно сотворена она, насколько нисходитъ къ самымъ внѣшнимъ проявленіямъ, дальше которыхъ она уже ничего не творитъ, почему въ ней имѣетъ силу лишь сотворенность, а не твореніе“ [2]). Выступая изъ сверхсущностной своей природы, въ которой Богъ означаетъ небытіе, Онъ въ своихъ первоначальныхъ причинахъ творимъ самимъ собою и становится началомъ всякой сущности и всякой жизни [3]). На основаніи этихъ опредѣленій ясно, что *ничто* отрицательнаго богословія у Эріугены означаетъ не трансцендентное и премірное Божество, но первое положеніе Божества въ его самораскрытіи,—ничто, переходящее въ нѣчто. Для характеристики ученія Эріугены въ разсматриваемомъ отношеніи въ высшей степени показательнымъ является его пониманіе творенія міра изъ ничего. Въ виду того, что идея творенія міра у него, строго говоря, отсутствуетъ, ибо сливается съ самотвореніемъ Бога, то и *ничто*, изъ котораго творится или, вѣрнѣе, „вырождается“ міръ, есть само божественное Ничто. Эріугена посвящаетъ чрезвычайно много мѣста и вниманія вопросу о твореніи изъ ничего (стараясь привлечь на свою сторону и восточныхъ отцовъ церкви, какъ-то свв. Василія Великаго, Григорія Нисскаго, Максима Исповѣдника, Діонисія Ареопагита въ такихъ сужденіяхъ, въ которыхъ они подаютъ поводъ къ по-

---

[1]) Такъ опредѣляетъ эту черту ученія Эріугены его русскій изслѣдователь *А. Бриллiантовъ.* Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ I. Ск. Эригены, 248 и далѣе.

[2]) De divisione naturae, lib. III, cap. 23.

[3]) Ibid., III, 20.

добному перетолкованію, не будучи дѣйствительно повинны въ имманентизмѣ). Для Эріугены ясно, что Богъ „дѣлаетъ все изъ ничего, изводя изъ своей сверхсущественности сущности, изъ сверхжизненности живыя существа, изъ соединенія всего, что есть и что̀ не есть, изъ утвержденія всего, что есть и не есть. Этому ясно учитъ и возвращеніе всѣхъ вещей въ причину, изъ которой они возникли, когда все возвратится въ Бога какъ воздухъ въ свѣтъ“ [1]). Подъ тѣмъ ничто, изъ котораго Богъ создалъ міръ, надо разумѣть „несказанную и непостижимую, неприступную для всѣхъ умовъ свѣтлость божественной благости“ (ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilem claritatem [2]). Въ III книгѣ De divisione naturae Эріугена даетъ подробное и всестороннее изслѣдованіе вопроса о *ничто* (особенно гл. IV—XXIII), изъ котораго создань міръ, подвергая критикѣ и отверженію церковное пониманіе ничто, какъ ниже—бытіе или не бытіе, и утверждая, какъ единственно мыслимое и послѣдовательное, свое вышеизложенное пониманіе. Основной выводъ, который самъ собою отсюда напрашивается, будетъ тотъ, что въ природѣ „Богъ содѣлалъ самого себя“ [3]), или что „мы не должны мыслить тварь и Бога какъ два различныхъ между собой (начала), но какъ одно и то же. Ибо и тварь находится въ Богѣ, и Богъ созидается въ твари чудеснымъ и невыразимымъ путемъ... тріипостасная высшая благость... всегда вѣчна и всегда становится вѣчна отъ себя самой и въ себѣ самой, а вмѣстѣ и возникла, насколько она въ приснобытіи не престаетъ быть въ становленіи,—насколько она дѣлаетъ себя самое изъ себя самой. Она не нуждается для этого въ какой-либо другой матеріи, которая не была бы ею самой, чтобы производить въ ней себя самое, она оказалась бы безсильна и въ себѣ незавершенна, если бы получила откуда-либо помощь для своего явленія и свершенія“ [4]).

Изъ приведеннаго слѣдуетъ, что, собственно говоря, для Эріугены нѣтъ творенія или міра, какъ внѣбожественнаго (относительно) бытія, ибо природа сотворенная есть только ступень въ самораскрытіи Божества или его модусъ. Міръ вѣченъ въ Богѣ, онъ и есть Богъ. Какъ же понять существующій во времени и объятый грѣхомъ міръ? Для Эріугены бытіе чувственнаго міра начинается съ грѣхопаденія человѣка, которое совершается не во времени, но въ нѣкоторомъ внѣвременномъ актѣ. Міръ этотъ не долженъ былъ бы существовать, его создалъ грѣхъ. Вслѣдствіе этого у человѣка появилось чувственное тѣло, раздѣленіе на полы и связанныя съ этимъ особенности организаціи, и начался міровой процессъ. Задачей искупленія является поэтому не что иное, какъ всеобщее *возстановленіе* первоначальнаго состоянія, „возвращеніе всѣхъ вещей въ причину, изъ которой онѣ произошли“ [5]). Строго говоря, этотъ „апокатастасисъ“ Эріугены вовсе не есть христіанское воскресеніе съ тѣломъ, разъ тѣлесность вообще разсматривается какъ слѣдствіе грѣхопаденія, „духовное тѣло“ воскресенія есть то самое умопостигаемое первозданное тѣло, которое закрыто и уничтожено чувственнымъ тѣломъ. Въ этомъ отношеніи Эріугена есть самый рѣшительный спиритуалистъ, и съ его точки зрѣнія правильнѣе было бы говорить не о воскресеніи тѣла, а о воскресеніи *отъ* тѣла. Поэтому весь міровой процессъ для Эріугены есть безплодная ошибка, нѣчто совершенно ир-

---

[1]) Ibid., III, 20.
[2]) Ibid., III, 19.
[3]) Ibid., III, 17.
[4]) Ib. III, 17.
[5]) Ib. III, 20.

раціональное (мнѣніе, предвосхищающее философію пессимизма: Шопенгауера, Гартмана, А. Древса). Такъ какъ происхожденіе міра есть процессъ имманентный Божеству, то, очевидно, грѣхопаденіе вноситъ драму и въ само Божество, и слѣдуетъ заключить, что міровой процессъ есть мистерія ирраціонально страдающаго и искупающаго себя же бога (хотя самъ Эріугена такого заключенія еще не дѣлаетъ). Штёкль произноситъ про Эріугену слѣдующій суровый приговоръ: „Erigena's Lehrsystem mag genial genannt werden, christlich ist es nicht". (l. c. 381).

b) Мейстеръ Эккегартъ.

Мы далеки отъ намѣренія характеризовать *всю* мистику Эккегарта, какъ нехристіанскую, совсѣмъ напротивъ, въ писаніяхъ этой удивительно богатой, глубокой и геніальной личности содержатся и неоцѣнимыя богатства христіанскаго благочестія, которыя, однако, перемѣшаны, притомъ, не всегда различимо, съ нехристіанскими мистическими мотивами и настроеніями. Поэтому можно говорить лишь о нѣкоторыхъ неоплатоническихъ *мотивахъ* въ твореніяхъ этого великаго писателя. Къ слову сказать, было бы интересной задачей для монографическаго изслѣдованія выяснить подлинный *типъ* его творчества. Что это? Мистическія озаренія, или метафизическая спекуляція, къ нимъ прикрѣпляющаяся, философія или проповѣдь, или же ни то, ни другое, но третье, содержащее въ себѣ смѣшеніе всѣхъ этихъ элементовъ? Во всякомъ случаѣ,—и этому необходимо давать надлежащій вѣсъ при оцѣнкѣ мейстера Эккегарта,—художникъ слова и спекулятивный метафизикъ слишкомъ сильно и явно даютъ себя знать въ его сочиненіяхъ, чтобы можно было принимать всѣ его идеи за религіозно-мистическія интуиціи и откровенія, и никогда нельзя увѣренно сказать, опирается-ли проповѣдь Эккегарта на опытныя переживанія, или же она рождается изъ загорѣвшихся въ душѣ его художественныхъ образовъ и спекулятивныхъ идей, которыя онъ превращаетъ въ *задачу* для осуществленія опытнымъ мистическимъ путемъ. Много свѣта могло бы здѣсь пролить изслѣдованіе хронологіи различныхъ произведеній Эккегарта въ связи съ его духовной біографіей и разными вліяніями, имъ испытанными. Основной идеей теологіи Эккегарта, придающей ей нехристіански-неоплатоническій характеръ, является его противопоставленіе Gott и Gottheit, которые „различны какъ небо и земля" [1]). Богъ есть нѣчто производное изъ Gottheit и совершенно соотносительное твари, есть порожденіе дифференціаціи Gottheit. Потому ему столь же присущъ характеръ относительности и преходящести, какъ и твари. *Gott wird und vergeht* (I, 148), эта необычайная по смѣлости формула выражаетъ именно мысль о неабсолютности, относительности и даже, если можно такъ выразиться, о модальности Бога; очевидно, если онъ *не* есть послѣднее, надо стремиться *за* Него, дальше Него, постараться „Gottes ledig werden, Gottes quitt machen" (175), освободиться отъ Бога: *bitten* wir, dass wir Gottes ledig werden" (I, 172). Богъ возникаетъ лишь вмѣстѣ съ міромъ: „о Богѣ говорятъ и возвѣщаютъ всѣ твари. А почему ничего не говорятъ онѣ о Божествѣ (Gottheit)? Все, что есть въ Божествѣ, есть Единое, о которомъ ничего нельзя говорить. Только Богъ дѣлаетъ (thut) нѣчто, Божество ничего не дѣлаетъ, ему нечего дѣлать. Богъ и Божество отличаются какъ дѣланіе и недѣланіе" (I, 148, ср. 199). Между Богомъ и тварью существуетъ лишь іерархическая разница, поскольку Богъ есть дверь

---

[1]) *Meister Eckehart's*. Schriften und Predigten, hrsg. von Büttner (Diederich), I, 147.

для возвращенія въ абсолютную Gottheit, но не онтологическая: какъ модусы Gottheit, они тождественны. Въ „прорывѣ“ своемъ къ Божеству „я становлюсь столь же богатъ, такъ что Богъ не можетъ быть мнѣ достаточенъ всѣмъ, чѣмъ Онъ есть Богъ, всѣми своими божескими дѣлами: ибо я получаю въ этомъ прорывѣ то, въ чемъ Богъ и я *общи*“ (I, 176). „Въ этомъ переживаніи духъ не остается болѣе тварью, ибо онъ самъ есть уже „божество“, онъ есть *одно* существо, одна субстанція съ божествомъ, и есть вмѣстѣ съ тѣмъ и свое собственное и всѣхъ тварей блаженство“ (I, 202). Лишь на этой поверхности божества, гдѣ есть Богъ, существуетъ и троица, представляющая какъ бы ликъ его въ твари. И за нее можно прорваться: „душа достигаетъ прежде всего святой тройственности (Dreifaltigkeit), ставшей *единствомъ*. Но она можетъ стать и еще блаженнѣе: если она взыщетъ простого (blossen) единства, о которомъ тройственность есть лишь откровеніе. Вполнѣ блаженной будетъ она, лишь когда бросается въ *пустыню* (die Wüste) Божества“ (II, 186). Надо совлечься всякаго „что“, потому Abgeschiedenheit, добродѣтель этого совлеченья, въ глазахъ Эккегарта включаетъ всѣ добродѣтели и является даже выше любви: „всѣмъ жертвуетъ при этомъ душа, Богомъ и всѣми твореніями. Это звучитъ странно, что душа должна потерять и Бога! Я утверждаю: чтобы стать совершенной, нужнѣе ей въ извѣстномъ смыслѣ лишиться Бога, чѣмъ твореній. Во всякомъ случаѣ все должно быть потеряно, существованіе души должно утверждаться на свободномъ ничто! Единственно таково и намѣреніе Бога, чтобы душа потеряла своего Бога. Ибо пока она имѣетъ Бога, познаетъ, знаетъ, до тѣхъ поръ она отдѣлена отъ Бога. Такова цѣль Бога: изничтожиться въ душѣ, чтобы душа потеряла и себя. Ибо то, что Богъ называется „Богомъ“, это имѣетъ Онъ отъ тварей. Лишь когда душа стала тварью, тогда только она получила Бога. Когда же она снова стряхнетъ съ себя свою тварность (Geschöpf-seyn), тогда остается Богъ предъ самимъ собою тѣмъ, что Онъ есть“ (II, 202—3). Но тѣмъ самымъ „душа сама должна стать божественной“. Духъ „долженъ быть мертвъ и погребенъ въ Божество, а Божество живетъ уже не для кого другого, какъ для самого себя“ (II, 207), и проповѣдникъ призываетъ испытать „diesen göttlichen Tod“ (ib).

Gottheit есть первооснова (Wesen) или природа (Natur) Божества. Божественныя ѵпостаси же суть „Personen“, о которыхъ говорится, что „sie verfliessen in das Wesen“ (I, 85) и, „влившись въ Божество, три персоны становятся неразличимымъ единствомъ“ (ib). Божество въ себѣ имперсонально, ѵпостаси возникаютъ лишь вслѣдствіе его дифференціаціи, уже въ „Богѣ“ или на границѣ между „Божествомъ“ и „Богомъ“. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать, когда говорится, что въ душѣ есть еще несовершенство, пока „она созерцаетъ Бога, насколько Онъ есть троица“ (I, 163); совершенство наступаетъ лишь при созерцаніи „schlechthin Eine“, „ungestaltete Wesen der göttlichen Persönlichkeit“ (ib.). „Ты долженъ любить Бога, насколько Онъ не-Богъ, не-духъ, не-лицо, неоформленное, а только чистое, ясное, простое единство, далекое всякой двойственности. И въ этомъ единомъ должны мы вѣчно погружаться изъ бытія въ ничто“ (I, 168). Въ этомъ смыслѣ говорится, что „троичность есть вмѣстѣ и міръ, ибо въ ней заложены всѣ твари. Внутри же, въ Божествѣ, какъ дѣйствующій, такъ и дѣйствіе остаются безъ перемѣны“ (I, 184).

Практическое устремленіе религіи Abgeschiedenheit есть буддійская нирвана, не только акосмизмъ, но и антикосмизмъ: вырваться изъ міра, который возникаетъ чрезъ раздвоеніе твари и Бога, въ изначальное божественное ничто. Очевидно, это воззрѣніе не даетъ мѣста идеѣ исторіи, мірового процесса,

мірового свершенія: идеалъ возстановленія первоначальнаго состоянія, апокатастасисъ, есть здѣсь голое отрицаніе міра.

Исходя изъ своего религіознаго монизма, для котораго Божество есть лишь глубина бытія, а не трансцендентное начало, открывающееся міру, Эккегартъ фактически устраняетъ *откровеніе* Божества въ собственномъ смыслѣ, замѣняя его самооткровеніемъ твари („прорывомъ“ чрезъ тварность); соотвѣтственно этому спиритуалистически истолковывается и евангельская исторія. Столь же послѣдовательно у Эккегарта устраняется воздѣйствіе благодати на природный міръ. Эккегартъ въ одномъ мѣстѣ даетъ такое истолкованіе словъ ап. Павла: „все, что я есмь, я есмь чрезъ благодать Божію“. „Слова св. Павла,— комментируетъ Эккегартъ,—суть лишь слова Павла, здѣсь нѣтъ того, чтобы онъ сказалъ ихъ въ состояніи благодати. Ибо благодать сдѣлала въ немъ лишь одно: его существо усовершилось къ единству себя. Этимъ исчерпывается ея дѣло!“ (I, 175, ср. 195—6). „Сама же благодать не „дѣлаетъ (bewirkt) ничего“ (I, 196). „Высшее дѣло благодати въ томъ, что она приводитъ душу въ то, что есть она сама“ (197).

Сколь знаменательно появленіе Эккегарта еще въ католическую эпоху германской исторіи, но уже на порогѣ новаго времени, наканунѣ реформаціи, какъ прообразъ, предуказующій какую-то фатальную обреченность германскаго генія къ извращенію христіанства въ сторону религіознаго монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма! Безъ преувеличенія можно сказать, что въ Эккегартѣ какъ въ зернѣ заложено все духовное развитіе новой Германіи, съ ея реформаціей, мистикой, философіей, искусствомъ: въ Эккегартѣ заключена возможность и Лютера, и Я. Беме, и Шеллинга, и Гегеля, и Шопенгауэра, и Гартмана—Древса, и Вагнера, и даже... Руд. Штейнера [1]).

c) Яковъ Беме.

Какъ нужно понимать божественное *ничто* въ ученіи Бёме: какъ трансцендентное НЕ-что, или какъ эккегартовское Gottheit, или какъ гегелевское діалектическое ничто, изъ котораго вытекаетъ съ необходимостью все и въ которомъ завито это все, или какъ спинозовскую субстанцію, лежащую въ основѣ модусовъ, или какъ плотиновское Единое, изъ котораго эманируетъ міръ? Знакомому съ твореніями Беме и своеобразіемъ его изложенія будетъ понятно, если мы скажемъ, что на этотъ, въ сущности, основной и принципіальный вопросъ не можетъ быть дано безспорнаго отвѣта, и создается возможность различнаго пониманія даже самыхъ основъ этого ученія, впрочемъ еще ожидающаго внимательнаго и всесторонняго изслѣдованія и систематизаціи [2]). „Philosophus teu-

---

[1]) Систематическое изложеніе религіознаго міровоззрѣнія Эккегарта, вмѣстѣ съ нѣкоторыми характерными сближеніями его съ современностью, см. у *H. Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1913, Kapite II, § 20—1. Изъ школы Эккегарта наиболѣе интереснымъ въ разсматриваемомъ отношеніи является авторъ „Das Büchlein vom vollkommenen Leben“ (въ изданіи Дидерихса снабженнаго весьма интереснымъ предисловіемъ Г. Бютнера,— своего рода манифестомъ имманентизма). Особенно заслуживаютъ вниманія стр 3, 34, 46, 48, 78.

[2]) Литература о Беме, какъ извѣстно, небогата. Кромѣ не разъ цитированнаго изслѣдованія *Schwarz*. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie Cap. III, § 27, изъ новѣйшей литературы см. *Elert*. Die voluntaristische Mystik J. Böhmes. 1913 (здѣсь и библіографическій указатель). *A. I. Penny*. Studies on

tonicus“, являющійся, по справедливой оцѣнкѣ Шеллинга, „Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes“ [1]), представляетъ собой одновременно мистика, ясновидца природы, и метафизика, облекающаго свои мистическія постиженія въ своеобразную спекулятивно-мистическую систему, именно *систему*, ибо „духъ системы“ необычайно силенъ въ Беме, несмотря на внѣшнюю безпомощность его изложенія. Онъ есть поэтому не только ученикъ Парацельса и предшественникъ Штейнера,— стоитъ въ линіи развитія оккультизма, но, быть можетъ, не въ меньшей степени духъ его живетъ въ метафизическихъ системахъ Шеллинга и Гегеля, Шопенгауера и Гартмана. Въ своихъ сочиненіяхъ Беме многократно пытается— все сызнова, но приблизительно изъ того же матеріала,—строить и перестраивать свою систему, отсюда такая безконечная масса повтореній въ его сочиненіяхъ [2]), однако матеріалъ недостаточно слушается своего мастера, изнемогающаго подъ тяжестью его изобилія, и остается въ значительной степени сырымъ и непереработаннымъ. Повидимому, самъ Беме, а за нимъ и иные его послѣдователи, напр. Клаассенъ [3]), не замѣчалъ въ себѣ „philosophus teutonicus“, спекулятивнаго метафизика, находящагося до извѣстной степени, въ плѣну у esprit de systême. Онъ сознавалъ въ себѣ прежде всего духовидца, носителя „откровеній“ [4]), и, если бы изъ его сочиненій сохранилась лишь одна „Аврора“, его первый трактатъ, имѣющій печать свѣжести и непосредственности „вдохновенія“ и наиболѣе чуждый притязаній на систему, то можно было бы, пожалуй, не замѣтить одной изъ основныхъ чертъ творчества Беме, съ большой тонкостью подмѣченной Шеллингомъ, это... его *рационализма*. О, конечно, это—

I. Böhme. 1912. Изъ ранней литературы см. Баадера, Шеллинга, Гегеля, Пфлейдерера, Клаассена и др.

[1]) *Schelling.* Philosophie der Offenbarung, sämmt. Werke, II Abth., III Bd. (1858), 123.

[2]) Черту эту Шеллингъ называетъ „Rotation seines Geistes“, въ силу которой онъ „in jeder seiner Schriften wieder anfängt, die oft genug erklärten Anfänge wieder exponiert, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen“ (l. c., 124).

[3]) Клаассенъ говоритъ: „Böhme war kein Denker, kein Grübler, sondern ein Seher“ (*Johannes Claassen.* Einführung in Jacob Böhme. Stuttgart. 1885, стр. 74). Въ томъ-то и дѣло, что Беме, по крайней мѣрѣ, въ такой же мѣрѣ былъ Denker и Grübler, насколько и Seher, иначе становится непонятнымъ не только внутренній, но даже и внѣшній характеръ его трактатовъ. Чтобы почувствовать эту разницу, полезно сравнить очень близкихъ между собою въ области теософскихъ идей Беме и Пордэджа. Пордэджъ есть только „Seher“, „духовидецъ“, который простодушно и не мудрствуя лукаво передаетъ содержаніе мистическихъ „уроковъ“, имъ полученныхъ; его индивидуальность какъ мыслителя при этомъ совершенно стушевывается. Напротивъ, въ Беме мы все время видимъ мыслителя, въ которомъ происходитъ гигантская логическая работа.

[4]) Въ *Авроръ* Беме упоминаетъ между прочимъ, что „такъ какъ я не былъ въ состояніи тотчасъ же охватить глубокія рожденія Божіи въ ихъ существѣ и постигнуть ихъ въ моемъ разумѣ, то прошло добрыхъ 12 лѣтъ, пока было дано мнѣ истинное разумѣніе“ (*Я. Беме.* Aurora или утренняя заря, перев. А. С. Петровскаго, из—во „Мусагетъ“, 1914, стр. 272, § 14). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „это сказано однако не въ томъ смыслѣ, будто я совсѣмъ не могу заблуждаться: ибо нѣкоторыя вещи недостаточно выяснены, и онѣ описаны какъ бы съ единаго взгляда на великаго Бога, ибо колесо природы обращается слишкомъ быстро, и человѣкъ своимъ полумертвымъ и коснымъ постиженіемъ не можетъ достаточно охватить ихъ“ (331, § 41). Однако мыслительская работа Беме опознается не столько по такимъ глухимъ признаніямъ, сколько по общему плану его трактатовъ, очень и очень не непосредственныхъ, но носящихъ въ своемъ построеніи слѣды напряженной умственной работы.

раціонализмъ совершенно особаго типа, *мистическій* раціонализмъ (или „теософизмъ“), при которомъ основныя положенія опираются на показанія мистическаго опыта и не могутъ быть *логически* выводимы и постулируемы. Въ качествѣ мистика, ясновидца, Беме, конечно, является, прежде всего, эмпирическимъ изслѣдователемъ. Тѣ силы и явленія, которыя изучаетъ Беме, эмпирически даны ему въ мистическомъ созерцаніи, подобно тому, какъ они даются и въ опытныхъ наукахъ: какъ изъ электричества нельзя логически дедуцировать свѣтъ или теплоту, такъ и у Беме не выводятся, а „опытно“ познаются элементы Бога: „Herbe“, „bitterer Stachel“, „Angst“, „Feuer“ и т. д. Но разъ установленные, они объясняются одинъ изъ другого уже причинно-механически на основѣ логическаго принципа непрерывности, въ единой связной метафизической системѣ: въ бемовскомъ Богѣ отъ перваго его движенія къ откровенію до отдаленнаго уголка міросданія, отъ ангела до послѣдняго клопа, *все понятно* все объясняется, все раціонализуется. Здѣсь нѣтъ мѣста ни антиноміи, съ ея логическимъ перерывомъ, ни Тайнѣ: безпримѣсный раціонализмъ—вотъ обратная сторона того всевѣдѣнія или „гнозиса“, которымъ мнилъ себя обладающимъ, по однимъ основаніямъ, Гегель, а по другимъ—Беме, почему онъ и оказывается столь родственнымъ по тенденціямъ современному „теософизму“ оккультному или мистическому раціонализму [1]). И вотъ почему въ Беме ослѣ-

---

[1]) Шеллингъ даетъ такую характеристику „теософизма“ Бёме: „въ третьемъ видѣ эмпиризма сверхчувственное сдѣлано предметомъ дѣйствительнаго опыта благодаря тому, что допускается возможное восхищеніе человѣческаго существа въ Бога, а вслѣдствіе этого необходимое, безошибочное созерцаніе, проникающее не только въ божественное существо, но и въ сущность творенія и во всѣ событія въ немъ... Теософизмъ мы опредѣлили сначала какъ противоположность раціональной философіи, слѣдовательно, раціонализма въ философіи. Но въ основѣ теософизмъ стремится за раціонализмъ, въ дѣйствительности не будучи въ состояніи освободиться отъ чисто субстанціальнаго знанія. Именно знаніе, въ которомъ раціонализмъ имѣетъ свою сущность, слѣдуетъ называть субстанціальнымъ, поскольку оно исключаетъ всякій *актъ*. Для раціонализма ничто не можетъ возникнуть чрезъ дѣйствіе, напр., свободное твореніе, онъ знаетъ только *сущностныя* (wesentliche) отношенія. Все слѣдуетъ для него только modo aeterno, т. е. чисто логическимъ способомъ, имманентнымъ движеніемъ; ибо это есть лишь фальсифицированный раціонализмъ, если, напр., объясняютъ происхожденіе міра свободнымъ обнаруженіемъ абсолютнаго духа, который вообще хочетъ утверждать твореніе чрезъ дѣйствіе (thätliche). Полный раціонализмъ приближается потому именно къ теософизму, который не меньше чѣмъ тотъ ограниченъ субстанціальнымъ знаніемъ; теософизмъ *хочетъ* его преодолѣть, но ему не удается, какъ яснѣе всего можно видѣть на Я. Беме. Едва ли какой-либо другой духъ настолько закаленъ въ огнѣ чисто субстанціальнаго знанія, какъ Я. Беме; Богъ для него, очевидно, есть *непосредственная* субстанція міра; свободнаго отношенія Бога къ міру, свободнаго творенія онъ хотя и *хочетъ*, но не можетъ получить. Хотя онъ зоветъ себя теософомъ, слѣдовательно, притязаетъ на науку божественнаго, содержаніе, къ которому приводитъ теософизмъ, есть лишь субстанціальное движеніе, и онъ изображаетъ Бога лишь въ субстанціальномъ движеніи. Теософизмъ по природѣ своей не менѣе неисториченъ, чѣмъ раціонализмъ. Но Богъ истинно исторической и положительной философіи не *движется*, онъ *дѣйствуетъ*. Субстанціальное движеніе, которымъ ограниченъ раціонализмъ, исходитъ изъ отрицательнаго prius т. е. изъ не-сущаго, которое имѣетъ двигаться къ бытію; но историческая философія исходитъ изъ положительнаго prius, которое не имѣетъ нужды только двигаться къ бытію, стало быть, съ совершенной свободой, не будучи вынуждаемо къ тому самимъ собой, лишь полагаетъ бытіе“... и т. д. (Schelling, l. c., 119, 124—5). Вообще Шеллингъ даетъ краткую, но глубокую философскую характеристику бемизма.

пительны, изумительны и драгоцѣнны отдѣльныя его прозрѣнія,—частности, но не цѣлое; необходимо разбить скорлупу, чтобы получить орѣхъ. По сравненію Пфлейдерера [1]), система его подобна руднику, въ которомъ драгоцѣнные металлы скрываются подъ грубыми породами.

Какъ метафизикъ, Беме въ качествѣ основной задачи ставитъ себѣ опирающуюся на мистическій опытъ „дедукцію“ Бога и міра: какимъ образомъ изъ Ничто или въ Ничто возникаетъ Богъ, а въ Богѣ или изъ Бога возникаетъ міръ? Эта проблема вполнѣ аналогична проблемѣ Эккегарта (знакомство съ которымъ опредѣленно чувствуется въ соотвѣтствующихъ ученіяхъ Беме [2]), именно о возникновеніи въ первоначальномъ, чистомъ Ничто одновременно и Бога и міра, или о теологическомъ „reiner Ursprung“ (по выраженію „Логики“ Когена); однако коренная разница съ Эккегартомъ въ этомъ пунктѣ, опредѣляющая и рядъ послѣдующихъ различій, у Беме будетъ въ томъ, что у него міръ возникаетъ не параллельно съ Богомъ, какъ Его необходимый коррелатъ, но въ силу діалектики самого Бога или развитія Его природы. Поэтому мы имѣемъ у Беме трехступенную іерархію или послѣдовательность: *Ничто—Богъ-міръ*, у Эккегарта же двухступенную: *Ничто* — $\left\{\frac{\text{Богъ}}{\text{міръ.}}\right.$ Однако это отношеніе между Богомъ и природой образуетъ лишь вторую часть проблемы, въ первой же ея части и Беме, и Эккегартъ одинаково исходятъ изъ того же недифференцированнаго и безкачественнаго Ничто, въ которомъ образуется все. Какъ же ближе мыслится у Беме этотъ переходъ отъ Ничто къ Богу, а чрезъ Него къ творенію? Къ сожалѣнію, вполнѣ яснаго и недвусмысленнаго отвѣта метафизика Беме здѣсь не даетъ, хотя преобладающее отъ нея впечатлѣніе сводится къ тому, что Ничто имѣетъ здѣсь смыслъ не трансцендентнаго НЕ-что, но того божественнаго мэона или же діалектическаго *ничто*, въ которомъ съ имманентной закономѣрностью мистической діалектики выявляется божественное *все*, вслѣдствіе чего это *ничто* соотвѣтствуетъ лишь опредѣленному положенію или діалектическому моменту въ Божествѣ. Богъ и природа, какъ „нѣчто“, есть откровеніе „Ничто“, „Offenbarung aus dem Nichts zu Etwas“ [3]). Чѣмъ же мотивируется и вообще мотивируется-ли этотъ переходъ? Здѣсь мы имѣемъ только метафорическія выраженія, смыслъ которыхъ однако тотъ, что для Ничто этотъ переходъ не свободенъ, но вынуждается нѣкоей божественной необходимостью, потребностью самооткровенія, *голодомъ* (Hunger), *стремленіемъ* (sich sehnen), *вожделѣніемъ* (Begierde), т. е. аффективными состояніями (насколько можно говорить объ аффектахъ въ Божествѣ). „Ничто испытываетъ голодъ по Нѣчто (Nichts hungert nach dem Etwas), а голодъ есть вожделѣніе (Begierde), какъ первое verbum Fiat или дѣланіе, ибо вожделѣніе не имѣетъ ничего, что оно могло бы сдѣлать или охватить (fassen). Оно охватываетъ только себя и сжимается (impresset sich), т. е. оно коагулируется (coaguliert sich), оно зачинаетъ себя въ себѣ, и охватываетъ себя, и приводитъ себя изъ безосновности въ основу (vom Ungrunde in Grund), и оплодотворяетъ саму себя магнетическимъ влеченіемъ, такъ что Ничто наполняется (das Nichts voll wird), и остается все-таки какъ Ничто, это есть только свойство какъ мракъ; это есть вѣчное первичное состояніе (Urstand) мрака: ибо гдѣ есть свойство, тамъ уже есть нѣчто, не

---

[1]) *O. Pfleiderer.* Geschichte der Philosophie. Berlin. 1893, стр. 23.

[2]) Schwarz (l. c., 553) даже называетъ Беме, конечно, преувеличенно, „ein Neuschöpfer und geistiger Vollender der Gedanken Eckeharts“.

[3]) *Böhme*'s sämmtl. Werke, hrsg. von Schiebler. IV, 348.

есть какъ Ничто“ [1]). Откровеніе Бога, согласно цѣлому ряду утвержденій Беме, есть, прежде всего, самооткровеніе, открытіе себя для себя самого: „безъ своего откровенія Богъ не былъ бы извѣстенъ самому себѣ“ [2]), а „такъ какъ вѣчное благо не можетъ (nicht mag) быть безчувственнымъ существомъ (ein inempfindlich Wesen), ибо иначе оно не было бы открыто самому себѣ, то оно вводитъ себя въ наслажденіе (Lust) въ себѣ самомъ“ [3]). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что природа необходима для Бога или, точнѣе, она и есть Богъ explicite. „Такимъ образомъ слѣдуетъ думать о Богѣ, что онъ вводитъ свою волю въ знаніе (Scienz) къ природѣ, дабы его сила открывалась въ свѣтѣ и могуществѣ и становилась царствомъ радости: ибо, если бы въ вѣчномъ Единомъ не возникала природа, все было бы тихо; но природа вводитъ себя въ мучительность, чувствительность и ощутительность, дабы подвиглась вѣчная тишина, и силы прозвучали въ словѣ... Природа есть орудіе тихой вѣчности, которымъ она формируетъ, дѣлаетъ, раздѣляетъ и собираетъ себя самое при этомъ въ царство радости, ибо вѣчная воля открываетъ свое слово чрезъ природу. Слово въ знаніи (Scienz) воспринимаетъ въ себя природу, но *живетъ чрезъ природу*, какъ солнце въ элементахъ, или какъ Ничто въ свѣтѣ огня, ибо блескъ огня дѣлаетъ Ничто обнаруживающимся, и при этомъ нельзя говорить о ничто, ибо Ничто есть Богъ и все“ [4]).

Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Шеллинга [5]), Беме „запутываетъ само Божество въ своеобразный природный процессъ“, и природа для Беме есть Богъ не только въ томъ смыслѣ, что она по своему положительному бытійственному содержанію коренится въ Богѣ, но и въ томъ смыслѣ, что она есть необходимое орудіе Его самораскрытія или внутренней діалектики, „чрезъ нее Онъ живетъ“, безъ этого „самъ Богъ не знаетъ, что̀ Онъ есть“ [6]). Поэтому у Беме, строго говоря, отсутствуетъ идея творенія и тварности, и хотя у него и постоянно встрѣчается выраженіе „тварь и тварность“ (Creatur und Creatürlichkeit), но это понятіе вовсе не имѣетъ принципіальнаго метафизическаго и онтологическаго смысла, а означаетъ только опредѣленную ступень въ раскрытіи природы Бога (какъ есть это понятіе и въ системѣ Плотина, отрицающей тѣмъ не менѣе идею творенія). *Система Беме эманативна* и въ этомъ отношеніи сближается съ ученіемъ Плотина. Мысль о твореніи міра непостижимымъ и свободнымъ актомъ Бога встрѣчаетъ въ Беме сознательнаго философскаго и религіознаго противника. Онъ называетъ „бредомъ о твореніи“ (creatürlicher Wahn) мысль, „будто Богъ есть нѣчто чуждое, и предъ временемъ созданія тварей и этого міра держалъ въ себѣ въ троицѣ своей мудростью совѣтъ, что̀ Онъ хочетъ сдѣлать и къ чему принадлежитъ всякое существо, и такимъ образомъ самъ почерпнулъ изъ себя повелѣніе (Fürsatz), куда надо

---

[1]) Mysterium magnum, Bd. V, 12, § 5. Ср. т. IV, 278, § 7, 186, § 12, 415 § 24, 424 § 7.

[2]) „... von dem unoffenbarten Gott, der ihm doch auch selber ohne seine Offenbarung nicht erkannt wäre“ (Myst. magn., 24, § 11).

[3]) Ibid., 12, § 4.

[4]) IV, 477, § 16—17. „Внѣ природы Богъ есть тайна (ein Mysterium), понимай какъ Ничто, ибо внѣ природы есть Ничто, т. е. Око Вѣчности, неизслѣдимое Око, которое стоитъ или смотрится въ Ничто, ибо это бездна (Ungrund), и то же самое Око есть воля, понимаемая какъ стремленіе (Sehnen) къ откровенію, чтобы найти Ничто“ (De signatura rerum, Кар. 3, § 2, *Böhme*'s Werke, IV, 284).

[5]) l. c., 121.

[6]) Аврора, 344, § 17.

опредѣлить какую вещь“ [1]). „Если бы держалъ Онъ когда-либо въ себѣ совѣтъ такимъ образомъ открыться, то Его откровеніе не было бы отъ вѣчности, внѣ чувства и мѣста, стало быть и тотъ совѣтъ долженъ былъ бы имѣть начало и стать причиной въ Божествѣ, ради которой Богъ совѣщался въ Троицѣ Своей, должны бы быть, слѣдовательно, въ Богѣ мысли, которыя явились Ему какъ бы въ видѣ образовъ, когда Онъ хотѣлъ итти навстрѣчу вещамъ. Но самъ Онъ—единственный и основа всѣхъ вещей, и око всѣхъ существъ и причина всякой эссенціи: изъ Его свойства возникаетъ природа и тварь, о чемъ же сталъ бы Онъ съ самимъ собой совѣтоваться, нѣтъ врага передъ Нимъ, а Онъ одинъ самъ есть все, хотѣніе, мощь и способность. Потому должны мы, насколько мы хотимъ говорить единственно и исключительно о неизмѣняемомъ существѣ Бога, чего Онъ хочетъ, и чего не хочетъ или всегда хочетъ, не говорить объ Его рѣшеніи, ибо въ Немъ нѣтъ рѣшеній; Онъ хочетъ и дѣлаетъ въ себѣ самомъ только одну вещь, именно Онъ *рождаетъ себя* въ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ Св., въ мудрости своего откровенія; кромѣ этого единый, безосновный Богъ не хочетъ въ себѣ ничего и не имѣетъ въ себѣ самомъ совѣта о многомъ. Ибо если бы Онъ хотѣлъ въ себѣ самомъ многаго, то Онъ былъ бы долженъ быть недостаточно всемогущимъ, чтобы осуществить это; потому и въ себѣ самомъ Онъ не можетъ хотѣть ничего, какъ только самого себя, ибо чего Онъ хотѣлъ отъ вѣчности, такъ это есть Онъ самъ, потому Онъ есть единственно единое, и болѣе ничто“ [2]). Соотвѣтственно міровоззрѣнію Беме правильнѣе говорить о *рожденіи*, а не о сотвореніи природы Богомъ: „изъ воли, которою Божество заключаетъ себя въ троичность, отъ вѣчности рождается и основа природы, ибо здѣсь нѣтъ повелѣнія (Fürsatz), но рожденіе; вѣчное рожденіе и есть повелѣніе, именно Богъ хочетъ рождать Бога и открываться черезъ природу“ [3]). Разумѣется, и творческое „да будетъ“, *Fiat*, которое такъ часто встрѣчается у Беме, получаетъ соотвѣтствующее истолкованіе не въ смыслѣ повелѣнія (Fürsatz), но въ смыслѣ—силы Божества, его природной мощи, потенціи бытія, и въ такомъ смыслѣ въ разныхъ выраженіяхъ опредѣляется оно во многихъ мѣстахъ: „вожделѣніе (Begierde) изъ вѣчной воли безосновности есть первый образъ (Gestalt) и есть Fiat или Schuf. А сила свободнаго наслажденія (Lust) есть Богъ, который изводитъ Schuf, и то и другое вмѣстѣ называются словомъ *Fiat*, т. е. вѣчное слово, которое творитъ тамъ, гдѣ ничего нѣтъ, и есть первичное состояніе природы и всѣхъ существъ“ [4]). „Fiat есть терпкая матка (herbe Matrix) въ первой волѣ отца, и оно схватываетъ (fasst) и держитъ природу, которую духъ формируетъ рожденную отъ Меркурія, и это есть духъ Божій“ [5]). „Das göttliche *Schuf*, als die Begierde der ewigen Natur, welche das Fiat der Kräfte heisst“ [6]), и соотвѣтствуетъ въ системѣ Беме „да будетъ“ Моисеевой космогоніи. Такимъ образомъ, по мысли Беме, природа въ сущности не создана, но, такъ сказать, автоматически, съ правильностью часового механизма, съ которымъ такъ часто сравнивается у Беме мірозданіе, возникаетъ въ Богѣ и раскрывается на разныхъ ступеняхъ. И съ этой стороны система Беме по своему философскому типу (хотя и не по построенію) близка къ пантеистическому монизму

---

[1]) IV, 405.
[2]) IV, 473—4, § 2—4.
[3]) IV, 501, § 42.
[4]) V, 13, § 8.
[5]) IV, 41, § 48, ср. 483, § 2, 510, § 27.
[6]) IV, 495, § 13.

Спинозы съ его единой въ своей нераскрытости субстанціей, проявляющейся въ безчисленныхъ аттрибутахъ и модусахъ. Только у Спинозы этотъ монизмъ имѣетъ статическій и неподвижный, у Беме же динамическій, энергетическій характеръ. *Бемизмъ есть динамическій спинозизмъ,* концепція же отношенія Бога къ міру у обоихъ одна и та же [1]). Въ древней философіи аналогію бемизму представляетъ, кромѣ системы Плотина, гилозоистическій монизмъ стоиковъ, а въ болѣе раннюю эпоху ученія Ѳалеса, Анаксимандра, вообще іонійской школы. Въ новѣйшей же философіи духъ Беме наиболѣе роднится съ философіей логическаго автоматизма, именно съ Гегелемъ (конечно, и здѣсь мы имѣемъ въ виду духъ и стиль ученія, а не его догму). И это сродство было осознано и самимъ Гегелемъ, который неоднократно и съ глубокимъ уваженіемъ говоритъ о Беме [2]). Система Беме, какъ и Гегеля, есть особая форма

---

[1]) Ср., напр., у Спинозы: „я раскрылъ природу Бога и его свойства, а именно, что онъ необходимо существуетъ; что онъ единъ; что онъ существуетъ и дѣйствуетъ по одной только необходимости своей природы; что онъ составляетъ свободную причину всѣхъ вещей; что все существуетъ въ Богѣ и такимъ образомъ зависитъ отъ него, что безъ него не можетъ ни существовать, ни быть представляемо; и наконецъ, что все предопредѣлено Богомъ и именно не изъ свободы вовсе или абсолютнаго благоизволенія, а изъ абсолютной природы Бога, иными словами, безконечнаго его могущества. ...Если вещи, непосредственно произведенныя Богомъ, были бы сотворены Богомъ ради достиженія своей цѣли, то вещи самыя послѣднія, ради которыхъ сотворены были первыя, необходимо превосходили бы всѣ другія. Далѣе, это ученіе уничтожаетъ совершенства Бога, ибо, если Богъ творитъ ради какой-либо цѣли, то онъ необходимо стремится къ тому, чего у него нѣтъ... слѣдовательно, Богъ былъ лишенъ того, для чего онъ хотѣлъ приготовить средства и желалъ этого“ (*Спиноза.* Этика въ пер. Иванцова, изд. 2-ое, часть I, теорема 36, прибавленіе, стр. 51—56). Послѣдній аргументъ противъ идеи свободнаго творенія міра, какъ мы видимъ, непосредственно приводитъ и Беме. Столь же въ бемовскомъ духѣ развито и слѣдующее объясненіе мірового зла и несовершенства изъ божественной полноты: „на вопросъ, почему Богъ не создалъ всѣхъ людей такимъ образомъ, чтобы они руководствовались однимъ только разумомъ, у меня нѣтъ другого отвѣта, кромѣ слѣдующаго: конечно, потому, что у него было достаточно матеріала для сотворенія всего, отъ самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямѣе говоря, потому, что законы природы его настолько обширны, что ихъ было достаточно для произведенія всего, что только можетъ представить себѣ безконечный умъ“ (ib., 62).

[2]) Въ своей „Исторіи философіи“ Гегель отводитъ Я. Беме мѣсто въ „новѣйшей философіи“, въ ряду ея зачинателей (Ankündigung der neuern Philosophie), на ряду съ Бэкономъ Веруламскимъ. „In der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten“ (*Hegel's* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3-er Theil, 2-te Aufl., Berlin. 1844. WW. XV. Bd., § 270). Отъ вниманія Гегеля не укрылось также, что герлицкій сапожникъ „viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schriften“, особенно Парацельса (273). „Der Inhalt des Philosophirens von Jacob Böhme—говоритъ далѣе Гегель—ist ächt deutsch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist das protestantische Prinzip, die Intellectualwelt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen und zu fühlen, was sonst jenseits war“ (273). И только форму философствованія Беме, который не возвышается до чистыхъ понятій, но въ качествѣ ихъ употребляетъ образы, качества или элементы, Гегель находитъ „варварской“: „von dieser Seite ist Böhme vollkommen Barbar“ (271). Отдѣльныя упоминанія о Беме имѣются также въ „Философіи религіи“ и въ предисловіи ко 2-му изданію „Энциклопедіи“. Здѣсь говорится о Беме: „diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion Theils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und

мистическаго раціонализма, въ которомъ преодолѣваются всѣ антиноміи и царитъ законъ „непрерывности мышленія“. Напротивъ, послѣдователь Я. Беме *Фр. ф. Баадеръ* старательно отмежевывается отъ религіознаго монизма и истолковываетъ доктрину своего учителя въ смыслѣ свободы Бога отъ міра и отъ природы [1]).

Изъ *Ничто*, подобно развертывающейся спирали, описывающей при своемъ развертываніи рядъ окружностей все увеличивающагося діаметра (ср. чертежъ, приложенный къ IV т. собр. соч. Беме въ изд. Шиблера), рождается Божественная Троица, Богъ *до* природы, а ужъ изъ нея „выраждается“ (Ausgeburt, по часто повторяющемуся выраженію Беме) и нашъ міръ. Печать имперсонализма лежитъ на богословіи Беме. По первоначальному его опредѣленію Божество имперсонально: сокровенное Ничто или Ungrund опредѣляется у него какъ „воля“ (der Wille des Ungrundes), и эта первоволя (столь напоминающая основ-

---

Geist und Natur in ihren bestimmtern Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, dass nach dem Ebenbilde Gottes freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist der Menschen und alle Dinge geschaffen, und nur diess Leben sind, aus dem Verluste ihrer Urbildes dazu reintegrirt zu werden; Theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet“ (*Hegel*'s Werke, VI Bd., 2-te Aufl., XXV—XXVI). Шеллингъ ехидно подчеркиваетъ это сближеніе на почвѣ религіознаго натурализма между Беме и Гегелемъ (l. c., 121—122).

[1]) Баадеръ говоритъ: „Я. Беме отличаетъ Бого-Единицу (Gott-Eins), центральное Бого-единство его трехъ откровеній, божественной, духовной и природной области. Но онъ подъ этимъ центральнымъ единствомъ никоимъ образомъ не понимаетъ его неразвитаго или не распространившагося въ себѣ бытія, но утверждаетъ, что оно исключаетъ и выключаетъ изъ себя помощью этого внутренняго самоопредѣленія все, что не есть оно само“ (2, 351. См. *I. Claassen.* Franz v. Baaders Theosophische Weltanschaung als System oder Physiosophie des Christenthums, II, B., 117). Едва ли эта характеристика соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Самъ же Баадеръ полагаетъ, что тварь (Creatur) „не есть составная часть Творца, образующая периферію и произрастающая изъ него по необходимости рожденія, а не съ абсолютной свободой, подобно произведенію искусства“ (7, 89, Claassen, II, 118). Выхожденіе изъ себя абсолютнаго духа есть, во-первыхъ, свободное, его не нужно смѣшивать съ тѣмъ внутреннимъ рожденіемъ, а также и съ тѣмъ внѣшнимъ, вытекающимъ изъ необходимости (Not) или инстинкта рожденіемъ и зачатіемъ. 2. Абсолютный духъ не раздѣляется при этомъ своемъ произведеніи въ своемъ основномъ существѣ и не теряетъ своей цѣлостности, такъ же какъ слово исходитъ, но не отходитъ отъ меня. 3. Вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютному духу ничто при этомъ произведеніи не прибавляется, и онъ не нуждается въ этомъ обнаруженіи даже для своего собственнаго восполненія. 4. Абсолютный духъ, какъ творящій, не исчерпывается въ твореніи, онъ не переходитъ въ это послѣднее: какъ центръ не переходитъ въ периферію, но, отличаясь отъ нея, поднимается надъ нею. 5. Абсолютный духъ осуществляетъ это свободное свое произведеніе лишь тѣмъ, что онъ хотя и отличенное, но не отдѣленное и не зависимое отъ него бытіе подставляетъ и подчиняетъ себѣ, частью заставляя содѣйствовать себѣ, частью же дѣлая своимъ орудіемъ“ (I, 214, 5, ibid., 119). Баадеръ противопоставляетъ твореніе и эманацію (2, 89, ib.) и видитъ пантеизмъ въ объединеніи Бога съ твореніемъ, считая ложнымъ, противорѣчащимъ всякой религіи утвержденіемъ, что „Богъ даетъ себѣ содержаніе лишь чрезъ твореніе, и что всеопредѣляющее опредѣляетъ, наполняетъ, осуществляетъ себя лишь чрезъ актъ творенія, становясь дѣйствительнымъ Богомъ изъ того, что не есть Богъ“ (I, 396, ib. 119). Напротивъ, *Штекль* въ своей исторіи средневѣковой философіи считаетъ, что „Беме сводитъ происхожденіе міра къ особому виду *эманаціи* изъ Бога“ (*A. Stöckl.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2-te Ausg. Mainz 1875. Стр. 620).

ной мотивъ метафизики нѣмецкаго пессимизма: Шопенгауэра и Гартмана) однако есть первоисточникъ саморожденія Бога, въ ней родится Троица. „Въ этомъ вѣчномъ рожденіи нужно понимать три вещи: 1) вѣчную волю; 2) вѣчное настроеніе (Gemüth) воли, 3) исходъ изъ воли и настроенія, каковой есть духъ воли и настроенія. Воля есть отецъ; настроеніе есть связанность (das Gefassete) воли, какъ сѣдалище и жительство воли, или центръ къ нѣчто, и есть сердце воли; исходъ изъ воли и настроенія есть сила и духъ. Этотъ троякій духъ есть единая сущность, и здѣсь онъ не есть еще сущность, но вѣчный разумъ: первичная чтойность (ein Urstand des Ichts), а вмѣстѣ и вѣчная замкнутость. Исшедшее зовется наслажденіемъ (Lust) Божества или вѣчной мудростью, какова есть первосостояніе всѣхъ силъ, красотъ и добродѣтелей, чрезъ нее троякій духъ становится вожделѣющимъ, а его вожделѣніе есть импрессія, схватываніе самого себя: воля схватываетъ (fasst) мудрость въ настроеніи, а схваченное въ разумѣ есть вѣчное слово всѣхъ красокъ, силъ и добродѣтелей“ [1]).

Очевидно, что три порожденія или момента въ богорождающемъ Ничто не имѣютъ характера трехъ личностей или ипостасей въ единомъ Божествѣ, какъ этому учитъ церковное христіанство. И Беме самъ не оставляетъ въ этомъ сомнѣнія. „Мы христіане говоримъ: Богъ тройствененъ (dreifaltig), но единъ въ существѣ, обычно даже говорится, что Богъ тройствененъ въ лицахъ, это плохо понимается неразумными, а отчасти и учеными, ибо *Богъ не есть лицо кромѣ какъ во Христѣ* [2]) (Gott ist keine Person als nur in Christo), но Онъ есть вѣчно-рождающая сила и царство со всѣми сущностями; все беретъ свое начало отъ него. То, какъ говорится о Богѣ, что Онъ есть Отецъ, Сынъ и св. Духъ, правильно говорится, но нуждается въ объясненіи, иначе непросвѣщенная душа не понимаетъ. Отецъ есть, во-первыхъ, воля безосновности, Онъ есть находящаяся внѣ всякой природы или началъ воля къ чтойности (Ichts), которая стягивается въ наслажденіи самооткровенія. А наслажденіе (Lust) есть стянутая сила воли или Отца и есть Его Сынъ, сердце и сѣдалище (Sitz), пер-

---

[1]) Myst. magn., V, 7—8, § 2—5. Ср. въ De electione, Cap., I, § 5—6: *der erste unanfängliche Einige Wille*, welcher weder böse noch gut ist, gebieret in sich *das Einige ewige Gute*, als einen fasslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleichewig; und derselbe andere Wille ist des ersten Willen ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der Ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber. Also heisst der ungründliche Wille ewiger Vater; oder der gefasste geborne Wille des Ungrundes heisset sein geborner oder eingeborner Sohn, denn Er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den gefassten Sohn oder Ens heisst Geist, denn er führet das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet; und heisset *Gottes Weisheit* oder Beschaulichkeit“ (IV, 468). Вслѣдствіе своеобразной и сложной роли, которая принадлежитъ къ концепціи Беме Сыну (и Ens, и Fasslichkeit, и Herz, и Licht, и Wort), значеніе Логоса, которымъ „вся быша“, въ значительной мѣрѣ принадлежитъ Gottes Weisheit или Софіи, отношенія которой къ Логосу вообще остаются неясны. Потому правильнѣе у Беме говорить не о троицѣ, но о четверицѣ въ Богѣ (и седмерицѣ въ „Вѣчной природѣ“).

[2]) Сынъ же „потому называется лицомъ, что онъ есть самостоятельное существо, которое не принадлежитъ къ рожденію природы, но есть жизнь и разумъ природы“ (IV, 59, § 68).

вое вѣчное начало въ волѣ, и потому называется Сыномъ, что Онъ береть вѣчное начало въ волѣ, самостягиваніемъ воли. Такимъ образомъ воля высказывается чрезъ схватываніе изъ себя самой, какъ выдыханіе или откровеніе: и это же исхожденіе изъ воли въ рѣчи или дыханіи есть духъ Божества (Gottheit) или третье лицо, какъ предали древніе... Во всякомъ случаѣ нѣтъ основанія говорить, что Богъ есть три лица, но что Онъ тройствененъ въ своемъ вѣчномъ рожденіи. Онъ рождаетъ себя въ троякости, и при этомъ вѣчномъ рожденіи слѣдуетъ понимать только одно существо и рожденіе, ни отца, ни сына, ни духа, но единую вѣчную жизнь или благо“ [1]). Ясно, что между церковнымъ ученіемъ о тріипостасности Божества и богословіемъ Беме лежитъ пропасть. Троичность у него есть лишь тройственность моментовъ самопорожденія Божества, и единственное лицо, которое онъ признаетъ въ Божествѣ, есть Христосъ, но не какъ воплотившееся въ человѣческое естество второе лицо св. Троицы, ѵпостасный Сынъ ѵпостаснаго Отца, изъ котораго исходитъ ѵпостасный Духъ Святой, а какъ единая и единственная ѵпостась, моноѵпостасный моментъ въ безъѵпостасномъ Божествѣ (притомъ личность свойственна Христу скорѣе въ человѣчествѣ Его, нежели божествѣ). При нѣкоторомъ внѣшнемъ сходствѣ христологія Беме отличается отъ христіанской, для которой ѵпостасность не есть „выводимый“ моментъ въ Божествѣ, но его живая сущность. Конечно, и эта „дедукція“, переходъ отъ безличности къ личности, сама по себѣ у Беме есть очень темное ученіе.

Имперсоналистическій характеръ теологіи Беме раскрывается еще яснѣе въ его ученіи о „природѣ въ Богѣ“ или о „вѣчной природѣ“, представляющемъ, несомнѣнно, самую оригинальную и характерную часть его ученія. Богъ въ тріединствѣ имѣетъ *все* лишь „in Temperatur“, т. е. въ состояніи согласованности и нераздѣльности, и ewige Weisheit есть только „зеркало“ съ идеальными отраженіями всего. Это *все* для своего раскрытія должно прійти въ состояніе различимости, „Schiedlichkeit“, и ощутимости, „Empfindlichkeit“, а „зеркало мудрости“ должно превратиться въ „вѣчную дѣву“ (Софію), ощутимость всего (такъ сказать, трансцендентальную чувственность). Этимъ намѣчается путь къ дальнѣйшему самораскрытію Божества, и начинается *физика Бога.*

Для того, чтобы открылась какая-либо сила, нужно противодѣйствіе, какъ основа для ея раскрытія, „in Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sei Göttlich, Teuflisch, Irdisch, oder was genannt werden mag“ [2]). Въ „тишинѣ“ не происходитъ откровенія, „должна быть противоволя, ибо ясная и тихая воля есть какъ ничто и ничего не рождаетъ. Если же должна родиться воля, она должна имѣть нѣчто, въ чемъ она формируется и рождаетъ“ [3]). Въ божественной природѣ должны раскрыться полярности, адъ и небо, въ которыхъ Божество присутствуетъ или какъ гнѣвъ, Grimmgott, „огнь поядающій“, или какъ Богъ. „Физика Бога“ знаетъ семь силъ или духовъ, и ихъ совокупной седмерицей образуется „тѣло Божіе“. Въ нашу задачу не входитъ здѣсь разсмотрѣніе этой оригинальнѣйшей и интереснѣйшей, но и темнѣйшей части ученія Беме, гдѣ онъ особенно ощутительно связанъ съ астрологической и алхимической традиціей

---

[1]) Myst. magn. (1624), Cap. 7, § 5—7, II (V, 32—3). Надо замѣтить, что в *Авроръ* (1612) Беме стоитъ еще значительно ближе къ церковному ученію о троичности и говоритъ о трехъ лицахъ Божества (см. гл. III).

[2]) Claassen, II, 43.

[3]) IV, 12, § 36, ср. 32, § 1, 279, § 10, 559, § 86, 566, § 12, V, 16, § 22.

работаетъ въ рамкахъ тогдашней учености. Вотъ схематическая таблица „откровенія седми духовъ Бога или силъ природы“, составленная самимъ Беме [1]):

Гнѣвъ.	I. Терпкое, вожделѣніе.	Адское.	жестокое, холодное, жадность	Міръ.	холодъ, жесткость кость, соль
	II. Стягиваніе или жало чувствительности.		жало, зависть		ядъ, жизнь, рость, чувства
	III. Страхъ или настроеніе.		вражда	Земное царство.	сѣра, чувствительность, мука
	IV. Огонь или духъ.		лицемѣріе, гнѣвъ		духъ, разумъ, вожделѣніе
Любовь.	V. Свѣтъ или любовное вожделѣніе.	Небесное.	любовный огонь кротость		игра Венеры, свѣтъ жизни
	VI. Звукъ или разумъ.		божественная радость		звучаніе, крикъ, различеніе
	VII. Тѣло или сущность		небо		тѣло, дерево, камни, земля, металлъ, трава.

Въ вѣчной природѣ существуютъ двѣ области и заключена возможность двухъ жизней: „огонь или духъ“, обнаруживающійся какъ „молнія огня“ на четвертой ступени, силою свободы (опять и свобода у Беме мыслится внѣ отношенія къ личности, имперсоналистически, какъ одна изъ силъ природы) опредѣляетъ себя къ божественному единству или кротости, и благодаря этому первыя 4 стихіи становятся или основой для царства радости, или же, устремляясь къ множественности и самости, дѣлаются жертвой адскаго начала, причемъ каждое начало по своему индивидуализируетъ бытіе. „Богъ одинаково живетъ во всѣхъ вещахъ, а вещь ничего не знаетъ о Богѣ; и Онъ не открывается вещи, а она получаетъ отъ Него силу, но по своему свойству,—или отъ его любви, или отъ его гнѣва; и отъ чего она береть ее, то и обнаруживается во внѣ, и если есть благо въ ней, то для злобы оно какъ бы закрыто, какъ вы можете видѣть на примѣрѣ куста шиповника, еще болѣе на другихъ колючихъ вещахъ: изъ него вѣдь вырастаетъ прекрасный душистый цвѣтокъ, и въ немъ лежатъ два свойства, любовное и враждебное, какое побѣждаетъ, то и даетъ плодъ“ [2]). Мысль, что Богъ во всемъ, хотя и не все это знаетъ, есть одна изъ излюбленныхъ мыслей у Беме.

Въ вѣчной природѣ порождена или сотворена тварная природа,—ангеловъ, діаволовъ и людей (3 principia). „Какъ человѣкъ сотворенъ въ образъ и подобіе Бога, такъ равно и ангелы, ибо они братья людей“, „святая душа человѣка и духъ ангела имѣютъ единую сущность и существо, и нѣтъ никакого различія въ нихъ, кромѣ самого только качества ихъ тѣлеснаго проявленія“ [3]). Своимъ возстаніемъ ангельскій верховный князь Люциферъ возбудилъ въ себѣ адскій огонь и сдѣлался, вмѣстѣ съ своими полчищами, діаволомъ, а испорченная имъ божественная матерія („салнитеръ“) послужила основой созданія нашего міра (такъ что косвенно и Люциферъ соучаствовалъ въ немъ), во главѣ съ новымъ ангеломъ, долженствовавшимъ замѣстить Люцифера,—Адамомъ, а послѣ паденія Адамъ былъ замѣщенъ Христомъ. Это собственно и есть „внѣшній міръ“, третье начало“, въ которомъ мы живемъ. Тварная природа, по общему смыслу системы Беме, есть послѣдняя, наиболѣе перифери-

---

[1]) Myst. magn., V, 30, § 21. Надо замѣтить, что и это ученіе излагается у Порджа болѣе понятно, нежели у Беме. См. *Порджъ*. Божественная и истинная метафизика.

[2]) IV, 343—4, § 49.

[3]) Аврора, 60, 63.

ческая форма откровенія или божественнаго самопорожденія. Возникновеніе творенія въ ученіи Беме описывается противорѣчивыми понятіями: „сынъ и тварь“ (въ примѣненіи къ ангеламъ и человѣку),—„Ausgeburt“ и твореніе [1]) и под. Особенно темнымъ является вопросъ объ отношеніи вѣчности къ времени, къ чему постоянно возвращается Беме [2]).

Вообще вопросъ собственно о *твореніи* духовъ,—ангеловъ и человѣка,—остается наименѣе разъясненнымъ въ системѣ Беме, и это дѣлаетъ ее двусмысленной и даже многосмысленной, ибо, съ одной стороны, разъясняя Fiat въ смыслѣ божественнаго детерминизма, онъ отвергаетъ индетерминистическій актъ новаго творенія, но въ то же время порой онъ говоритъ объ этомъ совершенно иначе [3]) или даже допускаетъ, что благодаря злоупотребленію

---

[1]) „Diese Welt ist aus der ewigen Natur als eine *Ausgeburt* geschaffen worden“ (IV, 39, § 40; 50, § 24; 492, § 38; 291, § 35).

[2]) „Богъ стоитъ во времени, а время въ Богѣ, одно не есть другое, но выходитъ изъ единаго вѣчнаго первоисточника“ (IV, 295, 14). „Вѣчность и время есть одна вещь, но въ различныхъ началахъ. Духовный міръ внутри имѣетъ вѣчное начало, а внѣшній временное; каждое имѣетъ свое рожденіе въ себѣ; но вѣчноговорящее слово господствуетъ надъ всѣмъ“ (V, 11, § 10). „Ибо всѣ вещи произошли отъ вѣчнаго духа, какъ образъ вѣчнаго; невидимая сущность, которая есть Богъ и вѣчность, въ своемъ собственномъ вожделѣніи ввела себя въ видимую сущность и открылась чрезъ (mit) время, такимъ образомъ, что она есть во времени какъ жизнь, а время въ ней какъ бы нѣмо“. (IV, 332, § 2). Ср. еще IV, 260, § 3, V, 19, § 12, 27—8, §§ 8, 10.

[3]) „Воля къ этому изображенію (ангеловъ) изошла изъ Отца, изъ свойства Отца возникла въ словѣ или сердцѣ Божіемъ отъ вѣка, какъ вожделѣющая воля къ твари и къ откровенію Божества. Ибо Отецъ есть все, и вся сила состоитъ въ Отцѣ. Онъ есть начало и конецъ всѣхъ вещей, и внѣ Его нѣтъ ничего, а все, что было, возникло изъ Отца. *Но такъ какъ Онъ отъ вѣка не подвигся до сотворенія ангеловъ, то и не произошло никакого творенія до творенія ангеловъ. Основаніе же и причину къ тому мы не должны знать;* Богъ удержалъ въ своей власти, какъ это произошло, что Онъ нѣкогда подвигнулся, ибо Онъ все-таки есть неизмѣнный Богъ. И мы не должны здѣсь далѣе изслѣдовать, потому что это насъ запутываетъ (verwirrt). Только о твореніи имѣемъ мы власть говорить, ибо оно есть дѣло въ сущности Бога“ (Claassen, II, 64). „Духи ангеловъ не отъ вѣка были тѣлесны, но отъ вѣка всегда были въ деревѣ вѣчной жизни эссенціи, и отъ вѣка ихъ образъ усматривался въ Дѣвѣ мудрости... И потому есть величайшее чудо, совершенное вѣчностью, именно то, что *вѣчное создало ихъ воплощенными духами*, чего не объемлетъ разумъ и не принимаетъ смыслъ, и это намъ недоступно для изслѣдованія (nicht ergründlich). *Ибо (созданный) духъ не можетъ изслѣдовать самъ себя: онъ видитъ свою глубину до бездны, но не понимаетъ своего горшечника. Онъ созерцаніемъ проникаетъ въ него до бездны, но онъ не знаетъ его дѣланія, которое скрыто въ немъ самомъ. Проницать здѣсь далѣе намъ повелѣно остановиться и молчать.* Ибо мы созданіе и должны говорить лишь настолько, насколько это касается творенія. Если мы даже знаемъ Fiat, то мы не знаемъ перваго движенія Бога къ творенію. *Дѣленіе души знаемъ мы хорошо, но какъ подвиглось то, что стояло отъ вѣка въ своей сущности, мы не знаемъ...* Это есть тайна одного Бога, и тварь должна оставаться въ смиреніи и покорности и не возвышаться далѣе, ибо она еще не равна Богу. Богъ хочетъ имѣть дѣтей, а не господъ: Онъ есть Господь и нѣтъ иного. Богъ есть духъ отъ вѣчности, безъ основанія и начала. Но духъ душъ и ангеловъ имѣетъ начало и стоитъ въ рукѣ Божіей. Но начало къ движенію твари, происшедшее въ Богѣ, не должно быть названо“ (Claassen, II, 64—5, 40 Frag. 1, 267—279). Послѣдовательно развитыя эти мысли должны были бы внести въ гностическую систему Беме значительныя ограниченія и тѣмъ приблизить ее къ церковному ученію. Беме, очевидно, такъ и не достигъ полной ясности въ своихъ идеяхъ и „откровеніяхъ“ (съ этимъ сходится и сужденіе Шварца: I. c. 578 сл., основанное на внимательномъ изученіи Беме). Можно встрѣтить еще и такое сужденіе, заставляющее снова вспомнить объ эманаціи

твари свободой, именно Люцифера [1]), Богъ могъ оказаться вынужденъ приступить къ новому творенію, т. е. къ созданію теперешняго міра на развалинахъ испорченнаго царства Люцифера, съ тѣмъ, чтобы впослѣдствіи уничтожить и этотъ міръ.

Вообще бытіе этого міра „четырехъ элементовъ“, im äusseren Principium, имѣетъ преходящее и, такъ сказать, прекарное значеніе, онъ существуетъ лишь до окончательнаго удаленія Люцифера, а затѣмъ должно возстановиться первоначальное состояніе ангельской, небесной тѣлесности. Духовный источникъ міроутвержденія заключается въ обращенности духа ко многому и отвращенности отъ Божественнаго единаго Ничто [2]), и плоть міра должна нѣкогда сгорѣть, совлечься, уступить мѣсто небесной, ангельской плоти. Здѣшній міръ есть наполовину плодъ грѣха, ошибки, недоразумѣнія, онъ не имѣетъ своей особой идеи въ творческомъ планѣ Божіемъ. Это лишь испорченный ангельскій міръ второго начала, царства Люцифера, области „сердца Божія“. „Внѣшнее, въ четырехъ вырожденіяхъ (Ausgeburten) изъ элементовъ, какъ сущность четырехъ элементовъ, начально, конечно и разрушимо; потому все, что тамъ живетъ, должно разрушиться, ибо начало внѣшняго міра преходяще, ибо оно имѣетъ цѣль, чтобы обратиться въ эѳиръ, а четыре элемента снова въ одинъ; тогда открывается Богъ, и сила Божія снова зазеленѣетъ какъ парадизъ въ вѣчномъ элементѣ. Тогда сущности множества снова войдутъ въ одну, но фигура всякой сущности останется въ единомъ элементѣ“ [3]). „Мы дѣти вѣчности, а этотъ міръ есть вырожденіе изъ вѣчнаго, и его воспринимаемость возникаетъ въ гнѣвѣ; его корень есть вѣчная природа, но вырожденная, ибо такъ было

міра изъ Бога: „Твореніе есть ничто иное, какъ откровеніе всесущественнаго, безосновнаго Бога. Все, что Онъ есть въ своемъ вѣчномъ, безначальномъ рожденіи и области, того причастно и твореніе. Но не во всемогуществѣ и силѣ, а *какъ яблоко растетъ на деревѣ; оно не есть само дерево, но растетъ изъ силы дерева.* Такимъ образомъ всѣ вещи возникли изъ божественнаго вожделѣнія и созданы въ сущность, такъ какъ въ началѣ не было сущности, но лишь mysterium вѣчнаго рожденія. Ибо Богъ породилъ (erboren) твореніе не затѣмъ, чтобы сдѣлаться чрезъ него совершеннѣе, но ради своего самооткровенія, къ великой радости и господству. Не то, чтобы таковая радость началась только съ твореніемъ, нѣтъ, она отъ вѣка была въ великомъ Mysterium, но лишь какъ духовная игра въ себѣ самомъ. Твореніе есть тоже игра изъ себя самого, какъ въ модели или орудіи вѣчнаго духа, которымъ Онъ играетъ“... (Claassen. II, 67. Theos. Er. 4, 1. 3).

[1]) „Ты скажешь теперь: развѣ всецѣлый Богъ не зналъ этого прежде времени сотворенія ангеловъ, что это такъ произойдетъ? Нѣтъ: ибо если бы Богъ зналъ это прежде времени сотворенія ангеловъ, то это была бы вѣчная предустановленная воля, а не вражда противъ Бога; но тогда Богъ сотворилъ бы его діаволомъ первоначально. Однако Богъ сотворилъ его царемъ свѣта, но такъ какъ онъ не повиновался, и захотѣлъ быть выше всецѣлаго Бога, то Богъ низвергъ его съ его престола и сотворилъ посреди нашего времени иного царя изъ того же самаго Божества, изъ котораго былъ сотворенъ и господинъ Люциферъ (разумѣй это правильно: изъ того салиттера, который былъ внѣ тѣла царя Люцифера) и посадилъ его на царскій престолъ Люцифера, и далъ ему силу и власть, какая была у Люцифера до его паденія, и этотъ царь зовется I. Христомъ“ (Аврора, 199, §§ 35—6).

[2]) Эта жизнь (тварности и раздора) должна прійти въ ничто... такимъ образомъ въ той же жизни, въ какой я ощущаю свою яйность (Ichheit), грѣхъ и смерть; она должна сойти въ ничто, ибо въ жизни, каковая есть Богъ во мнѣ, я враждебенъ смерти и грѣху; и по жизни, которая есть еще въ моей яйности, я чуждъ Ничто какъ Божеству“ (dem Nichts als der Gottheit) (IV, 359, § 63). „Freiheit als im Nichts... ein Urstand im Nichts“ (IV, 348, § 12).

[3]) IV, 81, § 120—1.

не отъ вѣчности, есть разрушеніе, и все должно возвратиться въ вѣчное существо“ [1]). „Послѣ этой жизни нѣтъ возрожденія: ибо четыре элемента съ внѣшнимъ началомъ удалены, а въ нихъ стояла съ своимъ дѣланіемъ и твореніемъ родительница; послѣ этого времени она не имѣетъ ожидать ничего иного, кромѣ какъ того, что, когда по окончаніи этого міра начало это пойдетъ въ эѳиръ, сущность, какъ было отъ вѣка, станетъ снова свободной, она снова получитъ тѣло изъ собственной матери ея качества, ибо тогда предъ ней явятся въ ея матери всѣ ея дѣла. Ибо день суда есть ничто иное, какъ пробужденіе уснувшаго и уничтоженіе смерти, которая есть въ четырехъ элементахъ: ибо покрывало должно сняться, а все снова ожить и зазеленѣть какъ было отъ вѣка. А что рождено изъ смерти, какъ изъ четырехъ элементовъ, какъ-то скотъ и вся жизнь изъ четырехъ элементовъ, то не получитъ болѣе тѣла; такъ же и духъ ихъ рожденъ изъ четырехъ элементовъ, онъ разрушается вмѣстѣ съ элементами, и остается лишь фигура элементальныхъ сущностей, какъ четырехъ вырожденій. Но что изъ вѣчнаго, изъ единаго центра жизни, то существуетъ и остается вѣчно: и всѣ слова и дѣла, какъ рожденныя изъ вѣчнаго, остаются въ фигурѣ“. Итакъ, здѣшній міръ возникъ изъ болѣзни, плоть есть маска или короста и чешуя на небесной плоти. Потому для Беме совершенно не существуетъ воскресенія плоти („такъ какъ четыре элемента должны разрушиться, потому существуетъ и тлѣніе въ тѣлѣ человѣка“ [2]), если же нѣтъ воскресенія, то нѣтъ и преображенія, есть лишь снятіе коросты и ея удаленіе. Одинъ изъ основныхъ и глубочайшихъ мотивовъ системы Беме есть это, столь характерное для всего неоплатоническаго уклона, свойственнаго германской религіозной мысли, *гнушеніе* плотью, нечувствіе своего тѣла, столь неожиданное и какъ будто непонятное у мистика природы и изслѣдователя физики Бога. Особенно явственно это сказывается въ отношеніи къ полу и въ принципіальной брезгливости къ браку. Съ этимъ связана и аскетическая тенденція всего практическаго ученія Беме, опять-таки окрашенная міроотрицаніемъ, непріятіемъ міра [3]). Въ этомъ состоитъ одна изъ парадоксальнѣйшихъ чертъ ученія „тевтонскаго философа“, и здѣсь подаютъ ему руку и Шопенгауеръ, и Вагнеръ, и Гартманъ!

---

[1]) IV, 91, § 43.
[2]) IV, 83, § 39.
[3]) Ср. Schwarz, l. c. 610. Къ этому вопросу намъ предстоитъ еще возвратиться ниже въ этюдѣ о Дѣвѣ Софіи въ ученіи Беме.

Отдѣлъ второй.

МІРЪ.

I. Тварность міра.

I. Твореніе. *Міръ сотворенъ Богомъ*, есть твореніе, въ Творцѣ онъ имѣетъ начало бытія своего: *„руцѣ Твои сотвористѧ мя и создастѧ мя“*, *„Твой есмь азъ“* (Пс. 118: 73, 94), говоритъ сознаніе твари устами псалмопѣвца. Передъ лицомъ міровыхъ неизслѣдимостей, въ безпредѣльности міровыхъ пространствъ и безбрежности міровыхъ временъ, въ неизмѣримости міровыхъ глубинъ и необъятности міровыхъ громадъ,—звучитъ онъ, этотъ чудесный голосъ, властно шепчущій: міру, во всей его безмѣрности, *не* принадлежитъ его бытіе,—оно ему *дано*. И въ сердцѣ человѣка слышится тотъ же неумолчный шопотъ: ты не въ себѣ имѣешь корень своего бытія,—ты сотворенъ. Этотъ голосъ можетъ быть не услышанъ, или же властно и гнѣвно заглушенъ, ибо вѣра свободна и не знаетъ принудительности. И тогда неизбѣжно голосами міра, идущими изъ глубины, внушаемо будетъ иное, противоположное сознаніе: *міръ не сотворенъ*, онъ въ себѣ самомъ имѣетъ основу, есть свое собственное созданіе; нѣтъ высшаго бытія, чѣмъ міровое, и нѣтъ ничего, что̀ было бы выше бытія.

Такова предѣльная интуиція религіознаго самосознанія и исходная аксіома вѣры, которая пріемлется или отвергается въ глубочайшихъ нѣдрахъ цѣлостнаго религіознаго духа *до* всякой рефлексіи и *ранѣе* всякой философіи; послѣдняя лишь выявляетъ и осуществляетъ разныя возможности, заложенныя въ уже принятомъ рѣшеніи, даетъ ему философскую транскрипцію.

Богъ творитъ міръ,—въ Абсолютномъ сверхъединствѣ непостижимымъ образомъ возникаетъ относительное и множественное, космическое *ἓν καὶ πᾶν*. Это возникновеніе не можетъ мыслиться по категоріи причинной связи, міръ не есть слѣдствіе, а Богъ не есть его причина, и это не только потому, что Богъ, понятый какъ первопричина, уже включается въ причинную цѣпь, въ область относительнаго, но и потому, что causa aequat effectum, причина объясняетъ слѣдствіе лишь находясь съ нимъ въ той же плоскости, при твореніи же мы имѣемъ *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*,

скачекъ отъ Абсолютнаго къ относительному, и причинное объясненіе здѣсь не пользуетъ нимало. Идея творенія міра Богомъ поэтому не притязаетъ объяснить возникновеніе міра въ смыслѣ эмпирической причинности, она оставляетъ его въ этомъ смыслѣ необъясненнымъ и непонятнымъ; вотъ почему она совершенно не вмѣщается въ научное мышленіе, основывающееся на имманентной непрерывности опыта и универсальности причинной связи, она остается для него безполезна и ему чужда,—есть въ этомъ смыслѣ завѣдомо ненаучная идея. Переходъ отъ Абсолютнаго къ относительному не доступенъ пониманію, ибо оно упирается въ антиномію, которая хотя и можетъ быть осознана, но оттого не становится понятной для непрерывнаго мышленія. Въ идеѣ творенія раскрывается характеръ отношеній между Абсолютнымъ и относительнымъ, природа относительнаго въ Абсолютномъ.

Ученіе о происхожденіи міра вслѣдствіе эманаціи Абсолютнаго, религіозный монизмъ, жертвуетъ множественнымъ или относительнымъ въ пользу Абсолютнаго, требуетъ самоубійства относительнаго. Оно не допускаетъ реальной множественности и столь же реальной относительности: для него *πᾶν* есть лишь видимость или недоразумѣніе, реальность же принадлежитъ неподвижному, косному, всепожирающему единству *ἕν*. Но тогда со всей силой поднимается вопросъ о самостоятельномъ смыслѣ множественнаго и относительнаго, объ его природѣ и происхожденіи: какимъ образомъ возникаютъ вся эта пѣна, волны и зыбь на поверхности Абсолютнаго? Пусть относительному достаточно лишь опуститься въ глубь Абсолютнаго, чтобы въ немъ исчезнуть, но какъ могло оно появиться на этой поверхности, какое значеніе сами по себѣ имѣютъ эти миги, мельканія, брызги? Если скажемъ, что бытіе, т. е. относительное во всей множественности своей, есть совокупность модусовъ Абсолютнаго, т. е., что Абсолютное *имѣетъ* въ себѣ относительное, какъ модусы (ученіе Спинозы), то можно въ такомъ отожествленіи усмотрѣть скорѣе уклончивость. А если относительное есть только иллюзія, то возникаетъ снова вопросъ: чья же иллюзія? кто грезитъ? о чемъ? какова природа этихъ грезъ? Можно-ли его мыслить совершенно внѣ и помимо Абсолютнаго? Но тогда неабсолютно Абсолютное. Или же остается допустить, что относительное попущено, положено самимъ Абсолютнымъ, и тогда мы приходимъ къ идеѣ *творенія*. Міръ реаленъ въ своей божественной основѣ, поскольку бытіе его есть *бытіе въ Абсолютномъ*,—въ этомъ сходятся идеи какъ творенія, такъ и эманаціи. Но въ идеѣ творенія міръ полагается вмѣстѣ съ тѣмъ и *внѣ* Абсолютнаго, какъ самобытное относительное. Между Абсолютнымъ и относительнымъ пролегаетъ грань творческаго *да будетъ*, и поэтому міръ не представляетъ собой пассивнаго истеченія, эманаціи Абсолютнаго, какъ бы пѣны на переполненной чашѣ, но есть творчески, инициативно направленная и осуществленная эманація [1]),—относительность какъ таковая.

---

[1]) Иногда различіе между твореніемъ и эманаціей пытаются связывать съ противоположностью свободы и необходимости въ Богѣ. Свободу Бога въ тво-

Божественныя энергіи, дѣйствующія въ мірѣ, принадлежатъ вѣчности Абсолютнаго, а то, что принадлежитъ самому міру въ его процессѣ, существуетъ лишь въ относительномъ: міръ покоится въ лонѣ Божіемъ, какъ дитя въ утробѣ матери. Оно живетъ собственной жизнью, въ немъ идутъ свои особые процессы, принадлежащіе именно ему, а не матери, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, оно существуетъ въ матери и только матерью. Понятіе творенія поэтому *шире* понятія эманаціи, оно его въ себя включаетъ, такъ что твореніе есть эманація *плюсъ* нѣчто новое, создаваемое творческимъ *да будетъ*! Абсолютное прензбыточно, оно есть неисчерпаемый источникъ прензобильнаго бытія, которое есть изліяніе его богатства и полноты, и въ этомъ правда идеи эманаціи, которая цѣликомъ включается и въ идею творенія. Въ ученіи объ эманаціи (напр., у Плотина) небытіе, пріемлющее эту эманацію, тьма, обступающая свѣтъ, остается совершенно пассивна, зеркальна, мертвенна, она составляетъ лишь нѣкоторый минусъ, обусловливаетъ ущербное состояніе Абсолютнаго. Міръ по силѣ необходимости здѣсь *возникаетъ*, но въ то же время самъ онъ для себя является случайностью, не имѣетъ собственнаго задапія и смысла. Онъ есть въ бытіи своемъ только *жертва* попустительствующей полноты Абсолютнаго, до извѣстной степени его изнанка. Міръ лежитъ не внѣ Абсолютнаго, но есть оно же само, не получаетъ самобытности, не организуется въ ней, но такъ и остается только тѣнью Абсолютнаго. По идеѣ же творенія устрояется и получаетъ жизнь именно небытіе, „ничто“, изъ котораго созданъ міръ. Творческое *да будетъ* не оставляетъ его случайнымъ пріемникомъ или пассивной темнотой, но дѣлаетъ его началомъ мірообразующимъ, съ своимъ особымъ тварнымъ центромъ, „становящееся абсолютное“ (по выраженію Вл. Соловьева). Поэтому при противопоставленіи творенія и эманаціи главный споръ идетъ

реніи міра особенно отстаиваетъ *Шеллингъ*, который видитъ въ этой идеѣ необходимую черту теистической философіи: Phil. d. Offenb. II, III, 310. „Исходнымъ пунктомъ является абсолютная свобода Бога въ мірозданіи. Въ Его власти стоялъ тотъ принципъ начала, который былъ въ немъ какъ простая возможность и, слѣдовательно, *безъ* Его воли есть *ничто*, этотъ принципъ начала, который въ глубинѣ своего существа Онъ усматриваетъ какъ простую возможность сохранить въ скрытомъ состояніи или возвести къ дѣйствительности. Этотъ Богъ, въ свободѣ Котораго содержится возможность въ себѣ сущее Своего существа положить какъ противоположность, какъ отдѣльно отъ себя сущее и внѣ себя сущее, этотъ Богъ есть полный Богъ, Богъ во всемъ всеединствѣ, не только въ себѣ сущій, ибо этотъ былъ бы не свободенъ для себя. Свобода Бога имѣетъ основу лишь въ Его неразрушимомъ всеединствѣ“. Къ этой мысли Шеллингъ не разъ возвращается въ „Философіи откровенія“.—Противопоставленіе свободы и необходимости въ Богѣ нерѣдко грѣшитъ явнымъ антропоморфизмомъ (или, что то же, „психологизмомъ“) и должно быть во всякомъ случаѣ особо защищено отъ этого упрека. Ему до извѣстной степени подлежитъ и построеніе кн. Е. Н. Трубецкого (въ его „Міровоззрѣніи В. С. Соловьева“), для котораго противопоставленіе свободы и природы въ Богѣ играетъ тоже существенную роль, въ связи съ допущеніемъ неосуществленныхъ возможностей въ свободѣ Бога. Однако отсутствіе предварительнаго анализа этихъ основныхъ опредѣленій придаетъ построенію кн. Е. Н. Трубецкого характеръ незавершенности, причемъ онъ стоитъ гораздо ближе къ Шеллингу (конечно, „Философіи откровенія“), нежели самъ это думаетъ.

не о Богѣ, но о мірѣ, не о божественной основѣ міра, но объ его тварной природѣ: есть ли міръ только пассивно разсѣивающая и ослабляющая лучи божественнаго свѣта среда, или же онъ по своему собираетъ, отражаетъ и проявляетъ ихъ? есть ли особый фокусъ міра, возможенъ ли міръ наряду съ Абсолютнымъ и какъ и въ какомъ смыслѣ возможенъ? *Что* есть міръ и *есть ли* міръ?

Абсолютное, не теряя абсолютности своей, полагаетъ въ себѣ относительное, какъ самостоятельное бытіе,—реальное, живое начало. Тѣмъ самымъ вносится двойственность въ единствѣ неразличимости, и въ немъ воцаряется coincidentia oppositorum: въ Абсолютномъ появляется различеніе Бога и міра, оно становится соотносительно самому себѣ, какъ относительному, ибо Богъ относителенъ міру, Deus est vox relativa [1]), и, творя міръ, Абсолютное полагаетъ себя какъ Бога.

Это самораздвоеніе Абсолютнаго какъ абсолютно-относительнаго образуетъ предѣльную антиномическую грань для мысли (Grenzbegriff). Здѣсь приличествуетъ лишь благоговѣйное безмолвіе предъ непостижной, въ нѣдрахъ Абсолютнаго совершающейся тайной, и нѣтъ ничего болѣе безвкуснаго, какъ разныя раціональныя „дедукціи“ творенія, претензіи „гнозиса“, все равно метафизическаго или мистическаго [2]). Но и не притязая на постиженіе тайны, возможно однако констатировать ея наличность: насъ необходимо приводитъ къ этому логика жизни и мысли, какъ къ единственному истолкованію загадки нашего собственнаго существа. Въ нѣдрахъ своего духа сознаетъ человѣкъ метафизическія послѣдствія этого (если можно такъ выразиться) событія въ Абсолютномъ, сотворенія міра Богомъ, въ двойственности своей природы, въ своей абсолютно-относительности. Ибо человѣкъ ощущаетъ себя относительнымъ бытіемъ, песчинкой, ввергнутой въ безмѣрности пространства и времени. Но въ себѣ же находитъ онъ столь упругое сознаніе своей абсолютности, вѣчности, божественности, такое несомнѣнное чувствованіе себя въ Богѣ и въ себѣ Бога, которое не можетъ быть залито океаномъ времени и угашено въ вихряхъ пространства. Человѣкъ, какъ живая икона Божества, и есть этотъ бого-міръ, абсолютно-относительное.

---

[1]) Цит. *Schelling*. Darstellung des philosophischen Empirismus, Ausgew. Werke, Bd. III, 549 слл. Интересно, что это опредѣленіе Ньютона почти дословно находимъ и у *св. Григорія Богослова*: „имя *Θεός* есть имя относительное, подобно какъ и имя Господь“ (Творенія св. Григорія Богослова, изд. 3-е, ч. 3, стр. 78—79. Migne, 36, 152).

[2]) Въ чрезмѣрномъ „дедуцированіи“ творенія и, слѣдовательно, въ раціонализмѣ повиненъ и *Вл. Соловьевъ*, слѣдующимъ образомъ разсуждающій объ этомъ: „если бы абсолютное оставалось только самимъ собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицаніемъ, а, слѣдовательно, оно само не было бы абсолютнымъ“ (Органическія начала цѣльнаго знанія, собр. соч. т. I, изд. 1, стр. 320—1). Но вѣдь это „другое“ совершенно поглощается и исключается понятіемъ всеединаго абсолютнаго, и никакой нужды (метафизической) въ этомъ другомъ, какимъ-то непонятнымъ образомъ его ограничивающимъ, для абсолютнаго, согласно его понятію, нѣтъ. „Другое“ можетъ быть сотворено лишь вполнѣ непринужденно, а не положено по метафизической необходимости.

Абсолютное оставляетъ ничѣмъ невозмущаемый покой абсолютности своей, полагая въ себѣ другой центръ, вводя въ себя начало относительности. Оно само становится тѣмъ самымъ своей собственной потенціей (или „мэономъ“), давая въ себѣ и черезъ себя мѣсто относительному, но не утрачивая въ то же время и абсолютности своей. Твореніе есть жертва Абсолютнаго своей абсолютностью, никѣмъ и ничѣмъ не вызванная (ибо нѣтъ ничего внѣ Абсолютнаго) и въ этомъ смыслѣ свободная и безпричинная, раціонально не объяснимая. Конечно, сверхразумность не означаетъ противоразумности или безсмысленности, какъ нечестиво кощунствуютъ раціоналисты навыворотъ: Шопенгауеръ, Гартманъ, Древсъ и под. Для нихъ возникновеніе міра есть слѣдствіе слѣпого и нелѣпаго акта воли, какъ бы ошибки Абсолютнаго, повлекшей за собой міровой процессъ и ввергнувшей само Абсолютное въ „трагедію страдающаго бога“, причемъ вся эта исторія имѣетъ закончиться безслѣднымъ уничтоженіемъ безрезультатнаго мірозданія и новымъ погруженіемъ Абсолютнаго въ тупой и сонный покой.

Твореніе міра Богомъ, самораздвоеніе Абсолютнаго, есть жертва Абсолютнаго ради относительнаго, которое становится для него „другимъ“ *(θάτερον)*, творческая жертва любви. Голгоѳа была не только предвѣчно предустановлена при созданіи міра какъ событіе во времени, но она составляетъ и метафизическое существо творенія. Божественное *„совершившаяся“*, возглашенное съ креста, объемлетъ все бытіе, относится ко всему творенію. Вольная жертва самоотверженной любви, Голгоѳа Абсолютнаго, есть основа творенія, ибо *„такъ* возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго“, и послалъ Его „не судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него“ (Іо. 3, 16—7). *Міръ созданъ крестомъ*, во имя любви подъятымъ на себя Богомъ. Твореніе есть актъ не только всемогущества и премудрости Божіей, но и жертвоприносящей любви, онъ совершается ради наслажденія бытіемъ „другого“, становящагося, во имя тварнаго „добро зѣло“, безграничной любви къ творенію. Ибо Богъ *есть* Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ея есть жертва. Любовь имѣетъ и смыслъ, и цѣль, и награду *только въ себѣ самой* и потому не знаетъ раціональнаго *почему*,—нѣтъ ничего святѣе и блаженнѣе любви. Поэтому твореніе есть абсолютно-свободное, лишь въ себѣ самомъ имѣющее смыслъ и основу, абсолютно-самобытное движеніе божественной любви, любовь ради любви, ея святое безуміе. *Dieu est fou de l'homme*—вспоминаетъ Шеллингъ дерзновенно-проникновенное выраженіе французскаго писателя: съ безуміемъ любви Богъ хочетъ „друга“ (другого), а этимъ другомъ можетъ быть только человѣкъ. Нечестиво и нелѣпо говорить о „трагедіи въ Богѣ“, которая логикой своего развитія, какъ бы нѣкіимъ „божественнымъ фатумомъ“, съ необходимостью приводитъ къ міровому процессу. Твореніе есть свобода отъ всякаго *почему и какъ*, вольно принятая Богомъ крестная радость міротворенія. Трагедія связана съ обреченностью, несвободной, принудительной необходимостью, хотя бы и высшей. Богъ же воленъ ввести себя

въ трагическій процессъ міровой исторіи, въ себѣ и для себя оставаясь отъ него свободнымъ, поэтому въ самомъ Абсолютномъ нѣтъ мѣста трагедіи, которая коренится въ противоборствѣ раздробленныхъ силъ относительнаго бытія.

Твореніе есть поэтому и актъ безмѣрнаго смиренія Абсолютнаго, которое совлекается актуальности своей: *любовь-смиреніе*, эта предѣльная и универсальная добродѣтель христіанства, есть и онтологическая основа творенія. Давая въ себѣ мѣсто міру съ его относительностью, Абсолютное въ любви своей смиряется предъ тварью,—воистину неизслѣдимы глубины божественной любви-смиренія!

2. Тварное ничто. Изъ чего созданъ міръ? въ чемъ основа тварности? Богъ создалъ міръ изъ самого себя, изъ своего существа,—отвѣчаетъ Я. Бёме [1]); міръ есть модусъ абсолютной субстанціи,—на разные лады, но въ одинаковомъ смыслѣ отвѣчаютъ Дж. Бруно, Спиноза, разныхъ оттѣнковъ пантеисты и монисты; слѣдовательно, напрашивается неизбѣжное заключеніе,—*міра нѣтъ* въ его самобытности и относительности, а существуетъ только Абсолютное. *Міръ созданъ изъ ничего*,—учитъ христіанское откровеніе:—между Богомъ и тварью, Абсолютнымъ и относительнымъ, легло *ничто*. *Ничто*жество—вотъ основа твари, край бытія, предѣлъ, за которымъ лежитъ глухое, бездонное небытіе, „кромѣшная тьма“, чуждая всякаго свѣта. Это чувство погруженности въ ничто, сознаніе онтологическаго своего ничтожества, жутко и мучительно,—бездонная пропасть внушаетъ ужасъ даже въ сказкахъ (этотъ мотивъ встрѣчается и въ русской народной сказкѣ). Спастись отъ ужаса предъ небытіемъ можно лишь отойдя отъ головокружительной бездны и обратившись лицомъ къ Солнцу,—источнику всякой полноты, перемѣстивъ свой бытійный центръ изъ себя за предѣлы себя, въ Бога. Тогда небытіе отходитъ въ небытіе, исчезаетъ, какъ тѣнь, разсѣивается, какъ призракъ; небытія уже нѣтъ, а есть лишь торжествующіе, благодатно изливающіеся лучи бытія. Но когда меркнетъ въ душѣ солнечный свѣтъ, когда тварь замыкается въ себѣ и перестаетъ чувствовать себя въ Богѣ,—опять поднимается леденящая дрожь, ничто ощущается какъ мертвенная, зіяющая дыра, какъ курносая смерть, и тогда себѣ самому начинаешь казаться лишь пустой скорлупой, не имѣющей бытійнаго ядра. „Сокроешь лице Твое--мятутся; отнимешь духъ ихъ—умираютъ и въ персть свою возвращаются; пошлешь духъ Твой—созидаются, и Ты обновляешь лице земли. Да будетъ слава Господу во-вѣки!“ (Пс. 103, 29—31).

Знаніе о ничто, какъ основѣ мірового бытія, есть тончайшая интуиція твари о своей тварности. *Ты сотворенъ*—это значитъ: все тебѣ дано, даже ты самъ, тебѣ же принадлежитъ, отъ тебя

---

[1]) „Богъ сдѣлалъ всѣ вещи изъ Ничто, и то же самое Ничто есть Онъ Самъ, какъ въ себѣ живущее наслажденіе любви“ (IV, 309, § 8) „Мы не можемъ сказать, что этотъ міръ созданъ изъ чего-либо, возникло лишь вожделѣніе изъ свободнаго наслажденія, что безосновность, какъ высшее благо, или сущность, какъ вѣчная воля, созерцаетъ въ наслажденіи (Lust), какъ въ зеркалѣ“ (IV, 424, § 7).

пришло только это подполье, ласково и заботливо прикрытое розами бытія. Геніальностью и ничтожествомъ отмѣчена природа человѣка. Подполье есть изнанка бытія, мнимая величина, получившая реальность. Тварь вся имѣетъ подполье, хотя можетъ и не знать объ этомъ, въ него не опускаться: это невѣдѣніе есть привиллегія дѣтства и достиженіе святости; опускаясь же въ него, всякій переживаетъ жуткій холодъ и сырость могилы. Хотѣть себя въ собственной самости, замыкать себя въ своей тварности какъ въ абсолютномъ, значитъ хотѣть подполья и утверждаться на немъ [1]). И поэтому настоящій герой подполья есть сатана, возлюбившій себя въ качествѣ бога, утвердившійся въ самости своей и оказавшійся въ плѣну у собственнаго подполья. Въ своемъ ничто онъ захотѣлъ видѣть божественное все, и принужденъ замкнуться въ царствѣ Гадеса, населенномъ призраками и тѣнями, какъ въ чертогахъ свѣтлаго бога. Красота Люцифера и демона, такъ манившая къ себѣ Байрона и Лермонтова, есть только поза, таитъ въ себѣ обманъ и безвкусіе, какъ дорогія и роскошныя одежды съ чужого плеча, одѣтыя на грязное бѣлье, какъ роскошествующая жизнь въ долгъ и безъ всякой надежды расплаты, какъ геніальничающая бездарность. Подъ демоническимъ плащемъ таится Хлестаковъ и Чичиковъ, и фееричекій демонъ обращается въ безобразнаго чорта съ копытомъ и насморкомъ. Пошлость есть скрываемая изнанка демонизма.

Двѣ бездны въ душѣ человѣка: глухое ничто, адское подполье, и Божье небо, запечатлѣвшее образъ Господень. Вѣдома ему боль безсилія, бездарности: стыдясь нищеты своей, брезгливо изнемогаетъ онъ въ завистливомъ и душномъ подпольѣ. Но любовь спасающая даетъ крылья геніальности, она научаетъ стать бѣднякомъ Божіимъ, забыть свое я, зато постигнуть безмѣрную одаренность травки, воробья, каждаго творенія Божія. Она научаетъ всему радоваться какъ дитя, благодарить какъ сынъ.

Обычно страшимся приближаться къ тѣмъ безднамъ, истоптанными тропами срединности бродимъ въ жизни безбездной. Но не для соннаго покоя,—сыномъ бездны, повитымъ грозой и опасностью, сотворенъ человѣкъ. Пугливо сторонимся отъ пропасти, желая вовсе забыть о краѣ. Не впадаемъ въ смертный грѣхъ, ибо и добродѣтельны въ мѣру, и порочны по мелочамъ, безнадежно разсудительны и невозмутимо трезвы. А Богу не нужна наша разсчетливость, Онъ зоветъ къ безумію любви Своей. Богъ обойдется безъ насъ въ дѣлѣ Своемъ, ибо знаетъ пути Свои, но въ сердцѣ человѣка, затворившаго сердце, воцаряется адъ—безсилія любви. На безднахъ утверждено бытіе человѣка, отъ нихъ не укрыться подъ кущей обыденности...

---

[1]) Двойственная и противорѣчивая природа тварности, сотканная изъ божественности и ничтожества, не допускаетъ имманентнаго обожествленія человѣка, которое составляетъ отличительную черту антропологіи Н. А. Бердяева съ ея своеобразнымъ мистическимъ фейербахіанствомъ (См. талантливую и интересную его книгу: „Смыслъ творчества. Опытъ оправданія человѣка“. Москва. 1916).—Въ провозглашенномъ имъ „творческомъ актѣ“ неразличимо сливаются, на нашъ взглядъ, и творческій порывъ, и изступленіе „подполья“.

Однако, можно ли говорить о бытіи небытія, о сущемъ ничто? Вѣдь еще древній старецъ Парменидъ изрекъ:

Этого нѣтъ никогда и нигдѣ, чтобъ не сущее было;
Отъ такого пути испытаній сдержи свою мысль [1]).

Парменидъ учитъ насъ, что есть только бытіе, небытія же вовсе не существуетъ; правда, онъ имѣлъ при этомъ въ виду свое неподвижное, абсолютное Единое, субстанцію міра, которой только и принадлежитъ бытіе, внѣ же ея ничего нѣтъ. Въ примѣненіи къ такому понятію абсолютнаго, очевидно, не имѣетъ никакого значенія идея небытія. Однако не такъ просто обстоитъ это въ примѣненіи къ дѣйствію Абсолютнаго, къ творческому акту, которымъ оно вызываетъ къ существованію несуществовавшее доселѣ, т. е. небытіе, творитъ изъ ничего.

Здѣсь намъ необходимо еще разъ остановиться на анализѣ *не* въ примѣненіи къ тварности. Можетъ быть два значенія этого *не* по смыслу тварнаго ничто, которымъ соотвѣтствуютъ два вида греческаго отрицанія: *οὐ* и *μή* (*ἀ* privativum къ этому случаю совсѣмъ не относится): первое соотвѣтствуетъ полному отрицанію бытія—*ничто*, второе же лишь его невыявленности и неопредѣленности—*ничто* [2]). Этотъ второй видъ небытія, *μὴ ὄν*, собственно говоря, скорѣе относится къ области бытія. Мэонъ, какъ возможность возможностей, есть всеобщая матерь бытія, чрезъ ложесна коей проходитъ всякое бытіе (недаромъ же къ помощи *μὴ* прибѣгаютъ даже такіе поборники универсальной дедукціи всего бытія, какъ Гегель, а равно и Когенъ съ его ученіемъ о „чистомъ происхожденіи“). Мэону принадлежитъ поэтому все богатство и вся полнота бытія, хотя и потенціальнаго, невыявленнаго. О немъ какъ о небытіи можно говорить поэтому лишь въ отношеніи къ уже проявленному бытію, но отнюдь не въ смыслѣ пустоты, от-

---

[1]) *Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ φησίν, εἶναι μὴ ὄντα, ἀλλὰ σὺ τῆς δ'ἀφ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα* (такъ этотъ текстъ приводится въ Платоновскомъ *Софистѣ*: 237, A). „*Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ εἶναι*“ (V, 43—4).

[2]) Въ новой философіи развитіе между *μή* и *οὐ* отчетливѣе всего выражено Шеллингомъ въ его „Darstellung des philosophischen Empirismus“. (A. W. II, 571): „*μὴ ὄν* есть несуществующее, которое лишь *есть* несуществующее, относительно котораго отвергается только дѣйствительное существованіе, но не возможность существовать, которое поэтому, такъ какъ оно имѣетъ предъ собой бытіе, какъ возможность существовать, хотя и не есть *существующее*, однако не такъ, чтобы оно не могло быть существующимъ. Но *οὐκ ὄν* есть вполнѣ и во всякомъ смыслѣ не существующее, или есть то, относительно чего отрицается не только *дѣйствительность* бытія, но и бытіе вообще, стало быть и возможность его. Въ первомъ смыслѣ, чрезъ выраженіе *μὴ ὄν*, отрицается только *положеніе*, дѣйствительное полаганіе бытія, но то, относительно чего дѣлается отрицаніе, должно все-таки извѣстнымъ образомъ существовать. Во второмъ смыслѣ, чрезъ выраженіе *οὐκ ὄν, утверждается* и даже полагается отрицаніе бытія“ (I, X, 283). Шеллингъ поясняетъ различіе между *οὐκ ὄν* и *μὴ ὄν* французскими словами rien—чистое ничто, и néant—относительное ничто. По собственной мысли Шеллинга, защищаемой въ данномъ трактатѣ, міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего въ смыслѣ *οὐκ ὄν*, но не *μὴ ὄν*. Къ сожалѣнію, онъ не вполнѣ остается ей вѣренъ въ „Философіи откровенія“, гдѣ развивается мысль о твореніи Богомъ міра изъ себя, хотя и въ прикровенномъ и осложненномъ видѣ (II, III, 284 слл.).

сутствія бытія. *Ничто есть*, мэонъ существуетъ, и между *ничто* и *ничто* лежитъ несравненно большая пропасть, нежели между *ничто* и *что*, подобно тому, какъ бо̀льшая пропасть отдѣляетъ безплодіе отъ беременности, нежели беременность отъ рожденія. Мэонъ есть беременность, уконъ (*οὐκ ὄν*)—безплодіе. Чтобы изъ небытія могло возникнуть нѣкое *что*, уконъ долженъ стать мэономъ, преодолѣть свою пустоту, освободиться отъ своего безплодія.

Итакъ, еще разъ, въ какомъ же смыслѣ міръ создань изъ ничего: изъ укона или мэона? Эта расчлененная постановка вопроса уже намѣчаетъ двѣ возможности, соотвѣтственно двойственности смысла тварнаго *не*. Если допустить, что міръ возникъ изъ божественнаго мэона, это будетъ значить, что онъ вообще не созданъ, но зарожденъ или эманировалъ, вообще такъ или иначе осуществился въ Богѣ. Грань между міромъ и Богомъ стирается, міръ тогда есть мэонъ Бога,—мы приходимъ къ пантеизму съ проистекающимъ изъ него либо акосмизмомъ, либо атеизмомъ. Другая возможность, для насъ единственно допустимая, состоитъ въ томъ, что міръ созданъ изъ ничего въ смыслѣ укона, и потому первымъ, основнымъ и существеннымъ актомъ творенія было облеченіе его мэономъ. Это превращеніе укона въ мэонъ есть созданіе общей матеріи тварности, этой Великой Матери всего природнаго міра. Въ этомъ основномъ и предѣльномъ актѣ творенія мы имѣемъ дѣло съ полной непостижимостью, ибо *понять*, какимъ образомъ въ уконѣ возникаетъ мэонъ, нельзя, здѣсь опять предѣлъ для мысли. Тварь не можетъ *постигнуть* своего собственнаго сотворенія, оно для нея всегда останется загадкой, чудомъ, тайной, но *опознать* совершившееся вполнѣ по силамъ человѣческому сознанію, и анализъ этого самосознанія составляетъ задачу и для мысли, которая должна старательно распутать этотъ узелъ онтологическихъ сплетеній, не разрывая его нитей.

Однако снова поднимаетъ свой голосъ древній старецъ, настаивая, что существуетъ только сущее, *τὸ ὄν* (а какъ его состояніе и *μὴ ὄν*), не сущаго же, *οὐκ ὄν*, вовсе нѣтъ. Какъ же и въ какомъ смыслѣ можетъ не сущее послужить основой творенія? Да, въ Абсолютномъ Единомъ нѣтъ мѣста небытію какъ укону,—правъ мудрый старецъ. Но, должны мы тѣмъ не менѣе настойчиво указать, въ Абсолютномъ нѣтъ и бытія, которое соотносительно небытію, съ нимъ сопряженно, не существуетъ внѣ небытія; послѣднее вѣдь только и полагается въ бытіи, на фонѣ бытія, какъ его грань. *Абсолютное выше бытія*, вотъ чего не позналъ Парменидъ, благодаря чему онъ и вовлекъ его въ діалектику относительнаго, т. е. бытія.

Твореніемъ Богъ полагаетъ бытіе, но въ небытіи, иначе говоря, тѣмъ же самымъ актомъ, которымъ полагаетъ бытіе, Онъ сополагаетъ и небытіе, какъ его границу, среду или тѣнь. Omnis definitio est negatio, сказалъ Спиноза, всякое бытіе состоитъ изъ *да* и *нѣтъ*, по геніальному выраженію Я. Беме. Поэтому, хотя и правъ остается Парменидъ, что въ Абсолютномъ, какъ пребывающемъ выше бытія, не существуетъ и небытія, но Богъ, полагая относительное, т. е. бытіе, косвенно даетъ бытіе и небытію. *Богъ есть ви-*

новникъ не только бытія, но и небытія, эта головокружительная по смѣлости и глубокомыслію формула принадлежитъ не кому иному, какъ таинственному автору „Ареопагитикъ“ и комментатору его св. Максиму Исповѣднику,—столпамъ православнаго богословствованія [1]). Они опираются, конечно, при этомъ на работу античной мысли и, надо думать, прежде всего на Платона, который въ удивительномъ *Парменидѣ* своемъ, а также и въ *Софистѣ* далъ мастерской анализъ вопроса о связи бытія и небытія [2]).

---

[1]) Въ твореніи „О божественныхъ именахъ“ св. Діонисій Ареопагитъ говоритъ, что, „если позволительно сказать, само не-сущее стремится къ благу, стоящему выше всего существующаго, старается и само какъ-нибудь быть въ благѣ“ (*καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐφίεται καὶ φιλονικεῖ πως ἐν τἀγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι*) (De d. n. IV, 3, Migne, III, 647). Также и къ красотѣ стремится не только все сущее, но „даже и то рѣшается вымолвить слово, что и не-сущее причастно добру и красотѣ, ибо и оно становится добромъ и красотой, когда прославляется въ Богѣ“ (*Τολμήζει δὲ καί τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν, ὅταν ἐν Θεῷ... ὑμνῆται* (De d. n., IV, 7, Mg. III, 704). „Все существующее происходитъ изъ добра и красоты, все не существующее сверхсущественно пребываетъ въ добрѣ и красотѣ“ *(Πάντα τὰ οντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντα τὰ οὐκ ὄντα ὑπερουσίως ἐν καλῷ καὶ ἀγαθῷ)* (De d. n., IV, 10, Mg III, 708). Комментируя эти сужденія, св. Максимъ Исповѣдникъ прямо говоритъ: „*Богъ самъ есть виновникъ и ничто*, ибо все, какъ послѣдствіе, вытекаетъ изъ Него, согласно причинамъ какъ бытія, такъ и небытія, ибо само ничто есть ограниченіе, ибо оно имѣетъ бытіе благодаря тому, что оно есть ничто изъ существующаго“—*αὐτὸς οὖν καὶ μηδενὸς αἴτιος πάντων αὐτοῦ ὑστέρων ὄντων, κατὰ τὴν τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι αἰτίαν καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ μηδὲν στέρησίς ἐστιν ἔχει γὰρ τὸ εἶναι διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ὄντων*“ (*S. Maximi* scholia in lib. de div. nom., Migne, IV, 260—1). Далѣе св. Максимъ сопоставляетъ тварное бытіе и небытіе съ Божественнымъ НЕ-что отрицательнаго богословія: „и не сущій существуетъ чрезъ бытіе и небытіе, будучи всѣмъ какъ творецъ, и будучи ничто, какъ трансцендентный, вѣрнѣе же сущій трансцендентно и сверхбытійно“ *καὶ μὴ ὂν ἐστι διὰ τοῦ εἶναι καὶ ὑπερεῖναι, πάντα ὤν, ὡς ποιητὴς, καὶ μηδὲν ὤν, ὡς ὑπερβεβηκὼς μᾶλλον δὲ καὶ ὑπεραναβεβηκὼς καὶ ὑπερουσίως ὤν.*

[2]) Въ діалогѣ *Парменидъ*, въ этой „божественной игрѣ“ знающаго свою мощь генія, діалектически вскрывается неразрывность бытія и небытія, бытіе не только бытія, но и небытія, равно какъ и небытіе не только небытія, но и бытія. „Есть одно не существующее (*τὸ ἓν οὐκ ὄν*), потому если не существующаго не станетъ, если оно потеряетъ что-либо изъ своего бытія въ пользу небытія, оно вдругъ станетъ существующимъ (*ὄν*). Слѣдовательно, чтобы не быть, оно должно связываться въ небытіи *бытіемъ* небытія *(δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι, μὴ ὄν)*, подобно тому, какъ существующее, чтобы вполнѣ быть, должно связываться въ бытіи *небытіемъ* небытія *(τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν ἔχειν μὴ εἶναι)*, такимъ-то образомъ, существующее въ наибольшей степени будетъ, не существующее же не будетъ, когда существующее будетъ причастно сущности быть существующимъ, но не будетъ причастно сущности быть не существующимъ (*μετέχοντα τό μὲν ὂν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν)*, если ужъ вполнѣ быть имѣетъ, и когда не существующее не будетъ причастно сущности не быть не существующимъ *(τὸ δὲ μὴ ὂν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν)*, но будетъ причастно сущности быть не существующимъ (*οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν)*, если ужъ и не существующее имѣетъ вполнѣ не быть. Поэтому, разъ существующее причастно небытію, а не существующее—бытію, то и единому необходимо, если оно и *не есть*, быть причастнымъ бытію въ отношеніи небытія (*εἰς τὸ μὴ εἶναι*)“. (*Parmenid.*, 162 A B). Изслѣдованію о взаимоотношеніи бытія и небытія и ихъ связанности посвящается немало вниманія и въ *Софистѣ*: не существующее, „пріобщаясь къ существующему, тоже становится существующимъ“ (*ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα*) (*Sophist.*, 256 E). Этотъ анализъ ставится въ связь съ ученіемъ объ относительности бытія, въ силу которой всякое бытіе есть въ одномъ отношеніи бытіе, въ другомъ—небытіе,

Анализъ этотъ отчасти былъ воспринятъ въ новѣйшей философіи Гегелемъ [1]) и вообще составляетъ неотъемлемое достояніе философской мысли.

Доступно ли нашему опыту или мышленію чистое небытіе внѣ всякаго положительнаго отношенія къ бытію, т. е. безусловный уконъ? За нимъ можно гнаться, какъ за своей собственной спиной или тѣнью, небытіе существуетъ для насъ только какъ грань бытія, установляющая его относительность. Бытіе погружено въ небытіе и со всѣхъ сторонъ омывается его водами. Внѣ такого соотношенія съ бытіемъ небытіе, уконъ, можетъ мыслиться не прямо, но только косвенно, нѣкимъ „незаконнорожденнымъ сужденіемъ“—*ἁπτόν λογισμῷ τινι νόθῳ*, по извѣстному выраженію Платона о матеріи (Tim., 52 B.). Тотъ же Платонъ отмѣтилъ, что „не существующее, какъ таковое, не можетъ быть ни правильно произнесено, ни высказано, ни помыслено, но оно и безсмысленно, и несказуемо, и невыразимо, и нелѣпо“ [2]). Абсолютный нуль бытія, какъ одна лишь чистая его возможность безъ всякой актуализаціи, остается трансцендентенъ для твари, которая всегда представляетъ собой неразложимый сплавъ бытія и небытія. Но эта „тьма кромѣшная“, голая потенціальность, въ подпольѣ тварности есть какъ бы второй центръ (лжецентръ) бытія, соперничающій съ Солнцемъ міра, источникомъ полноты его, и для героевъ подполья онъ имѣетъ своеобразное притяженіе, вызываетъ въ нихъ ирраціональную, слѣпую волю къ ничто, головокружительное стремленіе въ бездну, подобное которому ощущается, если смотрѣть внизъ съ большой высоты. Царство нигилизма, культъ ничто, адъ, существуетъ только за счетъ положительныхъ силъ бытія, онтологическимъ хищеніемъ.

Но можно ли вообще обойтись безъ бытія небытія, т. е. безъ соположенія вмѣстѣ съ бытіемъ и небытія? можно ли полагать бытіе *внѣ* его относительности, допуская, какъ говорятъ, *абсолютное бытіе?* Это столь же невозможно, какъ нельзя обойтись безъ тѣней и полусвѣта при воспріятіи пространства или геометрическихъ тѣлъ. Небытіе, ничто, всюду просвѣчиваетъ въ бытіи, оно участвуетъ въ бытіи, подобно тому, какъ смерть въ извѣстномъ смыслѣ участвуетъ въ жизни, какъ ея изнанка, или тьма въ свѣтѣ и холодъ въ жарѣ. Все существующее насквозь пронизано діа-

---

что раскрывается при анализѣ движенія и измѣненія. „Мы не раздѣляемъ мнѣнія, будто отрицаніе указуетъ противоположность, но лишь то, что частицами *οὐ* или *μή*, поставленными передъ слѣдующими за ними словами (*ὀνομάτων*), или вѣрнѣе вещами, къ которымъ относятся слова, произносимыя послѣ отрицанія, указуется нѣкая инаковость“ (257 BC). О всѣхъ родахъ бытія, и вмѣстѣ, и поровнь, можно сказать, что „во многихъ отношеніяхъ они существуютъ, а во многихъ не существуютъ“ *(πολλαχῇ μὲν ἔστιν, πολλαχῇ δ᾽οὐκ ἔστιν)* (259 B).

[1]) Для *Гегеля* „das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern dass das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn—nicht übergeht, sondern übergegangen ist“ (*Hegel's* Wissenschaft des Logik, I, 73).

[2]) ... *οὔτε φθεύξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ᾽ εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, ἀλλ᾽ ἔστιν ἀδιανοητόν τε καὶ ἄῤῥητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον* (*Sophist.* 238 C).

лектикой бытія и небытія, все одновременно есть и не есть, начинается и кончается, возникаетъ въ небытіи и погружается въ него же, *бываетъ*. По Гегелю бытіе и небытіе синтезируются въ Werden, становленіи, бываніи: alles *wird*, находится *im Werden* *πάντα ῥεῖ*—все течетъ, возвѣстилъ древній Гераклитъ, все только *бываетъ*. У Гегеля на этотъ счетъ есть геніальная формула: „dass es nichts giebt, das nicht *ein Mittelzustand zwischen Seyn und Nichts* ist“; и еще: *das Werden ist das Verschwinden von Seyn in Nichts und von Nichts in Seyn*, und das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt; aber es beruht gleich auf dem Unterschiede derselben“ [1]).

Бываніе (*τὸ γιγνόμενον*—въ Платоновскомъ *Тимеѣ*) есть тотъ таинственный, творческій синтезъ бытія и небытія, который и выражаетъ собой сущность тварности, всего относительнаго. Тварность есть прежде всего и по существу своему *мэонъ*, *бытіе—небытіе*, и въ этомъ смыслѣ надо понимать и мэональную первоматерію, materia prima, въ которой заключена уже вся полнота тварнаго бытія, засѣменено *все*. Но, наряду съ нимъ, въ холодѣ смерти, какъ и въ палящемъ вращеніи „огненнаго колеса бытія“, ощущается бездна укона, край бытія, кромѣшная тьма, смотрящая пустыми своими глазницами. Этотъ „темный и трудный видъ“ (*χαλεπὸν καὶ ἄμυδρον εἶδος*), какъ окрестилъ міровую первоматерію Платонъ, подвергнутъ былъ имъ же несравненному анализу въ *Тимеѣ* [2]).

---

[1]) *Hegel.* Wissenschaft der Logik, I, 101, 103 (курсивъ мой). Но Гегель распространяетъ бытіе, а, слѣдовательно, и небытіе на Бога и, повидимому, вспоминая Беме, говоритъ: „Es wäre nicht schwer, diese Einheit von *Seyn* und *Nichts* in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen. Es muss dasselbe, was oben von der Unmittelbarkeit oder Vermittlung von *Seyn* und *Nichts* gesagt wergen, *dass es nirgend im Himmel* (sic!) *und auf Erden Etwas gebe, was nicht Beides Seyn und Nichts in sich enthielte*“. Далѣе Гегель прямо примѣняетъ это и къ Богу: „So in Gott selbst enthält die Qualität *Thätigkeit*, *Schöpfung, Macht* u. s. w. wesentlich die Bestimmung des Negativen,—sie sind ein Hervorbringen eines *Anderen*“ (ib., 76).

Въ томъ же грѣхѣ—распространенія категоріи бытія на Бога—слѣдуетъ признать повиннымъ и *Я. Беме*, у котораго не слѣдуетъ, конечно, ожидать при этомъ философской отчетливости. Однако, ученіе о возникновеніи въ Nichts—Etwas, а равно и все ученіе о „природѣ въ Богѣ“ съ ея духовно-физической діалектикой могутъ быть поняты только въ этомъ смыслѣ.

[2]) Знаменитое разсужденіе Платона о матеріи тѣсно связано съ ученіемъ о твореніи міра. *Тимей* есть единственный діалогъ Платона, гдѣ міръ разсматривается какъ *твореніе* благого, „не вѣдающаго зависти“ Творца. Платонъ различаетъ здѣсь (28 D): „всегда сущее и не имѣющее происхожденія“ (міръ идей), „всегда бывающее, но никогда не сущее“ (міръ явленій) и, наконецъ, „трудный и темный“ видъ, назначеніе котораго быть „субстратомъ *(ὑποδοχήν)* всякаго происхожденія (*γενέσεως*), какъ бы кормилицей (*τιθήνην*)“. „О сущности принимающей всякія тѣла, слѣдуетъ сказать, что она всегда остается тождественной (*ταὐτὴν*), потому что она ни въ какомъ случаѣ не выступаетъ изъ своей способности *(δυνάμεως)*. Она всегда въ себя все принимаетъ, никогда никакимъ образомъ никакой не усвояетъ формы, подобной въ нее входящему ибо она по природѣ есть вмѣстилище *(ἐκμαγεῖον)*, приводимое въ движеніе и оформляемое отъ входящаго, и благодаря ему представляется въ разныя времена по разному“ (50 BC.). „Принимающее можно уподобить матери, то, отъ чего (принимается),—отцу, природу, занимающую промежуточное мѣсто между ними,—порожденію“ (50, D). „Эту мать и субстратъ *(ὑποδοχήν)* всего, что явилось видимаго и всячески чувственно постигаемаго, мы не назовемъ ни зем

Матерія - матерь,—мэонъ, есть необходимая основа бытія, возникновенія и уничтоженія. Если что-либо бываетъ, то необходимо ему изъ чего-либо возникать и куда-либо возвращаться, ибо безвоздушная область чистаго небытія остается за предѣлами досягаемости. Необходимо материнское лоно, которое есть одновременно и ложесна (Платоновское *ἐχμαγεῖον*), и могила. Иначе говоря, это—Великая Матерь Земля, ликъ которой греки чтили подъ именемъ Деметры (*γὴ μήτηρ*); это та Земля, которую сотворилъ Господь „въ началѣ“ при созданіи міра (вмѣстѣ съ „небомъ“). Бывъ засѣменена творческимъ *да будетъ*, она изводитъ изъ своего лона все существующее, и обратно пріемлетъ въ мэональныя нѣдра свои все, что̀ „есть земля“, изъ нея родилось.

Великая матерь, земля сырая! въ тебѣ мы родимся, тобою кормимся, тебя осязаемъ ногами своими, въ тебя возвращаемся. Дѣти земли, любите матерь свою, цѣлуйте ее изступленно, обливайте ее слезами своими, оропайте потомъ, напояйте кровью, насыщайте ее костями своими! Ибо ничто не погибаетъ въ ней, все хранитъ она въ себѣ, нѣмая память міра, всему даетъ жизнь и плодъ. Кто не любитъ землю, не чувствуетъ ея материнства, тотъ—рабъ и изгой, жалкій бунтовщикъ противъ матери, исчадіе небытія. Мать земля! изъ тебя родилась та плоть, которая содѣлалась ложеснами для воплотившагося Бога, изъ тебя взялъ Онъ пречистое Тѣло Свое! въ тебѣ почилъ Онъ тридневенъ во гробѣ! Мать земля! изъ тебя произрастаютъ хлѣбный злакъ и виноградная лоза, коихъ плодъ въ святѣйшемъ таинствѣ становится Тѣломъ и Кровью Христовыми, и къ тебѣ возвращается эта святая плоть! Ты молчаливо хранишь въ себѣ всю полноту и всю лѣпоту твари.

Земля родимая *) „Нежданно, вдалекѣ застигла роковая вѣсть. Но надѣялся, что не уйдетъ изъ міра, не благословивъ изъ гроба. И спѣшилъ къ прощанью. Былъ дологъ печальный путь отъ сверкающаго, пышнаго юга

лею, ни воздухомъ, ни огнемъ, ни водою, ни тѣмъ, что произошло изъ нихъ или изъ чего произошли они сами; но не ошибемся, сказавши, что она есть нѣкій видъ безвидный, безóбразный, всепріемлющій, какъ-то неизслѣдимо причастный мыслимости и неуловимый“ (51 A). Наконецъ, матерія опредѣляется еще какъ родъ пространства *(τὸ τῆς χώρας)*, не пріемлющій разрушенія, дающій мѣсто всему, что имѣетъ рожденіе, само же, недоступное чувствамъ, уловляется нѣкіимъ поддѣльнымъ сужденіемъ, трудно вѣроятное“ (52 A B). Въ прямомъ отношеніи къ ученію *Тимея* о матеріи стоитъ и ученіе о безпредѣльномъ (*ἄπειρον*) и предѣлѣ (*πέρας*) *Филеба*. Извѣстно, какъ Платоновское ученіе о мэональной матеріи было воспринято Аристотелемъ въ его ученіи о первоматеріи (*πρώτη ὕλη*): послѣдняя лишена всякой опредѣленности, понятія и формы (*ἄμορφος, ἀειδὲς, ἄγνωστος, ἀόριστος, ἀῤῥύθμιστος*). См. *Метафизика*, кн. IV, 3.

По вопросу о бытіи и небытіи въ ученіи Платона заслуживаетъ серьезнѣйшаго вниманія изслѣдованіе *Nicolai Hartmann*. Plato's Logik des Seyns. Giessen, 1909. Несмотря на когеніанскія заданія этой книги, она содержитъ тонкія изслѣдованія относительно самыхъ трудныхъ проблемъ платонизма и въ этомъ отношеніи даже превосходитъ капитальную работу *Natorp* Plato's Ideenlehre. Leipzig, 1903. И Наторпъ, и Гартманъ останавливается на наименѣе изученныхъ сторонахъ платонизма, на томъ, что можно назвать въ немъ „трансцендентализмомъ“, и въ этомъ неоспоримая заслуга Марбургской школы.

*) Изъ исторіи одного обращенія.

къ тишинѣ, покою, молчанію родныхъ полей. О, это мглистое, морозное утро съ пустынными, побѣлѣвшими полями! Здѣсь я томился наединѣ съ Богомъ и природой, отлученный отъ послѣднихъ ея часовъ. Пришло письмо, въ немъ читалось: „она лежитъ прекрасна“. О да, я зналъ, что это—такъ должно быть: погасъ тревожный, мучительный огонь жизни, остановило жгучій бѣгъ огневое ея колесо, ушла изъ неволи, искаженія, плѣна. И обнажилась первозданная чистота, природа души, сотканной изъ дѣтской довѣрчивости къ людямъ и дѣтской же вѣры въ Бога. Всегда казалась облачна, а теперь ясна, всегда взволнована, а теперь спокойна, всегда въ тревогѣ, днесь почіетъ съ миромъ. И радостно просвѣтлѣло тѣло. Но какъ мучительно отлученіе, какъ важно это видѣть, постигнуть тайну этой смерти. А больше всего хочется дѣтски плакать, жаловаться, цѣловать. Но прошли и эти жестокіе часы. Съ горестной радостью увидалъ родныя мѣста и лица. Какъ ново, по-иному переживается эта встрѣча. Но теперь не до этихъ чувствъ, ибо она зоветъ и ждетъ. Страшно, мучительно приближаться къ родному храму, къ ждущему открытому гробу. Я припалъ къ нему, къ свѣтлой святынѣ, осѣненный прощальнымъ благословеніемъ, какъ трепетный младенецъ на грудь матери... „Упокой, Господи, душу усопшія рабы Твоея“, горячей молитвенной волной ворвалось въ мое полузабытье панихидное пѣніе,—это молится о ней родная Церковь. И понесли къ могилѣ свершить послѣднее таинство жизни. „Земля еси и въ землю отыдеши“. О нѣтъ, не горечью, не уничиженіемъ звучатъ слова суда Господня, но радостью великою, безмѣрною. Черная, сыпучая, мягкая, неслышно и ласково падала земля на гробовую крышку, какъ заботливая мать укладывала она на ночлегъ усталую путницу. Великая Матерь лоно раскрыла. А тамъ высоко торжественно и упоительно, печально и строго, вызванивали погребальный плачъ колокола, и, казалось, ликовало и пѣло небо. Душа изнемогала отъ муки и блаженства. Уходило сознаніе. Скорбь переходила въ изступленную радость. Сердце горѣло и трепетало. Обнажились сокровенныя струны и звучали чудеснымъ, нездѣшнимъ звономъ: смерть и рожденіе, бракъ и погребеніе, небо и земля. Я взялъ горсть земли и раздѣлилъ: часть отдалъ ей въ могилу, остальное унесъ съ собой, какъ солдатъ, уходящій въ дальній и опасный походъ, беретъ въ ладонку родную землю. И ее положилъ въ икону, не разсуждая и не колеблясь, послушный безотчетному, вѣрному голосу сердца. Молясь иконѣ, склоняюсь предъ этимъ послѣднимъ даромъ, то земля святая, мощи, плоть воскресенія“...

* * *

Ничто, какъ бытіе-небытіе, есть specificum тварности, ея,—странно сказать—привиллегія и онтологическое отличіе [1]). Мы не только

---

[1]) Св. *Аѳанасій Александрійскій* говоритъ объ отношеніи между Творцомъ и твореніемъ: „все, что̀ ни сотворено, нимало неподобно по сущности своей Творцу, но внѣ Его, по благодати и изволенію Его сотворено Словомъ.... Какое сходство между тѣмъ, что̀ изъ ничего, и между Творцомъ, изъ ничего приводящимъ это въ бытіе? Или какое возможно подобіе у Сущаго съ не-сущимъ, имѣющимъ уже тотъ недостатокъ, что нѣкогда не имѣло бытія и помѣщено въ числѣ вещей сотворенныхъ?“ (Творенія св. Аѳанасія Великаго, архіеп. Александрійскаго, ч. II, изд. 2-ое. На аріанъ слово первое, стр. 202—4. *Migne* t. 26, col. 53). „Естество сотворенныхъ вещей, какъ происшедшее изъ ничего, само въ себѣ взятое, есть что-то текучее, немощное, смертное. Богъ же всяческихъ по естеству благъ и выше всякой доброты... Посему-то онъ не завидуетъ никому въ бытіи, но хощетъ, чтобы всѣ наслаждались бытіемъ... Итакъ,

чада неба, но и дѣти земли, у насъ есть своя собственная мать, которая заслоняетъ насъ собой отъ всепопаляющаго огня Абсолютнаго и рождаетъ насъ къ самобытности тварнаго бытія. *Ничто*, отдѣляя тварь отъ Абсолютнаго, какъ бы образуетъ вокругъ нея собственную фотосферу, даетъ ей для себя и въ себѣ бытіе. Міръ самобытенъ именно черезъ то, что онъ заключенъ въ ничто, или сотворенъ изъ ничего. Замѣчательно, что, какъ только притупляется специфическое чувство тварности, или созданности изъ ничего, и тѣмъ самымъ міръ сливается съ Абсолютнымъ, становясь его модусомъ или упостасью,—онъ одновременно дѣлается призрачнымъ, лишается самобытности, и пантеизмъ (или космотеизмъ) наказуется акосмизмомъ. Дѣйствительно, если устранить изъ мысли и чувства ничто какъ основу твари, то различіе между Абсолютнымъ и міромъ, Творцомъ и твореніемъ, улетучивается, міръ самъ по себѣ представляется абсолютнымъ или, что то же, абсолютность приписывается бытію, которое въ дѣйствительности соотносительно небытію, а потому и вообще относительно. Очевидно, далѣе, что, если разсматривать вселенную какъ само Абсолютное, („субстанцію“ или божество), то она не можетъ же почитаться за таковое въ своемъ бытійномъ ликѣ, т. е. въ бываніи, Werden, послѣднее непзбѣжно должно тогда отрицаться въ онтологической подлинности своей. Реальное *все*-единство тѣмъ самымъ приносится въ жертву всепожирающему, абстрактному единству.

Прототипъ такого философствованія данъ еще въ ученіи Парменида. Въ новой философіи сюда наиболѣе относится ученіе Спинозы объ единой субстанціи, „природѣ которой присуще существованіе“ (Этика, теор. 7), а все множественное бытіе оказывается „модусами“ этой субстанціи. Въ извѣстномъ смыслѣ сюда же относится и система Я. Беме (см. выше). Особенно поучительно наблюдать это же самое у Дж. Бруно, въ міровоззрѣніи котораго монизмъ еще борется съ христіанскимъ міропониманіемъ, причемъ отсутствуетъ геометрическая послѣдовательность и выдержанность спинозизма. У этого энтузіаста природы, какъ только этотъ энтузіазмъ ведетъ его въ сторону пантеизма, къ отождествленію міровой души съ Божествомъ, міръ съ своею множественностью теряетъ свою самобытность, получая значеніе акциденцій единой неподвижной субстанціи [1]).

усматривая, что всякое сотворенное естество, сколько зависитъ отъ заключающихся въ немъ причинъ, есть нѣчто текучее и разрушающееся, на тотъ конецъ, чтобы вселенная не подверглась разрушенію и не разрѣшилась опять въ небытіе, все сотворивъ вѣчнымъ Словомъ Своимъ и осуществивъ тварь, не попустилъ ей увлекаться и обуреваться собственнымъ своимъ естествомъ, отчего угрожала бы ей опасность снова прійти въ небытіе, но какъ благій управляетъ вселенною и поддерживаетъ ее въ бытіи Словомъ же Своимъ... чтобы тварь... могла твердо стоять въ бытіи... и не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться (т. е. небытію)“ (Творенія, ч. I, стр. 181—2. Слово на язычниковъ, 41. *Migne*, t. 25. col. 82—4).

[1]) *Д. Бруно* въ своемъ трактатѣ *De la causa, principe e uno* въ пятомъ діалогѣ даетъ характеристику Міровой души или Вселенной какъ Единаго, неподвижнаго, абсолютнаго, стоящаго выше различій и противорѣчій (въ частностяхъ

Вся неисходность противоположенія единаго и всего, заключенная въ понятіи всеединства, сохраняется до тѣхъ поръ, пока мы не беремъ во вниманіе, что бытіе существуетъ въ ничто и со-

---

онъ явно опирается здѣсь на ученіе объ абсолютномъ Николая Кузанскаго), но затѣмъ задается вопросомъ: „почему измѣняются вещи? почему матерія постоянно облекается въ новыя формы? Я отвѣчаю, что всякое измѣненіе стремится не къ новому *бытію*, но къ новому *виду* бытія. И такова разница между самой вселенной и вещами въ вселенной. Ибо она объемлетъ всякое бытіе и всѣ виды бытія; изъ нихъ же каждая имѣетъ цѣлое бытіе, но не всѣ виды бытія, и не можетъ имѣть въ дѣйствительности всѣ опредѣленія и акциденціи... Въ безконечномъ, неподвижномъ, т. е. субстанціи, сущности, находится множество, число; какъ модусъ и многообразіе сущности, она не становится болѣе чѣмъ единой, но только многообразной, многовидной сущностью. Все, что образуетъ различіе и число, есть только акциденція, только образъ, только комбинація. Каждое порожденіе, какого бы рода оно ни было, есть измѣненіе, тогда какъ субстанція всегда остается тою же, потому что она есть только одна, божественная, безсмертная сущность... Это существо едино и постоянно и остается всегда; это единое—вѣчно; всякое движеніе, всякій образъ, все другое *есть суета, есть какъ бы ничто, да, именно ничто есть все внѣ этого единства*“. Отношеніе между единымъ и многимъ, вселенной и ея феноменами опредѣляется такъ, что послѣдніе „суть какъ бы различные способы проявленія одной и той же субстанціи, колеблющееся, подвижное, преходящее явленіе недвижной, пребывающей и вѣчной сущности, въ которой есть всѣ формы, образы и члены, но въ неразличенномъ и какъ бы завитомъ состояніи, какъ въ сѣмени рука не отличается еще отъ кисти, хвостъ—отъ головы, жилы—отъ костей. Но что порождается отдѣленіемъ и различеніемъ,—это не есть новая и иная субстанція; но она приводитъ лишь въ дѣйствительность и исполненіе извѣстныя свойства, различія, акциденціи и ступени въ каждой субстанціи... Отсюда все, что порождаетъ различіе родовъ, видовъ, что создаетъ разницы и свойства, все, что существуетъ въ возникновеніи, гибели, измѣненіи и перемѣнѣ,—есть не сущность, не бытіе, но состояніе и опредѣленіе сущности и бытія, а это послѣднее есть единый безконечный, неподвижный субстратъ, матерія, жизнь, душа, истинное и доброе. Такъ какъ сущность недѣлима и проста,.. стало быть ни въ какомъ случаѣ земля не можетъ разсматриваться какъ часть сущности, солнце—какъ часть субстанціи, такъ какъ она недѣлима; не позволительно говорить о части въ субстанціи, такъ же, какъ нельзя говорить, что часть души—въ рукѣ, другая въ головѣ, но вполнѣ возможно, что душа въ той части, которая является головой, что она есть субстанція части или находится въ той части, которая есть рука. Ибо часть, кусокъ, членъ, цѣлое, столько, больше, меньше, какъ это, какъ то, чѣмъ это, чѣмъ то, согласно, различно и другія отношенія не выражаютъ абсолютнаго и поэтому не могутъ относиться къ субстанціи, къ единому, къ сущности, но лишь чрезъ посредство субстанціи быть при единомъ и сущности *какъ модусы, отношенія и формы*... Потому не плохо звучитъ мнѣніе Гераклита, утверждавшаго, что всѣ вещи суть единое, которое въ силу перемѣнчивости имѣетъ всѣ вещи въ себѣ; а такъ какъ всѣ формы находятся въ немъ, то къ нему соотвѣтственно этому относятся и всѣ опредѣленія, а настолько справедливы и противорѣчащія другъ другу положенія. *Итакъ, то, что составляетъ множественность въ вещахъ, не есть сущность и самая вещь, но лишь явленіе, которое представляется чувствамъ, и только на поверхности вещей*“ (цит. по нѣм. пер. Лассона, стр. 100—105). Пантеизмъ роковымъ образомъ приводитъ Бруно къ признанію міра лишь феноменомъ Абсолютнаго, т. е. акосмизму. Апоріи, возникающія при опредѣленіи соотношенія между единымъ абсолютнымъ универсомъ и относительнымъ бытіемъ, вскрылись бы съ еще большей ясностью, если бы Бруно перешелъ къ выясненію природы человѣческой личности и индивидуальнаго духа, который во имя послѣдовательности тоже пришлось бы признать акциденціей, модусомъ или феноменомъ единой субстанціи (къ каковому аперсонализму и приводитъ обыкновенно логика пантеизма). Проблема *реальности относительнаго* при абсолютизированіи бытія какъ единаго здѣсь становится безысходною и неразрѣшимою.

пряженно съ небытіемъ, относительно по самой своей природѣ, и идея *абсолютнаго бытія* принадлежитъ поэтому къ числу философскихъ недоразумѣній, несмотря на всю свою живучесть. *Абсолютное выше бытія*, оно создаетъ бытіе, и это созданіе есть твореніе изъ ничего, положеніе бытія въ небытіи [1]).

Философія монизма, признающая только Единое какъ въ себѣ замкнутую субстанцію, не знаетъ материнства (а потому не знаетъ, конечно, и отцовства): для нея ничего не рождается къ бытію, и яростный, всепожирающій Кронос вѣчно поѣдаетъ дѣтей своихъ, вновь возвращаетъ въ себя свое сѣмя, не давая ему излиться плодотворящимъ дождемъ на жаждущее оплодотворенія ничто. Абсолютное для нея не открываетъ себя въ твореніи, не становится отцомъ всего сущаго, какъ и ничто не становится матеріею, мэономъ всего, но остается во „тьмѣ кромѣшной“ безусловнаго укона. И наоборотъ, если принять, что Абсолютное, полагая въ себѣ относительное, или бытіе, становится „Отцомъ вѣческихъ“, то и ничто, не-сущая основа творенія, становится Матеріею, мэономъ, содержащимъ въ себѣ все, потенціальнымъ всеединствомъ міра. Самостоятельность міра отъ Бога, его внѣбожественность или относительность, установляется именно черезъ ничто, какъ его основу, чрезъ связанность бытія небытіемъ. Въ Абсолютномъ нѣтъ никакого *не*, одно вѣчное ДА, (вѣрнѣе сверхъ-ДА)—въ относительномъ всякое *да* имѣетъ свое *не*.

3. Міръ какъ теофанія и теогонія. Тайна творенія, обнаруживающаяся въ антиноміи тварности, состоитъ въ томъ, что въ ничто излились творческія силы бытія, имѣющія своимъ источникомъ само Абсолютное. Міръ созданъ словомъ Божіимъ и живетъ силою Божіей [2]). Вся полнота бытія принадлежитъ Богу, есть Его благость. Міровое *все* въ положительной основѣ своей божественно, міръ пребываетъ въ Богѣ, поскольку Абсолютное, все въ себѣ объемлетъ. Нельзя сдѣлать обратнаго заключенія, которое дѣлается въ пантеизмѣ или космотеизмѣ,—именно, что Богъ и есть міръ. Однако справедливо утверждать, что міръ содержится въ Богѣ, и въ мірѣ дѣйствуетъ Богъ. Иначе говоря, міровое бытіе есть бытіе божественное, или, по смѣлому выраженію Николая Кузанскаго, omnis creatura sit quasi infinitas aut *Deus creatus* [3]), міръ есть „сотворенный Богъ“. Онъ есть единство абсолютнаго

---

[1]) Вопросъ этотъ составлялъ предметъ спора между итальянскими мыслителями Розмини и Джоберти, причемъ первый опредѣляетъ Бога именно какъ абсолютное бытіе, второй же различаетъ сущее и существующее, причемъ, по формулѣ Джоберти, сущее творитъ существующее (Ср. *В. Эрнъ*. Розмини и его теорія знанія. Москва, 1914. „Путь“. Стр. 172—3).

[2]) Какъ говоритъ Николай Кузанскій: Nam videtur quod ipsa creatura, quae nec est Deus, nec nihil, sit quasi post Deum, et ante nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sapientium: Deus est oppositio nihil. meditatione entis; nec tamen potest esse ab esse et non esse composita (De docta ignorantia, Lib. II, cap. II, стр. 71, цит. по новому итал. изд. Paolo Rotta, Bari, 1913).

[3]) De docta ignorantia, Lib. II, cap. II, стр. 73. Здѣсь же читаемъ: Si consideras rem ut est in Deo, tunc est Deus et unitas, non restat nisi licere quod pluralitas rerum exoriatur eo quod Deus est in nihilo. *Nam tolle Deum a creatura et remanet nihil* (ib. 78).

и ничто, абсолютное въ относительномъ или относительное въ абсолютномъ; абсолютное пріостанавливаетъ, отмѣняетъ свою актуальную абсолютность, дѣлаетъ ее потенціальною, чтобы дать мѣсто относительному, которое тѣмъ самымъ пріобщается къ абсолютному. Твореніемъ изъ ничего Абсолютное установляетъ какъ бы два центра: вѣчный и тварный, въ нѣдрахъ самодовлѣющей вѣчности появляется „становящееся абсолютное"—второй центръ. Рядомъ со сверхбытійно сущимъ Абсолютнымъ появляется бытіе, въ которомъ Абсолютное обнаруживаетъ себя какъ Творецъ, открывается въ немъ, осуществляется въ немъ, само пріобщается къ бытію, и въ этомъ смыслѣ міръ есть *становящійся Богъ*. Богъ *есть* только въ мірѣ и для міра, въ безусловномъ смыслѣ нельзя говорить объ Его бытіи. Творя міръ, Богъ тѣмъ самымъ и Себя ввергаетъ въ твореніе, Онъ самъ Себя какъ бы дѣлаетъ твореніемъ. Богъ истощается въ ничто, превращая его въ матеріалъ для Своего образа и подобія. Онъ даетъ ему полную свободу актуализаціи въ тваряхъ, самъ становясь потенціальнымъ. Не вѣдая зависти, Онъ хочетъ жить въ тваряхъ и *становиться* въ нихъ. Онъ чтитъ природу твари, которая есть ничто, больше собственной мощи, ибо хочетъ Себя въ твореніи, въ немъ,—въ другомъ, желая имѣть друга, независимаго по отношенію къ Себѣ, хотя и всецѣло Ему обязаннаго бытіемъ. Богъ умѣетъ ждать, ибо свершеніе временъ, когда Сынъ покоритъ все Отцу и будетъ Богъ „всяческая во всѣхъ", отдѣлено отъ исходнаго *да будетъ* долгимъ историческимъ процессомъ, который есть даръ Божьяго всемогущества тварной свободѣ. Какъ первоисточникъ бытія, Богъ всегда въ мірѣ, все держитъ десницею Своей, но міръ въ тоже время пребываетъ внѣ Бога, погруженный въ тварное самобытіе, т. е. въ *ничто*.

Такимъ образомъ получается предѣльная космологическая антиномія: Богъ, какъ Абсолютное, въ себѣ имѣетъ полноту Своей жизни, къ которой абсолютно ничего не можетъ быть прибавлено или убавлено (подобно тому, какъ математическую безконечность, ∞, не можетъ измѣнить—увеличить или уменьшить—никакая конечная величина, которая сама обращается въ нуль въ отношеніи къ безконечному). Богъ есть существо неизмѣняющееся, вседовольное и всеблаженное, и къ Нему ничего не прибавляетъ и не убавляетъ міровой процессъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, Богъ есть и Творецъ міра, Онъ живетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ, которому, въ качествѣ творенія Божія, принадлежитъ не модальное или акцидентальное, но вполнѣ реальное, непризрачное бытіе, ибо онъ реаленъ реальностью своего Творца. А, слѣдовательно, Богъ въ мірѣ и черезъ міръ и самъ *становится*, подвергается процессу, и можно поэтому сказать, что Богъ не завершенъ, поскольку не завершенъ міръ, и не абсолютенъ, ибо еще не есть „всяческая во всѣхъ". Онъ соотносителенъ твари, которая, въ силу своей свободы и своей природы можетъ удаляться отъ Бога въ свое ничто, закрываться имъ отъ Него, и въ такомъ случаѣ Богъ есть и остается ея жизненной основой, но пребываетъ для нея потенціаленъ, а не актуаленъ. Постольку процессъ космическій есть тео-

космическій или теогоническій, а космосъ есть теокосмосъ или космотеосъ. Однако эта космическая теогонія не исключаетъ, но даже предполагаетъ въ то же время и то, что міръ, какъ откровеніе Божества, есть теофанія. Поэтому теофаническій и теогоническій характеръ мірового процесса не только не исключаютъ, но скорѣе обусловливаютъ другъ друга, потому что *теогонія и есть реальная теофанія*,—рожденіе предвѣчно Сущаго. Здѣсь мы непосредственно упираемся въ космологическую антиномію, которая представляетъ собой какъ бы водораздѣлъ: отъ этого гребня идутъ въ обѣ стороны скаты—какъ къ пантеистическому монизму, такъ и къ манихейскому дуализму, принимающему, рядомъ съ Богомъ, противобога, деміурга, самостоятельное (и злое) начало міра. И то и другое направленіе порождается стремленіемъ раціонализировать сверхраціональное: и монизмъ, и дуализмъ одинаково суть порожденія раціонализма (хотя бы даже и мистическаго), при которомъ Богъ мыслится по схемамъ и категоріямъ вещнаго бытія. Поэтому здѣсь допускается только альтернативное—*или-или*, гдѣ голосъ религіознаго сознанія властно говоритъ: *и-и*. Богъ есть и Абсолютное, и Творецъ міра,—и сверхбытійное Сущее, и Богъ какъ основа всяческаго бытія. Въ центральномъ догматѣ христіанства о соединеніи во Христѣ двухъ природъ, Божеской и тварночеловѣческой, *нераздѣльно и несліянно*, эта мысль получаетъ откровенно антиномическую и при этомъ боговдохновенную формулу. Господь Іисусъ есть Богъ, Второе Лицо Пресвятой Троицы, въ Немъ „обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно“; какъ Богъ, въ абсолютности Своей Онъ совершенно трансцендентенъ міру, премірень, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, Онъ есть и совершенный Человѣкъ, обладающій всей полнотой тварнаго, мірового бытія, воистину мірочеловѣкъ,—само относительное, причемъ божество и человѣчество, таинственнымъ и для ума непостижимымъ образомъ, соединены въ Немъ нераздѣльно и несліянно [1]).

Попытка во что бы то ни стало осилить раціонально недомыслимую тайну Божества въ мірѣ, сдѣлать ее понятной неизбѣжно ведетъ либо къ противорѣчіямъ, либо же къ явному упрощенію и снятію проблемы (какъ въ монизмѣ); вотъ почему непротиворѣчивой раціональной метафизики, имѣющей дѣло съ предѣльными проблемами мірового бытія, никогда не бывало да и быть не можетъ. Философія должна сознательно считаться въ построеніяхъ своихъ съ исходными антиноміями религіознаго самосознанія,—въ этомъ состоитъ религіозная „критика разума“. Трансцендентенъ ли Богъ міру? Нѣтъ, ибо Онъ пребываетъ въ мірѣ, Имъ живемъ мы, движемся и есьмы; Онъ далъ обѣтованіе пребывать съ нами въ мірѣ всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Но

---

[1]) Это и дѣлаетъ понятной, насколько можно здѣсь говорить о понятности, всю чудовищную для разума, прямо смѣющуюся надъ разсудочнымъ мышленіемъ парадоксію церковнаго пѣснопѣнія: „во гробѣ плотски, во адѣ же съ душею, яко Богъ, въ раи же съ разбойникомъ и на престолѣ сущій со Отцемъ и Духомъ, вся исполняя неописанный“ (Пасхальные часы).

значитъ ли это, что Богъ имманентенъ міру? Тоже нѣтъ, ибо Онъ во свѣтѣ живетъ неприступномъ, между Нимъ и тварью лежитъ бездонная бездна—*ничто*.—Далѣе, подлежитъ ли Богъ временности, происходятъ ли въ Немъ измѣненія, прибавляется ли что-либо къ Его полнотѣ твореніемъ міра и міровымъ процессомъ? Нѣтъ, ничего не прибавляется, ибо Онъ есть абсолютная полнота и совершенство. Но—при этомъ—осуществляется ли божественная полнота и въ этомъ мірѣ, вовлеченъ ли Богъ въ міровой процессъ съ его свершеніями, временами и сроками? Да, ибо міръ еще не завершенъ, и самъ Богъ подъялъ крестъ и воплотился ради спасенія міра чрезъ человѣка.—Далѣе, ограничиваетъ ли міръ Бога, существуя внѣ Его и на ряду съ Нимъ? Нѣтъ, ибо Богъ, какъ Абсолютное, ничего внѣ Себя не имѣетъ. Да, потому что Богъ правитъ міромъ, но не царитъ въ Немъ, Царствіе Божіе въ силѣ еще не пришло, міръ живетъ своей, внѣбожественной жизнью. Въ такія и подобныя антиноміи упирается космологическое ученіе о Богѣ, и не нужно объяснять этого непремѣнно логической дефектностью того или иного отдѣльнаго построенія и при этомъ надѣяться, что трудность будетъ когда-либо преодолѣна. Задача мысли здѣсь въ томъ, чтобы именно *обнажить* антиномію, упереться въ ея тупикъ и принять подвигомъ смиренія разума ея сверхразумность: это и будетъ здѣсь высшимъ дѣяніемъ его разумѣнія. Нетрудно видѣть, что указанная космологическая антиномія есть лишь дальнѣйшее раскрытіе основной религіозной антиноміи, намѣчаемой „отрицательнымъ богословіемъ“. Богъ, какъ знаетъ Его „отрицательное богословіе“,—Абсолютное НЕ, совершенно трансцендентенъ міру и всякому бытію, но, какъ Богъ, Онъ соотносителенъ міру, причастенъ бытію, *есть*. Исходная антиномія: *Абсолютное—Богъ* въ космологіи получаетъ выраженіе: *всеблаженный и самодовлѣющій Богъ—Творецъ міра*.

Однако, „лукавство разума“, даже ощутившаго непреодолимую трудность, все еще пытается ее обойти, совершить уже знакомымъ намъ пріемомъ *подмѣны* антиноміи діалектическимъ противорѣчіемъ, превративъ антитетику въ діалектику. Въ данномъ случаѣ цѣль эта можетъ быть достигнута истолкованіемъ божественнаго міротворенія какъ соотвѣтствующаго извѣстному моменту въ діалектикѣ самого Абсолютнаго, внутренней его жизни, или же какъ модусъ нѣкоей божественной первосущности. Однако, этотъ діалектически-мистическій фокусъ, снимая антиномію, уничтожаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ ту самую проблему, которую хочетъ рѣшать, ибо для діалектическаго монизма не существуетъ ни Бога, ни міра, ни Абсолютнаго, ни относительнаго въ ихъ противопоставленіи. Особенно ярко это выступаетъ въ ученіи мейстера Эккегарта, который „проситъ“ прорываться за Бога, „освобождаться отъ Бога“, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и отъ міра. Богъ—Творецъ есть для него лишь опредѣленная и ограниченная ступень въ Абсолютномъ и, въ сущности, не Богъ, а нѣкій деміургъ, космическая ипостась Абсолютнаго. Это ученіе Эккегарта есть явная ересь и ложь. Тотъ же вопросъ о твореніи,—о теого-

ническомъ и теофаническомъ его смыслѣ, подвергаетъ глубокому философскому изслѣдованію *Шеллингъ* въ послѣдней своей системѣ (въ „Философіи миѳологіи“ и „Философіи откровенія“).

Шеллингъ, съ одной стороны, усиленно настаиваетъ на полной трансцендентности Бога міру и, въ этомъ смыслѣ, на полной Его свободѣ въ твореніи (или не-твореніи) міра. Богъ, во власти котораго находится положить или не положить внѣбожественное бытіе, in cuius potestate omnia sunt (именно omnia quae praeter ipsum existere possunt), этотъ Богъ есть полный (der Ganze) Богъ, не только образъ (Gestalt) Бога, но Богъ какъ абсолютная личность [1]). „Во власти Бога стояло эту возможность внѣ-себя-бытія, которое являлось ему лишь какъ таковая (an sich selbst), эту возможную инакость (Andernheit) постоянно удерживать у себя какъ только возможность. Но тому, въ чьей власти была эта возможность, свойственно было эту возможность, которая собственно есть тайна его божества (!!), выявить свободно, не затѣмъ, чтобы тѣмъ самымъ получило бытіе внѣбожественное, отрицающее Бога, но чтобы оно, какъ дѣйствительно проявленное, было яснѣе и очевиднѣе, и потому послѣдовательно преодолѣвалось бы и превращалось въ богополагающее, богосознательное“ (ib., 304). „Если „благородный духъ человѣка“ испытываетъ потребность быть понятымъ другимъ, то насколько болѣе такая потребность—единственная у ни въ чемъ, кромѣ того, не нуждающагося Божества—положить предъ собою иное, чтобы превратить его въ знающее о себѣ... Потому приличествуетъ, какъ говоритъ Платонъ, не знающему зависти божеству не оставаться въ томъ actus purissimus, который мы могли бы назвать вѣчной теогоніей и который является поглощающимъ (verzehrend) по отношенію ко всему внѣ себя, но сдѣлать этотъ actus purissimus понятнымъ, различимымъ фактомъ (Vorgang), всѣ моменты котораго должны бы быть соединены и слажены въ послѣднемъ, сведенномъ къ единству сознанія“ (ib., 304).

Но, съ другой стороны, процессъ міротворенія есть, въ глазахъ Шеллинга, и объективно-теогонический (какъ онъ многократно и опредѣляетъ его), именно въ немъ получаютъ бытіе, „напрягаются“ (Spannung) „потенціи“ въ Богѣ, которыя, въ состояніи проявленности чрезъ міръ, соотвѣтствуютъ тремъ ὑποστασямъ св. Троицы. Другими словами, въ теогоническомъ міровомъ процессѣ Богъ рождается для себя какъ τριὑποστасный. Въ частности „начало творенія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и начало рожденія Сына“ (323), (а, слѣдовательно, и возникновенія отдѣльной ὑποстаси Отца). О вѣчности Сына можно говорить лишь въ томъ смыслѣ, что „Онъ напередъ предузнанъ и возлюбленъ Отцомъ. Но Сынъ въ этомъ смыслѣ есть лишь для Отца существующій Сынъ, Онъ еще не выступилъ изъ Отца, не положенъ еще внѣ Его какъ Сынъ. Это выдѣленіе Сына, которое собственно и можетъ назваться рожденіемъ, можетъ мыслиться лишь тамъ, гдѣ вообще есть рѣчь о выдѣленіи, т. е. въ началѣ творенія“ (321). Шеллингъ сознательно споритъ противъ идеи вѣчности рожденія Сына, видя въ этомъ отголосокъ споровъ съ Аріемъ, имѣвшихъ въ виду другой вопросъ, именно о тварности сына. „Вѣчное рожденіе—съ раціоналистической самоувѣренностью заявляетъ Шеллингъ, есть contradictio in adjecto, ибо нѣтъ рожденія, которое не предполагало бы относительнаго non esse“ (331). „Второй образъ (Gestalt) божественнаго бытія, чрезъ то, что онъ выдѣляется изъ этого бытія, получаетъ возможность быть особой личностью въ себѣ“ (333). „Слѣдовательно,

---

[1]) Philos. der Offenb., I. 311.

вторая потенція, выдѣлившаяся для себя, еще не можетъ называться Богомъ, она возстановляется въ своемъ божествѣ лишь когда первая и третья потенціи снова возстановляются къ себѣ, т. е. возстановляется ихъ единство—въ концѣ творенія, и такъ какъ она чрезъ преодолѣніе противоположнаго бытія также дѣлается господомъ этого бытія, какъ первоначально былъ только Отецъ, то и она становится личностью, какъ и Отецъ былъ первоначально только одинъ личностію, она есть Сынъ, который имѣетъ равное господство съ Отцомъ. Но то же приложимо и къ третьей потенціи, которая, когда дѣйствіемъ второй внѣ себя существующее совершенно преодолѣвается и истощается, также снова возстановляется въ бытіи“ (333—4). „Я прошу васъ—резюмируетъ Шеллингъ—считать установленнымъ слѣдующее: 1) Существо того, что Н. З. называетъ Сыномъ, есть вѣчно въ Богѣ и какъ поглощенное въ actus purissimus божественной жизни, само съ Богомъ, *θεός*. 2) Съ того момента (von da), какъ Отецъ усматриваетъ въ образахъ своего бытія возможность другого бытія, или съ того момента, какъ ему эти образы являются какъ потенціи, т. е. стало быть отъ вѣчности, съ того момента какъ онъ есть Отецъ, вторая потенція представляется ему какъ будущій Сынъ, онъ стало быть уже имѣетъ въ ней будущаго Сына, котораго онъ въ ней напередъ познаетъ, въ которомъ онъ собственно принимаетъ планъ (Vorsatz) міра. Потому и говоритъ ап. Павелъ: въ Немъ все создано (Кол. 1, 16). Но здѣсь Сынъ только въ Отцѣ, еще не вышелъ изъ Отца; но, въ 3-хъ, и внѣ (praeter) Отца—сначала какъ потенція—онъ положенъ лишь съ началомъ творенія, *дѣйствительный* же Сынъ онъ лишь послѣ того, какъ онъ осуществилъ себя преодолѣніемъ противоположностей, слѣдовательно, въ концѣ творенія; какъ Сынъ онъ внѣшне (предъ міромъ) объявляется въ еще болѣе поздній моментъ“ (ib. 332).

Отсюда напрашивается прямой выводъ, что св. Троицы еще нѣтъ, ибо она лишь создается или рождается въ міровомъ процессѣ. Не наступила эпоха св. Духа, и не закончилась эпоха Сына, а потому еще не вполнѣ рождена вторая, а съ нею и первая ѵпостась, и все тріѵпостасное Божество находится im Werden. „Во время процесса творенія есть множественность, но только потенцій, а не личностей. Богъ какъ творецъ есть хотя и множественность, но не лицъ (Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen)... Напротивъ, въ концѣ творенія (но только въ концѣ), когда вторая и третья ѵпостась преодолѣніемъ противоположнаго бытія себя осуществила, налицо (da sind) дѣйствительно три лица и однако не три Бога“ (337). Божественныя ѵпостаси принимаютъ у Шеллинга, по его собственному выраженію, „die Natur und Funktion kosmischer, demiurgisiher Kräfte“ (340). Оставляя въ сторонѣ частности ученія Шеллинга о троичности [1]), необходимо признать, что этимъ ученіемъ онъ вноситъ процессъ въ само Божество и тѣмъ самымъ впадаетъ въ противорѣчіе съ собственнымъ утвержденіемъ трансцендентности, а потому и абсолютности Бога. Хотя Богу Шеллингомъ и приписывается полная свобода въ міротвореніи, однако выходитъ, что, воздержавшись отъ послѣдняго, само Божество остается въ actus purissimus, близкомъ въ потенціальности, и не рождается

---

[1]) *Ed. Hartmann.* Schelling's philosophisches System. Leipzig. 1897, стр. 135—6 не безъ основанія указываетъ, напр., что дедукціи трехъ ѵпостасей у Шеллинга все-таки не получается, ибо три положенія или фазиса въ развитіи Божества не суть ѵпостаси. Модалистическій характеръ разсматриваемаго ученія Шеллинга отмѣчаетъ и Пфлейдереръ, который по поводу него замѣчаетъ es ist das jedenfalls eher montanistische oder sabellianische als kirchliche Dreieinigkeit“ (l. c. 351).

не только для міра, но и для самого себя. Этимъ отрицается внутритроичная, внутрибожественная жизнь въ Божествѣ внѣ творенія, Божеству приписывается такая неполнота и дефектность, что оно необходимо нуждается въ восполненіи твореніемъ, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самотвореніе Божества. Шеллингъ устраняетъ тѣмъ самымъ трансцендентность и абсолютность Божества внѣ міра и вступаетъ на путь отвергаемаго имъ монизма, динамическаго міробожія, для котораго міръ есть становящійся или потенціализирующійся Богъ (т. е. оказывается въ сродствѣ съ опредѣленно враждебными христіанству ученіями Гартмана и Древса). При всемъ глубокомыслін и экзегетическомъ искусствѣ Шеллинга приходится признать, что онъ вводитъ совершенно недопустимыя для христіанства мнѣнія о Божествѣ и св. Троицѣ, и вся его „дедукція“ троичности есть печальная попытка зарвавшейся спекуляціи, того самаго предательскаго „мистическаго раціонализма“, въ которомъ онъ справедливо упрекаетъ Беме. Шеллингъ хочетъ „объяснить“ и „дедуцировать“ то, что̀ и голосъ религіознаго чувства, и философскій критицизмъ одинаково повелѣваютъ *принять*, какъ фактъ божественной жизни, устанавливаемый въ религіозномъ опытѣ и откровеніи. Конечно, этотъ фактъ можно философски истолковывать, давая ему метафизическое выраженіе, вскрывая его философскія глубины,— это можетъ и даже долженъ дѣлать философъ, но онъ не можетъ, вмѣстѣ съ Шеллингомъ, печально сближающимся здѣсь со своимъ соперникомъ Гегелемъ, притязать на раскрытіе тайны и генезиса троичной жизни въ Божествѣ, на установленіе ея „философской необходимости“ (317). Это — раціоналистическая безвкусица, которую менѣе всего хотѣлось бы видѣть въ Шеллингѣ, и онъ платится за нее не только ересью, но и противорѣчіемъ самому себѣ. Онъ совершенно справедливо констатируетъ, что „идея троичности въ Богѣ не есть какъ бы отдѣльный догматъ, отдѣльное положеніе въ христіанствѣ, но его предпосылка или нѣчто такое, безъ чего христіанство не существовало бы въ мірѣ“ (316); однако это такъ именно потому, что Богъ предвѣчно есть Св. Троица въ абсолютной трансцендентности Своей, и къ этой полнотѣ и абсолютности внутритроичной жизни не можетъ ничего ни прибавить, ни убавить міротвореніе. Богъ, какъ Абсолютное, слѣдовательно, самодовлѣющее или вседовольное, всеблаженное существо, не можетъ имѣть ни прибыли, ни убыли, такое допущеніе тотчасъ низвело бы Бога до смѣшенія съ міромъ, привело бы къ міробожію или „монизму“. Вводя процессъ въ само Божество, Шеллингъ стремится раскрыть печать троичности въ мірозданіи, каковая видима для всякаго сосредоточеннаго ума, даже и внѣ христіанскаго откровенія. Образъ Троицы присутствуетъ въ духѣ человѣка (блаж. Августинъ),—да и какъ же иначе возможно было бы обѣтованіе Спасителя о томъ, что св. Троица приходитъ и сотворяетъ обитель въ душѣ исполняющаго заповѣди. Печать троичности лежитъ и на всей природѣ (какъ объ этомъ съ особенной энергіей говоритъ Я. Беме), образъ св. Троицы запечатлѣнъ и въ міровой исторіи, ибо ѵпостаси божественныя раскрываются въ послѣдовательности временъ. Однако именно то, что можетъ раскрываться во времени, существуетъ отъ вѣчности, а Шеллингъ, вмѣсто этого, само время, т. е. міровой процессъ, вводитъ въ нѣдра Божества, Его имъ опредѣляетъ.

4. Время и вѣчность. Тайна тварности проявляется въ противорѣчивомъ самосознаніи твари о *вѣчности и временности* своего бытія. Время есть актуальный синтезъ бытія и небытія, бываніе, Werden. Настоящее, которое всегда поглощается прошлымъ и устремляется въ будущее, есть какъ бы не имѣющая измѣре-

нія точка, движущаяся въ океанѣ мэональнаго бытія: полубытія прошедшаго и будущаго,—уже-не-бытія и еще-не бытія. Въ интуиціи временности ощущается антиномія тварности,—божественнаго начала, погруженнаго въ ничто и его собой оплодотворившаго. Ибо время есть преходящесть и ничтожество всего сущаго, но вмѣстѣ и возможность всего бывающаго, *πάντα ῥεῖ* бытія. Самое сознаніе временности, съ его жгучестью и остротой, порождено чувствомъ сверхвременности, не-временности жизни, оно родится лишь при взглядѣ во время изъ вѣчности. Завистливый Хроносъ ревниво пожираетъ дѣтей своихъ, все умерщвляя, обезцѣнивая, низвергая; жизнь есть какое-то торжество всеобщаго умиранія. Едва ли чему иному поэты и мудрецы всего міра отдавали столько вдохновеній, какъ воплямъ и стенаніямъ временности. Кто хочетъ съ наибольшей силой ощутить эту мрачную лирику, пусть ознакомится съ величественнымъ „чиномъ погребенія“, надписываемымъ именемъ вдохновеннаго пѣснословца Іоанна Дамаскина.

Самогласны, гл. 1-й. „Кая житейская сладость пребываетъ печали непричастна? Кая ли слава стоитъ на земли непреложна? Вся сѣни немощнѣйша, вся соній прелестнѣйша; единѣмъ мгновеніемъ, и вся сія смерть пріемлетъ...

Гл. 3-й. Вся суета человѣческая, елика не пребываютъ по смерти: не пребываетъ богатство, ни сшествуетъ слава: пришедшей бо смерти сія вся потребишася...

Гл. 4-й. Гдѣ есть мірское пристрастіе? гдѣ есть привременныхъ мечтаніе? гдѣ есть злато и сребро? гдѣ есть рабовъ множество и молва? вся персть, вся пепелъ, вся сѣнь...

Гл. 5-й. Помянухъ пророка вопіюща: азъ есмь земля и пепелъ и паки разсмотрихъ во гробѣхъ и видѣхъ кости обнажены, и рѣхъ: убо кто есть царь, или воинъ, или богатъ, или убогъ, или праведникъ, или грѣшникъ?

Стихиры. Яковъ животъ нашъ есть? цвѣтъ и дымъ, и роса утренняя воистину. Пріидите убо, узримъ на гробѣхъ ясно: гдѣ доброта тѣлесная? гдѣ юность? гдѣ суть очеса и зракъ плотскій? Вся увядоша яко трава, вся потребишася...

— Пріидите, братіе, во гробѣ узримъ пепелъ и персть, изъ нея же создахомся, камо нынѣ идемъ? что же быхомъ? кій убогъ или богатъ или кій владыка? кій же свободь? и не вси-ли пепелъ? доброта лица согни, и юности весь цвѣтъ увяди смерть.

— Воистину суета и тлѣніе вся житейская, виды и безславная; вси бо исчезаемъ, вси умремъ: царіе же и князи, судіи и насильницы, богатіи и убозіи, и все естество человѣческое; нынѣ бо, иже иногда въ житіи, въ гробы ввергаются...

— Вси тѣлесніи нынѣ органы праздни зрятся, иже прежде мало движимы бяху, вси недѣйствительни, мертви, нечувственни: очи бо заидоша, связастѣся нозѣ, руцѣ безмолствуетѣ, и слухъ съ ними, языкъ молчаніемъ заключися гробу предается; воистину суета вся человѣческая“.

Но изъ глубины унынія, среди печальнаго молчанія, слышится неумолчный шопотъ, робкій и тихій, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, увѣренный и незаглушимый: ты—вѣченъ и только родился для времени,—оно въ тебѣ, а не ты въ немъ, это ты развертываешь и свиваешь его свитокъ въ памяти своего духа, связываешь

миги времени въ непрерывный его потокъ, зришь прошлое и будущее изъ каждаго мига настоящаго. Время и вѣчность соотносительны: время не ощущалось бы въ теченіи своемъ, не суммировалось бы изъ отдѣльныхъ разорванныхъ моментовъ, если бы этого не совершалъ сверхвременный *субъектъ* времени. Время сополагается вѣчности [1]), есть не что иное, какъ вѣчность, простершаяся въ бытіе, творчески объявшая ничто. Поэтому временность есть всеобщая форма бытія, качество тварности [2]), которому подвластна вся тварь: и ангелы, и человѣки, и весь міръ. При этомъ время можетъ быть различно, временность получаетъ выраженіе въ конкретныхъ, окачествованныхъ временахъ: время для ангеловъ, надо полагать, иное, нежели для людей [3]), и для человѣка иное, чѣмъ для животныхъ. Раз-

---

[1]) У св. Максима Исповѣдника встрѣчаемъ такую формулу: *Αἰὼν γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ὅταν στῇ τῆς κινήσεως καὶ χρόνος ἐστὶν ὁ αἰὼν, ὅταν μετρῆται κινήσει φερόμενος, ὡς εἶναι τὸν μὲν αἰῶνα, ἵνα ὡς ἐν ὅρῳ περιλαβὼν εἴπω, χρόνον ἑστερημένον κινήσεως, τὸν δὲ χρόνον αἰῶνα κινήσει μετρούμενον* (St. *Maximi.* Confessoris Quaest. ad Thalass. Migne t. 90, 1164). „Вѣчность есть время, когда останавливается въ движеніи, а время есть вѣчность, когда умѣряется какъ выражающееся въ движеніи, такъ что можно опредѣлить вѣчность какъ время, лишенное движенія, а время какъ вѣчность, измѣряемую движеніемъ".

[2]) *Плотинъ,* хотя въ своей эманативной системѣ не знаетъ понятія тварности, тѣмъ не менѣе также считаетъ время свойствомъ низшаго, тварнаго бытія, отъ него свободна область бытія божественнаго:

Τοῖς δὲ πρώτοις καὶ μακαρίοις οὐδὲ ἕφεσίς ἐστι τοῦ μέλλοντος, ἤδη γὰρ εἰσι τὸ ὅλον, καὶ ὅπερ αὐτοῖς οἷον ὀφείλεται ζῆν, ἔχουσι πᾶν, ὥστε οὐδὲν ζητοῦσι διότι τὸ μέλλον αὐτοῖς οὐδέν ἐστιν· οὐδ' ἄρα ἐκεῖνο ἐν ᾧ τὸ μέλλον. Ἡ οὖν τοῦ ὄντος παντελὴς οὐσία καὶ ὅλη, οὐχ ἡ ἐν τοῖς μέρεσι μόνον ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν τῷ μηδ' ἂν ἔτι ἐλλείψειν, καὶ τῷ μηδὲν ἂν μὴ ὂν αὐτῇ προσγενέσθαι. Οὐ γὰρ μόνα τὰ ὄντα πάντα δεῖ παρεῖναι τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ ἀλλὰ καὶ μηδὲν τοῦ ποτὲ μὴ ὄντος. Αὕτη ἡ διάθεσις αὐτὸν καὶ φύσις εἴη ἂν αἰών· αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος (Enn. III, l. VII, c. III).

„Для первыхъ и блаженныхъ (началъ) не существуетъ стремленія къ будущему, потому что они уже суть цѣлое и имѣютъ все, что̀ можетъ быть нужно для жизни; посему они ничего не ищутъ, а поэтому и будущее есть для нихъ ничто: не въ чѣмъ состоять будущему. Итакъ, совершенна и цѣлостна сущность существующаго, она не можетъ (распадаться) на части, да и не можетъ имѣть въ чемъ-либо восполненія, и ничто изъ не-сущаго не можетъ къ нему присоединиться. Ибо не только все сущее должно принадлежать ко всему и цѣлостному, но и (не должно быть причастно) ничто изъ не-сущаго въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Все содержаніе его и природа какъ бы есть вѣчность, ибо вѣчность—*αἰὼν* отъ всегда—*ἀεὶ* сущаго". См. всю VII книгу третьей Эннеады „о времени и вѣчности".

[3]) Объ этомъ свидѣтельствуетъ и блаж. *Августинъ,* который говоритъ: „Хотя міръ духовный (ангеловъ) превыше времени, потому что, будучи сотворенъ прежде всего, предваряетъ и сотвореніе самаго времени; несмотря однакожъ на то, превыше его господствуетъ вѣчность самого Творца, отъ Котораго и онъ чрезъ сотвореніе получилъ свое начало если не по времени, котораго не было еще, то по условію бытія своего. Итакъ, твореніе этого міра—отъ Тебя, Боже нашъ, но и они совсѣмъ не то, что Ты, и существо ихъ совершенно отлично отъ существа Твоего. Ибо, хотя мы и не усматриваемъ никакого времени ни раньше ихъ, ни въ нихъ самихъ, потому что они всегда наслаждаются лицезрѣніемъ Твоимъ и никогда не уклоняются отъ Тебя, такъ что они не подвергаются никакому измѣненію: однако имъ присуща измѣнчивость (inest ipsa mutabilitas), вслѣдствіе которой они могли бы и омрачаться въ познаніи Тебя и охладѣвать въ любви къ Тебѣ, если бы они не освѣщались свѣтомъ Твоимъ" („Исповѣдь", кн. XII, гл. XV) (цит. по изд. Кіевской дух. Академіи, Творенія блаж. Августина, часть I, Кіевъ. 1907).

рушительная сила временности, тлѣнность, можетъ не только получать развитіе, но и преодолѣваться во времени, сводясь къ потенціальности, и тогда время становится тѣмъ, чѣмъ его считалъ Платонъ (въ *Тимеѣ*), а именно „нѣкоторымъ подвижнымъ образомъ вѣчности“, „*εἰκὼν δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι*“ (37 D). Злое время, „распаленный кругъ бытія“, есть огненное колесо, схваченное тисками жаднаго ничто. Но, по мѣрѣ того какъ тиски эти разжимаются, дѣлаются нечувствительны, ничто становится безсильной потенціальностью, скрытой основой бытія, все побѣдньѣе звучитъ небесная музыка „жизни вѣчной“, составляющей предметъ христіанскихъ упованій и обѣтованій и опытно вѣдомой святымъ. Вѣчность лежитъ не *за* временемъ или *послѣ* времени, но наряду съ нимъ, *надъ* временемъ, какъ для него идеалъ, и *подъ* временемъ, какъ его основа, которая ощущается временемъ лишь чрезъ призму ничто, небытія. Въ любомъ мигѣ бытія, въ каждомъ его моментѣ просвѣчиваетъ вѣчность, цѣлостная и недѣлимая, въ которой нѣтъ настоящаго, прошлаго и будущаго, но все, что бываетъ, внѣвременно есть. Вертикальныя сѣченія времени проникаютъ въ вѣчность, поэтому-то ничто изъ того, что только однажды мелькнуло во времени, не можетъ уже исчезнуть, обратиться въ небытіе, ибо имѣетъ какую-то проэкцію въ вѣчность, есть сама она въ одномъ изъ безчисленныхъ ликовъ своихъ. Въ этой свободѣ отъ временности, въ этой неистребимости разъ бывшаго заключается и радость бытія, и страхъ предъ вѣчностью, ея угроза: на „Страшномъ Судѣ“ ничто не позабудется и не укроется.

Что̀ же есть время? Только ли субъективная форма сознанія, какъ провозглашено Кантомъ? И да, и нѣтъ. Будучи всеобщей „трансцендентальной“ формой опыта, какъ бы призмой сознанія, время существенно связано съ небытіемъ, съ погруженностью твари въ ничто. Временность выражаетъ собой *состояніе* тварности въ разныхъ ея модальностяхъ и принадлежитъ нашему „трансцендентальному субъекту“, выражающему тварное воспріятіе міра. Однако субъективность времени въ этомъ смыслѣ вовсе не исключаетъ онтологической и вполнѣ объективной природы этого состоянія: время не кажется только, но оно есть, и именно выражаетъ тварное бытіе. Иначе говоря, оно имѣетъ не субъективную только природу, но субъективно-объективную, въ немъ осознается тварность, причемъ попытка продумать идею времени ведетъ къ той же антиноміи, какъ и идея творенія (см. выше). Это обнаруживается, какъ только мы попробуемъ поставить вопросъ о *началѣ* времени: началось ли время во времени, или что̀ предшествуетъ времени? Этими трудностями интересовались еще современники блаж. Августина, которые ставили искусительные вопросы о томъ, что̀ Богъ дѣлалъ до сотворенія міра, и Августинъ разбираетъ ихъ въ XI книгѣ *Исповѣди*, которая даетъ и доселѣ непревзойденный анализъ времени.

Августинъ основательно отвѣчалъ своимъ совопросникамъ, что „до сотворенія неба и земли Богъ не дѣлалъ ничего, ибо прежде сотворенія неба и земли не было и времени, умѣстенъ ли вопросъ, что Богъ дѣлалъ *тогда*? Безъ

времени немыслимо и тогда“ [1]). „Ты не предваряешь временемъ времени, иначе не всѣ времена предварялъ бы. Но Ты предшествуешь всѣмъ временамъ прошедшимъ безначальной вѣчностью своей, всегда присущей Тебѣ, и ею же переживаешь всѣ времена будущія, которыя лишь только наступаютъ, тотчасъ же обращаются въ прошедшія между тѣмъ какъ *Ты тойжде еси, и лѣта твои не оскудѣваютъ*“ [2]). „Итакъ, не было такого времени, когда бы ты оставался въ бездѣйствіи, потому что и самое время есть твое же произведеніе. И нѣтъ времени тебѣ совѣчнаго, потому что Ты пребываешь всегда одинъ и тотъ же неизмѣнно, а время перестало бы быть временемъ, если бы не измѣнялось“ [3]). Поэтому „слово *прежде* неприложимо тамъ, гдѣ нѣтъ времени, и самыя слова ихъ, что „Ты прежде ничего не творилъ“, не имѣютъ иного значенія, кромѣ того, что твореніе Твое *не во времени*. Да уразумѣютъ они, что никакого времени не могло быть прежде творенія, а съ твореніемъ явились и самыя времена“ [4]). Приблизительно въ томъ же смыслѣ, какъ и Августинъ, высказывается по этому вопросу и *Діонисій Ареопагитъ*. „Богъ есть царь вѣковъ... и Онъ не былъ, ни будетъ, ни сталъ, ни становится, тѣмъ болѣе не есть, но самъ Онъ есть бытіе сущимъ (*τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν*) и не только сущее, но и само бытіе сущаго, изъ предвѣчно (*προαιωνίως*) сущаго“ (de n. d., V, 4, col. 817). „Всякое время и вѣчность отъ Него“ (V, 5). „Онъ имѣетъ преизбыточно пребытіе и сверхбытіе (*τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων*), Онъ установилъ бытіе какъ таковое (*αὐτό φημι καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι προϋπεστήσατο*)“ (V, 5, col. 820). „Бога надо славить и какъ вѣчность (*ὡς αἰῶνα*) и какъ время, какъ виновника всякаго времени и вѣчности, какъ ветхаго днями, какъ прежде времени и выше времени (*πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνου*) и полагающаго времена и сроки“ (X, 3, col. 910).

Вопросъ о времени происхожденія времени неизбѣжно возникаетъ, если ставить проблему времени въ плоскости логики времени, которая необходимо требуетъ *прежде* и *послѣ:* въ нихъ оно никогда не можетъ остановиться въ своемъ бѣгѣ. Всякій мигъ бытія жаждетъ прикрѣпиться къ какому-нибудь *прежде*, чтобы на немъ успокоиться, но это *прежде* неминуемо само оказывается *послѣ*, ищетъ своего собственнаго *прежде*, и такъ до безконечности въ обѣ стороны. Время всегда ищетъ своего конца и начала, но не можетъ найти ихъ, ибо такова его природа [5]). Вопросъ о началѣ времени, какъ о безначальномъ началѣ, или

---

[1]) Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? non enim erat tunc, ubi non erat tempus *(Augustini* Confessiones, XI, 13).

[2]) Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (XI, 13).

[3]) Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora (Xl, 14).

[4]) Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam *in ea, quae ante sunt,* et intellegent te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiam si est aliqua supra tempora.

[5]) Ср. аналогичныя разсужденія о времени у Шеллинга въ Philosophie der Offenbarung, I, 306—9, II, 108—9.

какъ о *послѣ* безъ всякаго *прежде*, приводитъ къ непримиримой антиноміи, и уйти отъ нея можно только уйдя изъ времени. Временность должна погаснуть и обезсилѣть, линія времени слиться въ точку, когда „времени больше не будетъ“, какъ клянется ангелъ въ Апокалипсисѣ, только такъ можетъ разрѣшиться антиномія времени [1]).

И однако временность, какъ образъ тварности, содержитъ въ себѣ неистребимые временемъ побѣги вѣчности. Богъ, силою Своею вызывая міръ къ бытію, присутствуетъ и во времени, ибо въ немъ протекаетъ процессъ теофаническій, который есть въ то же время и теогоническій. И вопросъ, занимавшій современниковъ блаж. Августина, именно о томъ, что̀ дѣлалъ Богъ до творенія міра, тѣмъ самымъ расширяется въ болѣе общій вопросъ объ отношеніи Творца къ творенію или о реальномъ присутствіи Его во времени, о самоуничиженіи Творца чрезъ вхожденіе во временность и какъ бы совлеченіе съ себя вѣчности.

Признать всю реальность этого вхожденія, при которомъ риза вѣчности закрывается рубищемъ временности, намъ повелѣваютъ не только отвлеченныя соображенія, но и конкретное содержаніе христіанской религіи. Ибо можно ли отрицать реальность времени, когда въ исполнившіеся времена и сроки воплотился Богъ, произошло рождество Христово, протекла земная Его жизнь, свершилось Его воскресеніе и вознесеніе? Если вѣчность облекается временностью, то и время оказывается чревато вѣчностью и рождаетъ ея плодъ. Необходимо поэтому принять, что между временемъ и вѣчностью есть соотносительность,—время обосновывается вѣчностью; но при этомъ между ними существуетъ и hiatus, ибо вѣчность трансцендентна временности, противится становленію. Присутствіе Бога въ твари, вѣчность во временности, нужно понимать какъ теофанію, преломленіе въ призмѣ времени вѣчно сущаго, которое посылаетъ свѣтъ и тепло всему, подобно солнцу, само ни въ чемъ не нуждаясь, ничего не принимая и не теряя. Говорить о какой-либо прибыли для Бога отъ творенія—въ томъ ли смыслѣ, какъ учитъ объ этомъ Шеллингъ, или въ какомъ-либо иномъ—значитъ допускать восполненіе вѣчности временемъ, т. е. отрицать вѣчность, а тѣмъ самымъ и временность. Временное можетъ лишь потонуть въ океанѣ вѣчности, въ него излившись, но ничего не прибавивъ къ его полнотѣ. Однако, будучи питаемо имъ, оно имѣетъ подлинное бытіе, хотя и не безосновное, ибо основа его въ вѣчности, но все же реальное и самобытное, ибо здѣсь дѣйствуетъ творческая сила Бога, въ ничто воздвигающая міръ; въ міротвореніи, въ теофаніи, происходитъ и теогонія. Богъ, оставаясь существомъ своимъ (*οὐσία*) превыше

---

[1]) „Время не предметъ, а идея. Погаснетъ въ умѣ“, говоритъ Кириловъ у Достоевскаго (*Бѣсы*). Нѣкоторыми современными писателями время разсматривается какъ „четвертое измѣреніе“ (*П. Д. Успенскій*. Tertium organum. *Его-же*. Четвертое измѣреніе. 1914. *Хинтонъ*. Четвертое измѣреніе и новая эра мысли). Допуская возможность пространственнаго воспріятія времени, мы не видимъ однако здѣсь ученія о метафизической природѣ временности въ его отношеніи къ вѣчности.

міра, творческой силой своей (*ἐνέργεια*) присутствуетъ во временномъ процессѣ, рождается въ немъ: на остріѣ меча антиноміи держится это соотношеніе вѣчности и временности.

5. Свобода и необходимость. Общая антиномія тварности другое выраженіе находитъ въ антиноміи свободы и необходимости. Самое противопоставленіе свободы и необходимости связано съ ограниченностью и относительностью, свойственной твари. Свобода есть вообще понятіе относительное, абсолютная свобода есть столь же противорѣчивое понятіе, какъ и абсолютное бытіе. Совершенная свобода сливается и съ совершенной необходимостью, и въ этомъ сліяніи погашается и само это различіе, такъ что Абсолютное трансцендентно и свободѣ и необходимости [1]). Ихъ различеніе порождается общей основой тварности, *ничто*, мэономъ, который, въ свою очередь, имѣетъ скрытую основу въ чистомъ ничто укона, въ безпредѣльности небытія, *ἄπειρον*. Тѣмъ, что для *ἄπειρον* полагается *πέρας* и изъ укона создается мэонъ, установляется и различеніе свободы и необходимости: отрицательная свобода пустоты связывается гранями бытія, которыя образуютъ для него законъ, какъ внутреннюю необходимость. Положительная основа бытія есть, прежде всего, міръ божественныхъ идей, Богъ въ твореніи; эти идеи всѣменены въ ничто, въ безпредѣльность, и послѣдняя становится основой самостоятельнаго бытія въ его независимости и свободѣ: *все* существуетъ чрезъ Бога и отъ Бога, но именно тѣмъ самымъ оно получаетъ силу быть въ себѣ и для себя, внѣ Бога, какъ не-Богъ или міръ. Въ положительной основѣ своего бытія міръ поглощается Богомъ, гаснетъ въ лучахъ Его всемогущества: міръ не имѣетъ ему самому принадлежащаго бытія, ибо иначе онъ былъ бы богомъ или противобогомъ, ему принадлежитъ лишь воспріемлющее и рождающее къ обособленію ничто; но благодаря этой отрицательной основѣ своего существа міръ и получаетъ внѣбожественное, самостоятельное бытіе. Эта свобода онтологически, въ своемъ источникѣ, вовсе не свободна, не есть causa sui, не субстанціальна, ибо всецѣло опредѣляется изъ творческаго *да будетъ*; космологически же, какъ основа мірового бытія, она есть именно то, въ чемъ тварь чувствуетъ себя собою. Тварное творчество, которое является актуальнымъ выраженіемъ тварной свободы, есть *не творчество изъ ничего, но творчество въ ничто изъ божественнаго что.*

Въ этой свободѣ твари, опирающейся на тварное ничто, божественныя начала бытія существуютъ не въ силѣ и славѣ своей, не въ ликѣ вѣчности, въ которой они не вѣдаютъ развитія и восполненія, ибо не нуждаются въ нихъ, но во временномъ становленіи, какъ тема и вмѣстѣ задача мірового процесса, его *данность-заданность*, что́ даетъ наиболѣе точную формулу для опре-

---

[1]) Поэтому различеніе въ самомъ Божествѣ „природы“ (т. е. необходимости?) и свободы, лежащее въ основѣ построенія кн. Е. Н. Трубецкого (цит. соч.), представляется мнѣ незаконнымъ антропоморфизмомъ, переносящимъ на Творца категоріи тварности.

дѣленія и тварной свободы, и тварнаго творчества. То, что̀ тварь сознаетъ въ себѣ какъ задачу творчества, вложено въ нее Богомъ, другими словами, задача эта предвѣчно разрѣшена, но она должна быть разрѣшаема во времени. Свобода твари именно и выражается въ осуществленіи или неосуществленіи потенцій своего бытія. Поэтому свобода твари существенно связана съ ущербностью ея бытія. Поскольку міръ бытійными корнями своими погруженъ въ Бога, онъ чуждъ свободы и связанныхъ съ нею разныхъ возможностей, случайности и невѣрности; но поскольку онъ тваренъ и погруженъ въ ничто, онъ стоитъ подъ двусмысленнымъ знакомъ категоріи возможности, выбора, многообразія. Какъ проявленіе божественныхъ силъ, міръ есть сама дѣйствительность и полнота, но въ тварной свободѣ своей онъ есть еще заданіе, игра возможностей, безконечная возможность возможностей. *Міръ не можетъ вовсе не удаться*, иначе говоря, тварный мэонъ не можетъ разложиться обратно въ уконъ, потонуть въ безпредѣльности—*ἄπειρον*, небытіе не можетъ волнами своими всплеснуть до неба и побѣдить божественную силу, однако въ силу свободы своей міръ можетъ задерживаться въ состояніи мэональности, не достигая высшей степени бытія. При этомъ не получится круглаго нуля, каковымъ не является даже чистая потенція, нераскрытый мэонъ, но здѣсь возможно различіе въ степени достиженія и образѣ становленія, ибо то, что̀ въ Богѣ предвѣчно и не имѣетъ степени, свободно осуществляется въ мірѣ. Эта свобода должна мыслиться со всею реальностью, какъ и время: если во времени каждый его моментъ есть окно въ вѣчность, какъ бы ея точка, то и въ становленіи чрезъ свободу мы имѣемъ реальное касаніе вѣчности, рожденіе для нея.

Тварная свобода необходимо ограниченна, и притомъ въ двухъ смыслахъ. Тварь есть всеединство, въ которомъ *все* осуществляетъ себя чрезъ множественность, причемъ единство для нея есть задача или норма. Среда *ничто* дифференцируетъ всеединство во множественность, поэтому каждое отдѣльное *что* находитъ себя охваченнымъ другими *что*, на которыя распадается *все*,—иначе сказать, оно находитъ *все* какъ внѣшнюю для себя границу или принудительную данность, которая *противостоитъ*, является *объектомъ* для преодолѣнія. Отсюда и вытекаетъ сопряженность и взаимная обусловленность основныхъ опредѣленій мірового бытія, какъ свобода и необходимость, закономѣрность и творчество. Поэтому человѣкъ не долженъ ни преувеличивать, ни преуменьшать своей свободы и отвѣтственности, которая опредѣляется лишь мѣрой его положительной мощи, не меньше, но и не больше.

Свобода твари упирается въ ничто, какъ свою основу: призвавъ къ бытію ничто, божественная мощь сама себя ограничила, дала мѣсто свободѣ твари. Божественное самоистощаніе въ пользу тварнаго ничто и образуетъ положительную основу тварной мощи и свободы. Божіе всемогущество и вседержительство очерчиваютъ кругъ нарочитаго своего бездѣйствія, какъ области тварной свободы. Актомъ божественнаго смиренія—любви къ твари неколебимо утверждается сфера ея свободы и мощи. Одна-

ко и мощь твари не безгранична, и свобода ея не безпредѣльна. Сколь бы ни была велика дарованная твари свобода какъ положительная мощь, она относится только къ распоряженію божественнымъ даромъ бытія, но не къ самосотворенію (этой мысли противится абсолютный идеализмъ люциферическаго оттѣнка, какъ, напр., Ichphilosophie Фихте). Завистливое отверженіе этой истины есть сатанизмъ.

Тварь вызывается къ бытію творческимъ внѣвременнымъ актомъ, который раскрывается во времени и временемъ. Какъ нельзя помыслить времени внѣ вѣчности и въ отрывъ отъ нея, также нельзя допустить, чтобы хотя въ одной точкѣ бытія отсутствовалъ бы, прекратившись за ненадобностью, божественный творческій актъ, ибо это означало бы метафизическое уничтоженіе бытія, разложеніе мэона въ уконъ, ввержение твари въ ея изначальное, темное ничтожество. Міръ неуничтожимъ, хотя и не абсолютенъ, онъ безконеченъ, хотя и не вѣченъ, поскольку само время есть обращенный къ твари ликъ вѣчности, своего рода тварная вѣчность. Поэтому и нельзя представлять себѣ Бога творцомъ только начиная съ нѣкотораго времени, которому предшествуетъ (слѣдовательно, во времени же) внѣтворческое состояніе Бога. Господь есть творецъ всегда, нынѣ, и присно, и во вѣки вѣковъ. Слѣдовательно, въ какомъ-то смыслѣ и *тварь совѣчна Творцу*, какъ свѣтъ соприсущъ солнцу, хотя для нея вѣчность осуществляется во временности. Актуальность Бога въ мірѣ, дѣлающая реальнымъ время и установляющая времена и сроки міровыхъ свершеній, полагаетъ основу *исторіи*. Она же устраняетъ возможность детерминистическаго пониманія міра, какъ механизма, въ которомъ все автоматически напередъ предопредѣлено. Напротивъ, какъ непрестанно совершающееся твореніе Божіе, какъ живая риза Божества, міръ *незакономѣренъ*—въ смыслѣ механическаго детерминизма. Міровая закономѣрность, установляемая наукой, имѣетъ прагматическое и схематическое значеніе лишь для даннаго отрѣзка времени и притомъ ceteris paribus. Въ „законахъ природы“ нѣтъ ничего такого, что дѣлало бы ихъ *единственно* возможными, они существуютъ, потому что существуютъ, силою факта, доколѣ не отмѣнены или не измѣнены Божіимъ всемогуществомъ. Единственная абсолютная закономѣрность міра есть Божія воля, т. е. *чудо;* міръ не закономѣренъ въ какомъ бы то ни было детерминистическомъ смыслѣ: механическомъ ли, оккультномъ или метафизическомъ,—но чудесенъ. „Законы природы“, идея о всеобщей міровой детерминированности, о какомъ-то perpetuum mobile, есть необходимое вспомогательное орудіе познанія, его прагматическіе костыли, опираясь на нихъ человѣкъ расширяетъ свою мощь и положительную свободу. Однако эти „рабочія гипотезы“ имѣютъ силу лишь для міра явленій, для периферіи бытія, причемъ и сами имѣютъ основу въ болѣе глубокихъ слояхъ бытія. И особенно ложнымъ является распространеніе природнаго детерминизма и на самое существо Божіе, чѣмъ такъ грѣшитъ физика Бога у Я. Беме или у представителей философіи оккультизма (Безантъ,

Штейнеръ и др.). Безспорно, все въ природѣ исполнено божественнаго смысла, вся она есть символъ Бога (какъ это съ особенной живостью чувствовалъ Карлейль), углубленіемъ въ эту символику порождается паѳосъ поэтовъ, натурфилософовъ, мистиковъ, маговъ. Но природа, какъ внѣшне проявленная, эмпирическая (natura naturata), такъ и внутренняя, ноуменальная („ewige Natur“, natura naturans), не исчерпываетъ и потому не ограничиваетъ Бога, который въ абсолютности и трансцендентности Своей свободенъ отъ всякой природы и отъ всякой закономѣрности, отъ всякой физики и исторіи. Закономѣрность существуетъ лишь для твари и въ концѣ концовъ только одна—воля Божія. Но будучи нерушимой для твари, она не ограничиваетъ творческой абсолютности и всемогущества Божія: Богъ не есть то или то, ибо Онъ вообще *не есть*, будучи превыше всякаго естества. Онъ не есть нѣкоторая quasi—химическая смѣсь „кислаго, горькаго, терпкаго, сладкаго“ и т. д., какъ это установляется въ физикѣ Беме, Онъ творчески полагаетъ природу и, слѣдовательно, творитъ и ея закономѣрность. Поэтому творчество Божіе безгранично, неисчерпаемо, неистощимо, безмѣрно, нѣтъ внѣшняго предѣла Его всемогуществу, все Богъ установляетъ волею Своею. Однако къ тварному бытію Богъ обращается не безмѣрностью, точнѣе, не сверхмѣрностью Своею, но всему полагаетъ *мѣру*, закономѣрность, облеченную силою принудительности. Вызывая къ бытію ничто и давая свободу твари, Богъ отказывается отъ своего всемогущества in actu и вступаетъ въ сотрудничество съ тварью. Это соединеніе Божьяго всемогущества съ тварной свободой, которая не существуетъ внѣ ограниченности, есть основа тварнаго бытія. Твореніе является, поэтому, и „промышленіемъ“ о твари, Вседержитель есть и Промыслитель. Однако это промыслительство не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ механической предетерминированности, уничтожающей творчество и свободу и превращающей міръ въ часовой механизмъ, а Божество въ своевольнаго и капризнаго тирана, создающаго себѣ живыя игрушки. Не существуетъ *пред*установленности въ ходѣ мірового процесса и въ судьбахъ людей, ибо время реально, и то, что̀ въ немъ совершается, *творится* во времени и въ этой оригинальности своей не можетъ быть заранѣе предопредѣлено въ какой-либо одной точкѣ прошлаго: всѣ моменты времени онтологически равноцѣнны и равнореальны, хотя этимъ и не уничтожается ихъ различіе, наоборотъ, даже утверждается. Поэтому, если смотрѣть изъ прошлаго и настоящаго въ будущее, вообще разсматривать міръ во времени и изъ времени, онъ представляется какъ неопредѣленное множество разныхъ возможностей, изъ которыхъ только одна избирается и осуществляется тварной свободой. И божественное промышленіе, разъ оно попустило тварную свободу и вступило съ нею въ реальное взаимодѣйствіе, вліяетъ на міръ не съ механически предустановленной закономѣрностію, но творчески, всегда оригинально и въ соотвѣтствіи дѣйствію тварной свободы. *Провидѣніе дѣйствуетъ съ абсолютной находчивостью и изобрѣтательностію*, направляя всякую творче-

скую комбинацію твари къ благу съ наибольшей цѣлесообразностію. Пути Промысла для насъ непостижимы и неизслѣдимы, но надо вѣрить въ ихъ абсолютную вѣрность и безошибочность. Лишь въ исключительные моменты становится ощутительно зрима рука Промысла въ личной и исторической жизни человѣчества, хотя для просвѣтленнаго ока святыхъ міръ есть такое непрерывно совершающееся чудо. Механическая закономѣрность міра, кора естества, закрываетъ для насъ божественное Провидѣніе, и лишь съ кровью сердца приходится исторгать изъ него подвигъ вѣры и ея покорность! Отсюда понятна принципіальная возможность и даже необходимость *эсхатологіи*, которая неизмѣнно и присутствуетъ въ большинствѣ религій. Въ ней отводится соотвѣтствующее мѣсто творчески-катастрофическимъ моментамъ бытія, каковыми являются въ жизни отдѣльнаго лица его рожденіе и смерть, а въ жизни міра—его сотвореніе и конецъ, или новое твореніе („се творю все новое“, Апок. 21, 5). Въ Евангеліи говорится, что о концѣ міра не знаетъ никто, кромѣ Отца Небеснаго (ни даже Сынъ, какъ причастный человѣчеству). Здѣсь Богъ дѣйствуетъ творческимъ *да будетъ* (или *да не будетъ*, причемъ „невозможное человѣку возможно Богу“. Человѣкъ своею волею не можетъ прибавить себѣ и локтя роста, онъ самъ для себя *данъ*, и лишь Создатель силенъ освободить его отъ узъ данности, сотворить его сызнова, хотя и при этомъ не нарушается свобода твари. Богъ не совершаетъ насилія надъ человѣческой свободой. Аксіома эта заставляетъ признать, что ни отдѣльная жизнь, ни міровое бытіе катастрофически не обрывается, пока что-либо остается недосказаннымъ, невыявленнымъ, не опредѣлившимся. Провидѣніе умѣетъ ждать, щадя свободу твари, но оно не допускаетъ безполезныхъ проволочекъ и медлительности. Поэтому и эволюція въ своихъ естественныхъ предѣлахъ неприкосновенна и ненарушима, поскольку каждый несетъ въ себѣ законъ своего бытія и свершенія, но въ то же время она не можетъ быть признана универсальнымъ и верховнымъ закономъ бытія.

Въ этомъ смыслѣ надо понимать и принципіальную *возможность апокалипсиса*, вообще обѣтованій и пророчествъ, которая какъ будто противорѣчитъ свободѣ съ ея индетерминизмомъ, множественностью разныхъ возможностей. Апокалипсисъ раскрываетъ будущее, заложенное въ настоящемъ, но онъ не ограничивается этимъ, ибо содержитъ и откровеніе о томъ, что Богъ сотворитъ съ міромъ промышленіемъ Своимъ и всемогуществомъ Своимъ. Только *откровенію*, т. е. сверхъестественному вѣдѣнію (въ своемъ выраженіи естественно принимающему гносеологическую форму *мнѳа*) можетъ быть доступна божественная сторона мірового процесса, ибо „Божія никто же вѣсть точію Духъ Божій“. Но возникаетъ вопросъ: вѣдь имманентно-эволюціонная сторона мірового процесса предполагаетъ тварную свободу и, слѣдовательно, наличность разныхъ возможностей, поэтому даже и ея пути недоступны предвидѣнію. Однако это надо признать только для твари, а не для Творца, для времени, а не для вѣчности. Тварная свобода распространяется лишь на различіе способовъ или путей разрѣ-

шенія міровыхъ задачъ, но не на самое существо творенія,—ей не дано погубить или даже существенно испортить твореніе. Богъ создалъ міръ навѣрняка, съ безошибочной вѣрностію, а не гадательною только возможностью успѣха или неуспѣха, иначе безсильнымъ и несовершеннымъ оказался бы его Создатель, потому что въ такомъ случаѣ открылось бы нѣчто новое и неожиданное для Него самого, чего Онъ не могъ предвидѣть. Такая мысль совершенно не мирится съ абсолютностью Божіей, поскольку допускаетъ, что и Богъ научается чему-то чрезъ міровой процессъ, развивается и зрѣетъ въ немъ. Тогда придется далѣе допустить, что и время существуетъ *въ себѣ*, т. е. въ отрывѣ отъ вѣчности, разъ во времени дѣйствительно можетъ произойти нѣчто сверхвѣчное, повышей своей восполняющее даже и вѣчность. Но въ вѣчности обосновано *все* временное, и нѣтъ настоящаго, прошедшаго и будущаго: все неподвижно, сверхвременно *есть* въ связи и совершеніи,—этой связью и обосновывается объективный порядокъ временнаго становленія, конкретное время,—„времена и сроки“. Поэтому-то для Божества остается прозрачна и человѣческая свобода, открыто будущее, нѣтъ въ немъ разныхъ возможностей, а есть только дѣйствительность, реальныя судьбы твари. Этимъ нисколько не отрицается и не умаляется реальность свободы въ ея подлинной области, ибо она всецѣло принадлежитъ временному, тварному міру и неразрывно связана съ необходимостью, т. е. съ ограниченностью твари, ея неабсолютностью. Въ вѣчной же основѣ тварности самаго различія между свободой и необходимостью, имѣющаго полную реальность для твари, вовсе нѣтъ, она трансцендентна свободѣ-необходимости [1]). Потому божественное откровеніе, черпающее изъ вѣчности, одинаково возможно о прошедшемъ какъ и о будущемъ, ибо оно есть дѣло Божіе и соотвѣтствуетъ Его промыслительнымъ цѣлямъ. Поэтому нельзя говорить о *принципіальной условности* или гипотетичности пророчествъ, разсматривать ихъ только религіозно-прагматически, а не онтологически (излюбленная идея Н. Ѳ. Ѳедорова, да, впрочемъ, и не его одного). Пророчества понимаются при этотъ какъ педагогическія средства, угрозы или предостереженія, и осуществленіе ихъ зависитъ отъ человѣческой свободы. Хотя многія пророчества одной стороной, дѣйствительно, имѣютъ такое предостерегающее значеніе (какъ въ примѣрѣ съ пророчествомъ Іоны о гибели Ниневіи, отмѣненной Богомъ въ виду раскаянія ея жителей), сводить къ этому самое ихъ существо означало бы обезсиливать христіанскую эсхатологію и принципіально отвергать возможность апокалипсиса. Символика пророческихъ „миѳовъ“ дѣлаетъ ихъ пониманіе затруднительнымъ, а до времени „распечатанія“ пророческихъ книгъ даже и невозможнымъ безъ особаго озаренія духовнаго, но принципіально надо признавать за ними не условное, а без-

---

[1]) Такимъ образомъ получается соотношеніе, обратное тому, что̀ мы имѣемъ у Канта: у него свобода существуетъ только для ноумена и ея въ мірѣ опыта нѣтъ, а всецѣло царитъ необходимость; по нашему же пониманію свобода существуетъ только тамъ, гдѣ есть необходимость, т. е. въ тварномъ самосознаніи, ея нельзя приписать вѣчности, какъ нельзя ей приписать и необходимости.

условное значеніе, они не суть probabilia, а голосъ вѣчности, раздающійся во времени. Но эта безусловность пророчествъ ошибочно понимается иногда какъ нѣкоторый фатумъ, обреченность, (что и сказалось въ религіозномъ фатализмѣ ученія о предопредѣленіи). Эта ошибка опять-таки проистекаетъ изъ смѣшенія двухъ разныхъ порядковъ идей и состоитъ въ переводѣ на языкъ временности и становленія того, что являетъ собой вѣчную основу міра, въ чемъ нѣтъ прежде и послѣ, нѣтъ самаго времени. Въ вѣчности все есть, не предопредѣляемое во времени, но опредѣляемое бытійнымъ естествомъ, одинаково какъ при сотвореніи міра, такъ и послѣ него („ихъ же предувѣде, тѣхъ и предустави"), но это не относится къ временной жизни, въ которой, наоборотъ, ничего не предопредѣлено и не рѣшено, ибо здѣсь дѣйствуетъ свобода, и отъ нея зависитъ спасеніе или гибель. Мы опять наталкиваемся на антиномію вѣчности и временности, и еще съ новой стороны.

II. Софійность твари.

1. Σοφία. Богъ, какъ Абсолютное, совершенно трансцендентенъ міру, есть НЕ-что. Но, какъ Творецъ, Онъ открывается твари, давая въ Себѣ мѣсто относительному; невзреченнымъ актомъ любви-смиренія Онъ полагаетъ его рядомъ съ Собой и внѣ Себя, ограничивая Себя Своимъ же твореніемъ. Абсолютное тѣмъ самымъ дѣлается Богомъ и изъ безусловно Абсолютнаго становится относительно Абсолютнымъ, или Абсолютнымъ для относительнаго, которое является постольку какъ бы зеркаломъ абсолютности божественной. Открываясь твари, Богъ совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется въ своемъ дѣйствіи для твари, въ благодати или (пользуясь выраженіемъ догматическихъ споровъ XIV вѣка) энергіи Своей. Божество въ Его внутрибожественной жизни остается трансцендентнымъ для твари, однако дѣйствія Божества, Его откровенія, божественная сила, изливающаяся въ твореніи, есть то же Божество, единое, недѣлимое, присносущее. Въ этомъ смыслѣ энергія Божія во всякомъ своемъ проявленіи, какъ дѣйствіе Божіе, неотдѣлимое отъ Бога, но являемое твари, есть Богъ въ твореніи, само Абсолютное-Трансцендентное. И дѣйствіе Духа Святаго въ таинствахъ христіанскихъ тоже есть Самъ Богъ, а также и Имя Божіе, которое есть постоянно совершающееся дѣйствіе силы Божіей, энергія Божества, есть Богъ. Хотя съ точки зрѣнія твари различается Богъ въ себѣ и Богъ въ твореніи, однако это различеніе установляется не Божескимъ естествомъ, но тварной ограниченностью: Богъ самотожественъ и въ премірности Своей, какъ абсолютное Трансцендентное, и въ творческой энергіи Своей, какъ Творецъ и Вседержитель. Черезъ откровеніе Божественное тварь получаетъ знанія о Богѣ больше, чѣмъ можетъ вмѣстить не только по грѣховности своей, но и по тварности своей. Зеркало отражаетъ, но не вмѣщаетъ въ немъ отраженнаго, оно свидѣтельствуетъ о бытіи предмета не только въ этомъ отраженіи

но и въ себѣ и для себя, трансцендентно этому отраженію, а въ то же время оно отражаетъ черты именно этого въ себѣ сущаго. Поэтому само существо отражаемаго совершенно несоизмѣримо съ отраженіемъ, оно ему трансцендентно, и, однако, отражается именно оно и только оно. Божественныя энергіи, струящіяся въ міръ, откровенія Божества въ твари, вносятъ тѣмъ самымъ различимость въ само Божество, которое постольку уже перестаетъ быть чистымъ НЕ для міра, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, дѣлаетъ вѣдомымъ то, что невѣдомо, вноситъ въ имманентное сознаніе то, что ему трансцендентно, такъ сказать, дробитъ и множитъ Божество, какъ единый солнечный лучъ дробится и множится въ своихъ отраженіяхъ и преломленіяхъ. На основаніи дѣйствія Божія въ твари познается, что̀ есть Богъ въ Себѣ. Хотя познаніе это по существу неадэкватно, но потому именно оно представляетъ возможность безконечнаго роста и углубленія. Откровеніе Божества таинственными іероглифами начертано въ твореніи, носящемъ Его печать, и христіанская вѣра лишь раскрываетъ то, что написано въ сердцѣ твари. Въ христіанскомъ откровеніи дано, что внутрибожественная жизнь есть тріединство, единое Божество въ трехъ Ѵпостасяхъ, которыя суть едино въ предвѣчно осуществляемой Божественной любви. Богъ есть Любовь, которая составляетъ не качество или свойство, не предикатъ, но самое существо Божіе. И въ этой Божественной Любви каждая Ѵпостась, отдавая Себя въ любви, находитъ Себя въ другихъ Ѵпостасяхъ, осуществляетъ единое Божество. Въ Св. Троицѣ абсолютно личный характеръ Божества, Его ѵпостасность, соединяется и съ абсолютно-сверхличнымъ характеромъ Его троичности,—„Троицы въ Единицѣ и Единицы въ Троицѣ“. Чрезъ откровеніе трехъ ѵпостасей проявляется качественная различимость въ жизни Св. Троицы. Первой Ѵпостаси принадлежитъ божественное Отцовство, субстанціальность, исходъ; второй Ѵпостаси принадлежитъ различеніе, Логосъ, вѣдѣніе, она есть Сердце Божіе, въ которомъ Отецъ любитъ Сына; третья Ѵпостась, Духъ Святый, чувствуетъ и Отца и Сына, въ Нихъ находитъ она Себя и радуется Любви Божественной. Св. Троица открывается міру въ тріединствѣ Отца, Сына и Св. Духа, какъ въ связанномъ внутреннимъ отношеніемъ и послѣдовательно раскрывающемся актѣ Божественной жизни. Въ самомъ Божествѣ нельзя допустить никакой послѣдовательности или постепенности развитія, ибо Св. Троица предвѣчно *сверхъ—есть* въ единомъ слитомъ актѣ Любви и Тожества. Божественная жизнь во св. Троицѣ замкнута въ себѣ и абсолютна. Она не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ восполненіи и раскрытіи. Она полна собой и, если она можетъ стать еще полнѣе, то *не для Божества*, но для *не-Божества*; къ полнотѣ и радованію Божественной жизни можетъ быть привлечена и жизнь не-Божественная или внѣ-Божественная. Однако для Божества это ни въ какомъ смыслѣ не является необходимой Его эволюціей, какъ бы тяготѣющимъ надъ Нимъ фатумомъ творенія, безъ котораго не можетъ совершаться и Его самораскрытіе, но есть даръ свободной, щедротной любви—благости, благодати и благо-

дѣянія. Лучи любви изливаются изъ Божественной Полноты, въ ея преизбыточности Божество исходитъ изъ Себя и освѣщаетъ тьму не-Божественнаго ничто, небытія. Божество, не знающее зависти или жадности, въ Своей безконечности и абсолютности не вѣдающее приращенія, хочетъ призвать къ любви Своей и это небытіе, не-Божественную жизнь. Божество по Божественному Своему снисхожденію, въ самоотверженіи любви, хочетъ не-Себя, не-Божество, и исходитъ изъ Себя въ твореніи. Но поставляя рядомъ съ Собой міръ внѣ-Божественный, Божество тѣмъ самымъ полагаетъ между Собою и міромъ нѣкую грань, и эта грань, которая по самому понятію своему находится *между* Богомъ и міромъ, Творцомъ и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нѣчто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое (нѣкое *μεταξύ* въ смыслѣ Платона). Ангеломъ твари и Началомъ путей Божіихъ является св. Софія. Она есть *любовь Любви*. Божественное тріединство, Богъ-Любовь, въ Своемъ замкнутомъ, самодовлѣющемъ, вѣчномъ актѣ Божественной, субстанціальной Любви, внѣполагаетъ (въ смыслѣ метафизической внѣположности) предметъ этой Божественной Любви, любитъ его и тѣмъ изливаетъ на него животворящую силу тріипостасной Любви. Конечно, этотъ предметъ любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, имъ можетъ быть лишь живое существо, имѣющее лицо, ипостась. И эта любовь есть Софія, вѣчный предметъ Любви Божіей, „услажденія“, „радости“, „игры“. Нельзя мыслить Софію, „Идею“ Божію, только какъ идеальное представленіе, лишенное жизненной конкретности и силы бытія. То, что Богъ существенно и потому предвѣчно, внѣвременно представляетъ (отлично сознаемъ всю неточность этихъ выраженій, но пользуемся ими за отсутствіемъ надлежащихъ для того словъ въ языкѣ человѣческомъ), надо мыслить въ смыслѣ реальнѣйшемъ, какъ ens realissimum, и именно такой реальнѣйшей реальностью и обладаетъ Идея Бога, Божественная Софія. Софія не только любима, но и любитъ отвѣтной Любовью, и въ этой взаимной любви она получаетъ все, *есть ВСЕ*. И, какъ любовь Любви и любовь къ Любви, Софія обладаетъ личностью и ликомъ, есть субъектъ, лицо или, скажемъ богословскимъ терминомъ, ипостась; конечно, она *отличается* отъ Ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвуетъ въ жизни внутрибожественной, *не есть Богъ*, и потому не превращаетъ тріипостасности въ четвероипостасность, троицы въ четверицу. Но она является началомъ новой, тварной многоипостасности, ибо за ней слѣдуютъ многія ипостаси (людей и ангеловъ), находящіяся въ софійномъ отношеніи къ Божеству. Однако сама она находится *внѣ* Божественнаго міра, не входитъ въ его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается въ него по неизреченному снисхожденію любви Божьей, и благодаря тому она открываетъ тайны Божества и Его глубины и радуется, „играетъ“ этими дарами предъ лицомъ Божіимъ. Жизнь Св. Троицы есть предвѣчный актъ самоотданія, самоистощенія Ипостасей въ Божественной Любви. Св. Софія

тоже отдаетъ себя Божественной Любви и получаетъ ея дары, откровенія ея тайнъ. Но она отдается иначе, чѣмъ Божественныя Ипостаси, Которыя неизмѣнно пребываютъ единосущнымъ Божествомъ, исполняютъ Себя Имъ и Его Собою. Софія же только *пріемлетъ*, не имѣя что отдать, она содержитъ лишь то, что получила. Себяотданіемъ же Божественной Любви она въ себѣ зачинаетъ все. Въ этомъ смыслѣ она *женственна*, воспріемлюща, она есть „Вѣчная Женственность“ [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ она есть идеальный, умопостигаемый міръ, ВСЕ, истинное ἓν καὶ πᾶν, всеединое [2]).

Въ Женственности тайна міра. Міръ въ своемъ женственномъ „*началѣ*“, ἀρχή, בראשית (берешитъ), уже зарожденъ ранѣе того, какъ сотворенъ, и изъ этого сѣмени Божьяго, путемъ раскрытія въ немъ заложеннаго, *созданъ* міръ изъ ничего. Это зарожденіе есть, конечно, нѣчто *принципіально отличное* отъ того рожденія изъ нѣдръ Своихъ, коимъ Отецъ предвѣчно, безвременно, безмужно и безженно рождаетъ Своего Единороднаго, Возлюбленнаго Сына, а въ Немъ и черезъ Него возрождаетъ чадъ Божіихъ, родившихся не отъ плоти и крови, но отъ Бога. Зарожденіе міра въ Софіи есть дѣйствіе всей Св. Троицы въ каждой изъ Ея Ипостасей, простирающееся на воспріемлющее существо, Вѣчную Женственность, которая черезъ это становится началомъ міра, какъ бы natura naturans, образующею основу natura naturata, тварнаго міра.

„Четвертая ипостась“, пріемля въ себѣ откровеніе тайнъ Божественныхъ, вноситъ *чрезъ себя* и *для себя* различеніе, порядокъ, внутреннюю послѣдовательность въ жизни Божественнаго Тріединства, она воспринимаетъ единое и всецѣлое Божество, какъ тріипостасное—Отца, Сына и Св. Духа. Какъ пріемлющая свою сущность отъ Отца, она есть созданіе и дщерь Божія; какъ познающая Божественный Логосъ и Имъ познаваемая, она есть

---

[1]) Въ *этомъ* смыслѣ (т. е. отнюдь не языческомъ) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она „богиня“,—то таинственное существо, которое предки наши иногда изображали на иконахъ св. Софіи именно какъ женское существо, однако отличное отъ Богоматери. Примѣръ такого словоупотребленія встрѣчаемъ и у Вл. Соловьева въ циклѣ его софійныхъ стихотвореній, гдѣ имѣется, между прочимъ, такое обращеніе къ *„ней“*:

Близко, далеко, не здѣсь и не тамъ
Въ царствѣ мистическихъ грезъ,
Въ мірѣ невидимомъ смертнымъ очамъ,
Въ мірѣ безъ смѣха и слезъ,
Тамъ я, *богиня*, впервые тебя
Ночью туманной узналъ.
Страннымъ ребенкомъ былъ я тогда,
Странные сны я видалъ.

Трудно предположить, чтобы выраженіе „богиня“ въ примѣненіи къ Софіи у Вл. Соловьева было здѣсь обмолвкой или только поэтическимъ образомъ, а не точнымъ выраженіемъ его мысли.

[2]) Богословскія основы софіесловія всего полнѣе и точнѣе даны въ книгѣ свящ. *П. Флоренскаго:* „Столпъ и утвержденіе истины“, письмо десятое, къ которому и отсылаю читателей. Здѣсь же собранъ богатый иконографическій и литургическій матеріалъ.

невѣста Сына (Пѣснь Пѣсней) и жена Агнца (Новый Завѣтъ, Апокалипсисъ); какъ пріемлющая изліяніе даровъ Св. Духа, она есть Церковь и вмѣстѣ съ этимъ становится Матерью Сына, воплотившагося наитіемъ Св. Духа отъ Маріи, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, Красота. И все это вмѣстѣ: Дочь и Невѣста, Жена и Матерь, тріединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица въ мірѣ, есть божественная Софія. Вторая Ипостась, Христосъ, преимущественно обращенъ къ Софіи, ибо Онъ есть свѣтъ міра, Имъ же вся быша (Іо. 1), и воспринимая лучи Логоса, сама Софія становится Христософіей, Логосомъ въ мірѣ, и, какъ Онъ, любима Отчею Ипостасью, изливающей на нее дары Св. Духа. Заслуживаетъ вниманія, что въ иконографіи и литургикѣ св. Софія то сближается до полнаго почти отожествленія съ Христомъ, становясь лишь Его силою или аттрибутомъ (такъ понималась идея Аѓа-Софіи въ Царьградѣ при императорѣ Юстиніанѣ), то съ Богоматерью (празднованіе св. Софіи и внѣшне соединяется съ Успеніемъ Богоматери), то съ прославленной Церковью, небесной и земной, то съ женскимъ образомъ Невѣсты изъ *Пѣсни Пѣсней* (на нѣкоторыхъ иконахъ), то даже съ космосомъ.

Что же есть эта Вѣчная Женственность въ своей метафизической сущности? Тварь ли? Нѣтъ, не тварь, ибо она не сотворена. Начало тварности есть ничто, небытіе, *ἄπειρον*, пустота. Но въ Софіи нѣтъ никакого *не*, а есть только *да* всему, нѣтъ небытія, которое есть грань обособляющагося, своенравнаго, индивидуальнаго бытія, разрывающаго положительное всеединство. Софія, хотя не есть Абсолютное или Богъ, но имѣетъ то, что имѣетъ, непосредственно отъ Бога или *абсолютнымъ образомъ*, она свободна отъ погруженности въ ничто, свойственной міровому бытію. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката *бытія* въ томъ, по крайней мѣрѣ, смыслѣ, въ какомъ мы приписываемъ его тварному міру, хотя она есть непосредственная основа тварнаго міра. Какъ таковая, она вплотную къ нему примыкаетъ; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопредѣлимая и непостижимая грань между бытіемъ-тварностью и сверхбытіемъ, сущестью Божества,—ни бытіе, ни сверхбытіе. Она есть единое-многое—все, одно *да* безъ *нѣтъ*, утвержденіе безъ отрицанія, свѣтъ безъ тьмы, *есть то, чего нѣтъ въ бытіи*, значитъ, *и есть, и не есть*, одной стороной бытію причастна, а другой ему трансцендентна, отъ него ускользаетъ. Занимая мѣсто *между* Богомъ и міромъ, Софія пребываетъ и между бытіемъ, и сверхбытіемъ, не будучи ни тѣмъ, ни другимъ, или же являясь обоими заразъ.

Своеобразная природа Софіи явствуетъ и изъ ея отношенія къ временности. Примѣнима ли къ Софіи временность,—время, какъ движущійся образъ вѣчности? Съ одной стороны какъ будто непримѣнима, поскольку временность неразрывно связана съ бытіемъ-небытіемъ, становленіемъ, множественностью, вообще есть проекція вѣчности въ ничто. Если въ Софіи отсутствуетъ всякое *не*, то отсутствуетъ и временность. Она все зачинаетъ, все имѣетъ

въ себѣ единымъ актомъ, по образу вѣчности. Сама не будучи Вѣчностью, она обладаетъ всѣмъ *вѣчнымъ образомъ*. Она не сотворена и, слѣдовательно, не возникла во времени; иначе говоря, съ нею и въ ней еще не возникаетъ время, ибо она есть идея Бога въ самомъ Богѣ, но не въ твореніи, не въ ничто. Въ этомъ смыслѣ она сверхвременна.—Но, съ другой стороны, она *не есть* и *Вѣчность*, ибо послѣдняя субстанціально принадлежитъ только Богу, есть синонимъ абсолютности, самосущности, самодовлѣемости Его. Приписать Софіи такую Вѣчность значило бы превратить ее въ Божественную Ипостась, т. е. стереть всякую грань между нею и Богомъ, между тѣмъ какъ эта грань должна быть установлена столь же безусловно, какъ и между Богомъ и тварью, хотя и въ иномъ смыслѣ. Итакъ, Софія свободна отъ времени, возвышается надъ нимъ, но самой ей не принадлежитъ Вѣчность. Она причастна ей, какъ Софія, какъ любовь Любви, однако причастна не по существу своему, но по благодати Любви,—по воздѣйствію „энергіи“ божественной, но не по „усіи“ (*οὐσία*). Этимъ *среднимъ* положеніемъ между временемъ и вѣчностью, „*μεταξύ*“, и опредѣляется ея своеобразная метафизическая природа въ отношеніи къ временности и тварности. Не обладая вѣчностью по своей природѣ, Софія можетъ находиться въ плоскости временности, будучи къ ней обращена. Болѣе того, она можетъ ее собой обосновывать, давая ей въ себѣ мѣсто: *изъ нея* или *въ ней* можетъ истечь время, которое не могло бы непосредственно начинаться изъ Вѣчности [1]). Хотя Софія сверхвременна по положенію своему, но не трансцендентна времени по природѣ. Такъ какъ ей принадлежитъ положительное всеединство, то ею обосновывается вся связность бытія, установляющая не механическое чередованіе, но внутреннее послѣдованіе событій, иначе говоря, *объективное* время, ибо время не есть голое чередованіе, вытѣсненіе прошлаго настоящимъ, клочкообразная разорванность бытія. Софія содержитъ въ себѣ живой и реальный *синтезъ времени*, въ которомъ уже переходятся грани времени (хотя и не временности вообще). Если можно такъ выразиться, софійное время есть единый, сложный и слитный, хотя не сверхвременный, однако, надвременный актъ: это есть *вѣчное время*, можно было бы сказать, не боясь contradictio in adiecto, на самомъ дѣлѣ только кажущейся, поскольку *вѣчность* обозначаетъ здѣсь лишь качество времени, его синтезированность [2]). То же самое можно было бы сказать и по поводу пространственности, которая аналогична времени въ томъ

---

[1]) У Шеллинга въ „Философіи Откровенія“ (I, 306—9; II, 108—9) имѣются чрезвычайно тонкія замѣчанія о томъ, что между вѣчностью и временемъ должно находиться нѣчто, съ чего бы могло начаться время и что̀ можетъ стать предшествующимъ, если только появится послѣдующее, а такимъ послѣдованіемъ и установится объективное время. Однако вслѣдствіе того, что Шеллингъ вообще не знаетъ Софіи, онъ не можетъ до конца углубить свою же собственную идею. Является абсурдомъ вбирать время въ Бога, а Бога во временный процессъ, въ чемъ вообще состоитъ основной недостатокъ всей его концепціи.

[2]) Не объ этой ли „вѣчности“ говорится въ Евангеліи: *и идутъ сіи въ муку вѣчную, праведницы же въ животъ вѣчный* (Мѳ., 25, 46).

отношеніи, что и въ ней сопряженно соединены моменты слитности и раздѣльности, да и нѣтъ, единства и множественности. Софія сверхпространственна, но въ то же время есть основа всяческой пространственности.

Итакъ, метафизическая природа Софіи совершенно не покрывается обычными философскими категоріями: абсолютнаго и относительнаго, вѣчнаго и временнаго, божественнаго и тварнаго. Своимъ ликомъ, обращеннымъ къ Богу, она есть Его Образъ, Идея, Имя. Обращенная же къ ничто, она есть вѣчная основа міра, Небесная Афродита, какъ ее, въ вѣрномъ предчувствіи Софіи, именовали Платонъ и Плотинъ. Она есть горній міръ умопостигаемыхъ, вѣчныхъ *идей*, который открылся философскому и религіозному созерцанію Платона, исповѣдавшаго его въ своемъ ученіи, этомъ, во истину, софіесловіи. Міръ тварный существуетъ, имѣя своей основой міръ идей, его озаряющій, иначе говоря, *онъ—софіенъ*, вотъ величайшая, содержательнѣйшая и важнѣйшая истина о мірѣ, сущность космодицеи платонизма. Необходимо, однако, ближе установить содержаніе этого понятія *софійности* міра. А для этого надо показать, въ чемъ и почему софійный міръ въ одно и то же время *есть Софія* и отъ нея отличается, *не есть Софія*, какова связь между міромъ и Софіей и пропасть, ихъ раздѣляющая. Здѣсь мы подходимъ къ проблемѣ космодицеи одинаково центральной какъ для платонизма, такъ и для христіанскаго богословія. Греческому умозрѣнію, которое въ этомъ отношеніи идетъ параллельно съ откровеніями греческаго искусства, какъ самая безспорная истина о мірѣ, открылось, что въ основѣ явленій лежитъ міръ запредѣльныхъ идей—сущностей. Эти запредѣльныя сущности вещей опредѣлялись, какъ *числа* у пиѳагорейцевъ, какъ *имена* въ различныхъ мистическихъ ученіяхъ, какъ *идеи* у Платона, какъ творческія *формы* (энтелехіи) у Аристотеля, какъ *буквы* еврейскаго алфавита въ Каббалѣ [1]). Различныя эти опредѣленія не содержатъ противорѣчія, отражая лишь разные способы постиженія одной и той же сущности. Вся философія, такъ же какъ и искусство эллиновъ, есть умное видѣніе этихъ идей или же исканіе этого видѣнія, она воспламенена подлинной любовью къ Софіи,—не даромъ сама она наименовала себя *φιλο-σοφία*. И въ этомъ тайна ея неумирающаго значенія для человѣчества, ея свѣжести и вѣчной юности.

Наиболѣе полное изъ *дошедшихъ до насъ* ученій о софійности міра, зародившихся въ эллинствѣ, мы имѣемъ въ ученіи **Платона** объ идеяхъ или о двухъ мірахъ. Здѣсь же вскрылись уже и основныя его трудности, которыя въ глазахъ многихъ его совершенно обезцѣниваютъ. Слѣдуетъ замѣтить, что

---

[1]) Ср. ученіе о сотвореніи міра и объ участіи въ немъ отдѣльныхъ буквъ, о небесномъ и земномъ алфавитѣ въ книгѣ Зогаръ: *Sepher ha Sohar*, trad. de Jean de Pauly, tome I, 2[a] (и далѣе). Въ каббалистической космологіи вообще можно видѣть варіантъ платонизма или, сказать общѣе, своеобразно излагаемое ученіе о софійности міра. И въ этомъ смыслѣ Каббала существенно приближается къ христіанству, развивая еще ветхозавѣтное ученіе о Софіи, содержащееся въ книгахъ „Притчей Соломона“, „Премудрости Соломона“ и „Пѣсни Пѣсней“.

Платонъ вообще *не доказываетъ* существованія идей, онъ не ставитъ себѣ этой задачи даже и тамъ, гдѣ какъ будто бы дается къ тому наведеніе. Идеи интуитивно опознаются умнымъ видѣніемъ, которое живописуется въ миѳологическихъ образахъ *Федра* (246—50), и эротическимъ экстазомъ, вдохновеніемъ эро́са, воспѣтаго въ *Пирѣ*. „Очистимъ чувствія и узримъ“,—этими словами христіанскаго пѣснопѣнія можно выразить основную мысль платонизма: истина открывается только любви, эротическому безумію, экстазу. Существованіе міра горняго и софійность дольняго поэтому непосредственно удостовѣряется религіознымъ, а затѣмъ и философскимъ созерцаніемъ, причемъ философія далѣе только развертываетъ его содержаніе и вскрываетъ заключенныя здѣсь проблемы. Основная трудность, которая встала при этомъ передъ Платономъ, состоитъ въ антиномически двойственной природѣ, трансцендентно-имманентномъ характерѣ міра идей. Съ одной стороны, онъ есть нѣкое *не* по отношенію къ этому міру, такъ что въ примѣненіи къ нему приходится пользоваться методомъ отрицательнаго богословія. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать ту намъ уже извѣстную характеристику идей, которую мы находимъ въ *Федрѣ* [1]). (На то же намекаетъ извѣстный образъ пещеры въ VII книгѣ *Государства*). Вѣчная, безусловная красота, до которой поднимается человѣкъ разсматриваніемъ земной красоты, есть, согласно *Пиру*, „красота вѣчная, не сотворенная и не погибающая, которая не увеличивается, но и не оскудѣваетъ, которая неизмѣнна во всѣхъ частяхъ, во всѣ времена, во всѣхъ отношеніяхъ, во всѣхъ мѣстахъ и для всѣхъ людей (*ἀεὶ ὂν οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ'αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν τότε δ'οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν*). И эта вѣчная красота не представится его воображенію въ конкретномъ видѣ лица, рукъ или какой-либо части тѣла, ни въ видѣ какой-нибудь бесѣды или знанія. И эта красота не предстанетъ, какъ нѣчто, находящееся въ чемъ-нибудь другомъ, хотя бы, напр., въ какомъ-нибудь живомъ существѣ, на землѣ или на небѣ, или въ какомъ-нибудь иномъ предметѣ, но какъ нѣчто такое, что, будучи однороднымъ, существуетъ всегда независимо само по себѣ и въ себѣ самомъ. А всѣ остальныя прекрасныя вещи имѣютъ къ ней такое отношеніе, что между тѣмъ какъ сами онѣ и возникаютъ и гибнутъ, она рѣшительно нисколько не увеличивается и не уменьшается“. Этому міру идей приписывается, наконецъ, даже и вѣчность, напр., въ *Тимеѣ*: „образецъ (по которому созданъ міръ) есть нѣчто, существующее во всю вѣчность“ (38 B), причемъ здѣсь различается „всегда сущее (*ὄν*) и никогда не имѣющее происхожденія (*γιγνόμενον*) и всегда становящееся, но никогда не сущее“ (27 D). Итакъ міръ сущаго (*ὄν*) трансцендентенъ, отличенъ, противоположенъ міру существующаго (*γιγνόμενον*), но, съ другой стороны, онъ является для него основой—*αἰτία* (*Федонъ*, 100 C), образцомъ (*παράδειγμα*—*Тимей*, 29 B), ему сопричастенъ (*μετέχει, κοινωνία*). Идеи для міра явленій имѣютъ не только художественно-эротическую и религіозно-мистическую достовѣрность, но и логическую значимость, какъ общія родовыя понятія (*κοινόν, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, ἓν εἶδος ἕκαστον περὶ τὰ πολλὰ*), причемъ эти понятія не суть только родовыя имена, но выражаютъ самыя сущности предметовъ (*οὐσίαι*). При раскрытіи этой логической значимости идей и выступаютъ различныя проблемы платоновской діалектики [2]). Міръ явленій не только закрываетъ міръ идей, самъ будучи заклю-

---

[1]) См. выше, стр. 103—4.
[2]) Ср. свящ. *П. Флоренскій.* Смыслъ идеализма (сборникъ статей въ память

ченъ въ оковы тѣлесности, „какъ въ раковину“ (*Федръ*, 250, C) или какъ въ темницу, но и является вмѣстѣ съ тѣмъ откровеніемъ этого же міра идей, лѣствицей восхожденія къ горнему міру. Другими словами, будучи трансцендентенъ міру явленій, онъ въ то же время ему имманентенъ, составляя въ немъ подлинно сущее (ὄντως ὄν) въ не—сущемъ (μὴ ὄν).

Интересно, что критика платоновскаго ученія, данная **Аристотелемъ** въ *Метафизикѣ* (книги XIII и XIV и глава 9-ая I книги), всецѣло основана на безсознательномъ или сознательномъ смѣшеніи двухъ аспектовъ міра идей, проистекающихъ изъ ихъ трансцендентно-имманентнаго характера. По Аристотелю идеи, во-первыхъ, представляютъ собой безполезныя гипостазированія и удвоенія дѣйствительныхъ вещей. „Идей приблизительно столько же, или не менѣе, сколько вещей, изслѣдуя причины которыхъ мы перешли къ нимъ отъ этихъ чувственныхъ вещей. Ибо для каждаго отдѣльнаго есть одновременное“. Должны существовать идеи не только настоящихъ вещей, но и прошедшихъ, даже идеи отрицанія, относительнаго, гибнущаго, смерти, уничтоженія и под. Сила этого аргумента заключается въ прямомъ отожествленіи понятій, возникающихъ въ мірѣ явленій и по поводу ихъ, съ самыми идеями, но это прямолинейное отожествленіе отнюдь не вытекаетъ изъ платоновскаго ученія, ибо міръ идей, хотя и имманентенъ міру явленій, какъ его основа, но вмѣстѣ съ тѣмъ и принципіально отъ него отличается. Идеи въ немъ погружены въ становленіе и небытіе, терпятъ многочисленныя преломленія и отраженія, собственно и составляющія область относительнаго. Поэтому хотя понятія, какъ логическія схемы явленій, и отражаютъ идеи въ многоразличныхъ аспектахъ (какъ это, впрочемъ, указываетъ и самъ Аристотель), однако идеи не суть понятія, но ихъ лишь обосновываютъ и притомъ не прямо, а косвенно, не непосредственно, а посредственно, преломляясь черезъ призму относительнаго человѣческаго мышленія. На этомъ же смѣшеніи идей и понятій всецѣло основанъ и слѣдующій аргументъ Аристотеля, будто бы согласно теоріи идей для каждой вещи должно существовать нѣсколько и даже много идей, напр. для человѣка—животное, двуногое, человѣкъ и под. Далѣе должны еще существовать идеи идей, напр. родъ для видовъ. Пустыя логическія формы, вспомогательныя схемы, имѣющія лишь прагматическое значеніе, безъ всякаго колебанія выдаются Аристотелемъ за подлинныя идеи въ платоновскомъ смыслѣ. Нельзя, пожалуй, отрицать, что самъ Платонъ не достигъ окончательной ясности въ изложеніи вопроса объ отношеніи идей къ понятіямъ, однако онъ не далъ и повода для вульгаризаціи его ученія Аристотелемъ.

Другое возраженіе Аристотеля противъ теоріи идей опирается не на чрезмѣрную зависимость идей отъ міра явленій или ихъ полную ему имманентность, но на такую уже трансцендентность идей, которая сама по себѣ не можетъ объяснить ни бытія, ни становленія. „Въ наибольшее смущеніе надо прійти, когда надо понять, что̀ же идеи приносятъ для вѣчнаго изъ чувственно воспринимаемаго, или для возникающаго и погибающаго, ибо онѣ суть причины или какого-нибудь движенія или перемѣны. Но онѣ совершенно безполезны, какъ для познанія другихъ вещей, такъ и бытія ихъ, ибо не находятся въ причастныхъ имъ вещахъ; вѣдь въ такомъ случаѣ онѣ могли бы, быть можетъ, являться причиной въ такомъ смыслѣ, какъ примѣсь бѣлаго есть причина того, что нѣчто бѣло... Но также никакимъ способомъ невозможно,

---

столѣтія Императорской Московской Духовной Академіи. Сергіевскій Посадъ. 1915. Часть вторая. Стр. 41—134).

чтобы изъ идей возникло другое. Если же говорятъ, что идеи суть первообразы и другое имѣетъ въ нихъ участіе, то это суть пустыя слова, поэтическія метафоры (??). Ибо каковъ же тотъ дѣятельный принципъ, который вліяетъ, взирая на идеи?“ Итакъ, міръ идей обреченъ на безсильную трансцендентность міру явленій, такъ какъ отсутствуетъ движущая причина перемѣнъ, становленія *αἰτία, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*. Однако, это возраженіе было бы неотразимо лишь въ томъ случаѣ, если бы міръ идей представлялъ собою самодовлѣющую божественную сущность, сонмъ боговъ безъ единаго Бога. По глубочайшему смыслу ученія Платона міръ идей есть не что иное какъ Софія, т. е. хотя и живое откровеніе Божества, но еще не само Божество. Онъ не имѣетъ своей собственной мощи, но ее получаетъ отъ Бога, есть слава Слова Божія. А потому и активное отношеніе міра идей къ тварному міру, его трансцендентно-имманентность, можетъ установляться только трансцендентнымъ даже и по отношенію къ міру идей актомъ всемогущества Божія,—сотворенія міра. *Ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* есть творческое *да будетъ*. Правда, эта послѣдняя ступень, установляющая іерархическое соотношеніе Творца, Софіи и міра, далеко не достаточно проявлена въ раннихъ и среднихъ діалогахъ Платона, гдѣ можетъ скорѣе получиться такое впечатлѣніе, что міръ идей, Софія, и есть самое высшее начало міра, почти сливается съ Божествомъ. Однако подлинная мысль Платона (на которую имѣются намеки и раньше, напр. въ *Государствѣ*) была имъ съ недопускающей сомнѣній ясностью договорена въ столь значительномъ и зрѣломъ произведеніи какъ *Тимей*. Здѣсь прямо излагается — съ неподражаемымъ, чисто платоновскимъ соединеніемъ массивныхъ миѳологическихъ образовъ и тончайшихъ спекулятивныхъ понятій, что міръ сотворенъ Богомъ „благимъ и невѣдающимъ зависти“ (29 D), „по образцу природы вѣчной, такъ чтобы уподобиться ему сколько возможно болѣе. Вѣдь образецъ его—это существующее во всю вѣчность; а его образъ—это непрестанно, въ предѣлахъ всего времени, бывшее, сущее, имѣющее быть“ (38 B). „Если этотъ космосъ прекрасенъ, а Зиждитель — *δημιουργός* его благъ — значитъ онъ обращалъ взоръ на вѣчное (*πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν*); а если бы мы предположили иное, что грѣшно и выговорить, то на происшедшее“ (*τὸ γεγονός*). „Однако всякому ясно, что на вѣчное, потому что космосъ есть прекраснѣйшее изъ происшедшаго, а Зиждитель благостнѣйшая изъ причинъ *ἄριστος τῶν αἰτιῶν*“ (28 A). Въ этомъ ученіи Платонъ поразительно приближается къ повѣствованію Ветхаго и Новаго завѣта о томъ, что *„въ началѣ* (т. е. въ мірѣ умопостигаемомъ, софійномъ) *сотворилъ* Богъ небо и землю“, и *въ началѣ же* „было Слово, и Слово было къ Богу, Богъ былъ Слово“. Это *начало* [1]), пріемлющее въ себя Слово, а въ Немъ и съ Нимъ дары тріипостаснаго Божества, является вмѣстѣ съ тѣмъ основой, въ которой зачинается твореніе, оно и является по Платону, „вѣчнымъ образцомъ“ творенія. Эта мысль утверждается и въ откровеніяхъ книги *Притчей Соломоновыхъ*, гдѣ Премудрость Божія говоритъ о себѣ: „Господь имѣлъ меня началомъ пути Своего, прежде созданій Своихъ, искони... Отъ вѣка я помазана, отъ начала, прежде бытія земли... Тогда я была при немъ художницей и была радостью всякій день, веселясь предъ лицемъ Его всякое время“ (Пр. Сол., VIII, 22, 23, 30).

---

[1]) Каббала, комментируя текстъ: „въ началѣ (берешитъ) сотворилъ Богъ“ замѣчаетъ: „*берешитъ* означаетъ *хокма* (премудрость, вторая изъ трехъ высшихъ сефиръ), это значитъ, что міръ существуетъ чрезъ высшую и непроницаемую тайну *хокмы*“, т. е. Софіи (*Sepher ha Sohar*, trad. de Jean de Pauly, I, 3b).

Въ *Тимеѣ* завершается ученіе Платона объ идеяхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ наперед дается отвѣтъ на сомнѣніе Аристотеля, и поистинѣ является исторической загадкой, какимъ образомъ ближайшій ученикъ Платона могъ вообще оказаться столь неблагодарнымъ и придирчивымъ критикомъ ученія Платона. Это тѣмъ болѣе поразительно, что вѣдь собственное метафизическое ученіе Аристотеля есть лишь варіантъ платонизма, попытка разрѣшить нѣкоторыя *его же* трудности, избѣжать *его* апорій. Въ самомъ дѣлѣ, противъ мнимаго платоновскаго дуализма, разъединяющаго и противопоставляющаго идеи и явленія, Аристотель утверждаетъ ихъ неразрывность: идея есть движущее начало, цѣль, причина, энтелехія, она имманентна вещи и однако есть для нея prius, онтологически ей предшествуетъ, т. е. ей въ извѣстномъ смыслѣ трансцендентна. Иначе говоря, лишь съ другого конца Аристотель приходитъ къ той же основной характеристикѣ міра идей, какую онъ имѣетъ у Платона, къ признанію его трансцендентно-имманентности или же имманентно-трансцендентности: *идеи*-формы суть *сѣмена*, которыя, каждое по роду своему, творчески произрастаютъ въ становленіи, обусловливаемомъ аристотелевской *ὕλη*. Конечно, и Аристотель не могъ остановиться на множественности формъ, не сведенной ни къ какому единству, или принять Софію за Божество. Совершенно въ духѣ платоновскаго *Тимея* онъ постулируетъ высшую форму формъ какъ движущую причину міра, т. е. Бога-Творца. Ученіе Аристотеля при этомъ раздѣляетъ слабую сторону ученія Платона, именно и въ немъ недостаточно ясно различаются Богъ и Софія, Творецъ и міръ идей. Здѣсь, очевидно, лежитъ граница „естественнаго богословія“, которая снимается лишь христіанскимъ откровеніемъ. Становленіе, генезисъ есть путь отъ умопостигаемой идеи-потенціи *δύναμις* къ идеѣ, осуществляемой въ явленіи (*ἐνεργεία*), въ этомъ основномъ для Аристотеля различіи между потенціальностью и актуальностью и намѣчаются оба полюса платоновскаго ученія о двухъ мірахъ, идеальномъ и эмпирическомъ. Платоновскія идеи здѣсь понимаются преимущественно какъ задачи или нормы бытія, хотя и имманентно осуществляемыя, но трансцендентно заданныя. Поэтому перво-причина движетъ міръ не какъ механическій двигатель, но какъ предметъ любовнаго, эротическаго влеченія (*οὐ κινούμενον... ὡς κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*). Поэтому основное разногласіе между Платономъ и Аристотелемъ, чрезмѣрно преувеличенное послѣднимъ и. кромѣ того, усиленное огромнымъ различіемъ творческихъ индивидуальностей обоихъ мыслителей, относится не столько къ существу ученія. сколько къ его формулировкѣ и разработкѣ.

Въ спорѣ между Платономъ и Аристотелемъ по существу была поставлена основная проблема космологіи—о софійности твари. При этомъ была установлена въ своей непререкаемости софійная основа всякаго подлиннаго бытія, а на ряду съ ней внѣсофійная или антисофійная оболочка бываніе и становленія, міра явленій. Тотъ же споръ относительно софійной природы понятій вспыхнулъ и въ средневѣковой философіи подъ именемъ номинализма и реализма, и въ немъ обозначились тѣ же оба полюса. И для Платона, и для Аристотеля было одинаково безспорно, что существуетъ нѣчто общее въ понятіяхъ, родъ или идея, причемъ ни тотъ, ни другой не понимали ихъ въ смыслѣ номинализма, т. е. только какъ абстракціи или условныя имена — vox, но видѣли въ нихъ нѣкія realia. Вмѣстѣ съ тѣмъ выяснилась—и не только для Аристотеля, но не меньше и для Платона—немыслимость прямого отожествленія понятій и идей, а въ то же время и невозможность вполнѣ отрывать ихъ другъ отъ друга. Другими словами, установлена сопричастность понятій

идеямъ, ихъ обоснованность въ этихъ послѣднихъ, причемъ эта сопричастность можетъ имѣть различную степень, съ различіемъ удаленія отъ первообразовъ и погруженіемъ въ тѣни полубытія. Высшія и общія идеи, какъ добро и красота, прямо отражаютъ умный свѣтъ, напротивъ, идеи, относящіяся къ бытію конкретному: человѣкъ, животное, столъ, — лишь во все болѣе слабыхъ отсвѣтахъ. Другими словами, антитезу между номинализмомъ и реализмомъ можно примирить въ смыслѣ соединенія обоихъ, ибо понятія суть одновременно и realia и nomina, притомъ въ различной степени и интенсивности. Понятій абсолютно антиидейныхъ и внѣсофійныхъ нѣтъ и быть не можетъ, ex nihilo nihil fit, и даже пустѣйшія и ничтожнѣйшія или ложныя понятія суть паразиты, вырастающіе на живомъ древѣ идей; но также не можетъ быть и понятій вполнѣ и безусловно софійныхъ, ибо понятія рождаются изъ дискурсивнаго мышленія, которое соотвѣтствуетъ раздробленному состоянію міра, сотканнаго изъ бытія и небытія, и подлинно-софійная идея не есть уже понятіе мышленія, но выходитъ за предѣлы разума (о чемъ ниже). Въ утвержденіи софійности понятій лежитъ коренная ложь ученія Гегеля, съ этой стороны представляющаго искаженіе платонизма, его reductio ad absurdum, и „мудрость вѣка сего“, выдающаго за Софію (Самъ Гегель, впрочемъ, говоритъ даже не о Софіи, понятію которой вообще нѣтъ мѣста въ его системѣ, но прямо о Логосѣ, однако для интересующаго насъ сейчасъ вопроса это различіе не имѣетъ значенія). Также основное заблужденіе и „Философіи Откровенія“ Шеллинга, ведущее его къ савелліанству въ христологіи, составляетъ смѣшеніе Логоса, второй ипостаси, съ Софіей, причемъ все, что должно быть понято какъ софійное, имъ непосредственно отнесено къ Логосу, ко второй, а отчасти и къ третьей ипостаси (ср. выше).

Вопросъ о софійной природѣ понятій [1]) есть только одна изъ проблемъ, входящихъ въ составъ общаго вопроса о софійности міра. Софія по отношенію къ множественности міра есть организмъ идей, въ которомъ содержатся идейныя сѣмена всѣхъ вещей. Въ ней *корень* ихъ бытія, а безъ нихъ и внѣ ихъ не существуетъ ничего. Въ этомъ смыслѣ можно говорить вмѣстѣ съ Платономъ, что идеи суть причины бытія, однако не въ смыслѣ предшествованія во времени, но какъ пребывающая, сверхвременная его основа. Отношеніе идей къ вещамъ, Софіи къ міру,

---

[1]) Ученіе *Николая Мальбранша* о видѣніи вещей въ Богѣ и о богопознаніи, какъ сущности познанія вещей, представляетъ большую аналогію къ ученію, здѣсь развиваемому (обстоятельный очеркъ ученія Мальбранша на русскомъ языкѣ см. у *М. Н. Ершова*. Проблемы богопознанія въ философіи Мальбранша. Казань. 1914). То, что̀ утверждаетъ Мальбраншъ, совершенно безспорно, однако примѣнимо не прямо къ Божеству, одновременно міру трансцендентному и имманентному, но къ Его „образу и сіянію“ въ мірѣ, къ божественной Софіи: мы познаемъ вещи, все (*πᾶν*) не непосредственно въ Богѣ, но въ Софіи. Изъ этой основной особенности міровоззрѣнія Мальбранша проистекаютъ и основные ея дефекты, а именно у него исчезаетъ природа какъ сущее, она есть для него языческая „химера“. Отсюда получается и „окказіонализмъ“ Мальбранша, лишающій природу всякой дѣятельности и реальности и приписывающій всю дѣятельную силу въ ней непосредственно Богу. Этотъ же акосмизмъ роковымъ образомъ приводитъ его къ монизму, хотя онъ, какъ натура глубоко религіозная, его отвращается всѣми силами души, и онъ же роднитъ его философію съ спинозизмомъ. Ученіе Мальбранша, несомнѣнно, очень глубокое и правильное, по своему устремленію представляетъ собой какъ бы доказательство отъ противнаго въ пользу гносеологіи софійной.

есть отношеніе сверхвременнаго (и въ этомъ смыслѣ вѣчнаго) къ временному. Софія присутствуетъ въ мірѣ, какъ его основа, но она остается и трансцендентна міру прежде всего потому, что онъ находится во времени и въ становленіи, а Софія выше времени и внѣ всякаго процесса. Но вмѣстѣ съ тѣмъ никакъ нельзя и отдѣлить ее отъ міра, а тѣмъ болѣе ему противопоставить, ибо внѣ Софіи міра не существуетъ. То, что́ въ немъ подлинно есть, или что скрѣпляетъ его бытіе въ небытіи, именно и есть Софія. Міръ идей, идеальное *все*, актуально содержащееся въ Софіи, для міра тварнаго существуетъ не только какъ основа или причинность (въ вышеуказанномъ смыслѣ), но и какъ *норма*, предѣльное заданіе, законъ жизни, аристотелевская энтелехія въ отношеніи къ потенціальному состоянію бытія. Каждое существо имѣетъ свою идею-норму, оно ищетъ и творитъ себя по опредѣленному, ему одному, его идеѣ свойственному образу, но это потому, что оно въ сверхвременной природѣ своей имѣетъ эту идею, какъ единственное подлинное бытіе свое, *τὸ ὄντως ὄν*, какъ свою неповторяемую и ни съ чѣмъ не смѣшиваемую индивидуальность. И только потому ему и задана именно эта идея, и, осуществляя ее, ею и въ ней оно входитъ въ организмъ Софіи, становится причастнымъ *ἓν καὶ πᾶν*.

Здѣсь возникаетъ основной, можно сказать даже роковой вопросъ софійной космологіи, въ сущности поставленный уже Аристотелемъ: что же представляетъ собой этотъ міръ, какъ не безсмысленное и ненужное повтореніе міра идей, его удвоеніе? Въ чемъ состоитъ творческій актъ, которымъ создается міръ, какъ нѣчто новое?

Это вопрошаніе основано на нѣкоторомъ недоразумѣніи. Говорить о повтореніи или удвоеніи можно только относительно подобнаго въ области временнаго и пространственнаго бытія. Но какой смыслъ имѣетъ это при сопоставленіи того, что происходитъ во времени и осуществляется міровымъ творчествомъ, какъ задача и внутренній законъ жизни, и того, что выше времени и самого бытія? Міръ, есть ничто засѣмененное идеями, *становящаяся Софія*. Божественная Софія предвѣчно есть, какъ пребывающая основа творенія, имѣющая неисчерпаемую мощь и глубину. Собственная же природа міра, насколько онъ отличается отъ Софіи, есть именно его *ὕλη* (въ аристотелевскомъ смыслѣ), ничто, вызванное къ бытію, но въ себѣ не имѣющее бытія, причемъ начало его бытія есть Софія. Поэтому тѣ, кто говорятъ, что міръ есть повтореніе или удвоеніе Софіи, сосчитываютъ въ качествѣ равнозначныхъ, повторяющихся единицъ то, что не можетъ быть такъ сосчитываемо, выражаясь вульгарно, складываютъ пуды съ аршинами.

Но это есть недоразумѣніе еще и въ другомъ смыслѣ: міръ и Софія вовсе не образуютъ двухъ началъ или міровъ, находящихся въ томъ или иномъ отношеніи между собою, это—одинъ и тотъ же міръ. Софія есть основа міра, его идеальная энтелехія, она существуетъ не гдѣ-то внѣ міра, но есть его основная сущность, и въ этомъ правъ Аристотель въ своей онтологіи. Но

если мы будемъ брать этотъ же міръ въ его состояніи или данности, то, конечно, онъ отличается отъ Софіи, какъ неосуществленная потенція отъ своей идеи. Міръ не внѣ Софіи, и Софія не внѣ міра, но въ то же время міръ не есть Софія, хотя ему свойственна софійность, во времени осуществляющаяся.

Сотвореніе міра *въ Началѣ*, т. е. въ Софіи, или на ея основѣ, приходится поэтому мыслить какъ *обособленіе ея потенціальности отъ вѣчной ея же актуальности*, чѣмъ и создается время съ временнымъ процессомъ; актуализація потенцій софійности и составляетъ содержаніе этого процесса. Въ этомъ онтологическая сущность сотворенія міра въ *Началѣ*, причемъ само это отдѣленіе потенціальности отъ актуальности, связанное съ творческимъ оплодотвореніемъ ничто, есть непостижимая тайна Божественнаго всемогущества. Само собой разумѣется, что это потенціализированіе Софіи существуетъ не для нея самой, не для того ея лика, который обращенъ къ Божеству, не для предвѣчной Невѣсты Логоса, но для лика Софіи, обращеннаго къ міру, т. е. къ временному бытію. Поэтому одновременно приходится утверждать, что міръ *есть* Софія въ своей основѣ и *не есть* Софія въ своемъ состояніи. Очевидно, что онъ не можетъ быть ни отдѣленъ отъ Софіи, ни противопоставленъ ей, и ужъ тѣмъ болѣе не можетъ разсматриваться, какъ ея удвоеніе. Софія есть энтелехія міра (въ Аристотелевскомъ смыслѣ), та его потенція, которая становится энергіей. Отношеніе между Софіей и міромъ можетъ получить и получало въ исторіи философіи различную метафизическую транскрипцію въ соотвѣтствіи общему стилю и рисунку данной системы. Для тѣхъ, кто всего болѣе дорожитъ стройностью системы и вѣритъ въ возможность адэкватнаго выраженія сущаго въ понятіяхъ дискурсивнаго мышленія, кто въ большей или меньшей степени одержимъ mania Hegeliana, для тѣхъ въ построеніи таковой системы и состоитъ вся задача философіи. Съ нашей точки зрѣнія понятія годятся только для того, чтобы съ возможной точностью *описать*, разсказать содержаніе той мистической интуиціи, въ которой непосредственно открывается каждому, въ мѣру его духа, софійность міра[1]).

Какъ энтелехія міра, въ своемъ космическомъ ликѣ Софія есть міровая душа, т. е. начало, связующее и организующее міровую множественность,—natura naturans по отношенію къ natura naturata. Она есть та универсальная инстинктивно-безсознательная или сверхсознательная душа міра, anima mundi, которая обнаруживается въ вызывающей изумленіе цѣлесообразности строенія организмовъ, безсознательныхъ функціяхъ, инстинктахъ родового на-

---

[1]) Аргументами трансцендентально-спекулятивными нельзя *снять* интуитивно-данную проблему софійности міра и разъяснить ее въ духѣ гносеологическаго формализма (посягательство къ чему и дѣлаетъ надъ платонизмомъ „марбургская школа“). Поучительно, что самое развитіе неокритицизма силою вещей приводитъ хотя бы къ логическому платонизму (Ласкъ, Гуссерль, Когенъ), т. е. возстановляетъ въ своихъ правахъ признаніе софійности міра, хотя и въ самомъ блѣдномъ, формально-логическомъ аспектѣ.

чала. Эту міровую душу постигала и отчетливо выразила свое постиженіе древняя философія въ лицѣ Платона и Плотина, это же ученіе вошло въ качествѣ необходимаго элемента и въ христіанскую философію [1]) и мистику, наконецъ, въ новѣйшей философіи оно пробивается въ натурфилософіи Шеллинга, въ теоріи безсознательнаго у Гартмана, въ ученіи Фехнера, Лотце, въ философіи Вл. Соловьева. При данномъ состояніи міра и человѣка міровая душа дѣйствуетъ какъ внѣшняя закономѣрность космической жизни, съ принудительностью физическаго закона [2]).

Софійная душа міра закрыта многими покрывалами, какъ Саисская богиня, причемъ эти покрывала сами собой истончаются по мѣрѣ духовнаго восхожденія человѣка. Однако всегда остается соблазнъ *снять* покрывало и подсмотрѣть, что за нимъ, подглядѣть тайну, прегрѣшить противъ смиренія невѣдѣнія или религіознаго цѣломудрія, превысить мѣру своего возраста. Въ этомъ соблазнъ „гнозиса“ и духовная опасность гностическаго пути оккультизма. Природа можетъ быть въ извѣстныхъ предѣлахъ наслуема человѣкомъ, и въ этомъ коренится возможность черной магіи и мистическаго блуда. Для того кто хочетъ въ ней видѣть лишь Афродиту Пандэмосъ-Простонародную, тотъ такою

---

[1]) Въ твореніяхъ отцовъ церкви ученіе о міровой душѣ обычно сливается съ ученіемъ о человѣкѣ и церкви, съ христологіей, антропологіей и экклезіологіей. Иногда встрѣчается прямая полемика съ этой идеей, которая однако относится лишь къ языческому ея примѣненію. Типична въ этомъ отношеніи полемика св. *Григорія Паламы* (XIV в.), который отвергаетъ астрологическую міровую душу, однако утверждая бытіе ея въ человѣкѣ: „не существуетъ какой-нибудь небесной или всемірной души, но единственно разумная душа есть человѣческая: не небесная, но свышенебесная, и не благодаря мѣсту, но по своей собственной природѣ, какъ умная правящая сущность“ (*οὐδ'ἔστι τις οὐρανός, ἢ παγκόσμιος ψυχή, ἀλλὰ μόνη λογικὴ ψυχὴ ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη οὐκ οὐράνιος, ἀλλ' ὑπερουράνιος, οὐ τόπῳ, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῆς φύσει, ἅτε νοερὰ ὑπάρχουσα οὐσία*) *Migne* Patrol., ser. gr., t. 150, col. 1125, cap. 4.

[2]) Эту софійность души міра, или общую закономѣрность всего сущаго стремится постигать и такъ называемый оккультизмъ, притязающій научить не внѣшнему, но внутреннему „духовному“ воспріятію силъ природы. Основная идея оккультной философіи—одушевленность всей природы и отсутствіе въ ней чего бы то ни было бездушнаго, внѣшняго, или чуждаго по отношенію къ душѣ міра, совершенно правильна. Постиженіе софійности міра даетъ возможность, до извѣстной степени, постигать и Софію, а въ ней и черезъ нее лучи умнаго свѣта Божественнаго, которымъ сама она просвѣтлена. Религіозная ложь оккультизма, поскольку онъ становится суррогатомъ религіи, состоитъ въ молчаливомъ и коварномъ умыслѣ черезъ усмотрѣніе софійности міра и его божественности отгородиться отъ Бога и религіознаго, молитвеннаго пути къ Нему. Это старый соблазнъ: eritis sicut dei scientes bonum et malum. „Гнозисъ“, „духовное знаніе“, вновь выставляется средствомъ сдѣлаться „богами“, въ сознаніи софійности своей и богонасыщенности всей софійной твари, причемъ ради познанія твари, подъ предлогомъ углубленія въ божественную стихію міра, получается забвеніе о Богѣ. Однако оккультизмъ въ этомъ смыслѣ религіозно ложенъ лишь въ силу своего религіознаго коэффиціента, а не по непосредственной своей задачѣ, ибо возможенъ правый оккультизмъ, насколько такое выраженіе примѣнимо къ тому преизобильному воспріятію софійности природы, которое свойственно, напр., святымъ, и вообще людямъ духоноснымъ и можетъ быть свойственно природѣ человѣка. При недолжномъ, неправомъ къ нимъ отношеніи силы души міра становятся чарами природы, орудіемъ для колдовства, отсюда при магическомъ отношеніи къ природѣ получается уклонъ въ сторону религіозныхъ извращеній.

ее и имѣетъ, ибо таковъ онъ самъ [1]). Здѣсь величайшая духовная трудность нашего времени: съ одной стороны, явно пришла пора для воспріятія природы болѣе духовнаго, нежели оно свойственно было новому времени съ его „естествознаніемъ“, потребность „оккультнаго“ постиженія въ широкомъ смыслѣ слова становится все глубже и шире, но вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозная опасность этого пути, приводящаго къ измѣнѣ Христу и къ лжехристіанству, къ погруженію въ язычество и природную магію, чрезвычайно велика.

Міровая душа, какъ сила единящая, связующая и организующая міръ, проявляетъ свое дѣйствіе всякій разъ, когда ощущается именно *связность* міра, какъ бы она ни осуществлялась. Она отражается и преломляется различно, черезъ разныя призмы: феноменально она многолика, пребывая субстанціально единой. Она остается одной и той же въ основѣ и тогда, когда Адамъ „давалъ имена“ животнымъ, осуществляя тѣмъ самымъ свою софійную связь съ міромъ, и тогда, когда падшее человѣчество, послѣ изгнанія изъ рая, обречено было въ потѣ лица воздѣлывать проклятую Богомъ землю. Софійность міра имѣетъ для твари различную степень и глубину: въ высшемъ своемъ аспектѣ это— Церковь, Богоматерь, Небесный Іерусалимъ, Новое Небо и Новая Земля; во внѣшнемъ, периферическомъ дѣйствіи въ космосѣ она есть универсальная связь міра, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытія, котораго ищетъ новѣйшая спекулятивная философія (Фихте, Шеллингъ, Гегель, неокантіанство). Этимъ же живымъ софійнымъ единствомъ мысли и бытія обосновывается человѣческая телеологія въ наукѣ, техникѣ, хозяйствѣ, равно какъ и возможность внѣшняго овладѣнія міромъ, „міръ, какъ хозяйство“. Однако, они софійны въ своемъ основаніи, но не въ своемъ состояніи, ибо воспринимаютъ софійность міра блѣдно, внѣшне, несущественно; благодаря этому научное міросозерцаніе, софійное въ своей основѣ, практически является нерѣдко антисофійнымъ. Столь же мало философійной представляется и научная философія, логическій или трансцендентальный идеализмъ. Здѣсь возникаетъ и общій вопросъ: насколько и въ какомъ смыслѣ является софійнымъ то трансцендентальное или логическое сознаніе, изслѣдованіемъ котораго больше всего занималась и занимается новая философія? Иначе этотъ же вопросъ можно поставить такъ: есть ли формальная логика преимущественное выраженіе Логоса міра, а логическое сознаніе его непосредственное орудіе? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить отрицательно: „логосъ“ логики трансцендентализма *не* есть Логосъ міра, и приравниваніе одного другому есть ложь гегельянства, свойственная всему логическому идеализму. Трансцендентально-логическое самосознаніе или „чистый разумъ“ не есть Разумъ міра; онъ соотвѣтствуетъ лишь опредѣленному разрѣзу міра въ его софійности, есть его

---

[1]) Такъ бѣсы извратили въ себѣ ангельскую свою природу,—это очень ясно показано въ „Божественной и истинной философіи“ Пордеджа.

раккурсъ или проекція. Конечно, и „чистый разумъ“ софіенъ въ своемъ основаніи,—и онъ отражаетъ свѣтъ Логоса, но онъ не имѣетъ абсолютнаго значенія, а есть состояніе, свойственное именно данному разрѣзу бытія, и теряетъ свое значеніе по мѣрѣ углубленія въ софійную основу міра. „Чистый разумъ“ преходящъ, а его природа условна и относительна,—она связана съ ограниченностью и условностью нашего воспріятія міра вещей взаимно отталкивающихся, многаго, которое не становится единымъ, а только объединяется и связывается. Разумъ и есть орудіе такого объединенія. Логическое единство разума соотвѣтствуетъ внѣшнему, механическому единству міра. „Разумъ“ философіи не только не составляетъ высшаго достиженія въ области софійнаго постиженія міра, онъ есть вообще преходящая ступень. Онъ относителенъ, а не абсолютенъ, ибо мышленіе не есть Логосъ, а только логика, логика же преодолѣвается на высшихъ ступеняхъ проникновенія въ софійность міра. Логика обманываетъ и сама обманывается *абсолютной формой* своего универсализма и, конечно, въ этой формальной универсальности своей косвенно она отражаетъ софійность міра, однако только косвенно. Уже при постиженіи догматовъ вѣры логика измѣняетъ,—такъ ученіе о троичности, о боговоплощеніи своими антиноміями разрываетъ сѣти разума и потому такъ непріемлемо для послѣдовательнаго раціонализма, который либо вовсе отвергаетъ ихъ, какъ абсурдъ, либо старается ассимилировать ихъ цѣною извращенія и раціоналистическаго приспособленія (отсюда возникаютъ разныя ереси, какъ разновидности раціонализма). „Мудрость вѣка сего“, какъ опредѣленно указано въ словѣ Божіемъ, отличается отъ мудрости дѣтей Божіихъ, которая для нея кажется безуміемъ. Логическое мышленіе соотвѣтствуетъ лишь теперешнему, грѣховному, раздробленному состоянію міра и человѣчества, оно есть болѣзнь или порожденіе несовершеннолѣтія. Достоевскій въ *Снѣ Смѣшного Человѣка*, произведеніи, поразительномъ по своему ясновидѣнію, намекаетъ на это металогическое мышленіе, свойственное безгрѣшному человѣку. На ту же относительность мышленія, какъ и самого ума, опредѣленно и многократно указываютъ въ своихъ твореніяхъ духовные мужи, подвижники Церкви; указанія на это же имѣются и у мистиковъ и даже оккультистовъ.

Если логика не можетъ притязать на какую-то исключительную связь съ Логосомъ, то и философія не можетъ притязать на таковую же связь съ Софіей. Въ ней подлинно софійно не это универсальное, логическое, трансцендентальное сознаніе или мышленіе, которое есть лишь провизорное средство выразить міръ, его ассимилировать мыслью въ данномъ разрѣзѣ бытія, въ образахъ логическихъ понятій, но именно самая *φιλία*, эросъ, окрыляющій душу и поднимающій ее къ умному видѣнію Софіи, міра идей. И лишь то въ философіи, что открывается этому умному видѣнію, т. е. именно то, что въ ней не дискурсивно, а интуитивно, и является наиболѣе софійнымъ. Во всякомъ случаѣ надлежитъ самымъ рѣшительнымъ образомъ оспаривать у логическаго идеализма разныхъ оттѣнковъ его притязанія на абсо-

лютность въ смыслѣ прямой причастности Логосу. Дѣти въ своемъ мышленіи являются выше или ниже логическаго разума, но во всякомъ случаѣ внѣ его, и тѣмъ не менѣе самъ воплотившійся Логосъ міра указалъ въ нихъ норму совершеннаго бытія, „ибо имъ принадлежитъ Царствіе Божіе“. И умъ „*ума*въ“, чиновъ ангельскихъ, также не приходится, конечно, сближать съ трансцендентально-логическимъ умомъ философіи. Разумѣется, для человѣчества, насколько оно живетъ въ плоскости ума, а, слѣдовательно, до извѣстной степени обречено на науку и философію, должна имѣть силу этика ума, существуетъ обязанность логической честности, борьбы съ умственной лѣнью, добросовѣстнаго преодолѣнія преодолимыхъ трудностей, но религіозно передъ человѣкомъ ставится еще высшая задача—подняться *надъ* умомъ, стать *выше* ума, и именно этотъ путь указуютъ люди христіанскаго, религіознаго подвига [1]).

Софія открывается въ мірѣ, какъ красота, которая есть ощутимая софійность міра. Потому искусство прямѣе и непосредственнѣе, нежели философія, знаетъ Софію. Если религія есть прямое самосвидѣтельство и самодоказательство Бога, то искусство или, шире, красота есть самодоказательство Софіи. Изъ темнѣющаго лона Деметры подъемлются вешніе цвѣты, изъ объятій Гадеса, изъ темнаго небытія, выходитъ на свѣтъ юная и прекрасная Персефона, ософіенная тварь. Для кого цвѣтутъ цвѣты въ красѣ своей, которой чаще всего и не видитъ человѣческое око? Для чего птицы убрались своими яркими красками, стали какъ бы живыми цвѣтами? Для кого сложили пѣсни свои жаворонокъ и соловей? Зачѣмъ тигръ и леопардъ такъ прекрасны въ грозной граціи и левъ въ величавости своей? Для чего цвѣтетъ дѣвичья краса на землѣ? Развѣ не есть все это сіяніе Софіи, изнутри освѣщающее косную плоть и „матерію“? И чего же иного хочетъ и достигаетъ искусство, какъ не того же ософіенія плоти или „матеріи“ (будетъ ли это звукъ, тѣло, мраморъ, краски,

---

[1]) На основаніи сказаннаго опредѣляется и нашъ отвѣтъ на вопросъ о „преображеніи разума“, поставленный кн. Е. Н. Трубецкимъ по поводу взглядовъ о. П. Флоренскаго объ антиномичной природѣ разума. Рѣчь идетъ здѣсь о томъ, подлежитъ ли разумъ, условность и относительность котораго обнаруживается въ антиномичности его структуры, благодатному преображенію вмѣстѣ со всѣмъ міромъ? Преображенію можетъ подлежать то, что заслуживаетъ увѣковѣченія или безсмертія, поэтому ему не подлежитъ болѣзнь, уродство, вообще то, что связано съ временностью и грѣховностью,—здѣсь преображеніе могло бы состоять просто въ уничтоженіи. За вратами преображенія останется и умретъ окончательной смертью многое изъ того, что теперь неотъемлемо входитъ въ составъ нашего бытія. И въ нашемъ разумѣ есть нѣчто, принадлежащее смерти, что не достигнетъ царства преображенія, не перейдетъ за эти врата. Въ немъ смертно какъ разъ именно то, что дѣлаетъ его логическимъ, трансцендентальнымъ, дискурсивнымъ, но, конечно, безсмертенъ его софійный корень, находящійся въ общей связности мышленія—бытія. Другими словами, въ разумѣ принадлежитъ вѣчности все софійное въ немъ, но подлежитъ смерти то, что внѣ- или антисофійно, т. е. Кантовско-Лапласовскій или Фихте-Гегелевскій разумъ. И самъ разумъ въ высшей разумности и софійности своей, въ свѣтѣ Логоса, возвышается надъ логикой, видитъ и знаетъ свою условность, относительность, а стало-быть, и смертность.

слово)? Художникъ не только зритъ Софію умными очами, но послушнымъ рѣзцомъ являетъ міру свое видѣніе. Греки чтили Женственность подъ разными ликами: Аѳины, Діаны, наипаче же Афродиты, которой посвящены наипрекраснѣйшія произведенія греческаго искусства. Афродита, какъ и другія богини, есть одинъ изъ естественныхъ ликовъ Софіи, узрѣнный греческимъ геніемъ. И развѣ можно опредѣлить иначе, какъ космическая влюбленность, эротическій паѳосъ твари, это упоеніе красотой въ природѣ или искусствѣ? И эта эротическая окрыленность возноситъ къ подножію престола Софіи, отверзаются „вѣщія зѣнницы“. Ибо всякое подлинное искусство, являющее красоту, имѣетъ въ себѣ нѣчто вѣщее, открываетъ высшую дѣйствительность.

Отсюда явствуетъ и исключительное значеніе искусства, его іерархическая высота. Въ красотѣ природы, какъ въ созданіяхъ искусства, ощущается частичное или предварительное преображеніе міра, явленіе его въ Софіи, и красота эта своимъ эросомъ поднимаетъ человѣка въ міръ вѣчныхъ образовъ идей, трепетные кони возносятъ вѣрнаго возницу къ животворящему солнцу, по незабвенному образу Платоновскаго *Федра*. Искусство есть мудрость будущаго вѣка, его познаніе, его философія. И философія софійна, лишь поскольку она дышитъ этимъ паѳосомъ влюбленности, софійнымъ эросомъ, открывающимъ умныя очи, иначе говоря, поскольку она есть искусство: основной мотивъ философской системы, ея тема опознается интуиціей, какъ умная красота, сама же система есть лишь попытка разсказать на языкѣ небожественномъ о вещахъ божественныхъ.

Но это преображеніе, осуществляемое въ искусствѣ, частично, мгновенно и мимолетно, и тѣмъ сгущеннѣе кажется мракъ внѣсофійнаго или антисофійнаго состоянія міра. Полное преображеніе міра, осіяніе его красотой, изліяніе даровъ Св. Духа, лежитъ за предѣлами теперешняго бытія. Однако оно становится удѣломъ мужей святыхъ и духоносныхъ уже въ этомъ вѣкѣ. Святые видятъ міръ иначе, чѣмъ мы, онъ существуетъ для нихъ въ софійной красѣ, свѣтоносной преображенности. Ноуменъ и феноменъ, идея и матерія, для нихъ сливаются воедино, они обоняютъ раньше смерти воздухъ воскресенія.

Красота предмета есть его софійная идея, въ немъ просвѣчивающая. И насколько все существующее причастно міру идей, въ основѣ своей все прекрасно, „добро зѣло“, и можетъ предстать въ софійной идеѣ своей, т. е. облечься красотой, быть пронизано ея лучами. Уродство, косность, безобразіе принадлежитъ лишь тяжелому покрову небытія или полубытія, матеріальности и ограниченности, нависшему надъ міромъ грѣхопаденія. Но этотъ покровъ отнюдь не является непроницаемымъ. Въ явленной красотѣ, обличающей бытійную, софійную основу міра, спасается вся тварь И *вся* тварь идейна въ основаніи своемъ и въ грядущемъ преображеніи своемъ, хотя она внѣидейна, полуидейна, даже антиидейна въ теперешнемъ состояніи своемъ. Вполнѣ внѣидейнаго

или анти-идейнаго бытія не существуетъ [1]), ибо это было бы чистое, пустое ничто, небытіе *до* міровозданія. Таковое же мы можемъ мыслить лишь въ качествѣ предѣльнаго понятія, края бытія, „тьмы кромѣшной“, дна адова, метафизическаго ничто, но невозможно даже въ мысли допустить, чтобы этой пустотой продырявленъ былъ созданный Богомъ въ Софіи, хотя и извращенный въ своемъ антисофійномъ состояніи, міръ. Бунтующее ничто, хаотическая бездна не въ силахъ переплеснуть свои мертвыя волны черезъ утвержденную Богомъ плотину бытія. Онтологическая основа міра заключается именно въ *сплошной*, метафизически-непрерывной софійности его основы: вѣдь эта же земля проклятія будетъ раемъ, когда станетъ „новою землею“. Это не значитъ, конечно, чтобы этотъ переходъ совершился безъ катастрофическаго переворота, раздѣляющаго разные эоны; однако самая эта катастрофичность предполагаетъ и нѣкую непрерывность основы. Новое небо и земля не вновь создадутся изъ ничего, но въ нихъ будутъ пересозданы, преображены теперешнія земля и небо. Не объ

---

[1]) Поэтому я отказываюсь принять категорію вполнѣ анти-идейныхъ существъ, какъ бы сгустковъ одного лишь небытія, которую устанавливаетъ кн. Е. Н. Трубецкой (Міровоззрѣніе Вл. Соловьева, Т. I. стр. 298—300), и которой, очевидно, должна соотвѣтствовать и противоположная категорія вполнѣ идейныхъ существъ. Все въ мірѣ идейно или софійно въ основѣ, но можетъ быть анти-идейно въ состояніи и во всякомъ случаѣ неадэкватно своей идеѣ. Нельзя сдѣлать исключенія даже и для паразитовъ и глистовъ, которыхъ кн. Трубецкой считаетъ явнымъ примѣромъ анти-идейности бытія, ибо по высокой структурѣ своей, по цѣлесообразности своего строенія, они столь же взысканы Провидѣніемъ, какъ и всякая тварь; такъ же лишать подлиннаго бытія ихтіозавровъ, какъ сдѣлалъ это Вл. Соловьевъ, лишь потому, что ихъ теперь нѣтъ и что они были такъ громадны и неуклюжи, едва ли есть достаточное философское основаніе. И если бактеріи, паразиты и под. въ больномъ состояніи міра получили такое печальное назначеніе, то чѣмъ же они хуже одичавшихъ животныхъ и даже озвѣрѣвшихъ людей?—они по своему лишь раздѣляютъ общую судьбу лежащаго во злѣ міра. Безусловная же анти-идейность какихъ бы то ни было живыхъ существъ не можетъ быть вообще допущена безъ того, чтобы не признать за духомъ злобы способности не только извращать, портить, „клеветать“ на міръ, но въ извѣстныхъ предѣлахъ творить и свой анти-космосъ.

Извѣстно, что Я. Бёме на тотъ же въ сущности вопросъ отвѣчалъ ученіемъ о различеніи въ Богѣ трехъ принциповъ, причемъ первому изъ нихъ, началу гнѣва, огня и тьмы, соотвѣтствуетъ своя особая категорія твореній, и паразиты кн. Трубецкого, вмѣстѣ съ летучими мышами, лягушками и прочей нечистью, отнесены имъ именно въ это царство мрачнаго огня. Здѣсь адское начало вводится, какъ принципъ творенія, который затѣмъ лишь обезсиливается началомъ свѣта, т. е. уже чисто божественнымъ принципомъ бытія. Справедливо у Я. Беме подчеркнутъ моментъ качественнаго различія тварей. Если всякая тварь оригинальна въ своей идеѣ и своеобразна въ своей свободѣ, то она сохраняетъ индивидуальность и въ своемъ грѣховномъ состояніи, т. е. извращаетъ себя на свой особый манеръ. И въ этомъ смыслѣ можно допустить въ отдѣльныхъ тваряхъ и особенно напряженную анти-идейность бытія. Однако это еще не дѣлаетъ ихъ метафизически анти-идейными существами, и клопъ почтенъ софійной тайной, какъ голубь и розы, хотя въ тварной злобѣ своей онъ извратилъ до особой омерзительности свое существо или подвергся особенно тяжелой болѣзни. Это мудро чувствовалъ *Достоевскій*. „Всякое существо должно считать себя выше всего, клопъ навѣрно считаетъ себя выше васъ, если можетъ, то навѣрно не захотѣлъ бы быть человѣкомъ, а остался клопомъ. Клопъ есть тайна, и тайны вездѣ“ (Матеріалы къ роману *Бѣсы*, изъ разговоровъ Ставрогина съ Шатовымъ).

этой ли софійной подлинности *всего* творенія говорится и въ слѣдующихъ словахъ ап. Павла: *находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью*—*καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. На сіе самое и создалъ насъ Богъ* (2 Кор., 5, 4—5).

Великая правда „оккультнаго“ міровоззрѣнія состоитъ въ настойчивомъ утвержденіи этой всеобщей одушевленности міра, которая исключаетъ мертвую, бездушную, ничего не говорящую, безразличную, безкачественную матерію. Міръ является великой іерархіей идейныхъ существъ, идейнымъ организмомъ, и въ этомъ постиженіи софійности „мертваго“ міра лежитъ заслуга оккультизма [1]), сближающая его съ „поэтическимъ воспріятіемъ“ природы вообще. Эту черту, до извѣстной степени, раздѣляетъ и языческій природный политеизмъ, представляющій собою, такъ сказать, религіозную перифразу ученія о софійности міра и одушевленности всей твари. И нужно не обинуясь сказать, что въ этомъ отношеніи политеизмъ стоитъ ближе къ христіанству, нежели механистическій раціонализмъ и матеріализмъ: *πάντα πλήρη θεῶν*,— это воззрѣніе ближе къ истинѣ, нежели ученіе, что міръ есть механизмъ, какъ бы часовой автоматъ. Древній оккультизмъ и народный политеизмъ образуютъ подлинную основу платоновскаго идеализма [2]) и получаютъ въ его философіи пышное спекулятивное цвѣтеніе. То, что въ философіи зовется идеями, живущими своей собственной діалектической жизнью, въ мистическомъ прозрѣніи представляется какъ нѣкоторыя сущности, родовыя и вмѣстѣ индивидуальныя, качества, имѣющія не только отвлеченную значимость, но и конкретное бытіе. Эти-то платоновскія идеи-качества вѣдомы и миѳологическому сознанію народа и отразились въ его сагахъ, сказкахъ, фольклорѣ: отсюда происходятъ чары, заклинанія, наговоры, отсюда тотемы и вообще символика звѣрей, имѣющая такое значеніе во всѣхъ религіяхъ, не исключая іудео-христіанства.

Здѣсь мы подходимъ къ одному изъ основныхъ вопросовъ платонизма, именно о соотношеніи рода и вида, общаго и индивидуальнаго. Понятія установляютъ общее, существующее во многихъ индивидахъ: человѣкъ, волкъ, рыба, животное и т. д. Безъ этихъ общихъ понятій, какъ это одинаково было ясно и Платону, и Аристотелю, невозможно познаніе и мышленіе. Но въ какомъ же отношеніи стоятъ эти понятія къ бытію вещей, ideae къ res? Есть ли это абстракціи, прагматически и въ этомъ смыслѣ произвольно установляемые разумомъ термины, nomina,

---

[1]) Подъ оккультизмомъ я разумѣю здѣсь не столько современный, школьный оккультизмъ, воспитываемый особой тренировкой, но общую природную способность человѣка проникать за кору явленій, особенно свойственную народамъ въ раннія эпохи развитія и отразившуюся въ сказкѣ, эпосѣ, фольклорѣ, вѣрованіяхъ и „суевѣріяхъ“.

[2]) На это съ особой энергіей указываетъ *о. П. Флоренскій* въ брошюрѣ „Общечеловѣческіе корни идеализма“. Сергіевъ Посадъ. 1909.

facies vocis, или же въ нихъ говорятъ сами res о сокровенномъ своемъ существѣ? Этотъ центральный вопросъ онтологіи платонизма, вставшій въ средневѣковомъ спорѣ номиналистовъ и реалистовъ, пріобрѣтаетъ теперь снова, если не по формѣ, то по существу, животрепещущій философскій интересъ. По нашему мнѣнію, правы, хотя и въ разномъ смыслѣ, и номиналисты и реалисты. Идеи-имена, которыя составляютъ онтологическую основу общихъ понятій, суть первообразы существъ въ Софіи, внѣ которыхъ ничто не становится причастно бытія. Софія, какъ всеединство (ἓν καὶ πᾶν), дѣвство твари, содержитъ въ себѣ все въ высшемъ сліяніи и единствѣ. Уразумѣть это всеединство значитъ постигнуть міръ въ Софіи, чего не дано тварному оку, затемненному грѣхомъ. Однако то, чего мы не можемъ зрѣть непосредственно по недосягаемости для насъ, мы постигаемъ въ мірѣ въ его дѣйствіи, подобно тому, какъ мы видимъ свѣтъ и невидимаго солнца и въ этомъ свѣтѣ различаемъ предметы. Реальное отношеніе между идеями и первообразами, между родами, видами и индивидами, выражается въ томъ, что въ идеѣ и общее, и индивидуальное существуетъ какъ единое, соединяется и родовая личность индивида, и коллективная индивидуальность рода. Въ своей *идеѣ* родъ существуетъ и какъ единое, и какъ полнота всѣхъ своихъ индивидовъ, въ ихъ неповторяющихся особенностяхъ, причемъ это единство существуетъ не только in abstracto, но in concreto. И сказанное больше всего примѣнимо къ тому, что составляетъ полноту и вѣнецъ бытія, именно къ человѣку, а затѣмъ къ низшимъ, подчиненнымъ ему іерархіямъ живыхъ существъ,—къ міру животныхъ, растеній, минераловъ. Въ тотемахъ, гербахъ и священныхъ образахъ символически выражается эта идеальная реальность рода: *есть* волкъ не только какъ совокупность волковъ, но и какъ волчиность, и левъ какъ львиность, и агнецъ какъ агнчество; *есть* роза, цвѣтущая въ Софіи, и лилія Благовѣщенія; *есть* злато, ладанъ и смирна, приличествующія для подношенія Виѳлеемскому Младенцу отнюдь не по произвольному избранію, но по внутренней природѣ своей. И объ этомъ же говоритъ такая, напр., икона, какъ образъ Богородицы на поляхъ, окруженной стогами ржи, или столь распространенная символика животныхъ въ иконографіи.

Человѣчество есть поистинѣ единый Адамъ, и ветхій, и новый, и первозданный, и возрожденный во Христѣ, и слова Господа Іисуса о томъ, что Онъ самъ присутствуетъ и въ алчущихъ, и въ жаждущихъ, и въ заключенныхъ, и во всемъ страждущемъ человѣчествѣ, надо принимать въ ихъ полномъ значеніи. Однако въ то же время не менѣе реальной остается индивидуація, противопоставленіе отдѣльныхъ людей, какъ индивидовъ, Христу-человѣчеству въ нихъ же. Христосъ есть человѣкъ, какъ таковой, вся *идея* человѣка, и въ этомъ смыслѣ *родъ* въ человѣкѣ; но послѣдній осуществляется въ бытіи какъ неопредѣленная множественность индивидуальностей, въ которыхъ раскрывается родъ. Однако основы индивидуальности, именно данной, вотъ этой, сокрыты въ родѣ, онтологически обоснованы въ немъ же. Если

бы можно было изнутри взглянуть на семью, на родъ, націю, человѣчество, то все это представлялось бы какъ единое, многоликое, многоочитое существо. Подобнымъ образомъ, говорятъ, можно увидѣть и всю жизнь, протяженную во времени, какъ слитный, внѣвременный, единый актъ, или синтезъ времени [1]).

Въ этомъ реальномъ единствѣ и идейной обоснованности всего существующаго заключается источникъ значимости общихъ понятій, причемъ ихъ цѣнность прагматически оправдывается, оказываясь въ нѣкоторомъ, хотя бы только косвенномъ соотношеніи съ дѣйствительностью: логика оказывается техничча, а техника логична, въ чемъ и заключается основа возможности науки и ея техническаго приложенія, иначе говоря, *хозяйственная* природа науки. Гипотеза послѣдовательнаго номинализма, по которой общія понятія разсматривались бы какъ человѣческая выдумка, условное соглашеніе, измышленная кличка, ухищренія отдѣльныхъ людей, дѣлала бы совершенно непонятной эту значимость понятій, она атомизируетъ мышленіе и оказывается безсильной при объясненіи факта науки. Далѣе, самая возможность общаго понятія, „нарицательнаго“ имени, была бы неразрѣшимой загадкой: измышляемы могутъ быть лишь индивидуальныя имена, но не общія, которыя нуждаются для самого своего возникновенія уже въ нѣкоторой общей идейной основѣ, безъ нея же раздробленные логическіе атомы, индивидуальныя имена, не поддавались бы никакому суммированію и обобщенію. Общія понятія столь же интуитивны и непосредственны въ основѣ своей, какъ и воспріятія индивидуальнаго бытія, и внѣ *интуиціи общаго*, нераздѣльной съ интуиціей индивидуальнаго, общія понятія были бы невозможны. Уже самымъ фактомъ своего существованія они свидѣтельствуютъ объ „умномъ видѣніи“ идейныхъ сущностей бытія, причемъ онѣ доступны человѣчеству подъ разными образами въ формѣ конкретно-миѳологической или же логически-отвлеченной. Выражаясь извѣстнымъ платоновскимъ терминомъ, общимъ понятіямъ свойственна *сопричастность* идеямъ (μέθεξις), но при этомъ имъ вполнѣ не адэкватно *ни одно* наше понятіе, ни научное, ни философское. И можно, конечно, обманывать себя надеждой, что, миновавъ путь „феноменологіи сознанія“, философъ вступаетъ уже въ τόπος νοητός, царство подлинныхъ идей, „Матерей“, но для этого гегелевскаго соблазна надо поистинѣ имѣть и нѣкоторую софійную слѣпоту. Для Платона отсюда вытекалъ цѣлый рядъ діалекти-

---

[1]) Этимъ дается отвѣтъ на одно изъ возраженій Аристотеля Платону, когда онъ указываетъ, что неизбѣжно признать идею „вѣчнаго Сократа“, т. е. идею индивидуальнаго, между тѣмъ какъ она по существу есть общее. Конечно, можно говорить и о „вѣчномъ Сократѣ“, разумѣя вѣчное въ Сократѣ, т. е. его идейное общее и, слѣдовательно, родовое содержаніе и его качественно опредѣленную личность, входящую въ составъ родового организма. Но это не значитъ, чтобы увѣковѣчены были въ мірѣ идей эмпирическія черты земной жизни Сократа, ибо онѣ принадлежатъ не вѣчности, но временности; онѣ могутъ быть вѣковѣчно запѣчатлѣны лишь въ единомъ слитномъ актѣ, синтезѣ времени.

ческихъ проблемъ (на этой почвѣ возникли его трансценденталь-но-критическіе діалоги,—*Парменидъ*, *Филебъ*, *Софистъ*). Ученіе о „припоминаніи“ (*ἀνάμνησις*), которое развивается въ *Федонѣ*, относится сюда же. Съ одной стороны, познаніе есть нѣчто предна-ходимое въ душѣ, что должно быть только пробуждено, выявлено, осознано, но, съ другой, припоминаніемъ предполагается возможность предварительнаго забвенія и выпаденія изъ сознанія, и, слѣдовательно, какъ бы новое нахожденіе. Полное и ясное припоминаніе вообще недоступно узникамъ пещеры, находящимся спиною къ солнцу и видящимъ только тѣни, но, однако же, и эти тѣни свидѣтельствуютъ о солнцѣ и говорятъ о движущихся предметахъ. Точная трансцендентально-логическая формулировка отношенія идей къ понятіямъ, одновременно объединяющая реа-листическое и номиналистическое пониманіе, представляетъ ис-ключительныя трудности для философіи, какъ это достаточно обнаружилось уже въ средневѣковомъ спорѣ реалистовъ и иде-алистовъ, а равно и въ новѣйшей философіи, въ частности въ современномъ неокантіанствѣ. Развитіе новой философіи въ нѣмец-комъ идеализмѣ отмѣчено, съ одной стороны, попыткой узни-ковъ забаррикадироваться въ пещерѣ и сдѣлать ея отверстіе для солнца непроницаемымъ, что совершилъ Кантъ въ своемъ феноменализмѣ, либо дерзновенно прорваться къ міру идей люци-ферическою самоувѣренностью спекулятивнаго ума (Фихте и Ге-гель). Эта нѣмецкая пародія на платонизмъ не считается доста-точно съ тѣмъ фактомъ, что греческое умозрѣніе не было тѣмъ отвлеченнымъ философствованіемъ „чистаго“, т. е. оторваннаго отъ корней интуиціи, обѣдненнаго разума, какое выработалось на гер-манской почвѣ. Поэтъ, миѳологъ, мистъ и магъ неотдѣлимы отъ фи-лософа ни въ Пиѳагорѣ, ни въ Платонѣ, ни въ Плотинѣ, и въ ка-чествѣ духовныхъ отцовъ столпы нѣмецкаго идеализма могутъ взять себѣ лишь... софистовъ, столкновеніе съ которыми у Сократа и Платона было не столько на почвѣ опредѣленнаго философскаго ученія, сколько самаго способа философствованія, ars philosophandi. Сократъ противополагалъ себя софистамъ, какъ отвлеченнымъ идеалистамъ и раціоналистамъ, или вовсе не вѣрящимъ въ истину или же надѣющимся обрѣсти ее путемъ спекулятивно-идеалисти-ческимъ, которому Сократъ, а за нимъ и его великій ученикъ, противопоставляли полноту религіознаго, философскаго и жиз-неннаго опыта.

Причастность понятій идеямъ,—ихъ частичная и отраженная софійность, сопряженная съ внѣсофійностью и антисофійностью, игра свѣта и тѣней, обосновываетъ и возможность *заблужденія*, борьбы между истинностью и ложностью понятій. Возможность общихъ понятій коренится въ умномъ видѣніи идей, но эти общія понятія-идеи видятся не въ ихъ софійной гармоніи или цѣло-мудріи, но въ развернутомъ, „развращенномъ“ видѣ, какъ дурная множественность сталкивающихся центровъ, откуда проистекаетъ и вся пестрота, хаотичность, неорганизованность бытія. Источникъ заблужденій, ограниченности, ошибокъ тотъ же, что и всей вообще феноменальности міра, дурной множественности, каковая есть

principium individuationis не въ добромъ, но въ дурномъ смыслѣ. Заблужденіе коренится не въ ограниченности отдѣльнаго ума, которая могла бы компенсироваться геніальностью другого ума, оно имѣетъ источникомъ состояніе міра, который „во злѣ лежитъ". Гдѣ же причина этой множественности, въ чемъ то principium individuationis, которое вмѣстѣ съ тѣмъ становится и источникомъ мірового зла?

2. Что такое матерія? Міръ имѣетъ высшую основу въ царствѣ идей, или Софіи, въ которой согласно существуетъ единое и многое, индивидуальное и общее, одно и все въ положительномъ всеединствѣ. Но рядомъ съ этимъ міръ имѣетъ и низшую „подставку"—*ὑποδοχή*, которая есть „мѣсто" распавшейся, актуализированной множественности, находящей свое единство лишь во временно-пространственномъ процессѣ, въ становленіи, бытіи-небытіи; слои бытія переложены здѣсь слоями небытія, и бытіе находится въ нерасторжимомъ, какъ свѣтъ и тѣнь, союзѣ съ небытіемъ.[1] Міръ созданъ изъ ничего, нижней основой, матеріаломъ, матеріей міра является *ничто*, чистое, пустое небытіе. Это не то небытіе, которое мы знаемъ, какъ сторону бытія, или хотя его тѣнь. Нѣтъ, рѣчь здѣсь идетъ о совершенномъ ничто, которое Богъ призвалъ къ бытію, о той тьмѣ, которая есть просто *не-свѣтъ*, а потому даже и *не-тьма*, ибо положительное понятіе тьмы полагается лишь свѣтомъ, такъ же, какъ положительное начало небытія полагается бытіемъ. *Какъ* въ этой тьмѣ „кромѣшной" и безсвѣтной возсіялъ свѣтъ, *какъ* въ абсолютное ничто всѣменено бытіе, это есть непостижимое дѣло всемудрости и всемогущества Божія,—творческаго „*да будетъ*". Мы уже указывали, что оно не можетъ быть философски дедуцировано, ибо сюда приходитъ и отсюда отправляется философская дедукція, какъ отъ нѣкоторой данности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и тайны. Безбожной философіи, не признающей божественной тайны, приходится или вовсе обойти этотъ вопросъ, какъ это въ сущности и дѣлаетъ вся новая философія, или же маскировать его неразрѣшимость, т. е. апеллировать къ ирраціональному, логически не дедуцируемому началу (Гартманъ и Шопенгауеръ). Является свидѣтельствомъ эллинской мудрости и благочестія тотъ фактъ, что въ греческомъ умозрѣніи вопросу о первоматеріи міра было посвящено столь исключительное вниманіе, причемъ въ ученіяхъ Платона, Аристотеля и Плотина онъ получилъ завершенное, исчерпывающее разсмотрѣніе, къ которому новая философія ничего не умѣла прибавить.

Уже ранняя греческая философія съ ея космологизмомъ наталкивается на эту проблему, давая ей разныя рѣшенія. Матерія характеризуется какъ неопредѣленное или безграничное (*ἄπειρον*) у Анаксимандра, у пиѳагорейцевъ, отчасти и у **Платона** (*Филебъ*, 24А). Послѣдній подходитъ вплотную къ этому вопросу въ *Тимеѣ*, гдѣ подвергается обсужденію „темный и трудный родъ", образующій третье начало міра, основу бываніе (*τοῦ γιγνομένου*). Матерія разсматривается здѣсь, съ одной стороны, какъ безусловное ничто, почти трансцендентное для мышленія, причемъ всякія попытки положительнаго ея опредѣленія обречены на противорѣчивость; но вмѣстѣ съ тѣмъ ничто это вызвано къ бытію-небытію, къ бываніе, и потому его можно осязать, какъ субстратъ

отдѣльныхъ бытійныхъ моментовъ, болѣе того, какъ основу множественности, общій фонъ бытія [„матерія всякаго рожденія, какъ бы кормилица—*πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην*"]. „Ее надо назвать всегда тожественною (*ταὐτόν*), ибо она никогда не выступаетъ изъ своей потенціи (*δυνάμεως*); она всегда все принимаетъ и никогда и никакъ никакой не усваиваетъ формы въ уподобленіи въ нее входящему; ибо по природѣ она для всего служитъ матеріаломъ (*ἐκμαγεῖον*), который получаетъ движеніе и формы отъ входящаго и черезъ него представляется въ различные моменты различнымъ" (*Тимей*, 50 BC). Самая пригодность матеріи для своей роли связана съ тѣмъ, что она „свободна (*ἄμορφον ὄν*) отъ тѣхъ идей, которыя ей надо вмѣстить" (50 D), иначе она воспроизводила бы ихъ худо, привнося нѣчто отъ себя. Поэтому „пріемлющее въ себя всѣ роды должно быть чуждымъ всякихъ формъ". На этомъ основаніи и къ характеристикѣ матеріи, какъ тварнаго ничто, Платонъ примѣняетъ уже извѣстный намъ апофатическій методъ, опредѣляя ее почти одними отрицаніями: „она есть нѣкоторый родъ невидимый (*ἀνόρατον*), безформенный (*ἄμορφον*), всепріемлющій (*πανδεχές*), неуловимый (*δυσαλώτατον*); мы не назовемъ его ни землею, ни водою, ни воздухомъ, ни огнемъ, ни тѣмъ, что произошло изъ нихъ" (51 A). Такое сущее ничто, бытійствующее небытіе не можетъ быть уловлено чувствомъ, а только постулировано мыслію, да и то лишь при томъ условіи, если она попытается выйти изъ себя, какъ выражается Платонъ, посредствомъ „незаконнорожденнаго сужденія" (*λογισμῷ τινι νόθῳ*), для этого надо начисто отмыслить всякое небытіе, но и при томъ все-таки не получится простого, чистаго ничто, окончательной пустоты: приходится какъ бы заглянуть за кулисы бытія, или, оставаясь на лицевой поверхности его, ощупать его изнанку. (Аналогичная задача ставится современными художниками, пытающимися передать многомѣрное пространство плоскостнымъ рисункомъ, подобная же мысль плѣняетъ дѣтское воображеніе,—посмотрѣть, что дѣлается въ комнатѣ, когда насъ тамъ нѣтъ). И все это приводитъ къ антиноміи, связанной съ понятіемъ тварнаго ничто въ такой же мѣрѣ, какъ и съ понятіемъ Ничто Божественнаго. Съ одной стороны, оно есть ничто, небытіе, но съ другой оно же есть основа этого становящагося міра, начало множественности или метафизическое (а затѣмъ и трансцендентальное) *мѣсто* этого міра, и въ этомъ именно смыслѣ Платонъ и опредѣляетъ матерію, какъ „родъ пространства (*τὸ τῆς χώρας*), не принимающій разрушенія, дающій мѣсто всему, что имѣетъ рожденіе" (52 A). Это идеальное пространство и образуетъ метафизическую основу той множественности бытія, въ которой возникаетъ и временность и пространственность. Итакъ, платоновская матерія находится на самой грани между укономъ и мэономъ, есть уконъ, превращающійся въ мэонъ творенья, и въ этой метафизической его двойственности источникъ антиномизма въ его логическомъ опредѣленіи. По существу къ подобной же апофатической характеристикѣ первоматеріи (*πρώτη ὕλη*) приближается и **Аристотель**, у котораго матерія, „обладающая способностью быть или не быть всяческимъ" (*δύνατον τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον*), сама по себѣ представляетъ отсутствіе всякихъ качествъ—*στέρησις*. Соединеніе отсутствія качествъ со способностью принимать всякія качества исчерпываетъ характеристику *πρώτη ὕλη* и приближаетъ ее къ платоновскому „темному и трудному роду".

Болѣе подробную апофатическую характеристику матеріи совершенно въ платоновскомъ духѣ мы находимъ у **Плотина**, посвящающаго спеціальному изслѣдованію матеріи четвертую книги второй Эннеады (и шестую книгу третьей). Здѣсь онъ тщательно освобождаетъ понятіе матеріи отъ всякой качественности

установляя тѣмъ самымъ ея алогическую природу, противящуюся какому бы то ни было опредѣленію въ понятіяхъ. Такъ какъ матерія служитъ для всего, то сама она является безкачественной (*ἄποιος*). „Она не должна быть сложной, но простой и единой въ себѣ, ибо лишь такъ она будетъ пуста (*ἔρημος*) отъ всего“ (VIII); „она должна быть приспособленной ко всему, такъ же и къ величинѣ“ (VIII); она не имѣетъ тѣла (*ἀσώματος*), а въ такомъ качествѣ и безколичественна (*ἄποσος*), поскольку „количество есть форма“ (IX), она есть „неопредѣленность“—*ἀοριστία* (X). Можно ли мыслить неопредѣленность, хотя бы „незаконнорожденнымъ сужденіемъ“, какъ у Платона? Но неопредѣленное опредѣляется и нѣкоторымъ положительнымъ сужденіемъ, и какъ для глаза темное есть матерія всякой невидимой краски, такъ и душа устраняетъ все, что подобно свѣту въ чувственновоспринимаемыхъ вещахъ, и, не имѣя уже опредѣленія, подобна зрѣнію, сохраняющемуся до извѣстной степени и въ темнотѣ. *Она мыслитъ ее не мысля, νοεῖ οὐ νοοῦσα* (X). „Матерія нужна, какъ субстратъ, чтобы воспринимать все“. Она не имѣетъ мѣры и величины, но лишь способность давать имъ мѣсто (XI), потому есть лишь призрачная мѣра (*φάντασμα τοῦ ὄγκου*). Матерія лишена и качества, ибо нельзя же отрицаніе, лишеніе (*στέρησις*) принимать за качество (XIII). Матерія есть неограниченное (*ἄπειρον*). „Неограниченное не есть лишь свойство матеріи, но сама она есть неограниченное“, „неограниченное, какъ таковое (*παρ᾽αὐτῆς*), въ противопоставленіи разуму“ (XV). *Матеріи не принадлежитъ и бытія*, она есть поистинѣ не сущее (*ἀληθινῶς μὴ ὄν*), какъ изображеніе и призракъ протяженія, стремленіе къ бытійности (*ὑποστάσεως ἔφεσις*), не успокаивающееся въ покоѣ, незримое по природѣ и убѣгающее отъ желающаго видѣть существующее, когда его не видятъ, исчезающее при всматриваніи, постепенно принимающее противоположныя личины: большого и малаго, недостаточнаго или избыточнаго, призрака, не убѣгающаго и неустойчиваго... Поэтому всѣ ея проявленія ложны: когда кажется большой, она мала, когда больше, то меньше, ея сущее въ воображеніи есть не сущее, убѣгающее, какъ игрушка, почему и то, что кажется происходящимъ въ ней, суть игрушки, образы въ образѣ, какъ предметъ въ зеркалѣ, который, находясь въ одномъ мѣстѣ, отражается въ другомъ, кажущемся наполненнымъ, не имѣющемъ ничего, но кажущемся всѣмъ. И входящіе въ ея безформенный призракъ и исходящіе изъ него призраки и подобія, усматриваемые по причинѣ ея безформенности, кажутся оказывающими на нее дѣйствіе, но на самомъ дѣлѣ не дѣйствуютъ нисколько, будучи безсильны и слабы и не имѣя устойчивости; и не имѣя ничего такого, они проходятъ, ея не разрѣзая, какъ черезъ воду, или какъ если бы посылать образы въ такъ называемое пустое пространство... Слабая и обманчивая, она сама есть подвергающаяся обману; какъ во снѣ, въ водѣ или зеркалѣ, оставляютъ ее не затронутой эти впечатлѣнія“ (Enn., III, lib. VI, cap. VII). Этой ея безликостью обезпечивается и ея безучастность. Но принимая все, она есть и всеобщая кормилица *τιθήνη*, согласно опредѣленію платоновскому. Однако „то, что входитъ въ матерію, какъ въ мать, ей не пользуетъ и не вредитъ, и толчокъ этотъ направляется не на нее, но другъ на друга, ибо силы эти дѣйствуютъ на противоположное, а не на субстратъ. Матерія же пребываетъ, не страдая ни отъ наступившаго холода, ни отъ приближающагося тепла, ибо и то и другое не дружественно, не враждебно ей. Поэтому всего соотвѣтственнѣе назвать ее подставкой и кормилицей (*ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη*). Есть ли она мать, какъ говорится? сама вѣдь она ничего не рождаетъ. Матерью называютъ ее только тѣ, которые роль матери по отношенію къ рождаемому опредѣляютъ лишь какъ вмѣщающей, но ничего

не дающей рождаемому, а насколько у рождаемаго есть тѣло, оно получается отъ питанія. А если мать и даетъ что-либо рождаемому, то не какъ матерія, но поскольку она есть и форма. Ибо только форма способна къ рожденію, а прочая природа безплодна“ (XIX).

Плотинъ въ болѣе пространной и запутанной формѣ даетъ по существу такую же характеристику матеріи, что и Платонъ, причемъ и онъ вскрываетъ антиномію этого понятія, которое зыблется между ничто и нѣчто, *οὐκ ὄν* и *μὴ ὄν*, и отливаетъ цвѣтами того и другого. Отличіе ученія Плотина отъ платоновскаго, въ соотвѣтствіи его общей метафизической системѣ, состоитъ въ томъ, что рядомъ съ матеріей этого міра онъ постулируетъ еще и умопостигаемую матерію, внѣвременную и вѣчную, идеальный субстратъ, пріемлющій образы *ума* (*νοῦς*) и имѣющій, въ отличіе отъ низшей матеріи, и подлинность и существенность (Enn., II, lib. 4, cap. IV—V). Нашъ міръ, и съ его матеріей, представляетъ ниспаденіе или низшую ступень высшаго міра, но при этомъ онъ его воспроизводитъ и отражаетъ; а потому и матерія должна быть въ обѣихъ мірахъ, иначе говоря, матерія нашего міра должна имѣть себѣ параллель и въ высшемъ мірѣ.

Понятіе это не получаетъ у Плотина дальнѣйшаго развитія. Его *νοῦς*, идеальный организмъ идей—формъ, въ идеальной матеріи имѣющій для себя „подставку“, есть, по нашему пониманію, не что иное, какъ Софія, или же въ извѣстномъ смыслѣ то же самое, что и платоновскій міръ идей. Однако преимущество Платона передъ Плотиномъ при этомъ состоитъ въ томъ, что у перваго въ *Тимеѣ* вводится актъ творенія, какъ моментъ, устанавляющій связь между двумя мірами, ихъ соединяющій, а вмѣстѣ и раздѣляющій. Плотинъ же, у котораго идея творенія принципіально отсутствуетъ, принужденъ просто дублировать матерію и на ряду съ матеріей нашего міра постулировать еще и умопостигаемую, и благодаря этому удвоенію на матеріальное бытіе ложится двойная тѣнь. Въ ученіи Плотина гораздо опредѣленнѣе, чѣмъ у Платона, матерія получаетъ отрицательный коэффиціентъ, разсматривается какъ начало зла, какъ сгущающаяся тьма, погружаясь въ которую постепенно погасаетъ свѣтъ, изливающійся изъ первоисточника *ἕν*. Матерія есть пассивное зло, которое возникаетъ вслѣдствіе ослабленія добра, граничащаго съ его полнымъ отсутствіемъ.

Всякое „матеріальное“ бытіе, имѣющее силу въ одномъ отношеніи, есть вмѣстѣ съ тѣмъ небытіе во всѣхъ другихъ отношеніяхъ—omnis determinatio est negatio,—всякое опредѣленіе есть отграниченіе, всякое отграниченіе есть отрицаніе. Существуетъ постоянное взаимопросачиваніе бытія и небытія, во всѣ слои и прослойки бытія проникаетъ или можетъ проникнуть ѣдкая влага небытія, разлагающая связность и цѣльность его ткани. Поэтому „всякое „матеріальное“ бытіе индивидуально въ дурномъ смыслѣ: основой индивидуаціи является здѣсь дивидуація, раздробленность. А такъ какъ всякое бытіе (въ указанномъ смыслѣ) „матеріально“, т. е. всякое бытіе сопряжено съ небытіемъ, то всякое бытіе, какъ подлежащее „дивидуаціи“, индивидуально въ отрицательномъ смыслѣ. Міръ идеальный, софійный, остается по ту сторону такого бытія-небытія, иначе говоря, въ немъ нѣтъ мѣста матеріи—ничто, и если и можно говорить о его бытіи—сущести, то лишь въ особомъ смыслѣ *сверхбытія*, до котораго не достигаетъ тѣнь небытія. Поэтому здѣсь мѣста нѣтъ и отрицатель-

ной индивидуальности, зато имѣютъ силу всѣ principia individuationis въ *положительномъ* смыслѣ, какъ самобытныя начала бытія, лучи въ спектрѣ софійной плеромы. Но, попадая въ міръ бытія-небытія, въ кеному матеріальности, они вступаютъ въ связь съ principia individuationis въ отрицательномъ смыслѣ.

Античная философія, хотя и умѣла подсмотрѣть ничто, какъ скрытую подоснову бытія, но оставалась безсильна передъ задачей объяснить: какимъ образомъ ничто становится *χώρα*, или *οὐκ ὄν* превращается въ *μὴ ὄν*, иначе говоря, какъ возникаетъ міръ явленій? И это потому, что здѣсь, въ этомъ вопросѣ, достигается *предѣлъ* философіи, кончается область логическаго выведенія началъ. Здѣсь логическій hiatus или чудо, предѣльное событіе, которое философіи нельзя изъяснить, а можно только констатировать, истолковывая его послѣдствія. Какимъ образомъ возникаетъ міръ, т. е. это смѣшеніе бытія и небытія, какимъ образомъ вообще создается бытіе, и сверхбытійныя сѣмена бытія погружаются въ ничто? Передъ этой проблемой въ естественномъ и законномъ безсиліи остановилась античная философія, какъ неизбѣжно останавливается и всякая „чистая философія“, завѣдомо не занимающаяся миѳологизированіемъ. Платонъ въ *Тимеѣ* отвѣтилъ на этотъ вопросъ религіознымъ миѳомъ о сотвореніи міра Деміургомъ и тѣмъ самымъ молчаливо констатировалъ невозможность чисто философскаго отвѣта. (Это же онъ косвенно подтвердилъ и въ *Парменидѣ*, показавъ, какимъ образомъ мысль запутывается въ неизбѣжныхъ діалектическихъ противорѣчіяхъ при анализѣ понятія бытія-небытія, и въ этомъ смыслѣ *Парменидъ* есть діалектическое prooemium къ *Тимею*). Плотинъ пытался отвѣтить на этотъ же вопросъ тоже не спекулятивнымъ, но религіозно-мистическимъ ученіемъ о *ἕν* и эманаціи его лучей въ матерію: какъ бы ни относиться къ религіозной цѣнности такого построенія, но философской убѣдительности и оно не имѣетъ (хотя оно нерѣдко и принималось за философское). Здѣсь въ законныя права вступаетъ религіозная интуиція или вѣра: о нездѣшнихъ корняхъ нашего бытія намъ можетъ повѣдать только *откровеніе*, неизбѣжно выливающееся въ форму *миѳа*, который затѣмъ уже можетъ получить и философскую обработку, быть положенъ въ основу *философемы*. Къ миѳу въ одинаковой мѣрѣ прибѣгаютъ и Платонъ и Плотинъ, съ той разницей, что платоновскій миѳъ конкретнѣе и религіознѣе, плотиновскій же выглядитъ обезцвѣченнымъ мистической спекуляціей. Напротивъ, чуждый мистики и миѳотворчества Аристотель въ самомъ центральномъ пунктѣ своей системы,—именно въ ученіи о формѣ и матеріи въ ихъ взаимной связи, оставляетъ весьма существенную пустоту, которой „боится“ философская система, какъ перерыва въ непрерывности. Вопросъ о *началѣ движенія*, соотвѣтствующему творенію міра, у Аристотеля остается въ сущности открытымъ. Іудео-христіанская вѣра свой богооткровенный миѳъ о происхожденіи міра имѣетъ въ повѣствованіи книги *Бытія* рода человѣческаго. *„Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю, земля же была безвидна и пуста, и тьма надъ бездной, и Духъ Божій но-*

сился надъ водой“ (*Бытія*, I, I—2). *Въ началѣ*, т. е. въ Софіи, черезъ Софію, на основаніи Софіи, Софіею, *сотворилъ* Богъ актомъ неизреченнаго и непостижимаго во всемудрости и всемогуществѣ творчества, силу и природу коего мы ощущаемъ въ каждомъ дыханіи, въ каждомъ мигѣ своего бытія, небо и землю. Софія небесная и софійность земная, совершенная актуальность и „безвидная и пустая“ потенціальность, божественная полнота и голодъ къ божественности, „свѣтъ Ѳаворскій“ и „тьма вверху бездны“,—это единство противоположностей, conicidentia oppositorum, трансцендентно разуму и антиномически его разрываетъ. Но и пусть это остается противорѣчіемъ для разума, мудрѣе этого противорѣчія онъ не можетъ ничего измыслить для рѣшенія проблемы. Умопостигаемый Космосъ смотрится въ первозданный Хаосъ, дѣлается его внутренней потенціей, и Хаосъ зачинаетъ Космосъ, становится хао-космосомъ.

Актъ творенія міра осуществляется созданіемъ въ *Началѣ* неба и земли, образованіемъ въ Софіи двухъ центровъ. Это есть одинъ и тотъ же актъ, ибо тѣмъ самымъ, что создается *земля*, ей уже противостоитъ, являясь умопостигаемой основой творенія, его „архетипомъ“, *небо*. *Начало*, т. е. Божественная Софія, въ премірномъ своемъ существованіи, пребываетъ трансцендентна міру съ его неизбѣжнымъ дуализмомъ неба и земли, идеи и матеріи, но въ то же время небо и земля создаются именно *въ Началѣ*, обосновываются въ своемъ бытіи въ сверхбытійной Софіи. Это противопоставленіе неба и земли есть основа творенія, его начальный исходъ; снятіе же его, установленіе живой лѣствицы между небомъ и землею, есть конечное заданіе мірового и историческаго процесса: „да будетъ воля Твоя якоже на небеси и на земли“.

Итакъ, что же такое эта „земля безвидная и пустая“? Есть ли она „матерія“ античной философіи, пустое и полое ничто, уловимое только *λογισμῷ τινι νόθῳ*, пассивное и безжизненное „мѣсто“ *(χώρα)*? Нѣтъ, земля есть нѣчто иное и несравненно большее. *Земля* же есть ничто, въ которое излилась уже софійность, поэтому она есть потенціальная Софія. *Ничто* получило актуальное бытіе и стало Хаосомъ, реальнымъ *ἄπειρον*, о которомъ говорятъ миѳологіи грековъ, вавилонянъ и др. народовъ. Это тотъ „родимый Хаосъ“, который „шевелится“ подъ бытіемъ, а иногда и прорывается, какъ сила уничтоженія. Сотвореніе земли лежитъ *внѣ* шести дней міротворенія, есть его онтологическій prius, и творческіе акты отдѣльныхъ дней предполагаютъ своей основой первозданную землю: въ ней отдѣляется свѣтъ отъ тьмы, твердь отъ воды, въ ней создается земное уже небо, въ которомъ двигнутся свѣтила и полетятъ птицы, на ней стекается земная вода, которая „произведетъ“ пресмыкающихся, изъ нея образуется твердь или земная земля, которая произведетъ „душу живую по роду ея, скотовъ и гадовъ и звѣрей земныхъ“, изъ нея же создано и тѣло человѣка. Все это сотворено творческимъ словомъ Божіимъ, но уже *не* изъ ничего, а изъ земли, какъ постепенное раскрытіе ея софійнаго содержанія, ея идейной насыщен-

ности [1]). Эта „земля“ есть поэтому какъ бы космическая Софія, ея ликъ въ міросозданіи, женское его начало, которое имѣетъ силу, по творческому слову „*да будетъ*“, производить изъ себя твари, рождать отъ него [2]). Она есть та Великая Матерь, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Изида, Кибела, Иштаръ. И эта земля есть въ потенціи своей Богоземля; эта матерь таитъ въ себѣ уже при сотвореніи своемъ грядущую Богоматерь, „утробу божественнаго воплощенія“, „лѣствицу небесную, еюже сниде Богъ“, „мость, приводяй сущихъ отъ земли на небо“ (изъ акаѳиста Богоматери).

Изъ сказаннаго видно, сколь ограниченнымъ и неполнымъ остается понятіе матеріи у *Платона* и сколь извращеннымъ является оно у *Плотина*, для котораго матерія, какъ начало отрицательное, какъ небытіе, есть зло и даже начало зла. Оба они оказываются здѣсь ниже греческой народной религіи, которая свято чтила Деметру, и въ культѣ элевзинскихъ мистерій установляла причащеніе плоти міра, космическую евхаристію. Нѣчто интеллигентски-декадентское проглядываетъ здѣсь у обоихъ мыслителей, особенно у Плотина, ограниченность котораго неразрывно связывается съ его враждебностью къ христіанству. Они оба, и Платонъ и Плотинъ, знаютъ въ своей философіи лишь пустую матерію, но совершенно не знаютъ софійной земли, матери Деметры, а потому и космологія ихъ остается незавершенной и дефектной. Въ ней отсутствуетъ необходимый субстратъ бытія, подлинная ὑποδοχή, которой не можетъ же служить чистое ничто. Они установили добытійную матерію, матерію матеріи, но отвергли реальную матерь бытія, Землю.

На основаніи сказаннаго можно точнѣе отвѣтить и на вопросъ, что же представляетъ собой Аристотелевская ὕλη, которая оформляется идеями? Это ни въ коемъ случаѣ не есть платоновская матерія, которая вообще не существуетъ, ибо запредѣльна бытію. Бытіе же знаетъ только „землю“, софійную, насыщенную безграничными возможностями. „Земля“ и есть *всематерія*, ибо

---

[1]) *Св. Григорій Нисскій* развиваетъ мысль о томъ, что въ твореніи міра нужно различать два акта,—общее и частное твореніе,—„въ началѣ“ и въ теченіе шести дней, причемъ общее твореніе соотвѣтствуетъ созданію въ уконѣ мэона-матери бытія, а второе—выявленіе всего, находившагося въ состояніи меональной аморфности. Изъ словъ *земля же бѣ невидима и неустроена* (Быт. I, 2) явствуетъ, что „все уже было въ возможности при первомъ устремленіи Божіемъ къ творенію, какъ бы отъ вложенной нѣкоей силы, осѣменяющей бытіе вселенной, но въ дѣйствительности не было еще каждой въ отдѣльности вещи... земля была и не была, потому что не сошлись еще къ ней качества. По переводу Симмаха это мѣсто читается: „земля была праздною и безразличною“. Словами *праздна*, по мнѣнію св. Григорія Нисскаго, выражается, что „не была еще въ дѣйствительности, имѣла же бытіе въ одной только возможности, а словами *безразлична*, что качества еще не были отдѣлены одно отъ другого и не могли быть познаваемы каждое въ особенности и само по себѣ, но все представлялось взору въ какомъ-то слитномъ и безраздѣльномъ качествѣ, не усматривалось въ подлежащемъ ни цвѣта, ни образа, ни объема, ни тяжести, ни количества, ни чего либо иного ему подобнаго, отдѣльно въ себѣ самомъ взятаго“ (Творенія *св. Григорія* епископа Нисскаго, часть I: О шестодневѣ, стр. 21—23). Ср. *Несмѣловъ*, цит. соч. 344—5.

[2]) *Каббала* на своемъ реалистическомъ языкѣ такъ изображаетъ это сотвореніе земли и всего, что изъ нея произошло: Et Celui qui est en haut est le Père de tout, c'est lui qui tout créé; c'est lui qui a fécondée la terre, qui est devenue grosse et a donné naissance à des „produits“. Elle fut fécondée comme une femelle est fécondée par un male“. (*Sepher-ha-Zohar*, trad. par Jean de Pauly, I, 268).

въ ней потенціально заключено *все*. Поэтому пустого, безкачественнаго „мѣста", какимъ является матерія для греческаго идеализма, въ мірѣ нельзя уже найти. *Матеріи вообще* вовсе не существуетъ, ибо есть лишь идейно оплодотворенная, зачинающая матерія. Поэтому она жаждетъ не *оформленія вообще*, но и *опредѣленной* формы, которую таитъ въ себѣ какъ возможность и несетъ въ себѣ какъ стремленіе. Это внутреннее соотвѣтствіе матеріи формѣ, этотъ голосъ матеріи, хорошо знаетъ художникъ, который умѣетъ понимать и уважать матеріалъ, уловлять его стиль, тонъ, идею, будетъ-ли то дерево, мраморъ, металлъ, краски, звукъ, слово. Въ матеріализмѣ, именно въ той первоначальной его формѣ, которая носитъ названіе гилозоизма, неправильное философское выраженіе дается правильному чувствованію матеріи, какъ зачинающаго и плодоносящаго, окачествованнаго начала, матеріализмъ есть смутный лепетъ о софійной насыщенности земли, и этимъ живымъ чувствомъ земли („матеріи") онъ выгодно отличается отъ идеализма, для котораго матерія есть незаконнорожденное понятіе о ничто, или трансцендентальная *χώρα*, или убыль бытія, бытійный минусъ. Матеріалисты проникнуты благочестіемъ къ Деметрѣ, хотя и въ самомъ внѣшнемъ и грубомъ ея аспектѣ, идеалисты же, будучи лишены чувства матеріи, не имѣютъ и этого благочестія.

Одинаково и по Платону и по Аристотелю все произрастаетъ, въ небесномъ архетипѣ имѣя свою энтелехію и внутренній законъ бытія, какъ смутное влеченіе, или исканіе своей собственной формы: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*, по слову Аристотеля. Движущее начало дѣйствуетъ не какъ внѣшнее, механическое давленіе, но какъ предметъ эротическаго влеченія. Причастность бытія идеямъ, *μέθεξις*, о которой говоритъ Платонъ, изъяснена была имъ же какъ всеобщая всепроникающая сила *Эроса*, великаго посредника „между богомъ и смертнымъ",—*μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ* (*Symposion*, 202 C). Область между небомъ и землею, или между божественнымъ и тварнымъ, вѣчнымъ и временнымъ, эта метафизическая *μεταξύ*, преодолѣвается крылатымъ „демономъ", сыномъ Пороса и Пеніи, Полноты и Пустоты (ибо непосредственно *θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται ἀλλὰ διὰ τοῦτον πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους*. *Sytp*. 203 A). Въ миѳологической формѣ Платонъ здѣсь опредѣляетъ природу отношеній между идеей и ея эмпирическимъ „становленіемъ" какъ эротическое стремленіе, какъ алчбу и жажду пустоты къ полнотѣ, какъ зачинательную ея силу. Матерія *любитъ* свою идею-форму и стремится къ ней. Врачъ Эвриксимахъ говоритъ объ Эросѣ: „на основаніи медицины, нашего искусства, думается мнѣ, можно видѣть, что Эросъ имѣетъ власть не только надъ душами людей, силою красоты, но силою многаго другого и надъ прочимъ, какъ надъ тѣлами всѣхъ животныхъ, такъ и надъ произрастающимъ изъ земли, словомъ сказать, *надъ всѣмъ существующимъ* (*ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι*), что богъ этотъ великъ и дивенъ и имѣетъ вліяніе надъ всѣмъ (*ἐπὶ πᾶν τείνει*) въ дѣлахъ, какъ божескихъ, такъ и человѣческихъ" (186 A). Эросъ проявляется и въ состояніи тѣла,—здоровьѣ и болѣзни, а потому и „врачебное искусство управляется этимъ богомъ", и гимнастика, и земледѣліе; имъ же управляются и музыка, которая есть „*περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη* (187 C), астрономія и религія. Въ рѣчи Діотимы Эросъ получаетъ характеристику преимущественно какъ общее стремленіе къ красотѣ и творчеству, причемъ установляется единство и универсальность „всеединой красоты" (*καλοῦ τοιοῦδε*), и эта красота есть, съ одной стороны, источникъ творчества, „рожденія въ красотѣ", а съ другой лѣствица восхожденія къ тому знанію, которое есть нечто иное, какъ знаніе красоты въ себѣ. Совершенно ясно, что Платонъ говоритъ здѣсь не о чемъ иномъ, какъ о

божественной Софіи и о софійной насыщенности тварнаго міра, и *Эросъ* есть лишь миѳологическая транскрипція того отношенія, которое существуетъ между „землею“, матеріей, и предустановленной ея формой.

Итакъ, *μέθεξις*, сопричастность матеріи идеѣ, именно и есть *Эросъ*, эросъ „земли“ къ „небу“. Идея—энтелехія есть одновременно и данность, какъ корень бытія, и заданіе, устремленность за предѣлы наличности. Она есть томленіе, искаліе самой себя въ своей идеальной, вѣчной сущности, самотворчество, саморожденіе. Душа ищетъ себя, какъ Суламита по стогнамъ града своего Возлюбленнаго. У всѣхъ она спрашиваетъ, не видали ли Того, кого любитъ эта душа. Она изнемогаетъ отъ страстнаго желанія соединиться съ Нимъ, себя перерасти, „родить себя въ красотѣ“. Вся природа „мучится и стенаетъ“ отъ „суеты и тлѣнія“, на которое обречена она въ матеріальности и непросвѣтленности своей, вся она еще не есть то, что она есть. Какъ растеніе, все хочетъ зацвѣсти, чтобы въ цвѣтеніи своемъ ощутить, познать свое софійное бытіе,—и не содержитъ ли краса цвѣтовъ нѣкоей живой символики софійности природы, и не есть ли плодоносящая ихъ сила ея самосвидѣтельство? Все живое инстинктивно стремится къ граціи и красотѣ, гармоніи движеній, внутреннему ритму своего бытія. И то, что называется звѣриностью и животностью въ дурномъ смыслѣ, есть болѣзнь, искаженіе животнаго міра: художественному глазу удается подсмотрѣть неживотную, почти человѣческую тоску о себѣ въ глазахъ твари. И о чистотѣ и „идейности“ животнаго міра внятнѣе всего говорятъ птицы небесныя, эти цвѣты его, уже самымъ своимъ бытіемъ славящія Бога. „Избавленія“ отъ рабства „суетѣ“, софійнаго осіянія, преображенія въ красотѣ, жаждетъ вся тварь, но объ этомъ говоритъ она нѣмотствующимъ языкомъ. И только душу человѣческую, свою собственную душу, бѣдную, запуганную, изнемогающую Психею, знаемъ мы самымъ послѣднимъ, интимнымъ, несомнѣннымъ знаніемъ. А что можетъ быть достовѣрнѣе того, что наше теперешнее я есть вовсе *не я*, ибо наше извѣчное существо, наша божественная геніальность совсѣмъ иная, чѣмъ наша эмпирическая личность, наше тѣло, характеръ, психика! *Нельзя никогда примириться съ собой*, и эта непримиримость есть, можетъ быть, высшее достоинство человѣка: „аще хвалитися ми подобаетъ, о немощахъ моихъ похвалюся“ (ап. Павелъ), и эту непримиримость могло бы исторгнуть изъ сердца, погасить въ душѣ только полное духовное паденіе. Алкивіадъ говоритъ Сократу безсмертныя, вдохновенныя слова, которыя повторяетъ всякая душа, поставленная лицомъ къ лицу предъ собственной божественной сущностью, какъ предъ зеркаломъ своего несовершенства и безобразія. Въ этихъ словахъ выражается паѳосъ всего платонизма, а въ признаніяхъ Алкивіада—Платона говоритъ здѣсь сама Психея, ощутившая эросъ своего бытія: „когда я его слышу, сердце бьется у меня сильнѣе, чѣмъ у корибантовъ, и слезы льются отъ его словъ; вижу, что со многими другими происходитъ то же. Слушая Перикла и другихъ искусныхъ ораторовъ, я находилъ ихъ краснорѣчивыми, но не испытывалъ ничего по-

добнаго: не приходила въ волненіе моя душа и *не испытывала негодованія противъ собственнаго своего рабскаго существованія.* Слушая же этого Марсія, часто я настраивался такъ, что не стоитъ и жить, если я останусь такимъ же" (*Symp.*, 215 E). И не сходное ли пробужденіе души отъ тяжелаго сна небытія или полубытія совершается съ каждымъ, если онъ встрѣчаетъ на своемъ пути истиннаго „друга", своего Сократа, и въ немъ или черезъ него внезапно увидитъ себя, ощутивъ свое „рабское" состояніе! Эта раздвоенность сознанія, это чувство, что я—не-я, есть самое достовѣрное внутреннее свидѣтельство правды платонизма, которая распространяется не только на душу, но и на тѣло. Гдѣ-то въ глубинѣ души всякій чувствуетъ себя Эндиміономъ, съ легкимъ, стройнымъ, прекраснымъ тѣломъ, какое просвѣчиваетъ въ эллинской скульптурѣ или пластическомъ танцѣ, а не хромымъ, „гадкимъ утенкомъ", съ неуклюжимъ тѣломъ, чуждымъ всякой граціи; съ нимъ нельзя примириться, ибо съ уродствомъ нельзя родниться. Человѣкъ знаетъ въ себѣ свое высшее я, какъ геніальность, которою надѣляется каждый, ибо всякому принадлежитъ свое особое мѣсто въ Плеромѣ Всечеловѣчества, соотвѣтствуетъ свой лучъ въ Софіи. Но этой геніальности онъ не можетъ, не умѣетъ въ себѣ открыть, разрыть кастальскій ключъ вдохновенія, хотя порой и изнемогаетъ отъ жажды. И все, что онъ дѣлаетъ, есть *не то*, не то и количественно, и качественно, ибо, когда душа хочетъ пѣть, она исторгаетъ невнятные и невѣрные звуки. И только въ тѣхъ, въ комъ человѣчество имѣетъ своихъ геніевъ и посланниковъ, выходитъ наружу эта скрытая, но всеобщая геніальность, каковая есть наша реальная, существенная причастность къ Софіи. И они волнуютъ людей уже однимъ своимъ существованіемъ, какъ клекотъ журавлей съ высоты неба. Всѣмъ хочется летѣть въ синюю высь, и какъ обида чувствуется безкрылость. Все прекрасно, все геніально, все софійно въ основѣ своего бытія, въ своей идеѣ, въ своемъ призваніи, но—увы!—не въ своемъ бытіи. И задачей земного человѣческаго творчества является, въ концѣ-концовъ, найти свой подлинный, вѣчносущій ликъ, себя выявить. Поэтому по тоносу своему оно эротично, причемъ всякое творчество по своему существу есть самосозиданіе, самотворчество. Вся земная жизнь суммируется въ нахожденіи своего собственнаго лика. И „наука всѣхъ наукъ", „духовное художество" аскетики, ставитъ передъ человѣкомъ прямо эту задачу созданія „внутренняго человѣка", обрѣтенія своей подлинной сущности путемъ длинной и мучительной работы надъ самимъ собой, духовнохудожественнымъ подвигомъ. Это путь не только прямой, но по существу и единственный, ибо остальные пути творчества приводятъ къ цѣли лишь постольку, поскольку совпадаютъ съ этимъ путемъ въ самомъ главномъ и существенномъ. Искусство, какъ „рожденіе въ красотѣ", есть обрѣтеніе чрезъ себя, а постольку и въ себѣ софійности твари, прорывъ чрезъ ничто, черезъ полубытіе къ сущности. Однако самопреображеніе человѣка можетъ ограничиться только этой точкой прорыва, причемъ человѣкъ остается какъ бы своимъ собственнымъ плѣнни-

комъ. И такимъ образомъ создается то соблазнительное раздвоеніе въ жизни поэта, благодаря которму онъ есть одновременно и вѣстникъ горняго міра, и „презрѣннѣйшее дитя міра“. „Красота спасетъ міръ“—это значитъ, что міръ станетъ ощутительно софіенъ, но уже не творчествомъ и самотворчествомъ человѣка, а творческимъ актомъ Бога, завершительнымъ „добро зѣло“ твари, изліяніемъ даровъ Св. Духа. Откровеніе міра въ Красотѣ есть тотъ „святой Іерусалимъ, который нисходитъ съ неба отъ Бога“ и „имѣетъ славу Божію“ (Откров., 21, 10—11). Какъ сила непрестаннаго устремленія всего сущаго къ своему Логосу, къ жизни вѣчной, Красота есть внутренній законъ міра, сила мірообразующая, космоургическая; она держитъ міръ, связываетъ его въ его статикѣ и динамикѣ, и она въ полноту временъ окончательной побѣдой своей „спасетъ міръ“.

3. Матерія и тѣло. И въ философскихъ ученіяхъ, и въ обычномъ словоупотребленіи нерѣдко отожествляются матеріальность и тѣлесность. Съ наибольшей силой такое воззрѣніе выражено въ неоплатонизмѣ: согласно ученію Плотина, тѣло само по себѣ есть дурное, злое начало. Напротивъ, въ платонизмѣ пониманіе тѣла, какъ зла, оковъ и темницы для духа (выраженное съ наибольшей силой въ *Федонѣ* и отчасти *Федрѣ*) еще борется съ болѣе положительнымъ къ нему отношеніемъ, которое высшаго напряженія достигаетъ въ платоновской эротикѣ. Поэтому аскетическій мотивъ ученія Платона слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ метафизическаго осужденія тѣла, но какъ требованіе практическаго, религіозно-этическаго аскетизма,—во имя борьбы съ грѣховной плотью ради побѣды духа, приводящей къ просвѣтлѣнію и тѣла. Обычно эти два устремленія аскетизма, принципіально противоположныя между собой, хотя и имѣющія внѣшнее сходство, настойчиво смѣшиваются одно съ другимъ. Поэтому и христіанскій аскетизмъ не различается отъ буддійскаго, а религія спасенія тѣла обвиняется въ принципіальной враждѣ къ тѣлесности. Самого Платона отъ этого дурного, буддійскаго аскетизма спасала не только его собственная эротическая философія, въ основѣ которой лежалъ, конечно, глубокій жизненный опытъ, но и свѣтлое небо греческой религіи, въ которой, при всей ея ограниченности, вообще свойственной политеизму, была однако глубоко почувствована святость тѣла. Это откровеніе объ эдемской плоти легло въ основу греческаго антропоморфизма и отпечатлѣлось въ божественныхъ созданіяхъ пластическаго искусства, въ эллинской иконографіи. Народъ-художникъ, умнымъ очамъ котораго открылась нетлѣнная красота тѣла, не могъ окончательно проклясть и осудить тѣло, а Платонъ былъ слишкомъ сыномъ своего народа и его религіи, чтобы совершить такую измѣну національному генію эллинства,—онъ, который умное видѣніе этого міра положилъ въ основу своей философіи. Напротивъ, неоплатонизмъ при всей своей философской утонченности, при явной насыщенности мотивами оккультизма и магіи, являетъ черты упадочности греческаго духа, и даже въ своемъ стремленіи къ реставраціи политеизма является скорѣе „интеллигентскимъ направленіемъ“,

оторваннымъ отъ почвы положительной религіи. Понять это не трудно: вѣдь неоплатоники боролись за безнадежное дѣло,—религія язычества уже была сокрушена крестомъ, и попытки ее спасти, какъ бы онѣ не были философски геніальны, все же являлись порожденіемъ духовной реакціи и обречены были на неудачу. „Ты побѣдилъ, Галилеянинъ“, въ этомъ предсмертномъ воплѣ царственнаго поклонника неоплатонизма и язычества, Юліана Отступника, выразился приговоръ исторіи. И всѣ философскія усилія неоплатонизма въ борьбѣ съ христіанствомъ пошли на пользу этому послѣднему, ибо въ неоплатонизмѣ оно получило отточенное философское орудіе, оказавшееся полезнымъ для христіанскаго богословія. (Нѣтъ никакихъ основаній отвергать извѣстную зависимость христіанской философіи отъ неоплатонизма).

Ученіе **Плотина** о тѣлѣ, какъ мы уже знаемъ, связано съ его общей эманаціонной космологіей, согласно которой матеріальность есть удаленность отъ Единаго, *только минусъ* и потому зло, тѣло же есть матерія. Для точки зрѣнія Плотина характерно, что онъ принужденъ не различать, но сливать и отожествлять философскую матерію, каковая есть ничто, небытіе,—съ тѣломъ, и метафизически-этическое осужденіе матеріи цѣликомъ распространять и на тѣло. Именно въ этомъ пунктѣ отчетливѣе, чѣмъ въ какомъ-либо другомъ, обозначается вся противоположность ученія Плотина христіанской проповѣди о спасеніи и воскресеніи тѣла, вѣрѣ въ воскресеніе Христово и всеобщее грядущее воскресеніе. Соединеніе души съ тѣломъ само по себѣ уже есть родъ грѣхопаденія, описываемаго Плотиномъ слѣдующими чертами: „какова же причина того, что души, имѣвшія тамошній жребій и всецѣло туда принадлежавшія, позабыли своего бога отца и потеряли вѣдѣніе и его и себя самихъ? Начало зла въ нихъ есть дерзновеніе *(τόλμα)*, и становленіе *(γένεσις)*, и первоначальное обособленіе *(πρώτη ἑτερότης)*, и желаніе принадлежать себѣ самимъ *(ἑαυτῶν εἶναι)*. Такъ какъ онѣ, очевидно, радовались своему самовластію *(αὐτεξουσίαν)*, много пользуясь свободой движенія за себя самихъ *(παρ᾽ αὑτῶν)*, онѣ взяли противоположное направленіе и удалились весьма далеко и утратили познаніе, что сами опѣ оттуда (какъ дѣти, отдѣлившіяся отъ отцовъ и много времени проведшія вдали, не знаютъ ни отца, ни себя)“ (Enn. V, lib. I, cap. I). При воплощеніи душа „теряетъ крылья и попадаетъ въ оковы тѣла“, „погребается и остается въ темницѣ“, „души по необходимости становятся амфибіями, невольно ведя жизнь въ тамошней и здѣшней области“ (Enn. IV, lib. VIII, cap. IV). Душа совершаетъ при этомъ двойную вину: одна состоитъ въ побужденіи души къ снисхожденію, вторая—въ томъ, что душа творитъ дурныя дѣла“ (ib. cap. V). „Душа становится дурной *(κακή)* въ соединеніи съ тѣломъ, дѣлаясь подобострастной ему и во всемъ соглашаясь съ нимъ“ (Enn. I, lib. II, cap. 3). „Справедливо говорятъ, что душа становится гнусной *(αἰσχράν)* черезъ смѣшеніе, раствореніе, склоненіе къ тѣлу“ (Enn. I, lib. VI, cap. V), и поэтому всѣ добродѣтели сводятся къ одному—къ очищенію *(κάθαρσις)*“ (ib. cap. VI). „Мужество есть безстрашіе передъ смертью, смерть же есть отдѣльное существованіе души отъ тѣла; не боится этого тотъ, кто любитъ быть одинъ *(μόνος)*. Если душа очистилась, она становится идеей и логосомъ и совершенно безтѣлесной, духовной и исполненной божественнаго, откуда источникъ красоты и всего сроднаго“ (ib.) „Для того, кому жизнь есть благо, она является таковымъ не потому, что есть соединеніе души съ тѣломъ, а потому, что зло отвращается добромъ, но смерть есть большее благо. Слѣдуетъ вѣдь сказать, что жизнь въ тѣлѣ сама

по себѣ есть зло, но черезъ добродѣтель доставляется благо душей, не утверждающейся въ сложности своей, но уже раздѣляющей эту связь“ (Enn. I, lib. VII, cap. III).

Если воплощеніе души есть зло или нѣкое метафизическое faux pas, случайность, то въ результатѣ его даже въ благопріятномъ случаѣ, хотя и не получается для души ничего дурного, но и ничего положительнаго [1]), а въ неблагопріятномъ душа загрязняется, и для того чтобы освободиться отъ тѣлесныхъ оковъ, должна подвергнуться очистительному процессу, которымъ является многократное перевоплощеніе въ различныя тѣла. Характеръ каждаго перевоплощенія предустановленъ дѣлами предшествующихъ жизней, кармой, но конечная цѣль ихъ есть все-таки развоплощеніе. Очевидна связь, въ которой находится здѣсь метафизическое отрицаніе тѣла съ ученіемъ о перевоплощеніи, въ которомъ отрицается индивидуальность тѣла, навѣки связаннаго съ данной душей. Напротивъ смѣняющіяся тѣла разсматриваются какъ оболочки или футляры для души, или же какъ отдѣльныя камеры исправительнаго заведенія, назначаемыя преступникамъ соотвѣтственно ихъ поведенію. Метемпсихозъ, который уже у Платона звучитъ диссонансомъ и кажется навѣяннымъ какимъ-то неэллинскимъ вліяніемъ, здѣсь получаетъ опредѣленно жизневраждебный характеръ. Легко понять, что Плотинъ энергично отвергаетъ христіанское ученіе о воскресеніи мертвыхъ въ тѣлѣ. „Чувственное воспріятіе есть функція спящей души, ибо часть души, пребывающая въ тѣлѣ, спитъ. Подлинное пробужденіе есть подлинное воскресеніе *отъ* (*ἀπό*) тѣла, а *не съ* (*μετά*) тѣломъ. Воскресеніе съ тѣломъ есть переходъ отъ одного сна къ другому, какъ бы лишь перемѣна ложа; истинное же воскресеніе вполнѣ освобождаетъ отъ тѣла, которое, имѣя природу противоположную душѣ, имѣетъ и противоположную сущность (*οὐσίαν*). Это свидѣтельствуется и его происхожденіемъ, и развитіемъ, и уничтоженіемъ, что не свойственно природѣ истиннаго сущаго“ (Enn. III. lib. VI, cap. VI).

Хула на тѣло связана съ метафизической хулой на міръ [2]),—отъ свѣта, эманирующаго изъ *Ἓν* Плотина, на землю ложатся преимущественно тѣни. Этимъ еще рѣзче подчеркивается разница между этимъ ученіемъ и „благой вѣстью“ Евангелія о грядущемъ воскресеніи, „побѣдѣ, побѣдившей міръ“. Въ Плотинѣ говоритъ здѣсь та сторона эллинизма, которая запечатлена въ отвѣтахъ аѳи-

---

[1]) Впрочемъ, въ этомъ отношеніи сужденія Плотина не всегда согласуются между собой: несмотря на то, что жизнь воплощенной души есть зло, она проходитъ въ ней родъ практическихъ упражненій въ добродѣтели, учится, и это пониманіе земной жизни роднитъ Плотина съ... теософіей. Вотъ важнѣйшее мѣсто, сюда относящееся: „если душа благодаря ускоренному уходу освобождается отъ тѣла, то она ни въ какомъ отношеніи не терпитъ ущерба, и познала природу зла съ тѣмъ, чтобы открылись заключенныя въ ней силы и обнаружились энергіи творчества, которыя оставались бы втуне при спокойномъ пребываніи въ безтѣлесномъ, ибо никогда не могли бы перейти въ дѣйствіе, и отъ души осталось бы скрытымъ, что она имѣетъ“ (Enn. IV, lib. VIII, cap. 5).

[2]) Тѣмъ не менѣе Плотинъ остается еще настолько эллиномъ, что отношеніе къ мірозданію нѣкоторыхъ гностическихъ сектъ. которое нѣкоторые историки, въ числѣ ихъ Целлеръ, распространяютъ и на христіанство (см. *Zeller* Die Phil. d. Gr. II, Th. II Abth. 607), вызываетъ въ немъ протестъ. „Это было бы тоже самое, какъ если бы двое людей обитали бы въ одномъ и томъ же прекрасномъ домѣ, причемъ одинъ порицалъ бы его устройство и строителя, и тѣмъ не менѣе оставался бы жить въ немъ, другой же напротивъ, не порицалъ бы, но объяснялъ, что строитель весьма искусно его соорудилъ, но ожидаетъ при этомъ, когда придетъ время, въ которое онъ выйдетъ изъ него и не будетъ нуждаться въ домѣ... Мы должны, пока имѣемъ тѣло, оставаться въ жилищѣ, пріуготованномъ намъ доброй сестрой душой“. (Enn. II, lib. IX, cap. 18).

нянъ ап. Павлу послѣ проповѣди его въ Ареопагѣ. Тѣ самые эллины, которые проявляли благочестіе къ „невѣдомому Богу“—*ἀγνώστῳ Θεῷ*, сродному Плотиновскому трансцендентному *Ἕν*, „услышавъ о воскресеніи мертвыхъ, одни насмѣхались, а другіе говорили: объ этомъ послушаемъ тебя въ другое время“ (Дѣян. Ап. 17, 32), и лишь Діонисій, имени коего приписываются величественныя „Ареопагитики“, сдѣлался слушателемъ Павла и тѣмъ сталъ родоначальникомъ новаго, христіанскаго эллинизма.

Неоплатоническій уклонъ мысли въ вопросѣ о плоти проявляется иногда и въ христіанствѣ. Задача христіанскаго аскетизма состоитъ въ борьбѣ не съ тѣломъ, но *за* тѣло, ибо христіанство видитъ въ тѣлѣ не оковы, а храмъ Божій [1]). Уклонъ въ сторону принципіальнаго осужденія тѣла ощутимъ, напр., въ Оригеновскомъ спиритуализмѣ. Приближаясь въ этомъ отношеніи къ Плотину, *Оригенъ* разсматриваетъ сотвореніе міра и облеченіе плотью духа, какъ нѣкоторое ниспаденіе—*καταβολή* [2]). Соотвѣтственно же такому пониманію творенія и концомъ его можетъ быть только—*ἀποκατάστασις*, возстановленіе міра въ первоначальное состояніе,

---

[1]) Величайшій борецъ за основной догматъ христіанства,—боговоплощеніе Христа, св. *Аѳанасій* Александрійскій, является вмѣстѣ съ тѣмъ и принципіальнымъ защитникомъ онтологической подлинности и святости тѣла. „У Господа—говоритъ онъ—главной цѣлью было воскресеніе тѣла, которое имѣлъ Онъ совершить; ибо знаменіемъ побѣды надъ смертью служило то, чтобы всѣмъ показать оное, всѣхъ увѣрить, что совершено имъ уничтоженіе тлѣнія и даровано уже нетлѣніе тѣламъ“ (Творенія св. Аѳанасія Великаго, ч. I. Слово о воплощеніи Бога-Слова, § 22 стр. 219).

[2]) Творенія *Оригена*. Выпускъ I. О началахъ. Казань, 1899, кн. III, гл. V, § 4, стр. 284—5. „По моему мнѣнію, нельзя оставить безъ вниманія того обстоятельства, что Св. Писаніе называетъ созданіе міра нѣкоторымъ новымъ и особеннымъ именемъ *καταβολή*. По латыни это выраженіе неточно переведено терминомъ constitutio. По гречески *καταβολὴ* скорѣе означаетъ низвергать (dejicere), т. е. сверженіе внизъ (deorsum jacere)... Я думаю, что конецъ и свершеніе (consummatio) святыхъ будетъ заключаться въ невидимомъ и вѣчномъ состояніи ихъ... Въ подобномъ же состояніи, нужно думать, твари находились и прежде. Но если онѣ имѣли такое же начало, какой предстоитъ имъ конецъ, то, безъ сомнѣнія, отъ начала онѣ находились въ состояніи невидимомъ и вѣчномъ. Если же это такъ, то, очевидно, разумныя существа низошли изъ высшаго состоянія въ низшее, и притомъ не только души, заслужившія это низшествіе разнообразіемъ своихъ движеній, но и тѣ существа, которыя были низведены изъ высшаго и невидимаго состоянія въ это низшее и видимое для служенія всему міру, хотя и не по своему желанію: *суетѣ бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на упованіи* (Римл. 8, 20). Такъ именно солнце, луна, звѣзды, ангелы получили назначеніе служить міру и тѣмъ душамъ, которыя, вслѣдствіе крайнихъ уклоненій ума, получили нужду въ этихъ грубыхъ и плотныхъ тѣлахъ: ради этихъ именно существъ, которымъ это было необходимо, устроенъ былъ и этотъ видимый міръ. Итакъ, словомъ *καταβολὴ*, повидимому, указывается низведеніе всѣхъ вообще существъ изъ высшаго состоянія въ низшее“ (Версія блаж. Іеронима къ этому мѣсту содержитъ туже самую мысль). Мысль о безтѣлесности тварей въ первоначальномъ состояніи ясно выражена въ *Началахъ*, I, 7, 4—5 (гдѣ говорится, что *суета*, которой подчинилась тварь, „ничто иное, какъ тѣла, ибо хотя тѣло святыхъ и эѳирно, но все же матеріально“). Срв. еще 3, 5, 4; 3, 6, 1.—In Ioan. 1, 17. Первымъ существомъ, заключеннымъ въ тѣло, былъ діаволъ, который въ книгѣ Іова называется дракономъ (40, 14). Этотъ драконъ отпалъ отъ Бога и въ наказаніе за свое паденіе былъ облеченъ въ тѣло. Онъ увлекъ за собой и многія другія существа. Первоначально же „святые проводили жизнь совершенно нематеріальную и безтѣлесную (*ἄϋλον πάντη καὶ ἀσώματον*)“. Срв. in Matth. 15, 35. (Ср. сопоставленія въ примѣчаніяхъ къ русскому переводу *О началахъ*, стр. XLIX, 115).

какое онъ имѣлъ ранѣе до *καταβολή*. Такое объясненіе происхожденія міра напоминаетъ ученія философовъ пессимизма Шопенгауера и Гартмана о слѣпомъ, ирраціональномъ движеніи воли, безъ всякаго внутренняго смысла породившемъ міръ. Конечно, такой уклонъ плохо мирится съ общимъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ Оригена. Есть нѣкоторая аналогія съ оригенизмомъ и неоплатонизмомъ въ космологіи *Я. Беме*, согласно которой инициаторомъ нашего міра является Люциферъ, учинившій своимъ грѣхопаденіемъ для него нѣкую *καταβολή* и испортившій „сальнитеръ“ своего собственнаго царства. Спасая это царство и исправляя его „сальнитеръ“, Богъ принужденъ его сызнова перетворить, причемъ конечная его задача и здѣсь опредѣляется какъ *ἀποκατάστασις*, т. е. востановленіе царства, испорченнаго Люциферомъ, въ его первоначальное состояніе. Новѣйшая германская философія также отличается идеалистическимъ отверженіемъ подлинной тѣлесности, которая понимается лишь какъ трансцендентальная схема чувственнаго опыта или его неразложимый остатокъ; въ спиритуалистическихъ же системахъ философіи, типа Лейбница или Лотце, она истолковывается исключительно въ терминахъ духа, какъ его состояніе, т. е. сама по себѣ тоже объявляется иллюзіей.

Христіанство заключаетъ въ себѣ совершенно иное пониманіе тѣлесности. Тѣлу придается въ немъ положительное и безусловное значеніе. Оно не есть только слѣдствіе грѣха или отпаденія во что-то низшее, *καταβολή*, но есть первозданная сущность. Основной догматъ христіанства о боговоплощеніи—*ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*, *Слово плоть бысть*,—и связанное съ этимъ почитаніе Богоматери, воскресеніе и вознесеніе съ плотію Сына Божія и сѣдѣніе Его „одесную Бога Отца“—все это столь явнымъ образомъ противорѣчитъ неоплатоническому, буддійскому, спиритуалистическому и идеалистическому отрицанію тѣла, что излишне даже на этомъ настаивать. Заслуживаетъ особеннаго вниманія, что Христосъ именуется въ Новомъ Завѣтѣ, какъ „самъ Спаситель тѣла“—*αὐτὸς Σωτὴρ τοῦ σώματος* (Ефес. 6, 23), и „глава тѣла, церкви“—*καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας* (Колосс. I. 18). Церковь же неоднократно именуется *„тѣломъ Христовымъ“*. „Такъ должны любить мужья своихъ женъ, какъ свои тѣла: любящій жену любитъ самого себя, ибо никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ и Господь Церковь, потому что мы члены Тѣла Его, отъ Плоти Его и отъ костей Его. Посему оставитъ человѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ, своей, и будутъ двое одна плоть (Быт. 2, 24). Тайна сія велика, я говорю по отношенію ко Христу и Церкви“ (Ефес. 5, 28—32). Церковь есть *„Тѣло* Его, полнота наполняющаго во всемъ“ (Еф. 1, 23). Конечно, можно аллегоризировать рѣшительно все на свѣтѣ, а потому при желаніи и „сіе можно понимать духовно.“ Однако, это значило бы не только экзегетически насиловать данный новозавѣтный текстъ, но и не считаться со всѣмъ духомъ Ветхаго Завѣта, съ его явнымъ тѣлолюбіемъ и тѣлоутвержденіемъ; пришлось бы въ частности сплошь аллегоризировать и священную

эротику *„Пѣсни Пѣсней“*, которая отнюдь не представляетъ собой одну лишь лирику или дидактику, но проникнута серьезнѣйшимъ символическимъ реализмомъ. Нужно было бы перешагнуть, далѣе, и черезъ ученіе Церкви о таинствѣ брака, а вслѣдъ затѣмъ пришлось бы выключить за предѣлы принципіально допустимаго въ христіанствѣ и все то отношеніе Церкви къ природной плоти, которое находитъ выраженіе въ литургическихъ таинодѣйствіяхъ, и не только въ св. Евхаристіи, но и въ водоосвященіи, въ освященіи хлѣбовъ, плодовъ, цвѣтовъ, домовъ и т. д. Далѣе подлежало бы отрицанію и все церковное искусство,—иконопись, архитектура, музыка, пѣніе и т. д. Однимъ словомъ, пришлось бы отдѣлить отъ христіанства все то, что идеалистическіе и спиритуалистическіе иконоборцы (въ самомъ широкомъ смыслѣ слова) зовутъ религіознымъ матеріализмомъ, или попросту „язычествомъ“. Но христіанство есть религія не только спасенія души, а и духовнаго прославленія тѣла. Лишь въ немъ одномъ изъ всѣхъ міровыхъ религій тѣло не гонится, но прославляется, ибо Христосъ есть Спаситель не только душъ отъ грѣха, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ, и „Спаситель тѣла“. Христіанство есть апоѳеозъ тѣла и даетъ великія обѣтованія относительно его искупленія.

Но что же такое есть это *тѣло*? что такое тѣлесность? Чаще всего тѣлесность опредѣляется отрицательными чертами, какъ противоположность „духовности“ или не-духовность. Такое опредѣленіе, во-первыхъ, не удовлетворительно, какъ и всякое чисто отрицательное опредѣленіе, а, во-вторыхъ, и не вѣрно, если понимать отрицаніе, какъ противоположеніе или исключеніе. Тѣлесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо существуетъ и духовная тѣлесность, „тѣло духовное“, о которомъ говоритъ ап. Павелъ: „если есть тѣло душевное, есть и духовное—*πνευματικὸν*“ (I Кор. 15, 44), и именно такая тѣлесность и содержитъ въ себѣ онтологическую норму тѣла. Напротивъ, тѣлесность въ смыслѣ отрицанія духовности есть лишь опредѣленное состояніе тѣла, и притомъ болѣзненное, а не его сущность. Святая тѣлесность, тѣло Церкви, духовно и духоносно, а потому и сущность ея никоимъ образомъ не можетъ опредѣляться только какъ *не-духъ*, но должна имѣть и положительное опредѣленіе. Эту сущность надо видѣть въ *чувственности*, какъ особой самостоятельной стихіи жизни, отличной отъ духа, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему отнюдь не чуждой и не противоположной. Чувственность совершенно ясно отличается какъ отъ субстанціально-волевого ядра личности, такъ и отъ причастнаго Логосу мышленія, умнаго видѣнія идей, ихъ идеальнаго созерцанія: *на ряду* съ волей и мыслію есть еще чувственное переживаніе идей,—ихъ отѣлесненіе. Моралисты и философы, аскеты и мистики привыкли презирать чувственность, и самое слово получило ассоціаціи и привкусы, которые не легко забываются: для однихъ она есть грѣховное, плотское плѣненіе духа, нѣчто во всякомъ случаѣ подлежащее преодолѣнію, для другихъ она есть скверная, хотя и неустранимая примѣсь, которою загрязняется чистота трансцендентальныхъ или логическихъ схемъ, необходимый трамплинъ для мышленія, или

тотъ неразложимый осадокъ, который остается на днѣ гносеологической реторты и не улетучивается ни отъ какихъ идеалистическихъ реактивовъ. О, какъ легко вздохнули бы идеалистическіе философы, если бы можно было на самомъ дѣлѣ какъ-нибудь „отмыслить“ и устранить слѣпую Empfindung, мертвымъ балластомъ лежащую въ трюмѣ „Критики чистаго разума“. Какъ закруглилась бы фихтевская космогонія, совершающаяся путемъ отраженія я въ зеркалѣ *не-я*, еслибы можно было обойтись одними логическими импульсами и не надобился еще этотъ досадный „внѣшній толчекъ“ грубаго міра! Какъ художественно и прочно построялся бы міръ діалектикой Гегеля, если бы не было нужды еще „дедуцировать“ матеріальное „инобытіе“ духа, презираемую эмпирію, у которой приходится дѣлать тайныя позаимствованія! И развѣ побѣда матеріализма, этого темнаго Аримана, надъ царствомъ Люцифера была бы возможна, если бы не досадная „матерія“, которая упорно не хочетъ просвѣтляться и идеализироваться *до конца?* Однако при всей своей блистательности, логическія схемы, способныя вмѣстить весь міръ, не могутъ реально породить ни одной пылинки, не идеальной, но чувственной, реальной. Именно тѣлесностью или чувственностью и установляется *res*, *бытіе*, и хотя съ нею и не знаетъ, что дѣлать, идеализмъ, кромѣ какъ брезгливо ее удалять изъ своего свѣтлаго царства, однако же торжествующе смѣется темный Ариманъ, который, и оставаясь логическимъ неучемъ, владѣетъ ключемъ къ реальности. Ибо быть послѣднимъ носильщикомъ на землѣ отраднѣе, нежели бродить тѣнью хотя бы самаго высшаго ранга въ идеалистическомъ Гадесѣ.

Мы нащупали одну изъ основныхъ чертъ тѣлесности, какъ чувственности: ею установляется *реальность* міра, сила бытія. При этомъ она стоитъ на самой грани логической различимости свѣта и темноты, она какъ бы прячется за идею, какъ ея скрытая „подставка“. Про нее нечего высказать словомъ или мыслію, ее было бы ошибочно логизировать, и остается просто принять или констатировать. Вотъ почему проблема реальности внѣшняго міра представляетъ такой тяжелый крестъ для идеалистической философіи, ибо эта реальность недоказуема мыслительными средствами, она только ощутима чувственностью, и въ этомъ же состоитъ причина нерасторжимости логическаго и алогическаго началъ, столь характерной для всего бытія. Идеальное и реальное раздѣлимы только въ мышленіи, но не въ дѣйствительности. И если реальность установляется чувственностью или тѣлесностью, которая однако не существуетъ внѣ идеи, то чистая идеальность есть призрачность или отвлеченность. Идя по этому пути мысли, неизбѣжно приходимъ и къ предѣльному вопросу космологіи,— о реальности идей: свойственна ли она высшимъ, умопостигаемымъ началамъ бытія, платоновскимъ идеямъ, какъ въ ихъ раздѣльности, такъ и въ ихъ органической цѣлокупности? Приличествуетъ-ли имъ и чувственная ощутимость, и тѣлесность, составляющая основу реальности, или ихъ надо понимать лишь какъ логическія абстракціи, снова какъ nomina rerum? Суть ли идейныя первоначала бытія лишь идеальныя схемы, которыя по содер-

жанію бѣднѣе, суше, однообразнѣе, нежели онѣ же въ „смѣшеніи“ съ матеріей въ реальностяхъ нашего міра, или же напротивъ имъ принадлежитъ реальность in sensu eminentissimo, реальнѣйшая реальность, realitas realissima? При идеалистическомъ пониманіи платонизма упраздняется весь его жизненный смыслъ, причемъ онъ приравнивается теперешнему идеализму гуссерліанскаго типа, безобидному, но и однако безсильному „интенціонированію“ и „идеаціи“. Остается понимать идеи какъ надѣленныя всей полнотою реальности, т.-е. и чувственностью, или тѣлесностью. Платоновскія идеи имѣютъ тѣло, какъ бы ни была утонченна эта тѣлесность. И нельзя отѣлесненныя идеи мыслить, какъ безкачественныя, однообразныя монады, которыя обладаютъ способностью лишь взаимно отталкиваться другъ отъ друга и тѣмъ возбуждать общее чувство непроницаемости, но далѣе остаются „не имѣющими оконъ“, а, стало быть, и безкачественными въ своей отъединенности другъ отъ друга. Идеи—тѣла конкретно окачествованы и ни въ какомъ смыслѣ не повторяютъ другъ друга: каждая идея ощущаетъ себя по своему, т.-е. имѣетъ индивидуальное тѣло, есть тѣлесная энтелехія [1]).

Итакъ, идеи не только *знаютъ* себя, но и *чувствуютъ*. И эта духовная чувственность, ощутимость идеи, есть *красота*. Красота есть столь же абсолютное начало міра, какъ и Логосъ. Она есть откровеніе Третьей Ипостаси, Духа Святаго. Красота, какъ духовная чувственность, необходимо имѣетъ субстратомъ нѣкую тѣлесность, красотѣ отдающуюся, ее воспріемлющую и ею исполняющуюся. Другими словами, красота предполагаетъ *тѣлесность вообще* или *реальность вообще*, которая, будучи насквозь пронизана красотой, ощущается, какъ запредѣльный идеямъ, алогическій ея субстратъ. *Реальность вообще* опознается своеобразнымъ духовнымъ осязаніемъ, соотвѣтствующимъ нашему глухому „мускульному“ чувству реальности. Ибо такое *общее* чувство реальности, помимо частныхъ ощущеній, безспорно существуетъ и опознается металогически, и оно составляетъ непреодолимое, хотя и не логическое, препятствіе для идеалистической метафизики типа Гегеля, который, хотя и въ замаскированной формѣ, принужденъ былъ капитулировать предъ алогической стороной логическаго процесса. Безъ этой тѣлесности или реальности идей нѣтъ красоты, и возможна была бы только мысль о красотѣ. Нѣкое *ἄπειρον*, закрытое идеями-формами и потому никогда не обнаруживающее своей хаотичности, составляетъ скрытую подоснову всякой красоты. Хаосъ въ мірѣ идей никогда не обнаруживаетъ себя какъ таковой, ибо до конца и безъ остатка разрѣшается въ космосъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ совершенно реаленъ: хаосъ существуетъ лишь для того, чтобы былъ возможенъ реальный космосъ.

---

[1]) Говоря о тѣлесности, мы обсуждаемъ лишь общефилософскую сторону вопроса, оставляя безъ вниманія разные „планы“ тѣлесности. Между тѣмъ здѣсь несомнѣнно можно различать тѣла разнаго утонченія, т. е. не только физическое, но „астральное, ментальное, эѳирное“ и, можетъ быть, иныя тѣла. Для философскаго пониманія тѣлесности, эти различія не существенны, и тѣла разныхъ „плановъ“ сливаются въ общемъ понятіи тѣла.

Мы приходимъ къ признанію нѣкоей *умопостигаемой матеріи*, образующей основу тѣлесности въ самой Софіи, причемъ это *ἄπειρον* оказывается не слабостью или дефектностью, но напротивъ мощью и богатствомъ, той матеріей, благодаря которой она становится ens realissimum, *ὄντως ὄν*, а не идеалистическимъ призракомъ. Важное предчувствіе этой истины мы имѣемъ въ глубокомъ ученіи Плотина о *двухъ* матеріяхъ: о мэональной матеріи нашего во злѣ лежащаго міра и о той умопостигаемой матеріи, которая является субстратомъ для *νοῦς*, даетъ возможность раскрыться его идеямъ. По смыслу своему *νοῦς* у Плотина (какъ уже было указано) соотвѣтствуетъ именно христіанской Софіи, поскольку онъ раскрываетъ для міра силу трансцендентнаго Божества *Ἕν*; однако, благодаря его „эманативному пантеизму“ затемняется дѣйствительное іерархическое соотношеніе между *Ἕν* и *νοῦς*, причемъ послѣдній занимаетъ какое то промежуточное мѣсто между Второй Ипостасью, Логосомъ, и Софіей. Правильна и другая, сюда относящаяся, мысль Плотина, именно, что эта умопостигаемая матерія принадлежитъ къ области *νοῦς*, но не *Ἕν* т.-е. не къ трансцендентному Абсолюту. И по христіанской вѣрѣ внутритроичная жизнь Божества, Богъ въ себѣ, представляетъ абсолютную, недовѣдомую тайну для всякой твари. Онъ совершенно трансцендентенъ, *Бога никто никогда не видѣлъ*, и *Богъ есть духъ*—*Πνεῦμα ὁ Θεός* (Io. IV, 24). Говорить въ отношеніи къ трансцендентному Абсолютному о тѣлесности, въ какой бы то ни было степени утонченности и одухотворенности, было бы и кощунствомъ, и недомысліемъ. Но Богъ, открывающійся въ Софіи, являетъ Себя въ тріипостасности Своей какъ Творецъ, Богъ-Отецъ, Логосъ и Духъ Святый животворящій; животвореніемъ же дается и знаніе себя осуществленнымъ въ своей идеѣ, ее ощутившей какъ живую, дѣйствующую силу космоса, побѣду въ хаосѣ. Благодать св. Духа показуетъ святую чувственность, творитъ святую плоть, „*добро зѣло*“ міра. Красота есть откровеніе св. Духа по преимуществу. Софія—Церковь, воспріемлющая на себя дары откровенія тріипостаснаго Божества, идея Божія, есть, по слову откровенія, и „*тѣло*“ Христово, *тѣло Божіе*. Слѣдовательно, Богъ, какъ Творецъ, въ твореніи имѣетъ тѣло. Только изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что Божество въ абсолютной трансцендентности Своей тѣлесно, хотя одинаково не допустимо и обратное утвержденіе: здѣсь должна умолкнуть мысль и сомкнуться уста, умъ стать не-думаніемъ, а душа не-чувствіемъ. Здѣсь „ограда рая“, божественное НЕ.

Итакъ, красота есть безгрѣшная, святая чувственность, ощутимость идеи. Красоту нельзя ограничивать какимъ-либо однимъ чувствомъ, напр. зрѣніемъ. Всѣ наши чувства имѣютъ свою способность ощущать красоту: не только зрѣніе, но и слухъ, и обоняніе, и вкусъ, и осязаніе, и нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній исключать отсюда какое либо изъ существующихъ и возможныхъ чувствъ, ибо всѣмъ имъ доступна область прекраснаго. Объ этомъ свидѣтельствуетъ намъ духовный опытъ святыхъ, стяжавшихъ благодать св. Духа иософіенныхъ въ земномъ тѣлѣ своемъ: они испытывали духовное услажденіе всѣми своими чув-

ствами (ср. напр. разсказъ Мотовилова [1]) о томъ какъ преп. Серафимъ сдѣлалъ для него ощутимой благодать Духа Святаго). Отсюда слѣдуетъ, насколько неосновательно лжедуховное презрѣніе къ тѣлу и чувственности, для котораго наша грѣховная плотская чувственность приравнивается чувственности вообще. И особенно странно, что такое смѣшеніе нерѣдко совершается именно по поводу христіанскаго аскетизма, который якобы презираетъ красоту и тѣло, подобно буддійскому. При этомъ не понимаютъ, что аскетическая борьба съ чувственностью въ христіанствѣ проистекаетъ именно изъ любви къ ноуменальной, софійной чувственности, или красотѣ духовной, и вражда съ тѣломъ мотивируется здѣсь высшею любовью къ тѣлу, что яснѣе всего выражается въ почитаніи св. мощей, какъ духоноснаго, просвѣтленнаго тѣла. Нельзя презирать чувственности,—и въ ней надо видѣть „образъ и сіяніе славы Божіей“, каковымъ является божественная Софія. И насколько наша земная красота есть отблескъ небесной, софійной, постольку же наша, обремененная тяжелою плотью, чувственность есть маска, даже гробъ чувственности непорочной и святой.

Идея ощущаетъ себя въ красотѣ. Тѣмъ самымъ она любитъ самое себя, познаетъ себя, какъ прекрасную, влечется сама къ себѣ эротическимъ влеченіемъ, въ нѣкоей космической влюбленности. Не чувствуется-ли это влеченіе въ напряженномъ томленіи красы вселенной, въ пламененіи полдня, застывшаго въ своей истомѣ, въ млѣніи моря, сверкающаго подъ горячими поцѣлуями солнца, въ подъемѣ горныхъ высей, простирающихъ къ небу свои бѣлоснѣжные пики? Не влюблена-ли природа въ красу свою, и не есть ли въ красѣ этой что-то дѣвичье, стыдливое и страстное? Поэты и художники одни лишь видятъ и знаютъ эту космическую Афродиту, ея самолюбованіе, влюбленность природы въ свою идею, творенія въ свою форму. „Да лобзаетъ онъ меня лобзаніемъ устъ своихъ, ибо ласки твои лучше вина... Влеки меня, мы побѣжимъ за тобою“ (*Пѣснь Пѣсней*, 1, 1—3). Не шепчетъ ли этихъ страстныхъ признаній влюбленной вся природа въ эротической истомѣ своей и въ любовномъ восхищеніи своемъ, когда въ короткіе просвѣты чувствуетъ себя свободной отъ „покоряющей ее суеты“, какъ бы очнувшись отъ каменнаго обморока своего? И не эти ли вздохи и лепетъ подслушиваетъ поэтъ, не эти ли раскрывающіяся объятія видитъ художникъ? Влеченіе матеріи къ своей собственной формѣ-идеѣ, стремленіе познать себя, облечься въ свою собственную форму, въ существѣ своемъ есть эротическое стремленіе, въ самой тѣлесности идей заключено нѣчто муже-женское, пылаютъ сомкнувшіяся объятія, въ поцѣлуѣ сливаются уста. Природа какъ Суламита стремится къ жениху, тоскуетъ о немъ, ищетъ его на стогнахъ, а когда находитъ, то блаженно изнемогаетъ отъ любви: „лѣвая рука его у меня подъ головой, а правая обнимаетъ меня“ (*Пѣснь Пѣсней*, 8, 3). И когда

---

[1]) О цѣли христіанской жизни. Бесѣды преп. Серафима Саровскаго съ А. Н. Мотовиловымъ. Сергіевъ Посадъ. 1914. То же см. въ книгѣ *С. Нилуса*: Великое въ маломъ.

„natura naturans“, идея, просвѣчиваетъ черезъ окаменѣвшую „natura naturata“, послѣдняя дышитъ зноемъ желанія, волнуется волненіемъ любви. Таковъ панэротизмъ природы. И то, что мы въ мірѣ дольнемъ познаемъ, какъ стремленіе каждаго земного существа къ своей идеѣ, какъ эростъ творчества, муку и тревогу всей жизни, то въ мірѣ умопостигаемомъ, „въ небѣ“, есть предвѣчно завершенный блаженный актъ, эротическое взаимопроникновеніе формы и матеріи, идеи и тѣла, духовная, святая тѣлесность.

Въ этой духовной тѣлесности и коренится основа искусства, ибо художникъ прозрѣваетъ красоту, какъ осуществленную святую тѣлесность. Онъ томится и тоскуетъ о ней, какъ рыцарь о Прекрасной Дамѣ, всегда и беззавѣтно въ нее влюбленъ, ибо эта-то влюбленность, эросъ бытія, и рождаетъ его вдохновеніе, хотя только въ рѣдкіе и скупые моменты дано ему закрѣплять свои прозрѣнія, а чаще всего и вовсе не дано. И можно быть „художникомъ въ душѣ“ и безъ способности къ этому закрѣпленію. Можно быть непрестанно волнуемымъ и осаждаемымъ этими образами, влюбленнымъ этой влюбленностью, но не извлечь изъ себя творческаго огня, безсильно сгорая отъ внутренняго пламени. Но тѣ, кого миновалъ этотъ темный и печальный жребій, кому вѣдомъ языкъ боговъ, они суть избранники Софіи, творцы красоты. Что такое есть созданіе искусства, изъ чего бы ни было оно изваяно, изъ камня, слова, звука, краски, формы? Что дѣлаетъ искусствомъ искусство? Есть ли это мыслительная схема, отвлеченная идея? Нѣтъ. Есть-ли это матерія, плоть, такая же какъ и всякая другая? Тоже нѣтъ. Это есть эротическая встрѣча матеріи и формы, ихъ влюбленное сліяніе, почувствованная идея, ставшая красотой: это есть сіяніе софійнаго луча въ нашемъ мірѣ.

Красота въ природѣ и красота въ искусствѣ, какъ явленія божественной Софіи, Души Міра, имѣютъ одну сущность. Какъ natura, одновременно и naturans и naturata, непрестанно себя осуществляющая въ своей идеѣ, природа есть великій и дивный художникъ. Искусство, не какъ совокупность технически-виртуозныхъ пріемовъ, но какъ жизнь въ красотѣ, несравненно шире нашего человѣческаго искусства, весь міръ есть постоянно осуществляемое произведеніе искусства, которое въ человѣкѣ, въ силу его центральнаго положенія въ мірѣ, достигаетъ завершенности, ибо лишь въ немъ, какъ царѣ творенія, завершается космосъ.

Софійная, святая тѣлесность остается трансцендентна нашему чувственному опыту, она можетъ постулироваться имъ только въ качествѣ необходимой метафизической гипотезы, какъ онтологическая его основа. Однако, она можетъ стать доступна созерцанію или опыту подъ благодатнымъ озареніемъ св. Духа, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ опытъ святыхъ. Но къ этому опыту нисколько не приближаетъ (если только не удаляетъ) „оккультизмъ“, научающій опытно воспринимать тѣла большей утонченности, нежели нашъ „физическій планъ“ (эѳирное, астральное, ментальное тѣло), ибо по своей онтологической природѣ эти высшіе „планы“ составляютъ одно съ планомъ „физическимъ“,

образуя, такъ сказать, разныя степени сгущенія тѣлесности. „Духовность“ этихъ тѣлъ или міровъ, о которой повѣствуетъ „Geisteswissenschaft“, имѣетъ значеніе вполнѣ относительное лишь въ сравненіи съ болѣе тяжелымъ и менѣе воспріимчивымъ тѣломъ, матеріальнымъ или физическимъ, но и эти тѣла „высшихъ плановъ“ представляютъ собою еще матерію или „землю“ (почему и Geisteswissenschaft, какъ мы уже указывали, исповѣдуетъ утонченный гилозоистическій матеріализмъ). Духовная тѣлесность не дается „духовному знанію“. Въ примѣненіи къ святой тѣлесности противоположеніе духа и тѣла, спиритуализма и матеріализма, теряетъ всякій смыслъ, ибо оно возникаетъ лишь вслѣдствіе несоотвѣтствія, несовпаденія, неадэкватности того и другого. Тамъ же, гдѣ мы имѣемъ полную и совершенную энтелехійность, духотѣлесность, это противопоставленіе теряетъ всякое значеніе, ибо какъ духъ не проявляетъ здѣсь своей, противящейся матеріи, спиритуальности, враждебности тѣлу, такъ и тѣло не имѣетъ косности, матеріальности, пассивнаго сопротивленія духу. Здѣсь имѣется полное и совершенное взаимопроникновеніе тѣла и духа въ единомъ жизнетворящемъ актѣ „вѣчнующей жизни“. Нѣкоторую аналогію можетъ дать намъ опытъ нашего собственнаго тѣла, поскольку оно согласно велѣніямъ и нуждамъ духа, сливается съ нимъ воедино [1]): при здоровьѣ мы не чувствуемъ свои глаза, когда они видятъ, или уши, когда они слышатъ, или мускулы, когда они движутся, послушные волѣ, и, напротивъ, всѣ наши органы даютъ себя знать въ отдѣльности въ случаѣ разстройства. И вообще свое грѣховное тѣло мы чувствуемъ какъ границу или противоположность духу лишь тогда, когда оно становится непослушнымъ орудіемъ, или же овладѣваетъ духомъ черезъ похоть, но не тогда, когда оно вѣрно намъ служитъ. Отсюда слѣдуетъ, между прочимъ, что самая эта антитеза духа и тѣла, столь излюбленная у метафизиковъ и моралистовъ, выражаетъ собой не изначальную сущность тѣла, но лишь извѣстную его модальность, опредѣленное *состояніе* тѣлесности (или, что̀ въ данномъ случаѣ есть одно и то же, духовности), но не ея существо; отсюда понятна и неизбѣжная ограниченность и связанная съ нею ложность одинаково какъ спиритуализма, такъ и матеріализма, въ которыхъ допускается одна и та же ошибка: модальность, состояніе, смѣшивается съ самымъ существомъ тѣлесности и сопряженной съ ней духовности.

Не могутъ быть примѣнимы къ духовной тѣлесности и формы „трансцендентальной эстетики“, т. е. временность и пространственность. Временность связана съ развитіемъ, становленіемъ, мэональностью и вообще тварностью и не приложима къ сверхвременному, въ единомъ актѣ объемлющему все въ абсолютномъ

---

[1]) По ученію іоговъ, сознательное овладѣніе инстинктивными функціями тѣла можетъ быть помощью соотвѣтственнаго режима и упражненій доведено значительно дальше, нежели это имѣетъ мѣсто теперь у большинства людей. Ср. іогъ *Рамачарака*. Хатха іога, изд. „Новый человѣкъ“ и др. изданія той же серіи.

совершенствѣ и законченности. Но то же надо сказать и о пространственности. Она обусловлена взаимонепроницаемостью, отталкиваемостью тѣлъ, которыя не могутъ сразу заполнить одного и того же пространства. Наше пространство представляетъ собою какъ бы нѣсколько пространственныхъ слоевъ разной плотности: напр., свѣтъ можетъ свободно проникать черезъ воздушное пространство, черезъ поры одного наполненія пространства можетъ просачиваться другое. Однако основой пространственности остается, что каждый опредѣленный объемъ пространства, каждое опредѣленное мѣсто можетъ быть заполнено одновременно только одной матеріей и становится на это время непроницаемымъ для всякой другой. Пространственность есть непроницаемость матеріи и практически опознается какъ граница или форма. Эта непроницаемость связана съ неорганизованностью, съ хаотическимъ состояніемъ міровой матеріи, имѣющей множество несвязанныхъ и независимыхъ центровъ и, стало быть, распадающейся на отдѣльныя взаимовытѣсняющіяся части (какъ бы мы ихъ ни называли: атомы, электроны, центры энергій и под.). Изъ этой взаимоограниченности возникаетъ внѣшняя форма любого тѣла, какъ ограниченная область его бытія. Если устранить эту причину пространственности, предположивъ полную и совершенную организованность мірового тѣла, при которой ничто ничего не вытѣсняетъ, но все существуетъ въ единствѣ, тогда, очевидно, реальность пространства исчезаетъ, оно становится чистой потенціальностью. Формы бытія тогда имѣютъ характеръ не внѣшней принудительности пространства, но лишь внутренне присущей имъ качественности. Эта внутренняя форма, осуществляющаяся въ духовномъ тѣлѣ, остается недоступной нашему теперешнему опыту, скованному реальной пространственностью міра. И, однако, побѣду надъ пространственностью мы можемъ наблюдать изъ отдѣльныхъ случаевъ жизни святыхъ, появляющихся вдали отъ мѣста нахожденія, видящихъ за предѣлами имъ физически доступнаго. О томъ же говоритъ намъ повѣствованіе Евангелія о тѣлѣ Воскресшаго Господа, свободно проходившаго черезъ непроницаемыя для физическаго тѣла „заключенныя двери“, внезапно появлявшагося передъ апостолами и столь же внезапно скрывавшагося, но при этомъ дѣлавшаго Свое тѣло ощутимымъ для осязанія Ѳомы и даже способнымъ къ принятію физической пищи (меда и рыбы). Духовная тѣлесность не связана пространственностью [1]), какъ границей, а потому внѣшняя форма должна уступить здѣсь формѣ внутренней, однако же ощутимой и осуществляемой образно и тѣлесно. Пространственность не установляетъ собой тѣлесности, которая можетъ стать и свободной отъ ея граней, она сама связана съ опредѣленнымъ состояніемъ тѣлесности, именно ея непроницаемостью. Еще менѣе, однако, можно мыслить пространствен-

---

[1]) Даже расширеніе опыта въ сторону оккультизма даетъ уже преодолѣніе пространственности: „астральное“ тѣло не связано пространствомъ, на чемъ основана возможность „астральнаго выхожденія“, появленія двойниковъ и разныя телепатическія явленія.

ность и временность вслѣдъ за Кантомъ, идеалистически, какъ форму воспріятія, якобы вовсе не существующую для вещи въ себѣ. Мысль эта будетъ вѣрна лишь въ томъ случаѣ, если ее транспонировать на онтологическій языкъ: тѣлесность въ себѣ свободна отъ пространственности и въ этомъ смыслѣ сверхпространственна, но пространственность есть ея состояніе или модусъ. Однако, отъ этого она не становится трансцендентальной иллюзіей, ибо есть реальное состояніе нѣкоей подлинной реальности такъ же, напр., какъ не есть иллюзія болѣзнь въ организмѣ, хотя она и не принадлежитъ къ его существу, а есть только его состояніе. Реальность, пространства хотя и относительную, можно установить, лишь отправляясь отъ того, что лежитъ въ его основѣ, само оставаясь сверхпространственнымъ, т. е. отъ духовной тѣлесности.

„Есть тѣла небесныя и тѣла земныя"—*καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια* (I Кор., 15, 40), говоритъ апостолъ, намѣчая всю противоположность между тѣлесностью святой, духовной и земной, плотской. Въ чемъ же эта разница? Она, очевидно, связана со свойствами земли, какъ матеріи земной тѣлесности. Мы знаемъ землю, какъ всеобщую матерь, изводящую изъ своего лона и растенія, и животныя, и, наконецъ, плоть человѣка. Земля есть общая матерія различныхъ видовъ плоти, о которыхъ говоритъ апостолъ Павелъ: „не всякая плоть та же самая плоть *(οὐ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ)*, но иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ" (I Кор. 15. 39). Земля, какъ противоположность небу, есть лишь потенціальность духовной тѣлесности, сплавъ ея съ ничто, нѣкое первичное смѣшеніе (о которомъ говоритъ Платонъ въ *Тимеѣ*). Та мэональная основа тѣлесности, которая въ духовномъ тѣлѣ остается лишь въ потенціальности, ибо побѣждена и до конца преодолена идеей, здѣсь, въ „земномъ тѣлѣ", утверждаетъ свою актуальность, а идея становится только искомой и заданной; отсюда и возникаетъ процессъ, развитіе, становленіе. Земля въ этомъ смыслѣ есть *становящаяся* духовная тѣлесность, она лишь стремится стать той „новою землею", которая выявится по окончаніи мірового процесса, когда черная и темная масса преложится въ „море стеклянное, подобное кристаллу" (Откр. 4, 6). Земная плоть обременена матеріей или ничто, т.-е. косностью, тяжестью, дебелостью. Это таинственное преодолѣніе матеріи идеей мы наблюдаемъ при всякомъ изведеніи „изъ темной глыбы ликовъ розъ", деревьевъ, цвѣтовъ и злаковъ, стремящихся создать себѣ тѣло, явить въ немъ свою идею. Это же самое осуществляется и искусствомъ, просвѣтляющимъ матерію идеей. Наконецъ, это же самое человѣкъ въ духовной работѣ производитъ и надъ самимъ собой, созидая свое высшее я, а черезъ него измѣняя и свое тѣло. Тѣло и матерія отнюдь не тождественны, какъ это обычно считаютъ, связь тѣлесности съ матеріей есть загадка, по-своему не менѣе таинственная, нежели связь души съ тѣломъ; безтѣлесное же существованіе идей есть фикція и абстракція: nulla idea sine corpore. Вся земля есть потенціальное тѣло, изъ состоянія „невидимаго и пустого" она непрестанно об-

лекается въ славу шести дней творенія: все исходитъ изъ земли и возвращается въ землю. Земля въ этомъ смыслѣ есть „Божья нива“, кладбище, сохраняющее тѣла для воскресенія, и объ *этой* землѣ сказано: „земля еси и въ землю отыдеши“. Между тѣлесностью и матеріальностью установляется антагонизмъ, который религіозно-практическое выраженіе находитъ въ аскетизмѣ. На почвѣ этого антагонизма и возникаетъ ложное противопоставленіе духа и плоти, которое выражается въ односторонностяхъ спиритуализма и матеріализма. Земля, какъ плоть, затемняетъ, закрываетъ, противоборствуетъ идеѣ—энтелехіи, и этимъ создается чувство *плотяности*, какъ начало грѣховное, ограничивающее. Къ этому *тѣлу плоти* въ сущности относятся и воздыханія Платона, и вопль великаго апостола: „бѣдный я человѣкъ, кто избавитъ меня отъ этого тѣла смерти“, и его же свидѣтельство о двухъ законахъ, живущихъ въ человѣкѣ и другъ другу противоборствующихъ. Здѣсь же лежатъ и онтологическіе корни морали съ ея орудіемъ категорическаго императива, непрестанно обличающаго, производящаго судъ надъ обезсиленной благодаря плоти человѣческой волей.

Весь міръ есть *одна* тѣлесность и *одно* тѣло, въ которомъ, однако, вполнѣ индивидуально должна ощущать себя каждая тѣлесная энтелехія. Благодаря нашему чувству пространственности связанность бытія ощущается слабѣе, чѣмъ его раздѣленіе: непроницаемость пространства поэтому становится аксіомой для эмпирическаго сознанія (этимъ объясняются напр. недоумѣнія о томъ, какимъ образомъ разновременно или одновременно во многихъ мѣстахъ совершается одна и та же евхаристическая жертва, причемъ всякій разъ Господь всецѣло сообщаетъ Себя каждому причащающемуся). Однако единство тѣлесности не можетъ быть вполнѣ разрушено и въ пространственномъ мірѣ,—оно косвенно подтверждается функціями питанія, дыханія, обмѣна веществъ, всеобщей связанности сущаго [1]). Но имъ отнюдь не отрицается индивидуальность тѣла, хотя бы попытка ее опредѣлить на языкѣ извѣстной намъ матеріальной тѣлесности вела къ антиноміямъ и апоріямъ [2]). Всеобщая проницаемость тѣлъ можетъ сочетаться съ динамической ихъ индивидуальностью въ качествѣ центровъ для разныхъ воплощенныхъ душъ, при чемъ она выражается и въ нарочитой связанности ихъ съ опредѣленными тѣлесными единицами (клѣтками). Это признаніе индивидуальности тѣла неразрывно связано съ догматомъ боговоплощенія. Господь облекся плотью не только въ смыслѣ общей причастности къ ней, но и

---

[1]) О смыслѣ этихъ функцій ср. въ моей „Философіи Хозяйства“ главу III о ѣдѣ и трудѣ.

[2]) Отрицаніе индивидуальности тѣла на основаніи его универсальности составляетъ главный порокъ разсужденій Леруа о воскресеніи Христовомъ: *Леруа.* Догматъ и критика, стр. 146—243. Въ результатѣ Леруа приходитъ къ спиритуализму, враждебному тѣлу, и въ сущности отрицаетъ Воскресеніе Христово, какъ конкретный фактъ. Простая послѣдовательность требовала бы отъ него пойти дальше и отрицать и конкретное боговоплощеніе, т. е. самую основу христіанства.

въ самомъ конкретномъ смыслѣ: воплотился въ индивидуальное тѣло, съ нимъ жилъ и страдалъ, съ нимъ и воскресъ, оставивъ пустую гробницу--, пустота эта въ смыслѣ отсутствія тѣла, еще подчеркивается оставленными въ ней погребальными пеленами и „платомъ, который былъ на главѣ Его“ (Іо. 20, 7). Конечно, съ нимъ потенціально воскресла, а нѣкогда и реально совоскреснетъ вся тварь, ибо вся она есть въ нѣкоторомъ смыслѣ тѣло Христово, какъ причастная такъ или иначе Церкви Его. Но имѣя тѣломъ Своимъ всякую плоть, Христосъ имѣетъ и Свое собственное Тѣло, съ которымъ Онъ вознесся на небеса и „сидитъ одесную Отца“. Проповѣдь воскресенія въ индивидуальныхъ тѣлахъ изначала составляла зерно христіанскаго благовѣствованія (вспомнимъ уже проповѣдь ап. Павла въ аѳинскомъ ареопагѣ и скептическииронической отношеніе къ нему тогдашнихъ аѳинскихъ спиритуалистовъ: Дѣян. Ап., 17, 32). Вопросъ этотъ неоднократно обсуждался въ христіанской письменности [1]). Признаніе индивидуальности тѣла лежитъ и въ основѣ почитанія св. мощей.

4. Природа зла. Міръ, сотворенный *изъ ничего въ Началѣ*, т. е. потенціальная и актуализирующаяся софійность, въ первозданной своей „добротѣ“ не имѣетъ ничего *анти*софійнаго, не содержитъ никакого зла. Ибо зла еще нѣтъ въ потенціальномъ ничто,

---

[1]) Св. *Григорій Нисскій* въ своемъ діалогѣ: „О душѣ и воскресеніи. Разговоръ съ сестрой Макриной“ даетъ слѣдующій отвѣтъ на нѣкоторыя недоразумѣнія, связанныя съ вопросомъ объ индивидуальномъ характерѣ тѣлъ воскресенія. „Душа, естественное свойство стихій, стекающихся въ составъ того тѣла, съ которымъ она была соединена, знаетъ и по разложеніи ихъ. И хотя бы естественно стихіи сіи, по причинѣ вложенныхъ въ нихъ противоположныхъ качествъ, далеко отвлекло одну отъ другой, удерживая каждую изъ нихъ отъ смѣшенія съ противоположною, тѣмъ не менѣе душа будетъ при каждой стихіи, познавательной силой касаясь и держась свойственнаго ей, пока не произойдетъ опять стеченія разъединенныхъ стихій въ одну совокупность для возстановленія разложившагося, что въ собственномъ смыслѣ есть воскресеніе и имъ именуется“... „Съ какими стихіями она соединена первоначально, въ тѣхъ пребываетъ и по разрушеніи, какъ бы поставленная стражемъ своей собственности, и по тонкости и удобоподвижности духовной силы не оставляетъ собственно ей принадлежащаго при раствореніи этого съ однороднымъ, не подвергается никакой ошибкѣ при раздробленіи на мелкія части стихій, но проницаетъ собственныя свои, смѣшанныя съ однородными, и не ослабѣваетъ въ силахъ, проходя съ ними, когда разливаются во вселенной, но всегда остается въ нихъ, гдѣ бы и какъ бы ни устрояла ихъ природа. Если же распоряжающаяся вселенною сила даетъ знакъ разложеннымъ стихіямъ снова соединиться, то какъ къ одному началу прикрѣпленныя разныя верви всѣ вмѣстѣ и въ одно время слѣдуютъ за влекомымъ,—такъ по причинѣ влеченія единою силой души различныхъ стихій при внезапномъ стеченіи собственно принадлежащаго соплетется тогда душою цѣпь нашего тѣла, при чемъ каждая часть будетъ вновь соплетена, согласно съ первоначальнымъ и обычнымъ ей состояніемъ, и облечена въ знакомый ей видъ“ (Творенія св. *Григорія*, еп. Нисскаго, часть IV, 254—5). Въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ идей св. Григорій поясняетъ, что здѣсь имѣется въ виду не возстановленіе тѣла въ томъ видѣ, какой оно имѣло при смерти, и вообще не матеріальное тѣло (σῶμα), но нѣкоторое динамическое тѣло (εἶδος), черезъ которое совершится „возстановленіе нашего естества въ первобытное состояніе“ (ib. 314,-322), свойственное человѣку до грѣхопаденія. Слѣдовательно, совлекутся „кожаныя ризы“, которыя, въ пониманіи св. Григорія, означаютъ низшую матеріальную тѣлесность, и возстановится тѣлесность высшая, однако вполнѣ индивидуальная. Ср. *Несмѣловъ*, цит. соч., 598--606.

составляющемъ основу тварнаго міра, напротивъ, оно становится благимъ, пріобщаясь ко благу, изъ темнаго ничтожества становясь бытіемъ. Міръ *до* грѣхопаденія и представлялъ собою такую безгрѣшную потенціальность софійности, метафизическую „землю“, на которой могъ произрасти Эдемъ. Но онъ и не достигъ еще состоянія завершенности, актуализаціи своей софійности: такъ же, какъ и Адамъ, онъ находился въ начальной, дѣтской стадіи своего развитія, которое лишь должно было привести къ полному одуховленію матеріи, „новому небу и новой землѣ“. И объ этомъ краснорѣчивѣе всего свидѣтельствуетъ уже самая возможность той духовной и космической катастрофы, которая совершилась въ грѣхопаденіи и сдвинула міръ съ его прямого пути. *Ничто* не ощущалось въ мірѣ какъ актуальный принципъ мірозданія, но пребывало какъ его темная, нѣмая основа. Въ этомъ проявилась побѣда благости Творца, призывающаго къ жизни самое *ничто*. Но эта основа мірозданія въ себѣ таила возможность актуализаціи и вмѣшательства въ судьбы міра, т. е. грѣха и зла. Достаточно было для этого, чтобы *ничто* вышло изъ своей потенціальности, сдѣлалось ощутимымъ, какъ темная основа мірозданія. *Ничто* само въ себѣ, конечно, не можетъ стать актуальнымъ принципомъ мірозданія, началомъ *всего*,—ex nihilo nihil fit,—но оно можетъ ворваться въ осуществленное уже мірозданіе, прослоиться въ немъ, какъ хаотизирующая сила, и въ такомъ случаѣ міръ получаетъ свой теперешній характеръ,—хаокосмоса. Такимъ образомъ, *возможность* зла и грѣха, какъ актуализаціи *ничто*, была заранѣе дана въ мірозданіи: благость и любовь, проявившіяся въ твореніи міра, не остановились и передъ тѣмъ, чтобы смириться, давъ мѣсто бунтующему, хаотическому *ничто*, которое возможность самоутвержденія получаетъ лишь благодаря *всему*, какъ тьма и тѣнь получаютъ свое бытіе только отъ свѣта, хотя и стремятся съ нимъ соперничать. Актуальность *ничто* есть поэтому метафизическое хищеніе, на которое, однако, напередъ дано было соизволеніе Творца всяческихъ, возлюбившаго міръ въ его свободѣ, а не въ качествѣ только объекта Своего всемогущества. Любовь, смиряющаяся до почтенія твари, допускаетъ вмѣстѣ съ тварной свободой и своеволіе *ничто*. Актуализація *ничто* полагаетъ начало тому множественному, хаотизированному бытію, которое во всѣхъ другихъ отношеніяхъ есть небытіе. И уже само это *бытіе—небытіе*, какъ общее состояніе мірозданія, есть метафизическій грѣхъ, о которомъ сказано: *міръ во злѣ лежитъ*. Есть какая-то изначальная тоска и злоба, выражающаяся и въ „міровой скорби“, и во враждѣ всего со всѣмъ: *πόλεμος πατὴρ πάντων* (Гераклитъ), In Ja und Nein bestehen alle Dinge (I. Böhme). Въ мірѣ есть этотъ „минусъ“, которымъ объявляетъ себя Мефистофель и „чортъ“ Ив. Карамазова. Таинственно и властно влечетъ къ себѣ разверстая пасть небытія. Подобно тому какъ на высотѣ испытывается мучительное и головокружительное стремленіе внизъ, такъ и все живое испытываетъ соблазнъ метафизическаго самоубійства, стремленіе уйти изъ „распаленнаго круга бытія“, и однако оно *ни въ комъ* и *никогда* не можетъ дойти до

конца, т. е. до полнаго осуществленія, ибо творческое „*да будетъ*“, почіющее на каждой твари, неистребимо всѣми силами міра. Тварь поэтому не можетъ съ полной искренностью сказать себѣ: умри, ибо уже въ самомъ актѣ утвержденія къ небытію она осуществляетъ себя какъ бытіе,—живое и жизнеутверждающееся начало. Отсюда неискренность и фальшь (въ самомъ глубокомъ, послѣднемъ смыслѣ) метафизическаго пессимизма, ибо возжелать своего самоуничтоженія *не можетъ* никакая тварь, ни демоны, ни люди. Самыя жесточайшія муки,—червь неусыпающій и огнь неугасающій, только заново утверждаютъ силу бытія. Нужно ли говорить, что самоубійство есть всегда и всецѣло актъ жизнеутвержденія, хотя больной, капризный или своевольный; отъ него далеко отстоитъ та воля къ небытію, о которой безсильно вздыхаетъ буддизмъ. Метафизическая смерть—да и то не смерть, но вѣчное умираніе—низверженіе въ „тьму кромѣшную на самый край бытія, можетъ совершиться для нераскаянныхъ грѣшниковъ только по волѣ Всемогущаго,—да смилуется Онъ надъ созданіями Своими! Однако и тамъ, въ этой тьмѣ станетъ слышимъ плачъ и скрежетъ зубовный, и тамъ отверженная тварь будетъ судорожно корчиться въ тискахъ охватывающаго ее ничто, но и здѣсь не найдетъ небытія, ибо Божіе опредѣленіе вѣчно и неотмѣнно, корни бытія своего мы имѣемъ въ вѣчности и не властны исторгнуть ихъ, не сильны даже этого захотѣть...

Тоска бытія молчаливо свидѣтельствуетъ, что оно отравлено небытіемъ, и жизнь несетъ въ себѣ смерть. Вмѣстѣ съ грѣхомъ въ міръ вошла и смерть, какъ начало враждебное бытію, его разрушающее. До грѣхопаденія человѣкъ, а въ немъ и всѣ твари созданы были не безсмертными, но и не смертными: *ничто*, находясь въ состояніи потенціальности, еще было безсильно ввести въ міръ смерть, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не было уже обезсилено. И какъ только плотина бытія прорвана была актомъ грѣхопаденія, небытіе излилось въ міръ и наводнило все существующее: смерть стала всеобщимъ и послѣднимъ врагомъ. Прародители жили въ дѣтскомъ невѣденіи добра и зла и, конечно, они могли бы вовсе миновать опыта зла. Грѣхопаденіе или, напротивъ, послушаніе волѣ Божіей слѣдуетъ во всякомъ случаѣ считать актомъ свободы, а отнюдь не природной необходимости: въ природѣ твари была только возможность грѣха, но не было никакой къ нему принудительности. Соблазнъ именно въ томъ и состоялъ, чтобы знаніе предпочесть послушанію, источнику истиннаго, положительнаго вѣдѣнія. Змѣй прельщалъ прародителей возможностью стать *какъ боги*, т. е. завлекалъ ихъ на путь притязательной, себялюбивой множественности, возбуждалъ желаніе *каждому* стать богомъ, будучи тварью, имѣть *все* для себя, какъ бы отъ себя. Змѣй не обѣщалъ имъ стать на самомъ дѣлѣ богами, ибо вѣщему ихъ сознанію, питавшемуся живымъ общеніемъ съ Богомъ, было ясно, что Богъ—единъ; поэтому онъ звалъ ихъ стать „*какъ* боги“. И соблазнъ змѣя оказался реально осуществимъ, ибо стихія освобожденнаго *ничто*, прорвавшись въ міръ, окружила всякую тварь ледянымъ холодомъ одиночества, разъединила всеединое и цен-

тростремительную силу превратила въ центробѣжную: тогда родилось наше малое *я*, которое раздувается въ *я* космическое, весь міръ считая своимъ престоломъ: во истину „будете какъ боги“. Для такого отравленнаго бытія, не имѣющаго въ себѣ положительной силы безсмертія, жизни вѣчной въ Богѣ, *пассивное* безсмертіе, т. е. простое отсутствіе смерти, было бы величайшимъ бѣдствіемъ, адомъ на землѣ. Господь пощадилъ Свое созданіе и не далъ ему такого безсмертія, Онъ удалилъ человѣка отъ „древа жизни“, плодовъ котораго онъ уже не достоинъ былъ вкушать, и обрекъ его на возвращеніе „въ землю“ съ тѣмъ, чтобы нѣкогда вновь возвратить этой землѣ ея софійную силу въ „жизни будущаго вѣка“. Такимъ образомъ, одна основная метафизическая и космическая катастрофа грѣхопаденія, введя въ міръ смерть, обусловила и вызвала другую космическую катастрофу, но уже благую и радостную,—воскресеніе мертвыхъ, предваряемое воскресеніемъ Одного—Первенца отъ мертвыхъ, и преображеніе всего міра черезъ созданіе „новой земли и новаго неба, въ нихъ же правда живетъ“.

Грѣхопаденіе это, которое по своему значенію было космическимъ, произошло, конечно, не въ душѣ міра, какъ Ангелъ-Хранителѣ твари, не въ божественной Софіи [1]), не въ „*Началѣ*“. „Небо“ *κόσμος νοητός*, міръ умопостигаемый, нетлѣнный и вѣчный, пребываетъ въ недосягаемой для грѣха области, превыше всякаго бытія, и софійными лучами, бытійными своими энергіями связываетъ его, спасаетъ отъ распыленія, сохраняетъ отъ всегубительныхъ войнъ свирѣпѣющаго хаоса—ничто. Грѣхопаденіе произошло лишь въ *низшемъ* центрѣ софійной жизни, въ твореніи съ его онтологическимъ центромъ—человѣкомъ.

Что же такое зло? Очевидно, что оно не можетъ быть понято, какъ *второе* начало бытія, существующее рядомъ съ добромъ: такое манихейство, помимо религіозной абсурдности своей, представляло бы собой и метафизическій non-sens. Этотъ дуализмъ необходимо требовалъ бы высшаго, обосновывающаго начала, и поэтому манихеизмъ нигдѣ не является послѣдовательно и до конца выдержанной доктриной. Очевидно также, что зло, какъ таковое, не могло быть создано благимъ и любящимъ Творцомъ, а потому и не можетъ имѣть въ себѣ бытія или самостоятельнаго источника жизни, который, однако, присущъ самомалѣйшей твари. *Есть только благо*, а все, что не благо, не есть. Однако, *не есть* не означаетъ необходимо *нѣтъ* въ смыслѣ полнаго отсутствія. Зло можетъ мыслиться лишь попущеннымъ или вкравшимся въ мірозданіе, какъ его частное самоопредѣленіе, именно какъ не должное актуализированіе того *ничто*, изъ котораго сотворенъ міръ. Этому *ничто* Создателемъ указано положеніе темной основы, пассивнаго, послушнаго начала, изнанки, а не лицевой стороны бытія, но тварная свобода вольна вызвать къ бытію и небытіе,

---

[1]) Нѣкоторая двусмысленность и неясность по этому основному вопросу свойственна ученію Вл. С. Соловьева, который приписываетъ грѣхопаденіе то міровой душѣ, то Адаму.

актуализировать *ничто*, влить въ него собственную жизнь. Тогда и оно косвенно получаетъ жизнь, а вмѣстѣ съ нею силу вредить, становится зломъ, которое есть поэтому *паразитъ* бытія. Но разъ возникнувъ, зло, какъ и добро, становится многочастно, многообразно и многолико, оно существуетъ уже и какъ космическое начало,—зло въ природѣ, и какъ антропологическое,—злая воля въ человѣкѣ. Но во всѣхъ видахъ оно имѣетъ одну сущность: отторженность отъ всеединства, внѣсофійность, или антисофійность, самость, себялюбіе, заключеніе себя въ невидимую, но непроницаемую оболочку *ничто*.

Господствующее мнѣніе церковныхъ писателей восточной церкви о природѣ зла сводится къ тому, что оно разсматривается какъ *не-сущее*; оно есть отрицаніе или ущербъ (*στέρησις*) блага. Такому направленію слѣдуютъ уже во II вѣкѣ Климентъ Александрійскій и Оригенъ, въ IV вѣкѣ оно становится господствующимъ у отцовъ церкви: свв. Аѳанасія Великаго, Василія Великаго и Григорія Нисскаго [1]). Наибольшее же развитіе и углубленіе это ученіе получаетъ у **св. Діонисія Ареопагита**. Все сущее происходитъ изъ добра, а не изъ зла, а потому и зло не есть вполнѣ зло, но участвуетъ въ добрѣ. „Развѣ не бываетъ часто уничтоженіе одного возникновеніемъ другого“? [2]). Въ своемъ комментаріи къ этому творенію Ареопагита св. Максимъ Исповѣдникъ говоритъ слѣдующее: „мы сказали, что если Богъ, сверхсущественно сущій *(ὑπερουσίως ὄν)*, называется безначальнымъ и всего виновникомъ, то антитезой, предѣломъ бытія и безсущностнымъ *(ἔσχατον τῶν ὄντων καὶ ἀνούσιον)* подобно тому,

---

[1]) Ср. *Леонидъ Писаревъ* Ученіе блаж. Августина, еп. Иппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу, отд. II, гл. I, стр. 99—100.

Климентъ Алекс.: ἁμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ διὸ οὐκ ἔργον θεοῦ—Stromat. IV. 13 (конечно, грѣхъ лежитъ въ энергіи, а не сущности, и поэтому не есть дѣло Бога).

Оригенъ—ὁμιλ. εἰς Ἰωάν., II, c. 7: *πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει* (всякое зло есть ничто, хотя бываетъ и не-сущее); *ibid.*: *ὁ ἀγαθὸς (θεὸς) τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐνάντιον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν καὶ ἐνάντιον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν. οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν, καὶ κακὸν οὐκ ὄν* (благой тожественъ сущему, противоположно же благу злое или дурное, какъ противоположно сущему не-сущее, откуда слѣдуетъ, что дурное и злое есть не-сущее); *ibid.* c. 3: зло есть „*τὸ ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος*“ (быть лишеннымъ сущаго).

Св. *Аѳанасій Великій λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, c. 4: *ὄντα δὲ φημὶ τὰ καλὰ καθότι ἐκ τοῦ ὄντος θεοῦ τὰ παραδείγματα ἔχει οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω* (и сущее я называю добромъ, поколику оно имѣетъ для себя образцы въ сущемъ Богѣ, а не-сущее называю зломъ). См. творенія его въ русскомъ переводѣ, часть I, стр. 130.

Св. *Василій Великій Ὁμιλ.* 2 *εἰς τὴν ἑξαμέρων*, c. 4, 5: въ рус. пер. творенія св. Василія, часть I, стр. 29 слл.: „Зло не живая и воодушевленная сущность, но состояніе души, противоположное добродѣтели и происходящее въ безпечныхъ чрезъ отпаденіе отъ добра. Посему не доискивайся зла во внѣ, не представляй себѣ, что есть какая-то первородная злая природа“.

Св. *Григорій Нисскій Ὁμιλ. κατὰ Ματθ.*: *οὐδὲν κατ᾽ οὐσίαν κακόν* (зло—ничто по сущности).—„Зло не существуетъ само по себѣ, а является съ лишеніемъ добра; добро же всегда неизмѣнно пребываетъ твердымъ и неподвижнымъ и составляется безъ всякаго предварительнаго лишенія чего нибудь. Итакъ мыслимое по противоположности съ добромъ по сущности не существуетъ, такъ какъ, что не существуетъ само въ себѣ, то не существуетъ совсѣмъ: слѣдовательно, зло есть не бытіе, а отрицаніе бытія“ (In eccles. hom. II, цит. у *Несмѣлова*. Догматическая система св. Григорія Нисскаго, 410).

[2]) *St. Dionysii Areopag.*, de divinis nominibus, IV, 19 (*Migne* patrolog. ser gr., III, c. 717).

какъ Богъ сверхсущностенъ, является матерія (ὕλη), она называется и не (μὴ) существующимъ и существующимъ въ (ἐν) Богѣ, возникая благодаря Его благости, и черезъ смѣшеніе съ чувственнымъ становится не вполнѣ зломъ и не вполнѣ добромъ, обнаруживаясь черезъ неустойчивое (ἄστατον). Ибо зло въ неустойчивомъ имѣетъ и часть блага, ибо отъ Бога вышло и въ Богѣ находится. Зла же какъ такового (αὐτόκακον) не существуетъ ни въ сущемъ, такъ или иначе стремящемся къ добру, ни въ не-сущемъ... Зло дальше отстоитъ отъ добра, чѣмъ не-сущее, т. е. матерія, и соотвѣтственно болѣе лишено субстанціальности (ἀνουσιώτερον) чѣмъ матерія; само по себѣ зло есть совершенное ничто (τὸ αὐτὸ κακὸν ὡς πάντη οὐδὲν ὄν). Коротко говоря, зло какъ таковое никогда и никакъ не существуетъ. Зло же въ матеріи есть только по недостатку добра и потому представляется и неощутимымъ и невидимымъ“ [1]).

„Зло, какъ зло—продолжаетъ св. Діонисій—не образуетъ никакой сущности или бытія, оно лишь ухудшаетъ и разрушаетъ видъ существующаго, насколько отъ него зависитъ“ [2]). „Одно и то же не можетъ быть въ томъ же самомъ отношеніи добромъ и зломъ, уничтоженіемъ или возникновеніемъ, оно не имѣетъ самостоятельной силы и способности къ разрушенію (αὐτοδύναμις ἢ αὐτοφθορὰ)... То что существуетъ, существуетъ лишь по силѣ добра, столь преизбыточной, что можетъ восполнить даже отрицаніе и отрицательное (στέρησις καὶ τὰ ἐστερημένα); то же, что совсѣмъ лишено блага, не можетъ существовать... И возникновеніе, проистекающее изъ уничтоженія, есть не сила зла, но наличность меньшаго добра также, какъ болѣзнь есть недостатокъ устройства тѣла“... Добро даетъ бытіе даже собственному отрицанію (καὶ οὐσιοῦ καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν τὸ ἀγαθόν). „Итакъ, *зло не есть сущее*—οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν“ [3]). Зла нѣтъ въ Богѣ, иначе мы должны были бы признать въ Немъ вражду и дисгармонію. Зла нѣтъ и въ ангелахъ,—они злы, когда наказываютъ грѣшниковъ, но здѣсь зломъ является не наказаніе, но само наказуемое. По природѣ своей не злы и демоны,—они могутъ вносить порчу, но не могутъ уничтожить бытія, и злоба ихъ состоитъ въ прекращеніи участія въ дарахъ божественныхъ. Будучи злы по природѣ, они были бы вѣчно злы, между тѣмъ „зло непостоянно“, и „быть всегда неизмѣннымъ (ταὐτόν) свойственно только добру“ (IV, 23). Если они злы не по природѣ, а только по недостатку даровъ ангельскихъ, зло въ нихъ составляетъ „θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προπετής“. Дары ангельскіе и въ нихъ не измѣнились, хотя сами они уже не видятъ ихъ, но насколько они существуютъ, они причастны добру, ἐκ ἀγαθοῦ εἰσι, а насколько злы, постольку и не существуютъ, καθ' ὃ οὐκ εἰσιν, и, стремясь къ не-сущему, стремятся ко злу (IV, 23). Не злы по природѣ и души человѣческія (IV, 24), ибо и въ нихъ зло есть отсутствіе, неполнота блага. Не злы и животныя, и нѣтъ зла во всей природѣ,—оно лишь въ томъ, что она не достигаетъ своего совершенства (IV, 26). „Зла нѣтъ и въ тѣлѣ, ибо безобразіе и болѣзнь есть недостатокъ формы и отсутствіе порядка“ (IV 27); окончательное упраздненіе (λύσις) красоты, формы и порядка означало бы уничтоженіе и самаго бытія. „Для всѣхъ: и умовъ, и душъ, и тѣлъ зло состоитъ въ безсиліи (ἀσθένεια) обладать свойственнымъ имъ благомъ и въ отпаденіи отъ него“ [4]).

Невѣрно далѣе и столь часто выражаемое (неоплатониками) мнѣніе, будто

---

[1]) *St. Maximi* scholia in lib. de divinis nominibus (*Migne*, IV, c. 73).
[2]) De div. nom., IV, 20, Migne, IV, c. 273.
[3]) Ibid.
[4]) De div. nom., IV, 27 (Migne, IV, c. 728).

„зло коренится въ матеріи какъ таковой, ибо и она участвуетъ въ космосѣ, формѣ и красотѣ. Внѣ этого пребывающая матерія безкачественна и безвидна; какъ же можетъ что-либо дѣлать матерія, если сама по себѣ она не имѣетъ способности воспріятія *(πάσχειν)*? И какъ можетъ быть матерія зломъ, если она сама по себѣ нигдѣ и никогда не существуетъ? А если какъ-нибудь и существуетъ, то все существующее происходитъ отъ блага, слѣдов., и она была бы изъ блага, стало быть, или благо производило бы зло, или же зло, происходя изъ блага, было бы благомъ. Или же существуетъ два начала и они подчинены одному высшему. Если же говорятъ, что матерія нужна для восполненія всего міра, то какъ же матерія есть зло?... и какъ могла бы она, будучи зломъ, порождать и питать природу“? [1]).

Также и ограниченіе, отсутствіе само по себѣ не можетъ считаться причиной зла, ибо полное отрицаніе уничтожаетъ самую природу бытія—добро, частичное же имѣетъ силу не само, но по силѣ имъ отрицаемаго добра. „Коротко говоря, благо происходитъ изъ единственной и цѣлостной причины, зло же изъ многихъ и частныхъ недостатковъ. Богъ вѣдаетъ зло какъ благо (*τὸ κακὸν ἢ ἀγαθὸν*), и передъ Нимъ причины зла суть силы, творящія добро“ [2]). „Причина добра—единое. Если добро противоположно злу, то существуетъ много причинъ зла, не только причины и силы, вызывающія зло, но и безсиліе, слабость, несогласное смѣшеніе неподобнаго. Зло не неподвижно, не находится всегда въ неизмѣнномъ состояніи, но неограниченно, неопредѣлимо, проявляется въ другомъ, притомъ также неограниченномъ. И начало, и цѣль всего, также и зла, есть благо, ибо ради блага и существуетъ все, и благое, и ему противоположное. Вѣдь и послѣднее мы дѣлаемъ по мотивамъ, никто вѣдь не дѣлаетъ того, что дѣлаетъ, имѣя въ виду зло, ибо зло не имѣетъ лика, но лишь личикъ *(παρυπόστασιν)*, существуетъ ради добра, а не ради себя самого. Зло является въ этомъ смыслѣ акциденціей (*κατὰ συμβεβηκός*), существуя ради другого, но не по собственной причинѣ, ибо возникновеніе кажется правымъ, возникая ради добра, въ дѣйствительности же неправо, ибо мы неблагое принимаемъ за благое... Зло находится поэтому внѣ пути, цѣли, природы, причины, начала, границы, желанія, упостаси“ [3]).

„Происхожденіе зла не отъ силы, но отъ слабости“ [4]).

„Итакъ, мыслимое по противоположности съ добромъ по сущности не существуетъ, такъ какъ что не существуетъ само въ себѣ, то не существуетъ совсѣмъ: слѣдовательно, зло есть не бытіе, а отрицаніе бытія. Мы понимаемъ зло не какъ нѣчто самостоятельное въ нашей природѣ, но смотримъ на него, какъ на отсутствіе добра“ [5]).

По опредѣленію **св. Максима Исповѣдника**, „зло и не было и не будетъ самостоятельно существующимъ по собственной природѣ, ибо оно и не имѣетъ въ сущемъ ровно никакой сущности, или природы, или самостоятельнаго лика, или силы, или дѣятельности, и не есть ни качество, ни количество, ни отно-

---

[1]) Ib., IV, 28. (Migne, IV, c. 729).
[2]) Ib. IV, 30 (col. 729).
[3]) Ib. IV, 30—1, col. 732. „*Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακὸν, καὶ ἔλλειφις, καὶ ἀσθένεια, καὶ ἀσσυμμετρία, καὶ ἁμαρτία, καὶ ἄσκοπον, καὶ ἄκαλλες, καὶ ἄζωον, καὶ ἄνουν, καὶ ἄλογον, καὶ ἀτελὲς, καὶ ἀνίδρυτον, καὶ ἀναίτιον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἄγονον, καὶ ἄργον, καὶ ἀδρανές, καὶ ἄτακτον, καὶ ἀνόμιον, καὶ ἄπειρον, καὶ σκοτεινὸν, καὶ ἀνούσιον, καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν*“.
[4]) Ib. IV, 32, col. 732.
[5]) См. *Несмѣловъ*, цит. соч. 407—10, 500.

шеніе, ни мѣсто, ни время, ни положеніе, ни дѣйствіе, ни движеніе, ни обладаніе, ни страданіе, такъ чтобы естественно созерцалось въ чемъ-либо изъ сущаго, и вовсе не существуетъ во всемъ этомъ по естественному усвоенію; оно не есть ни начало, ни средина, ни конецъ". „Зло есть недостатокъ дѣятельности присущихъ естеству силъ въ отношеніи къ ихъ цѣли и рѣшительно не что другое. Или еще: зло есть неразумное движеніе естественныхъ силъ по ошибочному сужденію къ чему-либо иному помимо цѣли, цѣлью же называю Причину сущаго, къ которой естественно влечется все [1]).

Сродное ученіе о злѣ въ западной церкви развивалось **блаж. Августиномъ** преимущественно въ борьбѣ его съ манихействомъ, исповѣдовавшимъ онтологическую самобытность зла, какъ второго начала мірового бытія. Бытійная сила принадлежитъ только добру, бытіе (essentia) и благо (bonum) міра суть синонимы. Но міръ есть бытіе не самобытное, а то, что сотворено Богомъ, не можетъ быть такимъ, каковъ самъ Творецъ: in his enim, quae quoque modo sint, et non sunt quod Deus est, a quo facta sunt" [2]). Этимъ обосновывается для твари возможность не только относительнаго пути возрастанія, но и отрицательнаго пути зла. Зло есть нечто иное, какъ отрицаніе (negatio), испорченность (correptio) и лишеніе (privatio) блага—бытія. Оно не можетъ поэтому имѣть самостоятельнаго значенія, существуя исключительно насчетъ блага, „приставая и прилѣпляясь къ его природѣ": ex bono oritur malum, nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono [3]). Слѣдовательно, зло можетъ существовать только до тѣхъ поръ, пока существуетъ бытіе—благо, съ уничтоженіемъ же блага—бытія должно уничтожиться и самое зло: bona tamen sine malis esse possint, mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt [4]).

Что же означаетъ власть *ничто* или зла для тѣлесности? Тѣлесность тварнаго міра есть „земля", матерь, однако, сама по себѣ еще не есть матерія, которая существуетъ въ ней лишь какъ возможность. Идеи-формы, которыя порождаетъ мать земля, запечатлены присутствіемъ *ничто*, какъ темной основы твари: онѣ хрупки, не прочны, не гарантированы отъ разрушенія, онѣ не имѣютъ еще закала вѣчности. Иначе и невозможно было бы грѣху въ такой степени испортить мірозданіе, внесши въ него разрушеніе, болѣзнь и смерть. *„Земля" стала матеріей*, не утерявъ конечно, своей софійной насыщенности и рождающей силы. Въ міръ вошла смерть, какъ *сила* небытія, незримо присутствующая во всей твари и неотвратимо совершающая свою работу. Потому роковой двойственностью отличаются всѣ процессы жизни: ростъ неразрывно связанъ съ разрушеніемъ, онъ есть движеніе навстрѣчу неизбѣжному, неотвратимому концу; съ каждымъ днемъ и часомъ своего бытія и цвѣтенія, все живое приближается къ смерти и разрушенію, и эта неразрывность жизни и смерти представляетъ одну изъ величайшихъ загадокъ бытія. Земля, ставшая

---

[1]) Вопросоотвѣты къ Θалассію. Пер. С. Л. Епифановича, Богосл. Вѣстн. 1916, II, стр. 31—2. Ср. Migne, t. 90, c. 253.

[2]) De civ. Dei, XIV, 13, 11 (Писаревъ, 103).

[3]) De nupt. et concup. I. II, c. 28 (Писаревъ, 103).

[4]) De civit. Dei, XI, 16. См. изслѣдованіе *Леонида Писарева*. Ученіе блаж. Августина еп. Гиппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Казань. 1894. Отд. II, гл. I, стр. 101 и далѣе.

матеріей, неспособна уже порождать безукоризненныя, безсмертныя, энтелехическія формы. Имъ неизмѣнно присуща тяжесть, косность, непроницаемость,—какой-то нерастворимый осадокъ „матеріи вообще“ тяжело ложится на днѣ всякой формы. Ученіе Плотина о матеріи, какъ злѣ, совершенно справедливо въ примѣненіи къ этому состоянію бытія, его невѣрность состоитъ лишь въ осужденіи всяческой тѣлесности, въ хулѣ на Мать Землю. Но всеобщее чувство человѣчества, тяготящагося своимъ плотскимъ существованіемъ, стыдящагося своего тѣла, ощущающаго его, какъ оковы, есть многознаменательное свидѣтельство о порчѣ природнаго бытія, о болѣзни тѣлесности. Оно же составляетъ основу и сущность христіанскаго аскетизма, который стремится отнюдь не къ освобожденію отъ тѣла, но къ его апоѳеозу путемъ побѣды надъ плотью. Но хотя мы и стыдимся своей плотяности, однако черезъ нее ощущаемъ и свою тѣлесность. И мы перестаемъ чувствовать эту свою плотяность, забываемъ о ней, когда искусство показываетъ намъ нашу подлинную тѣлесность, насъ же самихъ въ достойномъ образѣ бытія: божественныя изваянія эллиновъ, запечатлѣвшія нѣкую правду человѣческаго тѣла, даютъ это высшее *знаніе* о нашей тѣлесности. Отчего предъ великими произведеніями искусства мы утрачиваемъ это болѣзненное чувство стыда передъ наготой, словно хотя на мигъ ощущаемъ себя въ Эдемѣ? И притомъ чувствуется съ несомнѣнностью, что эти прекрасныя тѣла и должны быть обнажены, ибо всякая одежда явилась бы умаленіемъ ихъ красоты, неуваженіемъ къ ней.

Кому же пришла бы въ голову мысль *одѣть* Венеру Милосскую? Наоборотъ, *внѣ* этого просвѣтленія, нарушеніе завѣтовъ стыдливости, ея притупленіе и утрата свидѣтельствуетъ о развращенности и цинизмѣ и души, и тѣла. Чувство стыда своего тѣла, нѣкотораго своего безобразія, которое только сильнѣе подчеркивается случайными проблесками красоты, „миловидностью“ „хорошенькихъ“, есть одно изъ самыхъ глубокихъ и подлинныхъ мистическихъ самоощущеній. Оно глубоко правдиво, ибо всѣ люди, дѣйствительно, находятся по отношенію къ своему тѣлу въ положеніи „Золушки“ или „Гадкаго утенка“, всѣ они въ большей или меньшей мѣрѣ тоскуютъ по своимъ эдемскимъ тѣламъ, облеченнымъ красотой и софійной славой. Знаютъ, что эти тѣла они имѣютъ, хотя и не въ силахъ ихъ осуществить. И отсюда же эта роковая, магическая власть красоты, ея мучительная загадка (которую такъ жгуче чувствовалъ Достоевскій). Власть красоты непонятно, незакономѣрно и совершенно ирраціонально врывается въ этотъ міръ и царитъ въ немъ, ибо красота царственна и не можетъ не царить, и весь міръ, какъ къ свѣту, тянется къ красотѣ. Она есть наше собственное воспоминаніе объ Эдемѣ, о себѣ самихъ въ своей собственной подлинности. Но эта безсильная, а потому и призрачная, лживая красота обманываетъ, ибо прикрываетъ собой плоть и тлѣнъ. Вотъ почему такимъ губительнымъ и испепеляющимъ является ея пламень, почему она рѣдко поднимаетъ и спасаетъ, но чаще губитъ: „красота это страшная вещь, здѣсь Богъ съ дьяволомъ борется“ (Достоевскій). Эдемская красота въ

не-Эдемѣ, въ царствѣ „князя міра сего“, есть до извѣстной степени хищеніе или поддѣлка, и потому она жалитъ, какъ змѣя, и губитъ сладкою своей отравой. Земная красота загадочна и зловѣща, какъ улыбка Джіоконды; съ Елизаветой Тюрингенской соперничаютъ здѣсь чары Венеры, и „женѣ, облеченной въ солнце“ противостоитъ „жена блудница“, облеченная въ сатанинскую красоту. Соперничаютъ и мучительно борятся онѣ обѣ въ душахъ людей, Эдемъ утерявшихъ, но его не забывшихъ и всегда о немъ тоскующихъ... Томленіе по красотѣ, мука красотой, есть вопль всего мірозданія.

Итакъ, матерія есть не субстанція тѣла, какъ думаютъ матеріалисты, а только его *качество*, сила, дѣлающая тѣла плотью, облекающая кожаной ризой ихъ славу и красоту. Но она проницаетъ *всю* жизнь не только тѣла, но и духа. Вся жизнь тѣла, всѣ его функціи получаютъ отпечатокъ матеріальности и плотскости, что съ особенной остротой ощутимо въ центральныхъ узлахъ жизни, именно въ функціяхъ питанія и размноженія, иначе говоря, космическаго и полового общенія. Потому остріе аскетизма всегда направляется именно въ эту сторону, и сюда же устремляется обостренная брезгливость, не умѣющая или не желающая отличать *состояніе* отъ *существа* этихъ функцій. Эта метафизическая брезгливость особенно привилась въ философіи Плотина и въ системѣ Беме, который считаетъ и genitalia, и „Mädensack“ появившимися только послѣ грѣхопаденія, въ чемъ имѣетъ, впрочемъ, себѣ предшественниковъ уже въ нѣкоторыхъ изъ церковныхъ писателей. Однако, особенная чувствительность, завуалированность, стыдливость можетъ быть истолкована и какъ выраженіе нарочитой священности, глубочайшей интимности, особливой нѣжности этой стороны жизни; и именно потому она поражена грѣхомъ наиболѣе ощутительно.

Въ матеріальности плоти заключается и источникъ ея смертности. Она парализуетъ силы жизни, хотя и неспособна обезсилить ее совершенно. Жизнь снова и снова подъемлетъ свой водометъ, разбивающійся миріадами брызгъ и свергающійся обратно къ первоисточнику. „Земля еси и въ землю отыдеши“, былъ приговоръ Божій Адаму, а въ немъ и всему человѣческому роду и всей твари. Здѣсь и судъ, и спасеніе: возвращеніе въ землю, разбитіе созданной формы. Смерть есть крайнее зло, „послѣдній врагъ“, но она не есть полное истребленіе жизни. Ибо мать земля неистощима въ своихъ рожденіяхъ, снова и снова порождаетъ жизнь, ибо она есть становящаяся Софія. „Возвращаемое въ землю“ только замираетъ какъ сѣмя, ожидая своего воскресенія. Сынъ Человѣческій былъ тѣмъ зерномъ, которое три дня и три ночи прозябало въ нѣдрахъ земли, чтобы породить плодъ воскресенія. И вслѣдъ за этимъ Первенцемъ изъ мертвыхъ, земля вновь породитъ возвращаемыхъ въ нее мертвецовъ, уже въ новыхъ не матеріальныхъ, не плотяныхъ тѣлахъ, и сама земля будетъ „земля новая“, та, каковою предназначено ей быть Творцомъ. Человѣческая смерть есть расторженіе тѣла, возвращаемаго землѣ, и духа, временно ведущаго жизнь безъ тѣла и проходящаго въ ней невѣдомую

стезю опыта. Смерть прочихъ тварей есть возвращеніе ихъ землѣ, но и оно не можетъ означать ихъ полнаго уничтоженія, ибо и вся тварь ждетъ своего искупленія, „покорившись суетѣ“ не добровольно, но вынужденно черезъ человѣка. Она имѣла до грѣхопаденія то естественное безсмертіе, которое принадлежало неповрежденной тѣлесности. Съ ея поврежденіемъ извратилась и самая природа, измѣнились инстинкты въ животныхъ, появилась „звѣриность“. И почему же надо думать, что въ царствѣ славы они не получатъ хотя того, что имѣли, но потеряли по волѣ своего царя-человѣка? Почему думаютъ, что преображенная мать-земля позабудетъ объ этихъ безсловесныхъ чадахъ своихъ и не изведетъ ихъ къ жизни? Трудно мириться съ мыслію о прославленіи человѣка въ пустынномъ мірѣ, не населенномъ преображенной тварью, которая теперь населяетъ даже землю проклятія. И тогда во свѣтѣ преображенія спадетъ со всѣхъ нихъ позоръ ихъ кажущейся „антиидейности“ и проклятіе ихъ „звѣриности“, и вновь станутъ они младшими братьями и друзьями человѣка. Вѣдь даже и теперь дѣти, еще сохраняющія на себѣ отблескъ Эдема, въ звѣряхъ имѣютъ нерѣдко лучшихъ друзей своихъ. И тогда окажется, быть можетъ, что иныя изъ нихъ, теперь особенно ненавистныя и отвратительныя зловредностью своей или безобразіемъ своимъ, были лишь оклеветаны клеветникомъ-діаволомъ, сдѣлались жертвами его лжи и насилія, начиная со „змѣя, мудрѣйшаго изъ звѣрей“, навлекшаго на себя особливое проклятіе за свою роль въ качествѣ орудія искушенія. И спасется *вся* тварь до послѣдняго созданія Божьяго [1]).

Первородный грѣхъ совершился не въ душѣ міра, но въ ея низшемъ, становящемся центрѣ, въ области тварности. Онъ могъ только повредить или отравить, но не умертвить природу, извративъ ее въ состояніи, а не въ существѣ. Другими словами, первородный грѣхъ принесъ съ собой не субстанціальную, но *лишь функціональную* порчу міра, „міръ во злѣ *лежитъ*“, но *не есть* зло, оно есть его состояніе, а не естество. Иначе развѣ возможно исповѣдывать вѣру въ Бога, облекшагося плотію этого міра, содѣлавшаго ее одеждой неизреченнаго своего Божества? Въ опредѣленіи *степени* порчи міра первороднымъ грѣхомъ выражается весьма важный оттѣнокъ мірооощущенія, который далеко не всегда и не вполнѣ поддается отчетливой формулировкѣ, но оказываетъ сильнѣйшее вліяніе на все міровоззрѣніе. Это вполнѣ очевидно, если мы сопоставимъ крайніе полюсы: напр. натурализмъ разныхъ оттѣнковъ, который вообще слѣпъ къ злу въ мірѣ и видитъ въ немъ случайность, недоразумѣніе или заблужденіе (таковъ же и новѣйшій гуманизмъ съ его теоріями прогресса: соціализмомъ, анархизмомъ, позитивизмомъ), и антикосмизмъ, который слѣпъ къ добру въ мірѣ и видитъ въ немъ

---

[1]) Конечно, нельзя говорить объ индивидуальномъ безсмертіи животныхъ, ибо вообще понятіе индивидуальности въ человѣческомъ смыслѣ здѣсь не приложимо. Вѣрнѣе здѣсь слѣдуетъ думать о нѣкоторой родовой жизни, осуществляющейся во многихъ особяхъ.

только злую майю (буддійскій аскетизмъ, философскій пессимизмъ). Но существуютъ и разныя промежуточныя мнѣнія. Согласно одному мнѣнію, весьма вліятельному и въ христіанствѣ, подъ вліяніемъ грѣха существенно извратилась какъ душа такъ и тѣло, причемъ у него появились совершенно новыя функціи и соотвѣтствующіе имъ органы, именно пола и пищеваренія. Согласно этому мнѣнію, теперешніе органы пола отсутствовали у прародителей, и самое размноженіе должно было бы совершаться инымъ невѣдомымъ путемъ [1]). Согласно еще болѣе крайнему мнѣнію, принадлежащему Я. Беме, и самый полъ есть уже слѣдствіе грѣхопаденія, ибо жена создана человѣку уже послѣ его внутренняго отдѣленія отъ Jungfrau Sophia, въ первозданномъ состояніи человѣкъ пребывалъ сверхполымъ. Эта Jungfrau Sophia есть отвлеченный принципъ мудрости, *Spiegel* der Weisheit, и ея отношеніе къ полу установляется только ея именемъ, очевидно, навѣяннымъ „Книгою Премудрости Соломона“. Но для этого „зеркала мудрости“ совсѣмъ нѣтъ необходимости быть не только „Женственностью“, но даже и просто „Дѣвой“. При такомъ пониманіи пола, самымъ центральнымъ проявленіемъ грѣха является зачатіе, отъ котораго человѣкъ рождается, а первоначальная сущность первороднаго грѣха есть половая похоть,—змій возбудилъ въ Евѣ блудное разженіе. Слова покаяннаго (50) псалма: „въ беззаконіяхъ зачатъ есмь и во грѣсѣхъ роди мя мати моя“, получаютъ истолкованіе въ *узкомъ* смыслѣ, примѣнительно къ самому зачатію. Здѣсь утверждается почти уже субстанціальная порча естества: черезъ врата пола не можетъ родиться ничто чистое и святое уже потому, что это есть полъ.

Напротивъ, этой принципіальной брезгливости къ полу и тѣлу не знала художественная прозорливость эллиновъ, которые съ эдемской, а вмѣстѣ дѣтской наивностью не боялись обнаженности. Церковь также учитъ насъ *ничѣмъ не брезгать* въ природѣ и ничего не отдаетъ въ ней Люциферу. Нѣтъ жизненныхъ функцій, которыя бы она осуждала, *какъ таковыя*. Она даетъ молитвенное благословеніе и на ѣду, и на разную потребу, въ частности она принципіально принимаетъ полъ, какъ это явствуетъ изъ таинства брака [2]). То или иное пониманіе космическаго зла и

---

[1]) Напр. св. *Григорій Нисскій* говоритъ по поводу воскресенія: „а воспринятое нами отъ кожи безсловесныхъ—плотское смѣшеніе, зачатіе, рожденіе, нечистота, сосцы, пища, изверженіе, постепенное прихожденіе въ совершенный возрастъ, зрѣлость возраста, старость, болѣзнь, смерть“, все это не подлежитъ воскресенію (Творенія, часть IV, 315—16).

[2]) Въ „чинѣ послѣдованія вѣнчанія“ послѣднее разсматривается, какъ церковное и человѣческое торжество, причемъ совершенно отсутствуютъ какія бы то ни было черты брезгливости къ полу и браку, какъ таковому. Напротивъ, вспоминается бракъ въ Канѣ Галилейской, освященный присутствіемъ самого Господа, вспоминаются ветхозавѣтные патріархи, которые считаются состоящими въ родословной Господа Іисуса, испрашивается обручающимся единомудріе и цѣломудріе (явный знакъ того, что между цѣломудріемъ и бракомъ не существуетъ противорѣчія): „честный бракъ ихъ покажи, нескверное ихъ ложе соблюди, непорочное ихъ сожительство пребывати благослови“, „сочетай... зане отъ тебя сочетаваются мужу жена, сопрязи ихъ въ единомудріи; вѣнчай я въ плоть едину, даруй имъ плодъ чрева, благочадіе, воспріятіе“. А обведеніе бра-

вліянія первороднаго грѣха имѣетъ безконечную важность для ученія о природѣ нашего спасенія, ибо въ немъ предрѣшается вопросъ о Богоматери и боговоплощеніи. Очевидно, что для тѣхъ, кто порчу природы считаетъ почти субстанціальной и въ самомъ рожденіи человѣка видитъ узелъ грѣха, боговоплощеніе невозможно на основѣ тварнаго восхожденія, восполняемаго благодатной силой. Оно осуществимо лишь ея поглощеніемъ, замѣной, фактическимъ отстраненіемъ, т.-е. это ученіе ведетъ къ болѣе или менѣе явному монофизитству, каковое мы и имѣемъ, напр., у Беме, въ сущности отрицающаго своимъ ученіемъ возможность Богородицы.

Для выясненія взглядовъ **Я. Бёме** надо имѣть въ виду его ученіе о „*Дѣвѣ Софіи*“, которое осталось опредѣляющимъ и для *Дж. Пордэджа* [1]). Она есть „зеркало“ Божества, въ которомъ Оно видитъ себя и открывается самому себѣ. Она соотвѣтствуетъ поэтому опредѣленному моменту въ самораскрытіи Божества, именно стоитъ посрединѣ между Божествомъ, опредѣлившимся въ своемъ тріединствѣ, in ternario sancto, и міромъ, несотвореннымъ и сотвореннымъ, природой небесной и земной. Софія есть, по общему смыслу ученія Бёме, не откровеніе, но самооткровеніе Божества, моментъ развитія въ самомъ Божествѣ. Она безлика и имперсональна, какъ имперсонально вообще Божество въ системѣ Бёме, она есть „Wesenheit“, субстанція или сущность. Итакъ, по первому опредѣленію Софіи, она есть пассивное зеркало, не рождающее, но лишь отражающее: „Es ist des Geistes Gottes Wohnhaus gewesen und sie ist keine Gebärerin gewesen, sondern die Offenbarung Gottes, eine Jungfrau und eine Ursache der Göttlichen Wesenheit... Sie ist als ein Spiegel der Gottheit, denn jeder Spiegel hält stille und gebieret keine Bildniss, sondern er fähet Bildniss. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darin der Geist Gottes sich selber siehet sowohl alle Wunder der Magiae... und in ihr hat der Geist Gottes die Formungen der Creaturen erblicket“ [2]). Это настойчивое подчеркиваніе пассивной зеркальности, такъ сказать, идеальной воззрительности Софіи заставляетъ видѣть въ ней схему схемъ, или, если можно такъ выразиться, трансцендентальную схему міра, не обладающую собственной жизнью, но имѣющую идеалистически-программный характеръ. Софія уподобляется „одеждѣ, которою открывается Божество, иначе его образъ не былъ бы познанъ, ибо она есть тѣлесность (Leiblichkeit) духа“ [3]). Поэтому полное опредѣленіе Jungfrau Sophia будетъ такое: Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau, nicht ein Weib, sondern die Sucht und Reinigkeit ohne Makel, und stehet als ein Bildniss Gottes, ist ein Ebenbild der Dreizahl; sie gebiert nichts, sondern es stehen in ihr die grossen Wunder, welche der h. Geist erblicket, und das Wort des Vaters durch die herbe Matricem, als durch Fiat schafft, und ist die Wunderweisheit ohne Zahl. In ihr hat der h. Geist erblicket die Bildniss der Engel, sowohl die Bildniss des Menschen, welche das Verbum Fiat geschaffen hat“ [4]). И какъ въ Софіи

чущихся въ вѣнцахъ вокругъ аналоя, какъ извѣстно, сопровождается тѣми же самыми пѣснопѣніями, какъ и посвященіе во іереи,—и уже это одно показываетъ, какъ высоко оцѣнивается бракъ Церковью.

[1]) Божественная и истинная метафизика, стр. 119—124.

[2]) U. d. Menschwerdung, cap. I, 1, 13, цит. у *Elert*, op. cit., 64.

[3]) *Böhme's* Werke, hrsg. von Schiebler, Bd. IV; Von dreifachen Leben des Menschen, Cap. 5, § 50, стр. 71.

[4]) Ib. § 44, стр. 70.

первообразно намѣчены, схематизированы всѣ твари, такъ эти послѣднія содержатъ въ себѣ софійныя схемы: „jede göttliche Kreatur, als da sind Engel und Menschenseelen, haben die Jungfrau der Weisheit Gottes gleich ein Bildniss ins Lebenslicht“ [1]).

Для тѣхъ, кто можетъ смѣшивать бемевскую Jungfrau Sophia съ Вѣчной Женственностью, религіозно исповѣдуемой эллинствомъ, какъ Афродита, поэтически воспѣваемой Гете, Новалисомъ, Вл. Соловьевымъ, Вяч. Ивановымъ, А. Блокомъ,—необходимо настойчиво подчеркнуть, что *никакого отношенія между тою и другою не существуетъ*. Понятіе Jungfrau Sophia рѣзко отличается внѣполовымъ, точнѣе, полу враждебнымъ характеромъ: вообще вся система Беме отмѣчена отсутствіемъ эротизма и типической для германства безженностью (которая дошла до апогея въ гроссмейстерѣ германской философіи Кантѣ). „Die Bildniss ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war vor seiner *Heven, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu tierisch*“ [2]). „Ewige Jungfrau“ настолько не связана съ половъ, что для Беме вполнѣ естественнымъ кажется понятіе „männliche Jungfrau“, каковою является по Беме первый Адамъ [3]) и новый Адамъ, т. е. Христосъ. „Jungfrauschaft“ есть состояніе, *предшествующее* раздѣленію половъ и его превышающее [4]), полъ есть слѣдствіе грѣхопаденія, человѣкъ безполъ въ первозданномъ состояніи (ибо, строго говоря, нельзя у Беме говорить объ андрогинизмѣ либо бисексуализмѣ, разъ Софія стоитъ внѣ пола). Созданіе Евы изъ ребра означаетъ лишь выдѣленіе изъ Адама его же половины, именно его „Weiblichkeit und Mütterlichkeit“, это произошло не при самомъ созданіи человѣка потому, что „das Leben beider Tincturen nur ein einiger Mensch im Bilde Gottes ist, und in der Ewigkeit nicht in zweierlei heben, als männlich und weiblich, stehen mag“ [5]). Созданіе женщины изъ ребра Адамова Беме разсматриваетъ какъ слѣдствіе уже совершившагося грѣхопаденія и раздробленіе человѣческаго естества. Мистика единенія мужа и жены, союзъ „во Христа и во Церковь“, положительный смыслъ таинства брака, не находитъ для себя оправданія въ этомъ ученіи. *Брезгливость* къ полу, которая нашла художественное выраженіе въ „Крейцеровой Сонатѣ“ Льва Толстого, отличаетъ это ученіе Беме [6]). Эта

---

[1]) Ib. § 57, стр. 72. Ср. Cap. 18, § 53, стр. 260.
[2]) Ib. Cap. 6, § 68, стр. 96.
[3]) См. Myst. Mag., 56: „wie Adam vor seiner Eva war: da er weder Mann, noch Weib war, sondern eine männliche Jungfrau“.
[4]) Christus ward darum ohne Zuthun eines Mannes eine Mensch, dass Er uns aus diesem Ekel vor Gott (der tierischen Vermischung) ausführte. Er ward ein solch Jungfräulich Kind, mit beiden Tinkturen einander (wie in Adam vor dem Falle), dass Er unsre Zertrennuug in sich in eins brächte. Christus ward darum von einer Jungfrau geboren, dass Er *die weibliche Tinktur wieder heiligte und in die männliche wandelte, auf dass der Mann und das Weib wieder Ein Bild Gottes würden und nicht mehr Mann und Weib wären*, sondern männliche Jungfrauen, wie Christus war“ (*Classen*, 3, 23). Christus „zerbrach den Mann und das Weib, und brachte wieder die Jungfrauschaft, als zwei Tincturen in Einer unzertrennlichen, ewigen Vereinigung der Liebe“ (ib.) „Als Christus am Kreuz unser jungfräulich Bild wieder erlöste von Manne und Weibe und es mit seinem himmlichen Blut in Göttlicher Liebe tingierte, sprach Er, nachdem Er es vollbracht hatte: Es ist vollbracht (ib. 203).
[5]) Ibid., 203.
[6]) „Darum, o Mensch, sieh, wie du der viehischen Brunst gebrauchest: sie ist in sich ein Greuel vor Gott, sie sei in der Ehe oder ausser der Ehe“ (Ib. 209). Самъ Беме, какъ извѣстно, имѣлъ жену и дѣтей. Но что же иное кромѣ брезг-

черта чрезвычайно существенна для общаго міроощущенія Беме, для котораго здѣшній міръ, порожденный вмѣшательствомъ Люцифера, заслуживаетъ не преображенія, а только уничтоженія. Это ученіе Беме глубоко чуждо духу Каббалы, знакомство съ которой у него несомнѣнно, ибо эротическая метафизика Каббалы, при нѣкоторомъ внѣшнемъ сходствѣ съ бемизмомъ (исходный андрогинизмъ Адама), проникнута чувствомъ глубочайшей изначальности и реальности пола.

Отрицательное отношеніе къ женственности у Беме, низводящее ее къ грѣховности, неизбѣжно приводитъ его и къ типично протестантской хулѣ на Пречистую Дѣву и Матерь, „цвѣтъ нетлѣнія", „кринъ райскаго прозябенія", высшій цвѣтъ Женственности. Онъ принужденъ отрицать непорочность Богоматери, Ей присущую, какъ и особую чистоту Ея зачатія отъ „Богоотецъ" Іоакима и Анны. Основная мысль Беме здѣсь заключается въ томъ, что Марія не имѣла безгрѣшности и чистоты до Благовѣщенія, но вмѣстѣ съ словомъ Архангела въ нее вселилась Jungfrau Sophia, которая, превратившись въ männliche Tinctur затѣмъ и породила „männliche Jungfrau" Христа, почитаніе же самой Пресв. Дѣвы Беме отвергаетъ. „Онъ (Христосъ) повелѣлъ ученику Своему принять къ себѣ Матерь Его. Его Мать есть христіанская Церковь на землѣ, дѣти Божіи рождаются въ ней по духу... Онъ тонко указуетъ намъ, что внѣшній человѣкъ не есть Матерь Христа, рождающая въ себѣ Христа, ибо Христосъ отдѣляется отъ своей внѣшней Матери и отдалъ ее Іоанну; Онъ извлекъ вѣчную природу, какъ отца вѣчнаго рожденія: потому неправильно дѣлаютъ тѣ, кто почитаютъ и молятся внѣшней Матери Христа какъ Матери Бога. Все истинное христіанство есть Матерь Христа, рождаетъ въ себѣ Христа, а Іоанны, какъ служители Христа, суть ея нянька, которая принимаетъ къ себѣ Матерь Христа, какъ сдѣлалъ это Іоаннъ" (*Böhme*'s Werke, IV, 393, §§ 55, 57—8). Въ отношеніи же къ Христу, родившемуся не *отъ* человѣческой Дѣвы, „сѣмени жены", но лишь чрезъ Дѣву отъ Jungfrau Sophia, Беме впадаетъ уже въ явное монофизитство и докетизмъ [1]). При этомъ, собственно говоря, сливаются въ одно воплощенія Софіи въ Маріи и въ Іисусѣ. Излишне добавлять, что уничтоженіе женственности не позволяетъ Беме видѣть ликъ Церкви какъ Невѣсты

ливости, внушаетъ бракъ и дѣторожденіе при такомъ отношеніи, которое является метафизическимъ жено-и дѣтоубійствомъ.

[1]) „Wiewohl die irdische keine rechte Jungfrau war, doch in der Benedeiung von der himmlischen, göttlichen zu einer Jungfrau gemacht ward... Also starb nur das Irdische in ihr, das Andere lebte ewiglich, und so ward sie wieder zur keuschen und züchtigen Jungfrau, nicht im Tode, sondern in der Benedeiung... Da war sie zwar eine Jungfrau, aber die rechte Jungfrauschaft war in ihr verborgen und mit der irdischen Sucht behaltet. Als sich Gott in ihr eröffnete, zog sie die schöne Jungfrau Gottes an und und ward eine männliche Jungfrau im himmlischen Teil" (Classen, l. c., 3, 12). „Die reine, züchtige Jungrau, in welcher Gott geboren ist, ist die ewige, reine, züchtige Jungfrau vor Gott. Ehe Himmel und Erde geschaffen worden, war sie eine Jungfrau, und dazu ganz rein ohne einigen Makel. Diese reine, züchtige Jungrau Gottes hat sich in Maria eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im h. Element Gottes gewesen... *Sie ward aber nicht eine heilige, reine Jungfrau genannt nach ihrer irdischen Geburt: das Fleisch, das sie von Joachim und Anna hatte, war nicht rein ohne Makel; sondern nach der himmlischen Jungfrau ist ihre Heiligkeit und Barmherzigkeit*" (ib. 15). „*Sie ist nicht die Mutter, die Gott geboren hat* (wie Juden und Türken uns Schuld geben, dass wir lehren), *sondern Gott hat sie in ihrem Samen wiedergeboren und gebenedeiet*" (ib., 22).

Христовой, какъ Тѣла Его. (Здѣсь ученіе Беме особенно напрашивается на противопоставленіе ученію А. Н. Шмидтъ).

На почвѣ юридическаго, а потому нѣсколько монофизитскаго пониманія искупленія у католиковъ появилось ученіе, которое вытекло изъ стремленія наипаче прославить Пресвятую Дѣву. Въ дѣйствительности, новый католическій догматъ *о непорочномъ зачатіи* Пресв. Дѣвы, какъ онъ провозглашенъ былъ въ 1854 году, получилъ нѣсколько иной смыслъ. Въ буллѣ папы Пія X: Ineffabilis Deus, онъ выраженъ въ слѣдующихъ словахъ: „Преблагословенная Дѣва Марія въ первомъ мгновеніи своего зачатія, по особенной благодати Всемогущаго Бога и особому преимуществу, ради будущихъ заслугъ І. Христа, Спасителя рода человѣческаго, была сохранена свободной отъ всякой первородной вины“ [1]). По смыслу этого ученія, Пресв. Дѣва провозмогающимъ дѣйствіемъ благодати какъ бы механически изъемлется изъ природы для своего предназначенія. Это ученіе пріобрѣтаетъ соблазнительную близость съ воззрѣніемъ Беме, по которому Марія при гласѣ Архангела какъ бы подмѣняется Jungfrau Sophia, ея же собственная природная оболочка, послѣ выраженнаго ею согласія на вселеніе Jungfrau Sophia, теряетъ свое значеніе для боговоплощенія. Католики, обнаруживая въ этомъ общую дефектность своей антропологіи, эту мысль о метафизическомъ насиліи надъ природой и человѣческимъ естествомъ отнесли уже къ самому зачатію Богоматери. И справедливо напрашивается вопросъ: если непорочность Богоматери обусловлена актомъ благодати, изъявшимъ изъ власти естества самое ея зачатіе и означающимъ какъ бы новое твореніе, то вѣдь всемогущество Божіе могло совершить это въ любой моментъ исторіи человѣческаго рода и надъ любою изъ дщерей Евиныхъ. Не устраняется ли этимъ ученіемъ значеніе самой Личности Пресвятой Дѣвы, Ея свобода и подвигъ? Не устраняется ли этимъ значеніе всего Ветхаго Завѣта, который имѣлъ цѣлью воспитаніемъ еврейскаго народа подготовить въ немъ рождество Богоматери? Рождество Господне произошло сверхъестественнымъ путемъ „безсѣменнаго зачатія“ отъ Духа Св., ибо Богъ не могъ родиться какъ человѣкъ. Но Онъ родился отъ вполнѣ человѣческой матери, имѣющей въ себѣ все человѣческое. Православная Церковь, не менѣе католической прославляющая „честнѣйшую херувимъ и славнѣйшую безъ сравненія серафимъ“ и чтущая особымъ праздникомъ (9 декабря) Ея зачатіе, мудро не опредѣляетъ формулой того, что неизреченно теплится въ вѣрующемъ сердцѣ, молитвенно припадающемъ къ Пречистой Заступницѣ. Однако, наблюдая отдѣльныя черты Ея почитанія, насколько оно

---

[1]) ...declaramus, pronuntiamus et definimus: doctrinam, quae tenet, beatissimam Virg. Mariam in primo instanti conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Chr. jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam (*Denzinger.* Enchiridion, 357).

выражается въ богослуженіи, можно сдѣлать нѣкоторыя наведенія по интересующему насъ вопросу. Православная Церковь чтитъ *зачатіе* Богоматери, предвозвѣщенное ангеломъ „богоотцамъ“ Іоакиму и Аннѣ (подобно тому, какъ она чтитъ и зачатіе св. пророка Іоанна Предтечи), но въ то же время не изъемлетъ этого зачатія изъ общаго порядка природы, не провозглашаетъ его „непорочнымъ“ въ католическомъ смыслѣ [1]). Не значитъ ли это, что въ зачатіи и рождествѣ Богородицы дѣйствовала, хотя и вспомоществуемая, но не вытѣсняемая благодатію *природа*, и она способна была возвыситься въ Богородицѣ до той чистоты и святости, которую неизмѣнно славитъ Церковь словами Архангела: „радуйся, Благодатная, Господь съ тобою, благословенна ты между женами“ (Лк. I, 28). „Ангелъ вопіяше благодатнѣй: чистая Дѣва, радуйся“ (пасхальный задостойникъ). Въ Богоматери природа, „земля“, снова достигла своей вершины, той высшей чистоты и непорочности, на которую она, и пораженная грѣхомъ, все же оказалась способна. Къ пріуготовленію этой чистоты, къ зачатію Пресв. Богородицы, вело благодатное строительство Церкви ветхозавѣтной, въ чистотѣ Богоматери сосредоточилась вся ветхозавѣтная,—благодатная и природная, святость, человѣческое естество пріуготовилось и пріукрасилось, чтобы принять въ себя Бога. Поэтому появленіе Богоматери, а, слѣдовательно, и боговоплощеніе возможно было только въ „полноту временъ“, когда совершился естественный, хотя и вспомоществуемый благодатію, процессъ внутренняго возрожденія и оздоровленія природы, центромъ коего и является пресв. Дѣва. Грѣховное дѣло Евы не оказалось непоправимымъ. Марія, сѣмя жены, осуществила то, къ чему не была призвана Ева. Въ лицѣ Маріи природа, „земля“, оказалась достойной принять небо, соединиться съ нимъ нераздѣльно и несліянно въ Богочеловѣкѣ. И Богоматерь, сущая превыше всѣхъ тварей, есть въ то же время и *слава земли*. Это именно чувствовалъ и провозгласилъ нашъ прозорливецъ „матери-земли“ Ѳ. М. Достоевскій въ словахъ своихъ: „Богородица мать-сыра земля

---

[1]) Въ службѣ Зачатію Богородицы (Минея мѣсячная, декабрь), въ стихирахъ на „Господи воззвахъ“ читаемъ: „Пророческая рѣченія нынѣ исполняются: гора бо святая въ ложеснахъ водружается; лѣствица божественная насаждается; престолъ великій царевъ пріуготовляется; мѣсто украшается боговходимое; купина неопалимая начинаетъ прозябати, мѵроположница святыни уже истекаетъ... Недовѣдомое ангеломъ и человѣкомъ великое, еже отъ вѣка сокровенное таинство преславное, днесь въ ложеснахъ цѣломудренныя Анны младоносится Марія Богоотроковица, уготовляема во вселеніе всѣхъ Царя вѣковъ и въ обновленіе рода нашего“... Сѣдаленъ: „Новое небо во чревѣ Анны зиждется Бога вседѣтеля повелѣніемъ, изъ него же возсіяетъ невечернее солнце“... Канонъ, пѣснь I: „Зачатіе днесь, богомудрая Анно, твое празднуемъ, яко вмѣстившую нигдѣ же вмѣстимаго начала еси“... „Анна славная нынѣ зачинаетъ чистую, безплотнаго заченшую Господа преблагого“... „Отъ тлѣнныхъ возсіяла еси, Дѣво, ложеснъ: въ нетлѣннѣ бо чревѣ славы солнце носила еси, бывша якоже есьмы, кромѣ вращенія и смѣшенія“. Въ приведенныхъ отрывкахъ заключаются основные мотивы, на которыхъ построена эта служба; здѣсь нѣтъ ни слова о „непорочномъ зачатіи“, и ничѣмъ не отрицается его природный характеръ, но пѣснословится зачатая Приснодѣва.

есть, и великая въ томъ заключается для человѣка радость“. Матерь земля оказалась матерью Матери Бога [1]).

Въ противоположность католическому ученію о непорочномъ зачатіи, Богоматерь произошла природнымъ, человѣческимъ путемъ, и ничто человѣческое—не въ смыслѣ возможныхъ извращеній и грѣховъ, но въ смыслѣ естества и искушеній—не было ей чуждо. Потому-то и является поворотнымъ моментомъ въ исторіи міра та таинственная и священная минута, когда Дѣва рекла: „се раба Господня“, ибо въ Ней, съ Ней и черезъ Нее рекла это вся природа, все человѣчество. Потому и человѣчество, воспринятое Господомъ отъ „чистыхъ кровей“ Богоматери было полное и несомнѣнное: Господь Іисусъ сталъ воистину человѣкомъ, воспріялъ всю полноту человѣческой природы, а потому и искупилъ ее Своею Кровію. Пріявъ всю полноту человѣчества, Онъ понесъ на Себѣ и всю тяжесть его смертной природы и побѣдилъ смерть славнымъ Своимъ Воскресеніемъ. И вмѣстѣ съ Нимъ, вознесшимъ на крестъ плоть „со страстьми и похотьми“, сопереживала искупительную муку и сама природа въ лицѣ Пречистой Матери Его, Которой воистину орудіе прошло душу. Слово Свое: „се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему“, Она осуществила всею Своей жизнью и своимъ соучастіемъ въ подвигѣ послушанія Сына Своего, молитвенно восхотѣвшаго: „не якоже Азъ хощу, но якоже Ты“. Болѣе жестокой муки не вѣдала тварь, но эта мука и сдѣлала Богоматерь „всѣхъ скорбящихъ радостью“. Вмѣстѣ съ Распятымъ на Голгоѳѣ Богочеловѣкомъ сораспиналось и природно-человѣческое естество въ чистѣйшемъ и святѣйшемъ Существѣ, Приснодѣвѣ-Матери. Богоматерь есть не только освященіе и спасеніе міра черезъ Родившагося отъ Нея, но и сама Она есть прославленіе и просвѣтленіе природы, оказавшейся къ тому способной и того достойной. А это значитъ, что сила первороднаго грѣха, хотя была велика и вредительна, но осталась ограниченной, ибо въ *субстанціально* испорченномъ мірѣ не могла бы родиться Богоматерь, и такую плоть не могъ бы пріять на Себя Спаситель міра. Окончательно испорченный міръ былъ бы достоинъ уничтоженія и, конечно, самъ въ себѣ нашелъ бы сѣмена смерти и разрушенія. Но Божіе твореніе въ своей глубочайшей первоосновѣ вовсе и не можетъ быть такъ непоправимо, такъ *неискупимо* испорчено грѣхомъ.

---

[1]) Церковь поетъ: „Что Тебѣ принесемъ, Христе, яко явился еси на земли яко человѣкъ насъ ради? *Каяждо бо отъ Тебъ бывшихъ тварей* благодареніе Тебѣ приноситъ: Ангели пѣніе, небеса звѣзду, волсви дары, пастыріе чудо (=удивленіе), земля вертепъ, пустыня ясли; *мы же—Матерь Дѣву*. Иже прежде вѣкъ, Боже, помилуй насъ!“ (Изъ стихиръ на Рожд. Хр. на вечернѣ).

Отдѣлъ третій.

ЧЕЛОВѢКЪ.

I. Первый Адамъ.

1. Образъ Божій въ человѣкѣ. *И сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его. (Быт.* 1, 27). *И создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни; и сталъ человѣкъ душею живою* (2, 7). Человѣкъ сотворенъ, но по образу Божію [1]). Онъ созданъ изъ праха земного, изъ общей тварной матеріи, но въ него вдунуто самимъ Богомъ дыханіе жизни. Изъ Себя Самого извелъ и какъ бы выдѣлилъ Богъ его сущность. И уже въ силу такого своего происхожденія человѣкъ является сыномъ Божіимъ.

Новозавѣтное тому же подтвержденіе имѣемъ въ родословной І. Христа, какъ она излагается въ Евангеліи отъ Луки: „Іисусъ былъ сыномъ, какъ думали, Іосифа, сына Илія, сына Матѳата... Еноса, сына Сиѳа, сына *Адама, сына Божія—ὢν, ὡς ἐνομίζετο, Υἱὸς ᾽Ιωσὴφ, τοῦ ᾽Ηλὶ, τοῦ Ματθὰτ... τοῦ ᾽Ενὼς, τοῦ Σὴθ, τοῦ ᾽Αδὰμ, τοῦ Θεοῦ*“ (3, 23—4, 38). Сынъ Божій по предвѣчному рожденію изображается какъ потомокъ сына Божія по усыновленію, и въ смыслѣ же усыновленія, притомъ ветхозавѣтнаго, подзаконнаго, почитался Іисусъ „сыномъ Іосифа“.

Образъ Божій въ человѣкѣ надо понимать реалистически, какъ нѣкоторое *повтореніе*, которое ни въ какомъ случаѣ не есть тожество съ Первообразомъ, напротивъ, непреходимо отъ него отличается, но въ то же время существенно ему причастно. Реальность этой связи между образомъ и Первообразомъ отмѣчена той чертой библейскаго повѣствованія, что Богъ *вдунулъ* душу въ человѣка, слѣдовательно, при этомъ произошло нѣкоторое исхожденіе Божества, родъ творческой эманаціи. Поэтому-то человѣчество и зовется прямо *родъ Божій—γένος Θεοῦ* (Дѣян. Ап. 17, 28—9, рѣчь ап. Павла въ Ареопагѣ). И Спаситель въ бесѣдѣ съ іудеями (Іо. 10, 34—6) ссылается на текстъ 81 псалма: „Я сказалъ: вы боги и сыны Всевышняго всѣ вы“ (6). Когда змѣй

---

[1]) „Образъ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрѣшеній“. „Древле убо отъ не сущихъ создавый мя и образомъ Твоимъ божественнымъ почтый“ (Изъ погребальнаго канона).

искушалъ человѣка, онъ склонялъ его злоупотребить именно богоносностью своей,—искушеніе всегда соотносительно природѣ искушаемаго, представляя извращенное и окаррикатуренное освѣщеніе его подлинныхъ свойствъ! „Будете какъ боги“: имѣя въ себѣ образъ Божій какъ *повтореніе* Первообраза, ощутите его какъ самостоятельно, *отъ себя* обладаемую сущность.

Человѣкъ есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное въ относительномъ и относительное въ абсолютномъ. Онъ есть живая антиномія, непримиримая двойственность, воплощенное противорѣчіе. И эту антиномичность находитъ человѣкъ въ глубинѣ своего сознанія, какъ выраженіе подлиннаго своего существа. Какъ образъ Божій, онъ имѣетъ формально природу Божества, есть богъ in potentia и только въ силу этой божественной потенціальности способенъ къ „обоженію“. Ни вочеловѣченіе Бога, ни обожествленіе человѣка не были бы возможны, еслибы самая природа человѣка не была богообразной и богопріемлющей. И если въ Богочеловѣкѣ дѣйствительно „обладала вся полнота Божества тѣлесно“ (Еф. II, 9—10), этимъ уже предполагается, что человѣкъ имѣетъ *полный* образъ Божій, и все, что открывается Божествомъ, въ какомъ то смыслѣ и человѣчно. Homo sum et nihil *divini* a me alienum esse puto. Возможность богопознанія и богооткровенія предполагаетъ уже и извѣстное богобытіе, поскольку познаніе есть нѣкоторое реальное единеніе познающаго съ познаваемымъ. И если Господь Іисусъ воплотился въ человѣка, но не въ одного изъ ангеловъ, при всей ихъ близости къ Престолу Божію, то и это служитъ доказательствомъ, что *полнота* образа Божія принадлежитъ только человѣку, и ея не имѣютъ даже силы небесныя. „Ибо не ангеламъ Богъ покорилъ будущую вселенную, о которой говоримъ; напротивъ, нѣкто нѣгдѣ засвидѣтельствовалъ говоря: что значитъ человѣкъ, что Ты помнишь его? или сынъ человѣческій, что Ты посѣщаешь его? Не много Ты унизилъ его предъ ангелами; славою и честью увѣнчалъ его, и поставилъ его надъ дѣлами рукъ Твоихъ, все покорилъ подъ ноги его (Пс. 8, 5—7). Когда же покорилъ ему все, то не оставилъ ничего непокореннымъ ему“ (Евр. 2, 5—8).

Богъ абсолютенъ. Поэтому абсолютность въ какомъ-то смыслѣ присуща и Его образу, ею запечатлѣна природа человѣка. Богъ трансцендентенъ міру, есть абсолютное НЕ, какимъ знаетъ Его отрицательное богословіе. И эта черта должна быть присуща человѣку, какъ носителю Его образа, ее мы находимъ какъ выраженіе первоначальнаго самосознанія и самоопредѣленія, даваемаго себѣ человѣческимъ духомъ. Человѣкъ трансцендентенъ міру и въ этомъ смыслѣ свободенъ отъ міра, есть не-міръ. Онъ не исчерпывается никакимъ *что*, не опредѣляется никакимъ опредѣленіемъ, но есть, какъ и Богъ, абсолютное *не-что*. Всякую міровую данность онъ себѣ внѣполагаетъ и противопоставляетъ, какъ нѣкое *что*, самъ оставаясь отъ нея свободнымъ и ей трансцендентнымъ. Больше того, *человѣкъ трансцендентенъ и самому себѣ* во всякой своей эмпирической или психологической данно-

сти, во всякомъ самоопредѣленіи, которое оставляетъ ненарушеннымъ покой его абсолютности и не замутненной ея глубину.

Какъ глубь недвижимая въ мощномъ просторѣ
Все та же, что въ бурномъ волненіи,—
Духъ ясенъ и свѣтелъ въ свободномъ покоѣ,
Но тотъ же и въ страстномъ хотѣніи.
Свобода, неволя, покой и волненіе
Проходятъ и снова являются,
А онъ все одинъ, и въ стихійномъ стремленіи
Лишь сила его открывается.

Вѣщалъ древле Гераклитъ Темный: „идя къ предѣламъ души, не отыщешь ихъ и весь пройдя путь, столь глубока ея мѣра“— *ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

Человѣческій духъ невыразимъ въ какомъ бы то ни было *что*, истаевающемъ въ его неизмѣримости. Поэтому человѣку присуще стремленіе *къ абсолютному творчеству*, по образу Божію. Всякое проявленіе творчества, каковымъ является творческій актъ, насколько онъ закрѣпляется въ продуктѣ, всякое выхожденіе духа изъ трансцендентности въ имманентность, совершенно его не исчерпываетъ. Вслѣдствіе этого и творчество не можетъ изнемочь, и хотя постоянно упадаетъ, разсыпаясь брызгами, водяной столпъ, но шлетъ новую струю неустанный водометъ духа изъ глубины своихъ водъ. Творчество и состоитъ въ этомъ непрестанномъ самополаганіи духа, при сохраненіи, однако, его трансцендентности. Само собою разумѣется, что образъ, въ отличіе отъ Первообраза, имѣетъ эту черту лишь какъ формальную возможность, жажду, порывъ, выражающійся въ жестѣ, который не слѣдуетъ смѣшивать съ дѣйствіемъ. Было бы величайшимъ заблужденіемъ ихъ *приравнивать* и, справедливо утверждая ихъ сродство и соотносительность, не видѣть бездны, отдѣляющей потенціальность отъ актуальности [1]). Именно эта потенціальная абсолютность человѣческаго творчества, которая не становится актуальной, и порождаетъ его *трагедію*, которой человѣкъ не испытываетъ, только погружаясь въ самодовольство и духовную лѣнь. *Исканіе шедевра*, при невозможности найти его, пламенныя объятія, старающіяся удержать всегда ускользающую тѣнь, подавленность и родъ разочарованія, подстерегающаго творческій актъ, что же все это означаетъ, какъ не то, что человѣческому духу не подъ силу созданіе собственнаго міра, чѣмъ

---

[1]) Это смѣшеніе образа и Первообраза, я и Я, отличаетъ основные мотивы метафизики Фихте, который человѣческое я, взятое въ наибольшей напряженности, приравниваетъ Я божественному.—Интуиція о трансцендентности духа по отношенію ко всѣмъ своимъ опредѣленіямъ или продуктамъ лежитъ и въ основѣ философіи творчества у Н. А. Бердяева (цит. соч.), но и онъ видитъ недостаточно различіе между образомъ и Первообразомъ, между безпредѣльнымъ творчествомъ человѣка на основѣ софійности и абсолютнымъ божественнымъ творческимъ актомъ. Поэтому получается безобъектный, а потому безсильный, хотя и притязательный, творческій жестъ.

только и могла бы быть утолена эта титаническая жажда. И о томъ же говоритъ ясная, но оттого не менѣе серьезная Пушкинская резиньяція:

Мигъ вожделѣнный насталъ, окончень мой трудъ многолѣтній,
Что жъ непонятная грусть тайно тревожитъ меня?
Что жъ я печальный стою какъ поденщикъ ненужный,
Плату пріявшій свою, чуждый работъ другой?..

Томленіе безсильной трансцендентности или неабсолютной абсолютности можетъ быть утолено лишь подвигомъ любви—смиренія. Въ противномъ случаѣ оно какъ бы стеклянной стѣной замыкаетъ людей въ ихъ люциферическомъ уединеніи, въ гордѣливой, но безсильной позѣ вызова всякому *что*, всякой данности, при неспособности ничѣмъ себя выразить. Это — мука творчества безъ надежды на удовлетвореніе и даже безъ желанія къ тому, это — разлученность отъ бытія, надрывъ въ самой основѣ тварности. Намъ невѣдомо, будетъ-ли удѣломъ какого-либо живого существа этотъ адъ въ его полнотѣ, но его начатки мы находимъ въ своей собственной природѣ, и въ частности въ трагедіи творчества. Здѣсь адская острота парализуется однако тѣмъ, что существуютъ софійныя возможности творчества. Если же творческій порывъ противопоставляетъ себя всякому *что* и въ этомъ своеобразномъ апофатизмѣ очерчиваетъ себя магическимъ кругомъ анти-софійности и трансцендентности, получается адская гримаса, подобіе ада. Иначе, это есть отъединившееся мужское начало, которое хочетъ порождать изъ себя безъ женскаго, вопреки женскому, и въ этой разлученности основныхъ стихій бытія находитъ для себя опору.

Образъ Божій осуществляется въ человѣкѣ не только трансцендентностью его духа, отрицательной абсолютностью, но и положительной сопричастностью таинъ Божества, Его тріипостасности: „кто любитъ Меня, тотъ соблюдетъ слово Мое; и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы пріидемъ къ нему и обитель у него сотворимъ (Іо. 14, 23). Тріипостасность священными таинственными письменами начертана въ нашемъ духѣ, и чѣмъ больше мы углубляемся въ его нѣдра, тѣмъ полнѣе постигаемъ эту тайну своего бытія. Тройственный составъ души: воля, умъ и чувство,—Добро, Истина и Красота, въ своей нераздѣльности свидѣтельствуетъ объ этомъ единствѣ (блаж. Августинъ, Вл. Соловьевъ и др.). Распространенность ученія о тріипостасности Бога въ разныхъ религіяхъ указуетъ на тоже самое: это суть затемненныя, даже извращенныя выраженія подлиннаго голоса тріипостасности въ человѣческомъ духѣ. Равнымъ образомъ и высшія обобщенія философской мысли, которая не можетъ задержаться на пустомъ и абстрактномъ монизмѣ, но ищетъ живой и слитной множественности, моноплюрализма, свидѣтельствуютъ о томъ же. Такова троица у Плотина: Единое—Умъ—Душа; хотя по эманативному своему смыслу Плотиновская троица и существенно отличается отъ христіанской, она остается геніальной попыткой философскаго

осознанія тріипостаснаго образа, живущаго въ человѣкѣ. Тоже можно сказать и о попыткахъ философскаго дедуцированія троицы у Шеллинга, Вл. Соловьева и особенно у Гегеля, насколько здѣсь выражается естественное самосознаніе духа въ логическомъ разрѣзѣ.

Тріипостасность присутствуетъ въ человѣческомъ духѣ не только какъ его основа, но и внутренняя форма бытія, смутное исканіе и жажда. Разъединенныя между собой, „отвлеченныя“ начала истины, добра и красоты, какъ и соотвѣтствующія имъ стороны творческаго сознанія: познаніе, искусство, подвигъ воли, обречены на трагическую неутоленность. Каждое изъ этихъ устремленій страждетъ разъединеніемъ и въ немъ находитъ границу, норму же имѣетъ въ преодолѣвающемъ „отвлеченность“ заданіи *цѣлаго*, жизни въ тріединствѣ истины, добра, красоты. Раскрытіе тріипостасности въ жизни духа отъ блѣдной схемы къ полнотѣ конкретности есть источникъ вѣчно бьющей радости и обновляющейся жизни, которая „свѣтлѣется троическимъ единствомъ священнотайнѣ“.

Образъ Божій въ человѣкѣ связанъ не только съ тройственностью его духовнаго состава, но и съ *ипостасностью* духа. *Человѣкъ есть ипостась*, лицо, личность. Она имѣетъ свою глубину и поверхность: *подъ* сознаніемъ лежитъ неопредѣленное количество слоевъ безсознательной, вѣрнѣе, предсознательной или сверхсознательной жизни. Личность, ипостась, не исчерпывается наличнымъ сознаніемъ, которое есть лишь феноменъ или модусъ личности, однако всякое содержаніе сознанія облечено формой ипостасности, переживается, какъ состояніе личности. Но что же такое личность? что такое *я*? На этотъ вопросъ не можетъ быть дано отвѣта иначе какъ внутреннимъ указательнымъ жестомъ. *Личность неопредѣлима*, ибо всѣмъ и всегда опредѣляется, оставаясь однако *надъ* всѣми своими состояніями или опредѣленіями. Личность есть каждому присущая и недовѣдомая тайна, неизслѣдимая бездна, неизмѣримая глубина. Она абсолютна въ потенціальной значимости своей (чѣмъ и объясняется возможность Фихтевскаго соблазна---абсолютной Ich—Philosophie), но всегда относительна и ограниченна въ актуальности своей (чѣмъ обличается и ложь этого соблазна, который былъ бы правомѣренъ лишь при совпаденіи потенціальности и актуальности). Личный характеръ бытія, свою ипостасность, мы даже гипотетически не можемъ удалить изъ живого сознанія (и въ этомъ заключается лучшее опроверженіе „метафизики безсознательнаго“, которая ипостасности хочетъ противопоставить ея же собственную глубину и основу). Состояніе внѣ-ипостасности или без-сознательности просто не можетъ быть по настоящему ни помышлено, ни почувствовано человѣкомъ, есть совершенѣйшая абстракція, отрицательное понятіе. Свою ипостасность, или личность въ себѣ, человѣкъ знаетъ какъ нѣчто совершенно абсолютное, вѣчное въ смыслѣ внѣвременности, для чего онъ не можетъ помыслить ни сотворенія, ни уничтоженія, вообще связать ее съ потокомъ временности. Этому

совѣмъ не противорѣчитъ, что эмпирическая личность мѣняется и развивается во времени, ибо есть внѣвременная точка упостасности, „зритель“, который *не изъ времени* смотритъ *во время*. Человѣкъ абсолютно *не вѣритъ* временности своей личности и ея уничтожимости. Идея конца—не въ смыслѣ катастрофы, но въ смыслѣ абсолютнаго уничтоженія—*невмѣстима* въ упостасное сознаніе, которое одинаково не знаетъ какъ конца, такъ и начала. Не даромъ же философія и мистика небытія говорятъ не о полной пустотѣ, но о *нирванѣ*, какъ нѣкоторомъ положительномъ, а не отрицательномъ лишь небытіи. Въ примѣненіи къ упостасности неправильно говорить и о *предсуществованіи* человѣка, ибо здѣсь мы имѣемъ не послѣдовательность временъ, но нѣкую надвременность, свободу отъ времени.

Нельзя помыслить объ уничтоженіи упостасности даже и у демоновъ, ибо основа бытія упостасей заключена въ ней самой, она сама произноситъ о себѣ: *азъ есмь*, и не можетъ быть уничтожена насильственно, отрицательно-творческимъ актомъ. Она сама должна себя уничтожить и для этого захотѣть своего самоуничтоженія, но и самое такое хотѣніе невозможно и противорѣчиво: хотѣніе небытія есть бытіе въ его напряженности, и какъ оно станетъ путемъ своего уничтоженія? Вѣчная природа упостасности вызываетъ здѣсь лишь вѣчную адскую муку, кольцевое движеніе змѣи, ловящей собственный хвостъ,—магическій кругъ, гдѣ всѣ точки суть одновременно концы и начала.

Въ какомъ же отношеніи находится образъ Божій въ человѣкѣ къ своему Первообразу? Метафизика не въ силахъ дать *положительнаго* отвѣта на этотъ основной вопросъ религіозной антропологіи, а можетъ намѣтить только предѣльныя, отрицательныя его грани. Самая возможность повтореній образа Божія, возникновеніе новыхъ упостасей, есть тайна Божества, о коей не лѣть есть человѣку глаголати. Человѣкъ есть самъ для себя тайна въ своей упостасности. Есть-ли это самоповтореніе Божества, созданіе тьмы темъ новыхъ упостасей, человѣковъ и ангеловъ,—творческій актъ Божества, или рожденіе, или эманація? Человѣческая мысль слишкомъ бѣдна въ раціональной своей расчлененности, чтобы охватить это *однимъ* понятіемъ, и потому здѣсь остается, не боясь противорѣчія, *или-или* обратить въ *и-и*. Множественныя упостаси и созданы, и рождены, и эманированы. Онѣ *созданы*, ибо, нося на себѣ образъ вѣчности, имѣютъ его не отъ себя, не суть causa sui, не знаютъ вѣчности актуально, а лишь потенціально. Но онѣ свободны отъ времени и надъ нимъ возвышаются; если считать твореніе связаннымъ съ временностью, то онѣ *не созданы*. Однако же, если мы на этомъ только основаніи придадимъ имъ положительную силу вѣчности, то, вслѣдъ за искусителемъ, объявимъ ихъ богами per se. Но имъ присущъ только образъ вѣчности, а не самая вѣчность, поэтому-то для человѣка возможенъ и даже неизбѣженъ *временный* процессъ, какъ актуализація этого образа.—Въ тоже время упостаси могутъ почитаться и *рожденными* Богомъ, какъ изшедшія изъ нѣдръ

Его существа, рожденіе же не есть твореніе, отъ него отличается. Наконецъ, изліяніе силы Божества, совершившееся, когда *вдунуто* было Богомъ дыханіе жизни въ человѣка, ближе всего опредѣляется понятіемъ *эманаціи*, которое связано и съ понятіемъ рожденія.

Далѣе, въ какомъ отношеніи находятся эти сыны Божіи къ Божественнымъ Ипостасямъ? Евангеліе Іоанна различаетъ двоякое рожденіе: „отъ плоти и крови и похоти мужа“ и отъ Бога; второе рожденіе даетъ „власть быть сынами Божіими“. Хотя грѣхомъ и парализовано изначальное богосыновство, но благодаря искупленію возвращается оно человѣку. Конечно, это достоинство и не могло бы быть возстановлено, если-бы не было дано при самомъ созданіи человѣка, который ближе всего запечатлѣнъ ипостасью Логоса, единороднаго Сына Божія. Что именно Вторая Ипостась даетъ образъ человѣка, объ этомъ свидѣтельствуетъ фактъ боговоплощенія: вочеловѣченіе Второго Лица Св. Троицы, Господа І. Христа. Если человѣкъ имѣетъ образъ Божій, это значитъ, что и Богъ имѣетъ образъ человѣка въ какомъ-то, хотя и не поддающемся точному выясненію смыслѣ. Въ Адамѣ перстномъ начертанъ ликъ Адама Небеснаго и преднамѣчено ихъ конечное соединеніе [1]). Христосъ есть по опредѣленію ап. Павла Небесный Человѣкъ, существующій прежде вѣкъ и прежде всякаго творенія, Онъ есть истинный первый Адамъ. „Первый человѣкъ изъ земли перстный, второй человѣкъ Господь съ неба— *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.* Каковъ перстный, таковы и перстные, и каковъ небесный, таковы и небесные. И какъ мы носимъ образъ перстнаго, будемъ носить и небеснаго“ (1 Кор. 15 43—4). „Кого Онъ предузналъ, тѣмъ и предопредѣлилъ быть *общниками образа Сына Своего, чтобы быть Ему первороднымъ между многими братьями—συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*“ (Рим. 8, 29).

Ученію о Небесномъ Человѣкѣ, *Адамъ Кадмонъ*, принадлежитъ центральное мѣсто въ космологіи еврейской Каббалы, согласно которой весь міръ имѣетъ его образъ, есть антропокосмосъ [2]). Идея о человѣкѣ какъ микрокосмѣ, столь многократно высказывавшаяся въ философской и мистической литературѣ стараго и новаго времени [3]), нигдѣ не получаетъ столь углубленнаго истолкованія

---

[1]) Церковь поетъ: „солгася древле Адамъ и Богъ возжелѣвъ быти не бысть; человѣкъ бываетъ Богъ, да Бога Адама содѣлаетъ“—обманулся древле Адамъ и, возжелавъ быть Богомъ, не сталъ Имъ; человѣкомъ становится Богъ, чтобы сдѣлать Богомъ Адама. (Изъ стихиръ на хвалите праздника Благовѣщенія).

[2]) Въ одной изъ древнихъ литургій человѣкъ характерно называется *κόσμου κόσμος*.

[3]) Ученіе о „микрокосмѣ“ встрѣчается въ сохранившихся астрологическихъ книгахъ у Манилія и у Фирмика, а равно и въ герметическихъ книгахъ, оно же содержится и въ главномъ сочиненіи по египетской астрологіи Нехепсо и Петозириса (*Dieterich* Eine Mithrasliturgie, 55). Ученіе о солнечности глаза, какъ условіи зрѣнія, прославленное Гете, помимо Платона (Rep. VI, 508a) и Плотина (Enn. I, 6, 9) встрѣчается у Посейдонія (Sext. Emp. VII. 93: *τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τοῦ*

какъ въ Каббалѣ. Адамъ-Кадмонъ есть сефиротическое древо и содержитъ въ себѣ всю полноту божественныхъ энергій или сефиръ. Каждая часть его вселенскаго организма соотвѣтствуетъ опредѣленной сефирѣ, по образу его сотворенъ организмъ и земного человѣка, *его тѣло* [1]). (Невольно напрашивается на сопоставленіе съ этимъ ученіемъ текстъ 1 Кор. 12, 12—27).

Христосъ есть Небесный Человѣкъ. Это не означаетъ однако, что только Вторая Ипостась имѣетъ образъ человѣка,—въ отдѣльности отъ Первой и Третьей, ибо такой отдѣльности вообще нельзя допустить относительно Св. Троицы, единосущной и нераздѣльной. Не говоритъ-ли Господь Іисусъ: „Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ". „Я показалъ Отца", „явилъ Имя Его людямъ". Не означаетъ-ли, далѣе, изліяніе даровъ св. Духа на вѣрующихъ, начиная съ Пятидесятницы, и самое обѣтованіе о пришествіи Утѣшителя нѣкоей со-человѣчности и Третьей Ипостаси? Надлежитъ вспомнить и о совершенно исключительномъ нитіи Св. Духа на Пречистую Приснодѣву. Церковь не содержитъ догматическаго опредѣленія о томъ, *какъ* именно слѣдуетъ понимать это нитіе св. Духа при Благовѣщеніи: имѣемъ-ли мы здѣсь исключительное изобиліе благодати для безсѣменнаго зачатія Божественнаго Сына или же [2]) нѣкій образъ боговоплощенія [3])?

φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς...), также мысль встрѣчается въ псевдоаристотелевскомъ сочиненіи *περὶ κόσμου*, c. 1. У Манилія въ извѣстныхъ стихахъ II, 115 читаемъ:

Quis caelum possit nisi caeli munere nosse
Et reperire deum nisi qui pars ipse deorum.

У него же встрѣчается образъ *φωτοειδὴς ὄψις*, IV, 886 ff.

Наконецъ приведемъ еще орфическій стихъ (fr. 280): *τῷ λαμπρῷ βλέπομεν, τοῖς δ' ὄμμασιν οὐδεν ὁρῶμεν*. (Цит. у Dieterich, l. c. 56—7).

[1]) Въ одной изъ позднекаббалистическихъ схемъ устанавливается слѣдующее соотвѣтствіе а) именъ Божіихъ, б) чиновъ ангельскихъ, в) небесныхъ сферъ, г) частей тѣла, д) заповѣдей:

1. Сефира „Кетеръ" (Корона): а) Ehejeh („Азъ есмь Сущій ", *Исх.* 3, 14); б) Chajjoth („животныя", Іез. 1, 5), в) огненное небо, г) мозгъ, д) 1-ая заповѣдь.

2) сефира „Хокма", (теоретическій) разумъ: а) Iah (*Ис.* 26, 4); б) Ophanim („колеса", Іез. 1, 16); в) „первое движеніе"; г) легкое; д) 2-ая заповѣдь.

3. сефира „Бина", (практическій) разумъ: а) Ihwh; б) Erellim („силы", *Іез.* 33, 7); в) твердь (зодіакъ); г) сердце: д) 3-я заповѣдь.

4. сефира „Незедъ" (любовь): а) El; б) Chaschmalim („блестящія существа"); в) планета Сатурнъ; г) желудокъ; д) 4-ая заповѣдь.

5. сефира „Гебура" (крѣпость): а) Eloah; б) Серафимы; в) Юпитеръ; г) печень; д) 5-ая заповѣдь.

6. сефира „Тиферетъ" (господство): а) Elohim; б) Schin'annim („многіе"); в) Марсъ (или Солнце); г) желчь; д) 6-ая заповѣдь.

7. сефира „Нецахъ" (крѣпость): а) Ihwh Zebaoth; б) Tarschischim („Строгость"); в) Солнце (или Марсъ); г) селезенка, д) 7-ая заповѣдь.

8. сефира „Ходъ" (великолѣпіе): а) Elohe Zebaoth; б) „сыны Божіи". Іов., 1, 6; в) Венера; г) почки; д) 8-ая заповѣдь.

9. сефира „Іезодъ" (основаніе): а) Elchaj (Богъ живой); б) Ischschim („пламень огненный", Псал. 104, 4); в) Меркурій; г) Мужской членъ; д) 9-ая заповѣдь.

10. сефира „Малкутъ" (царство): а) Adonaj (Господь); б) херувимы; в) луна; г) женскій органъ; д) 10 ая заповѣдь.—(См. *Bischoff.* Die Elemente der Kabbalah I Th., 181. Ср. *его же.* Die Kabbalah. 1903).

[2]) Такъ въ загадочномъ дерзновеніи своемъ утверждаетъ *А. Н. Шмидтъ.*

[3]) Было-бы поучительно произвести внимательнѣйшій анализъ, какъ пони-

Человѣкъ въ своей причастности Человѣку Небесному объемлетъ въ себѣ *все* въ положительномъ всеединствѣ. Онъ есть организованное все или всеорганизмъ.

И какъ въ росинкѣ чуть замѣтной
Весь солнца ликъ ты узнаешь,
Такъ слитно въ глубинѣ завѣтной
Все мірозданье ты найдешь.

Онъ есть логосъ вселенной, въ которомъ она себя сознаетъ [1]). Какъ созданный изъ земли, человѣкъ имѣетъ въ себѣ тварное *все*, но, будучи создань *послѣ* всѣхъ твореній, онъ стоитъ выше ихъ всѣхъ [2]). Ему дано владычество надъ всей тварью: „и да владычествуютъ они надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными и надъ звѣрями, и надъ скотомъ, и надъ всей землей, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ“ (Быт. 1, 26). Это владычество основано, конечно, на внутреннемъ превосходствѣ человѣка. Какъ метафизическій центръ мірозданія, какъ все—организмъ, человѣкъ въ какомъ-то смыслѣ *есть* это все, ему подвластное, *имѣетъ* это все, *знаетъ* это все. Богъ приводитъ къ человѣку всѣхъ животныхъ и птицъ, „чтобы видѣть, какъ онъ назоветъ ихъ, и чтобы, какъ наречетъ человѣкъ всякую душу живую, такъ и было имя ей“ (Быт. 2, 19). Нѣтъ сомнѣнія, что это нареченіе именъ не было произвольнымъ выдумываніемъ кличекъ: имя есть выраженіе сущности, опознаваемой человѣкомъ. Поэтому

мается этотъ догматическій вопросъ въ православной литургикѣ, чтобы услышать свидѣтельство не школьнаго богословія, но молитвеннаго сердца, припадающаго къ Заступницѣ міра. Несомнѣнно, литургическое богословіе можетъ освѣтить вопросъ глубже и жизненнѣе, нежели разсудочныя опредѣленія догматики. (Бросаются въ глаза даже при бѣгломъ взглядѣ многочисленные литургическіе параллелизмы, относительно основныхъ моментовъ въ жизни Спасителя и Богоматери, соотвѣтствующихъ церковнымъ праздникамъ Рождества Богоматери и Христа, Введенія во храмъ Дѣвы Маріи и Срѣтенія Господня, Воскресенія Христова и Успенія Богоматери; въ частности служба Успенія „Похвалы пресв. Богородицѣ“ представляетъ прямую параллель „Похвалам“ заутрени великой субботы).

[1]) „Единымъ логосомъ огонь устроилъ все въ тѣлѣ согласно своей собственной природѣ: (онъ сдѣлалъ тѣло человѣка) подобіемъ вселенной, малое (*микрокосмъ*) соотвѣтственно большому (*макрокосму*) и большое соотвѣтственно малому“ (Подражаніе *Гераклиту* у Гиппократа: *Досократики*, въ пер. А. Маковельскаго, I, 173). Не сродная ли мысль о софійной универсальности человѣческаго всеорганизма выражается и въ темномъ фрагментѣ *Эмпедокла*:

„Землю—землею, воду водою мы познаемъ
Эѳиръ Божественный знаемъ эфиромъ и огнемъ разрушительный пламень.
Любовью любовь и раздоромъ печальный раздоръ“

(*Досократики*, часть II, стр. 217).

2) По ученію *Каббалы*, до созданія человѣка земля еще не давала плодовъ: „лишь когда создань былъ человѣкъ, рождающая сила земли стала видима міру... всѣ произведенія, какъ неба такъ и земли, не появлялись ранѣе сотворенія человѣка; небо удерживало дождь, а земля удерживала производительную силу, которую имѣла... Но какъ только человѣкъ явился въ мірѣ, все явилось вмѣстѣ съ нимъ. Когда же человѣкъ согрѣшилъ, все было взято изъ міра, и земля стала проклятой... Силы земли сдѣлались скрыты такъ же, какъ было это до сотворенія Адама“. И такъ оставалось до обрѣзанія Авраама и установленія имъ завѣта съ Богомъ. (Sepher-ha-Zohar, trad par. I. de. Pauly tome II, 3—4).

нареченіе именъ было какъ бы духовнымъ завершеніемъ творенія [1]). Въ своемъ душевномъ всеорганизмѣ человѣческій духъ обрѣлъ и опозналъ все живое. Вопреки дарвинизму, человѣкъ не произошелъ отъ низшихъ видовъ, но самъ ихъ въ себѣ имѣетъ: человѣкъ есть *всежиботное* и въ себѣ содержитъ какъ бы всю программу творенія. Въ немъ можно найти и орлиность, и львиность, и другія душевныя качества, образующія основу животнаго міра, этого спектра, на который можетъ быть разложенъ бѣлый цвѣтъ человѣчества. Поэтому въ человѣкѣ дѣйствительно резюмируется весь животный міръ, и въ этомъ филогенезисѣ пока видятъ и различаютъ лишь ничтожную часть. Въ связи съ этимъ понятна не только любовь человѣка къ живой твари, столь непосредственная особенно у дѣтей, но и вся символика звѣрей, въ которой ихъ образами выражаются человѣческія черты (напр. у прор. Іезекіиля, въ Апокалипсисѣ, около евангелистовъ). Египетская религія своимъ обоготвореніемъ животныхъ, а еще болѣе—сознательнымъ соединеніемъ человѣка и животнаго въ образахъ боговъ, съ наибольшей остротой ощутила эту всежиботность человѣка или, что тоже, человѣчность животнаго міра. Грань, отдѣляющая человѣка отъ животнаго, не безусловна, но относительна и постоянно передвигается,—эта интуиція египетской религіи имѣетъ внутреннюю убѣдительность, и есть такое же ея обрѣтеніе, какимъ было въ религіи эллинства узрѣніе нетлѣнной красоты человѣка. Въ *тотемизмѣ*, столь распространенномъ въ исторіи, проявляется таже интуиція всежиботности человѣка, причемъ, избирая опредѣленное животное своимъ тотемомъ и изображая его на своемъ гербѣ или знамени, данное племя выражаетъ этимъ чувство нарочитой связи съ нимъ, особенной подчеркнутости этого свойства въ своемъ характерѣ. О томъ же говоритъ животный эпосъ, сказки, повѣрья и т. под. [2]).

---

[1]) Даже въ *Коранѣ*, при всей слабости въ немъ антропологическаго начала, читаемъ такой разсказъ: „Вотъ Господь твой сказалъ ангеламъ: Я поставлю на землю намѣстника. Они сказали: ужели поставишь на ней того, кто будетъ дѣлать непотребства на ней и будетъ проливать кровь, тогда какъ мы возсылаемъ славу Тебѣ и святимъ Тебя? Онъ сказалъ: я знаю то, чего не знаете вы. И Онъ научилъ Адама всѣмъ именамъ, потомъ предложилъ объ нихъ ангеламъ, сказавъ: возвѣстите мнѣ имена сіи, если вы справедливы. Они сказали: хвала Тебѣ! у насъ познанія только о томъ, чему Ты научилъ насъ; Ты знающъ, мудръ. Онъ сказалъ: Адамъ, возвѣсти имъ имена ихъ! И когда онъ возвѣстилъ имъ имена ихъ, Онъ сказалъ: не сказалъ-ли Я вамъ, что знаю тайны небесъ и земли, и знаю, что обнаруживаете и что скрываете. И вотъ, Мы сказали ангеламъ: поклонитесь Адаму, и они поклонились, кромѣ Ивлиса; онъ отказался, возвеличился и сталъ въ числѣ невѣрныхъ“ (*Коранъ*, законодательная книга мохаммеданскаго вѣроученія, перев. съ арабскаго языка *Гордія Саблукова*, изд. 2-ое, Казань, 1895. Глава 2-ая: корова, ст. 28—32.

[2]) Въ *Каббалѣ* мысль о человѣчности всего сущаго, конечно, занимаетъ центральное мѣсто. „Форма человѣка включаетъ въ себя всѣ вещи, и все, что только существуетъ, имѣетъ лишь чрезъ нее устойчивость“ (II 135a). „Человѣческая фигура включаетъ въ себя все, что существуетъ на небѣ и на землѣ, высшія и низшія существа“ (III, 144b). „Никакая форма, никакой міръ не имѣлъ устойчивости, прежде чѣмъ существовала форма человѣка. Ибо она включаетъ въ себя всѣ вещи, и все, что существуетъ, имѣетъ устойчивость лишь черезъ

2. Полъ въ человѣкѣ. Образъ Божій въ человѣкѣ связанъ съ еще одною таинственною чертой. „И сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему, *по образу Божію сотворилъ его, мущину и женщину сотворилъ его*“ (Быт. 1, 27). Полнота образа Божія въ какомъ-то смыслѣ здѣсь ставится въ связь съ двуполостью человѣка. Ссылаясь на этотъ текстъ, Спаситель говоритъ фарисеямъ: „не читали-ли вы, что Сотворившій въ началѣ (ἀπ' ἀρχῆς) мужчину и женщину сотворилъ ихъ? И сказалъ: посему оставитъ человѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотью (Быт. 2, 24), такъ что они уже не двое, но одна плоть. Итакъ, что̀ Богъ сочеталъ, человѣкъ да не разлучаетъ“ (Мѳ. 19, 3—6; Мрк. 10, 6—9). По свидѣтельству Слова Божія, человѣкъ *изначально* созданъ какъ мужчина и женщина, двое въ одну плоть. Но уже очень рано въ мистической и святоотеческой литературѣ (вѣроятно, не безъ вліянія неоплатонизма и гнозиса съ его восточными корнями) появляется иное воззрѣніе. Оригенъ, свв. Григорій Нисскій, и Максимъ Исповѣдникъ, I. Ск. Эріугена и Я. Беме, въ нѣсколько неожиданномъ единогласіи, хотя и по разному, утверждаютъ, что сотвореніе жены есть слѣдствіе уже начавшагося грѣхопаденія, его первое обнаруженіе.

Сопоставимъ для иллюстраціи мнѣній церковной литературы два различныхъ, но по своему типическихъ воззрѣнія, именно св. Григорія Нисскаго и блаж. Августина.

Св. **Григорій Нисскій** отрицаетъ изначальную двуполость человѣка, подвергая своеобразной экзегезѣ текстъ *Бытія* I, 27: „Сказано: *сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его*; твореніе созданнаго по образу приводится къ

нее. Только надо различать между „высшимъ“ (небеснымъ) и „низшимъ“ человѣкомъ. Послѣдній не могъ бы существовать безъ перваго. На образѣ человѣка покоится всякое формированіе всего“ (III, 144a). „Человѣкъ есть соединеніе и высшая конечная точка (корона) творенія. Потому онъ былъ созданъ лишь на шестой день. Какъ только человѣкъ вступилъ въ твореніе, все было совершено, высшій и низшій міръ, ибо все соединено въ человѣкѣ. Онъ соединяетъ всѣ формы“ (III, 48a). „Различныя части нашего тѣла соотвѣтствуютъ тайнамъ высшей мудрости. Все это есть лишь какъ одежда. Ибо внутри есть тайна „небеснаго человѣка“ (I 191a).

„Когда Богъ хотѣлъ сотворить человѣка, Законъ сказалъ Ему: „если Ты сотворишь человѣка и онъ кончитъ грѣхопаденіемъ, какъ найдетъ онъ силу переносить кару, которую Ты ему назначишь“? Святой, да будетъ Онъ благословенъ, отвѣчаетъ ему: „Я создалъ покаяніе раньше созданія міра“. Въ моментъ созданія человѣка, Святой, да будетъ Онъ благословенъ, говоритъ міру: „Міръ, міръ! знай, что ты, какъ и управляющіе тобою законы, существуете только силой Закона; поэтому Я сотворилъ человѣка и водворилъ его у тебя, дабы онъ посвящалъ себя изученію Закона. Если человѣкъ не будетъ дѣлать этого, Я возвращу тебя въ состояніе тогу-ва-богу. Такимъ образомъ, существованіе твое зависитъ отъ человѣка“... Замѣтьте, что каждый человѣкъ, посвящающій себя Закону, *поддерживаетъ міръ* и всѣ дѣла творенія исполняютъ свою функцію соотвѣтствующимъ образомъ благодаря ему. Изъ всѣхъ членовъ человѣка не существуетъ ни одного, который не имѣлъ бы своего эквивалента въ мірозданіи. Человѣкъ состоитъ изъ членовъ; каждый изъ его членовъ имѣетъ свой рангъ; одинъ необходимъ для жизни, другой просто полезенъ, а всѣ члены въ соединеніи образуютъ одно тѣло. Также и во вселенной: она состоитъ изъ членовъ разныхъ ранговъ, а *всѣ эти члены образуютъ одно тѣло*“. (Sepher ha-Zohar, trad. par J. de Pauly, tome II, 131—2. Ср. еще 423—4, 625).

окончанію. Потомъ дѣлается повтореніе сказаннаго объ устроеніи и говорится: *мужа и жену сотвори ихъ*. Для всякаго, думаю, понятно, что сіе разумѣть должно не относя къ первообразу, ибо *о Христѣ Іисусѣ*, какъ говоритъ Апостолъ, *нѣсть мужескій полъ, ни женскій*. Однако же слово сказуетъ, что человѣкъ раздѣленъ на сіи полы. Посему устроеніе естества нашего есть нѣкое двоякое, одно уподобляемое естеству божественному, и другое раздѣляемое на разные полы... Думаю, что въ Божественномъ Писаніи въ сказанномъ преподается нѣкій великій и возвышенный догматъ, и онъ таковъ: человѣческое естество есть среднее между двухъ нѣкихъ, одно отъ другого раздѣленныхъ и стоящихъ на самыхъ крайностяхъ, между естествомъ Божественнымъ и безтѣлеснымъ, и между жизнію безсловесною и скотскою, потому что въ человѣческомъ составѣ можно усматривать часть и того, и другого изъ сказанныхъ естествъ, изъ Божественнаго—словесность и разумность, что не допускаетъ разности въ мужскомъ и женскомъ полѣ, и изъ безсловеснаго—тѣлесное устроеніе и образованіе, раздѣляемое на мужской и женскій полъ. То и другое изъ сихъ естествъ непремѣнно есть во всякомъ причастномъ человѣческой жизни. Но умное, какъ дознаемъ отъ изложившаго въ порядкѣ происхожденіе человѣка, въ немъ первенствуетъ; прирождено же человѣку общеніе и сродство съ безсловеснымъ. Ибо Писаніе сперва говоритъ: *сотвори Богъ человѣка по образу Своему*, показывая сими словами, какъ говоритъ Апостолъ, что въ таковомъ *нѣсть мужескій полъ, ни женскій*; потомъ присовокупляетъ отличительныя свойства человѣческаго естества, а именно: *мужа и жену сотвори ихъ*“. (Св. *Григорія Нисскаго* творенія, часть I. О шестодневѣ, стр. 139—40).

Различіе на полы создано только на основаніи предвѣдѣнія грѣха: Богъ, „предуразумѣвая силою предвѣдѣнія, къ чему склонно движеніе произвола по самоуправству и самовластію (поелику зналъ будущее), изобрѣтаетъ для образа различіе мужескаго и женскаго пола, которое не имѣетъ никакого отношенія къ божественному первообразу, но, какъ сказано, присвоено естеству безсловесному“. Въ раю до грѣха не было ни брака, ни брачнаго размноженія. Объ этомъ состояніи можно судить по отвѣту Господа саддукеямъ, что *въ воскресеніе бо ни женятся, ни посягаютъ* (Мѳ. 22, 30). „Даръ же воскресенія не иное что обѣщаетъ намъ, какъ возстановленіе падшихъ въ первобытное состояніе, ибо сія ожидаемая благодать есть къ первоначальной жизни возвращеніе, изгнаннаго изъ рая снова въ него вводящее. Посему если жизнь возстановляемыхъ имѣетъ сродство съ жизнію Ангеловъ: то очевидно, что жизнь до преступленія была нѣкая ангельская, то и возвращеніе къ первобытной жизни нашей уподобляется Ангеламъ. Но хотя брака у Ангеловъ нѣтъ, однако же воинство ангельское состоитъ изъ безчисленныхъ темъ. Слѣдовательно, если-бы не произошло съ нами вслѣдствіе грѣха никакого превращенія и паденія изъ ангельскаго равночестія, то и мы такимъ же образомъ для размноженія не имѣли бы нужды въ бракѣ. Но какой способъ размноженія у ангельскаго естества, это неизреченно и недомыслимо по гаданіямъ человѣческимъ; впрочемъ несомнѣнно то, что онъ есть... Если-же кто затрудняется, спрашивая о способѣ происхожденія людей, не нужно-ли было для сего человѣку содѣйствіе брака? то и мы спросимъ его о способѣ бытія Ангеловъ: почему они составляютъ безчисленныя тьмы, будучи и одной сущностью и многочисленными? Ибо даетъ привычный отвѣтъ возражающему: какъ могъ бы человѣкъ быть безъ брака? когда говоримъ: такъ же, какъ Ангелы существуютъ безъ брака. А что человѣкъ до преступленія подобенъ былъ Ангеламъ, доказываетъ сіе возстановленіе его опять въ

это же подобіе". Предвидя же паденіе человѣка, чтобы обезпечить достиженіе имъ полноты постепеннымъ приращеніемъ числа раждаемыхъ, Богъ „промышляетъ для естества способъ размноженія, сообразный для поползнувшихся въ грѣхъ, вмѣсто того, что̀ прилично ангельскому величію, насадивъ въ человѣчествѣ способъ взаимнаго преемства скотскій и безсловесный... Ибо подлинно сталъ скотенъ пріявшій въ природу свою, по наклонности къ вещественному, этотъ текучій способъ размноженія" (ib. 146—8).

Напротивъ, по мнѣнію блаженнаго **Августина**, бракъ существовалъ уже въ раю, а, слѣдовательно, предуказано было и размноженіе „чрезъ соединеніе половъ", хотя оно и должно было совершаться инымъ способомъ, нежели въ теперешнемъ состояніи человѣка, поврежденномъ грѣхомъ. „Тогда половые члены приводились бы въ движеніе мановеніемъ воли, какъ и всѣ прочіе члены человѣческаго тѣла, и тогда супругъ прильнулъ бы къ лону супруги безъ страстнаго волненія, съ сохраненіемъ полнаго спокойствія души и тѣла и при полномъ сохраненіи цѣломудрія". Въ раю и самый половой актъ не могъ соединяться съ обычнымъ въ настоящее время чувствомъ стыдливости, тогда и самые половые органы не считались срамными, и самое чувство стыда при видѣ наготы человѣческаго духа появилось какъ результатъ разстройства гармоніи между духомъ и плотію. Такъ какъ духъ въ актѣ грѣхопаденія потерялъ господство надъ тѣломъ, и тѣло вышло изъ-подъ его власти и подчиненія, то, естественно, „разумная душа должна была устыдиться; именно потому, что она не могла сдерживать болѣе слабость и непокорность въ тѣлѣ, надъ которымъ она получила право господствовать" [2]). „Для души стыдомъ является то, что ей сопротивляется тѣло,—это низшая сторона человѣческой природы, подчиненная ей", въ раю же оно было послушно духу, и „похоть не приводила въ возбужденное состояніе вопреки волѣ извѣстные члены". „Если и въ настоящее время у нѣкоторыхъ людей, проводящихъ эту тяжелую жизнь тлѣнной плоти, тѣло во многихъ движеніяхъ и расположеніяхъ сверхъ обыкновенной естественной мѣры оказываетъ удивительную покорность, то какое основаніе мы имѣемъ не вѣрить, что до грѣха, неповиновенія и наказанія человѣка поврежденіемъ человѣческіе члены могли служить человѣческой волѣ для размноженія потомства безъ всякой похоти"? Тогда „мужъ могъ сѣять потомство, а жена воспринимать своими дѣтородными членами, приводимыми въ движеніе, когда нужно и насколько нужно, посредствомъ воли, безъ всякаго возбужденія похоти" [3]).

Въ мистической литературѣ напрашиваются на противопоставленіе воззрѣніе на полъ *Я. Бёме*, въ общемъ намъ уже извѣстное, и **Каббалы**, насквозь пропитаной поломъ. Приведемъ изъ нея отрывки.—Zohar, II, 70b: „присоединяя, что *человѣкъ* созданъ по образу Божію, Писаніе намекаетъ на тайну мужского и женскаго начала. Не потому только, что человѣкъ здѣсь внизу родится совмѣстнымъ дѣйствіемъ отца и матери, почему и заслуживаетъ имя человѣка (Адамъ), ибо такимъ способомъ рожденіе его тѣла происходитъ аналогично съ рожденіемъ души. Также человѣкъ нижній развѣ не рожденъ согласно откровенію Человѣка Вышняго, всегда скрываемаго въ тайнѣ высшей и первона-

---

[1]) De civitate Dei. XIV, 26. См. обстоятельное изложеніе этого вопроса у *Леонида Писарева*. Ученіе блаж. Августина, еп. Иппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Казань. 1894. Часть I, гл. III, стр. 70 и далѣе.

[2]) Писаревъ, 72: de peccat. merit. II, 22.

[3]) De civ. Dei, XIV, 23, 17, 24.

чальной? Что касается сродства съ Елогимомъ, образъ человѣка буквально подобенъ образу Елогима: волосы, чело, глаза, лицо, губы, линіи руки и уши,—таковы шесть отличительныхъ признаковъ физіономіи, по которымъ узнаютъ человѣка".—О муже-женской природѣ человѣка въ *Зогарѣ* находимъ слѣдующее разъясненіе: II, 99b: „всѣ души (neschamoth) исходятъ изъ великаго и могучаго древа, посаженнаго близъ рѣки, истекающей изъ Эдема, тогда какъ умные духи (Rouahoth) исходятъ изъ другого древа, меньшаго чѣмъ первое. Душа исходитъ изъ высшей области, а умный духъ изъ низшей, они соединяются вмѣстѣ, по образу единенія мужского и женскаго, а только соединившись вмѣстѣ они свѣтятъ и отражаютъ высшій свѣтъ. Когда они соединены, они называются свѣтомъ (ner), какъ и написано (Притчи, 20, 2): „душа человѣка есть свѣтъ (ner) Божій". Слово *ner* образовано изъ начальныхъ буквъ Neschama (душа) и Rouah (духъ). Душа и духъ—вотъ женское и мужское. Они испускаютъ свѣтъ лишь когда соединены, въ раздѣльности они не имѣютъ свѣта и не носятъ имени ner".—*Мужчина имѣетъ въ своей женѣ саму Шехину*, вѣрнѣе, имѣетъ двухъ подругъ: небесную и земную, причемъ это сближеніе истолковывается весьма реалистически: Zohar, I, 50a. Мужъ, когда онъ находится въ путешествіи, то онъ не одинъ, ибо имѣетъ женой Шехину; а когда возвращается домой, то долженъ имѣть общеніе съ женой, причемъ для этого „благого дѣла" Шехина посылаетъ самыя святыя души. „Тайна этого состоитъ въ томъ, что вѣрующіе люди должны направлять свою душу и мысли къ небесной подругѣ въ моментъ соединенія съ дольней, потому что *эта есть образъ той*". „Такимъ образомъ и мущина здѣсь внизу окруженъ двумя женщинами по примѣру высшаго".

„Замѣтьте, что всѣ души въ этомъ мірѣ, составляющія плодъ дѣлъ Святого Благословеннаго, до своего схожденія на землю образуютъ единство, причемъ всѣ эти души составляютъ часть одной и той же тайны. И какъ только онѣ нисходятъ въ этотъ низшій міръ, онѣ раздѣляются на мужскія и женскія, и соединяются мужскія съ женскими. Замѣть притомъ, что вожделѣніе женщины къ мужчинѣ производитъ духъ жизни, и вожделѣніе мужчины къ женщинѣ одинаково воспроизводитъ духъ. Иначе, такъ какъ желаніемъ тѣла возбуждается одинаково и желаніе души, отсюда слѣдуетъ, что рожденіе мужчины и женщины необходимо должно вызывать схожденіе души мужской и женской. И пока души нисходятъ въ этотъ міръ, мужская и женская души соединены вмѣстѣ. Онѣ разлучаются лишь послѣ ихъ схожденія въ этотъ міръ, каждая на свою сторону, и идутъ одушевлять два различныхъ тѣла, мужское и женское. И Самъ Святой Благословенный снова соединяетъ ихъ потомъ во время брака. Обязанность соединять мужчинъ и женщинъ не довѣряется никакой другой небесной главѣ, самъ Святой Благословенный дѣлаетъ это, ибо Онъ одинъ умѣетъ дѣлать это надлежащимъ образомъ"—Zohar, I, 85b (I. de Pauly, I, 493)—„Равви Авва говоритъ: счастлива судьба праведныхъ, души которыхъ окружаютъ святого Царя прежде своего схожденія въ этотъ низшій міръ. Ибо мы знаемъ по преданію, что въ тотъ моментъ, когда Святой Благословенный посылаетъ души въ этотъ низшій міръ, онѣ всѣ распредѣлены по-парно, состоятъ изъ мужского и женскаго. Мужская душа соединена съ женскою. Ангелъ этотъ носитъ имя „Ночи". Какъ только души довѣрены этому ангелу, онѣ раздѣляются; съ одной стороны это мужская душа, первоначально одушевляющая мужчину, съ другой это женская душа, первоначально одушевляющая женщину. И когда приходитъ время брака, Святой Благословенный, который зна-

етъ эти духи и эти души, сызнова ихъ соединяетъ какъ прежде; онъ провозглашаетъ ихъ союзъ. Стало быть, когда супруги соединяются, они образуютъ только одно тѣло и одну душу; правая сторона тогда соединена съ лѣвою соотвѣтственнымъ образомъ"—Zohar I, 91b (I. de Pauly, I, 520—1). Правильные браки, представляющіе соединеніе родственныхъ душъ, осуществляются лишь при праведной жизни, и вообще „les mariages constituent pour le Saint, béni soit—il, un travail ardu".

—Очевидна вся близость этого ученія Каббалы о полѣ къ соотвѣтственнымъ идеямъ *А. Н. Шмидта* (цит. соч.).

При изложеніи таинственнаго событія въ книгѣ *Бытія* [1]) сначала (въ I гл.) дается лишь общее указаніе на сотвореніе мужа и жены, а затѣмъ (во II гл.) разсказывается, *какъ* произошло твореніе, послѣ того какъ Адамъ зрѣлищемъ всеобщей двуполости животнаго міра былъ наведенъ на мысль о своемъ одиночествѣ. Созданіе жены было *завершеніемъ* сотворенія человѣка. Пониманіе и оцѣнка этого событія имѣетъ необычайную, исключительную важность, *здѣсь* опредѣляется различіе въ чувствѣ плоти и міра, въ общемъ мистическомъ міроощущеніи. Конечно, различіе половъ, непосредственно выражающееся въ половыхъ органахъ, этимъ не ограничивается. Весь организмъ и каждая клѣтка въ немъ имѣютъ природу пола. Христіанской мысли необходимо считаться съ тѣмъ фактомъ, что женскій полъ, именно материнство, прославленъ Богоматерію („блаженно чрево, носившее Тя, и сосца, яже еси ссалъ" Лк. 11, 27), а мужской Спасителемъ, надъ Коимъ, по закону іудейскому, въ восьмой день было совершено и обрѣзаніе (празднуется 1 января). И тѣмъ, кто хочетъ унизить и отвергнуть полъ, приходится по богумильски понимать рожденіе Спасителя какъ исхожденіе „изъ боку" (черезъ ребро) и отрицать полъ въ прославленномъ послѣ воскресенія тѣлѣ Спасителя, допуская коренную грѣховную поврежденность Его земного тѣла. На такую точку зрѣнія и становится напр. Эріугена [2]) (вслѣдъ за св. Максимомъ Исповѣдникомъ):

---

[1]) Послѣ разсказа о заповѣди, данной Адаму относительно древа познанія добра и зла, бытописатель продолжаетъ: (Бытія, гл. 2). 18. „И сказалъ Господь Богъ (Ягве Елогимъ): не хорошо быть человѣку одному; сотворимъ ему помощника, соотвѣтственнаго ему".—Далѣе, какъ бы подготовляя человѣка къ творенію жены, Богъ приводитъ къ нему всю тварь, чтобы зрѣлищемъ всеобщей двуполости вызвать въ немъ сознаніе своего одиночества въ мірѣ. „20. И нарекъ человѣкъ имена всѣмъ скотамъ и птицамъ небеснымъ и всѣмъ звѣрямъ полевымъ; но для человѣка не нашлось помощника, подобнаго ему. 21. И навелъ Господь Богъ на человѣка крѣпкій сонъ; и, когда онъ уснулъ, взялъ одно изъ ребръ его, и закрылъ то мѣсто плотію. 22. И создалъ Господь Богъ изъ ребра, взятаго у человѣка, жену, и привелъ ее къ человѣку. 23. И сказалъ человѣкъ: вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она будетъ называться *женою*, ибо взята отъ мужа (своего). 24. Потому оставитъ человѣкъ отца своего и мать свою и прилѣпится къ женѣ своей; и будутъ (два) въ одну плоть".

Въ текстѣ этого разсказа нѣтъ ни одного намека на то, чтобы сотвореніе жены было вызвано грѣхопаденіемъ. Характерно, что въ греческомъ переводѣ LXX *сонъ* Адама обозначается какъ *экстазъ* – ἔκστασις.

[2]) De divisione naturae, lib. IV. Ср. Брилліантовъ, цит. соч. 178—183, 209—12, 334—339.

если Спаситель и являлся ученикамъ въ мужскомъ тѣлѣ, то лишь потому, что они иначе не узнали бы Его; но черезъ переходъ въ духовное состояніе въ Немъ уничтожилось различіе мужского и женскаго половъ [1]). Очевидно, что остается туже мысль распространить и на Богоматерь послѣ Ея прославленія.

Но въ какомъ же смыслѣ полнота образа Божія въ человѣкѣ приводится въ связь съ его двуполостью? Ева сотворена *изъ* Адама, который и ощущаетъ себя въ нѣкоторомъ смыслѣ создателемъ Евы: „вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она будетъ называться женой (*иша*), ибо взята отъ мужа (*ишъ*)“ (Быт. 2, 33). Между обоими полами уже въ самомъ созданіи ихъ существуетъ іерархическое различіе, которое вслѣдствіе грѣхопаденія дисгармонически обостряется („и къ мужу твоему влеченіе твое, и онъ будетъ властвовать надъ тобой“ Быт. 3, 16). Іерархія половъ въ Новомъ Завѣтѣ приводится въ связь съ отношеніемъ Христа къ Церкви. „Жены, повинуйтесь своимъ мужьямъ какъ Господу, потому что мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ глава Церкви, Онъ же Спаситель тѣла“ (Ефес. 5, 22—3). „Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христосъ, женѣ глава мужъ, а Христу глава Богъ... мужъ есть образъ и слава Божія, а жена есть слава мужа. Ибо не мужъ отъ жены, но жена отъ мужа; и не мужъ созданъ для жены, но жена для мужа. Впрочемъ ни мужъ безъ (*χωρίς*) жены, ни жена безъ мужа во Господѣ (*ἐν Κυρίῳ*). Ибо какъ жена отъ (*ἐκ*) мужа, такъ и мужъ чрезъ (*διά*) жену; все же отъ (*ἐκ*) Бога“ (1 Кор. 11, 3, 7—12).

Богъ открывается въ Софіи и черезъ Софію, которая, женственно пріемля это откровеніе, есть „слава Божія“ (*шехина* Каббалы). Софія есть женственное начало, пріемлющее силу Логоса, и это единеніе описывается въ Словѣ Божіемъ, какъ „бракъ Агнца“. Вотъ на какую священную тайну указуетъ ап. Павелъ.

Созданный двуполымъ, а потому именно и являющійся однополымъ существомъ, человѣкъ въ духѣ своемъ также имѣетъ эту двуполость [2]), и эротическую напряженность знаетъ какъ глубо-

---

[1]) De div. nat. II, 10, c. 537D: primo igitur Dominum Iesum divisionem naturae, id est, masculum et feminam in seipso adunasse edocet (Maximus); *non enim in sexu corporeo,* sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim *nec masculus, nec femina* est, quamvis in ipso sexu virili, in quo natus est ex virgine, et in quo passus est, apparuit, discipulis suis post resurrectionem, ad confirmandam resurrectionis suae finem. Non enim aliter cum cognoscerent, si notam eis formam non viderent.

[2]) Глубокія проникновенія въ мистику пола мы имѣемъ у *Микель Анжело* въ росписи плафона Сикстинской капеллы. Въ „Сотвореніи Адама“ пробужденный къ бытію прародитель съ томленіемъ глядитъ на Творца, а въ складкахъ развѣвающейся одежды Его уже присутствуетъ душа еще несозданной Евы, неотторжимо вперившейся въ Адама, какъ бы зовущей къ себѣ мужа, внѣдряющей въ него тоску по себѣ. А вмѣстѣ съ Евой тѣснятся и нерожденныя души будущихъ дѣтей Адамовыхъ. Изумительный мастеръ свидѣтельствуетъ своимъ прозрѣніемъ, что Адамъ никогда не существовалъ безъ Евы и дѣтей своихъ,—того многоипостаснаго человѣчества, отцомъ котораго былъ, и дѣвственный юноша есть уже in potentia мужъ и отецъ. Далѣе изображается сотвореніе Евы изъ плоти Адама: онъ охваченъ при этомъ глубокимъ и блаженнымъ сномъ,

чайшую основу и творенія, и творчества. Поэтому человѣкъ и достоинъ носить въ себѣ священное пламя Эроса, есть сынъ Пороса и Пеніи. Потому же опытъ личной любви таитъ въ себѣ такъ безконечно много откровеній о таинствѣ міросданія.

Но почему бы человѣку, даже при духовной двуполости, ему свойственной, или именно въ силу ея, не остаться тѣмъ двуполобезполымъ существомъ, „андрогиномъ“, за какового почитаетъ его Я. Бёме и его послѣдователи [1])? Почему существуетъ раздѣленіе на полы? Къ намъ возвращается знакомое сомнѣніе: *зачѣмъ Ева?* откуда жена? не есть-ли она и вірямъ порожденіе грѣховной чувственности? А за этимъ слѣдуетъ и другой вопросъ: *человѣкъ-ли* женщина? не есть-ли она лишь обольстительная похоть, плѣнительная лживость, злая отрава? Выступающее надъ разными личинами женоненавистничество хочетъ совершенно извергнуть женщину изъ міра, какъ созданіе Люцифера, дочь Лилитъ. Поэтому и искупленіе разсматривается какъ *избавленіе отъ пола* съ возстановленіемъ первоначальнаго андрогинизма. Это воззрѣніе было распространеннымъ среди нѣкоторыхъ гностиковъ, насколько можно судить по сохранившемуся свидѣтельству гностическаго *Евангелія Египтянъ*.—Спаситель, спрошенный Саломеей, почему узнается ожидаемое, отвѣчаетъ въ немъ: „когда вы будете попирать оболочку стыда, и когда два станутъ едино, и мужской полъ соединится съ женскимъ, и не будетъ ни мужское, ни женское—*ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*“ [2]).

Ева создана изъ „ребра“ Адама. Рѣчь идетъ здѣсь о нѣкоторомъ выдѣленіи существа жены изъ существа мужа. Ева не создается новымъ творческимъ актомъ, какъ Адамъ; ея изведеніемъ не нарушается субботній покой, которымъ почилъ Богъ послѣ творенія міра и человѣка; въ нее не было особо вдохнуто Богомъ дыханіе жизни, ранѣе сообщенное Адаму. Жизнь Евы не самобытна, она возникаетъ въ Адамѣ. Ева присутствуетъ уже въ

полнымъ грезъ объ Евѣ, которая исходитъ изъ него въ этомъ экстазѣ помимо его сознанія, какъ бы растительнымъ процессомъ. Потомъ мы видимъ Еву, уже зачарованную змѣемъ: она, какъ подстрѣленная птица, безсильна предъ овладѣвшей ею похотью, охвачена палящей жаждой грѣха, и уже не можетъ ей помочь и отяжелѣвшій Адамъ, изъ дѣвственнаго мужа тоже превратившійся въ похотливаго самца. И вотъ объятые стыдомъ, потемнѣвшіе и отяжелѣвшіе, изгоняются они изъ Эдема. Incipit tragoedia. На землю опускается густой мракъ, и лишь мерцаютъ въ немъ огни ветхозавѣтныхъ упованій.

[1]) Къ числу ихъ въ послѣднее время присоединился и *Н. А. Бердяевъ:* цит. соч., 180 сл.

[2]) Приведено Климентомъ Александрійскимъ въ *Стромматахъ*, III, 13, 92. См. *E. Preuschen.* Antilegomena. Giessen. 1901. Стр. 2. Тамъ же (Strom. III, 9, 63) приводится и слѣдующее изреченіе Спасителя: „Я пришелъ разрушить дѣла женщины“—*ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας*.—Характерную ссылку на эти мѣста приводитъ относительно наассеновъ *Ипполитъ* въ Философуменахъ (V, 7): „Аттисъ былъ оскопляемъ, т. е. освобождался отъ низшихъ земныхъ частей созданія и переходилъ къ вѣчной высшей сущности, въ которой, говорятъ, нѣтъ ни мужского, ни женскаго, но новая тварь, новый человѣкъ, который, говорятъ, *муже-женственъ*— *ἀρσενόθηλυς*“.

духѣ и тѣлѣ Адамовомъ, чѣмъ и обосновывается тайна брака: два—едино и въ одну плоть. Какъ всѣ религіозныя таѩны, и эта есть антиномія для разсудка, попирающая законъ тожества. Однако развѣ женское начало не могло бы навсегда остаться заключеннымъ въ Адамѣ, не выдѣляясь изъ него, не облекаясь плотью? Необходимость раздѣльнаго существованія половъ требуется именно *чувственностью*. Тѣ, кто понимаютъ женщину какъ чувственность грѣховную, погрѣшаютъ въ томъ, что болѣзненную порчу чувственности они принимаютъ за ея существо. Ева не могла остаться въ качествѣ одной лишь идеальной возможности внутри Адама, ибо тогда онъ не ощутилъ бы ее какъ тѣлесность, а черезъ то не опозналъ бы и своего собственнаго тѣла. Въ лицѣ Евы Адаму предстала непорочная чувственность міра, которая доселе развертывалась предъ нимъ только какъ картина, нѣчто чуждое, внѣположное, и, до извѣстной степени, призрачное. Не даромъ же, познавая міръ при наименованіи тварей, онъ ощутилъ и свое одиночество въ этомъ мірѣ, гдѣ онъ призванъ былъ стать царемъ, и свою отъ него отъединенность. Въ Евѣ же ему открылась живая плоть всего міра, и онъ ощутилъ себя его органической частью [1]). Въ красѣ Евы Адаму открылась софійная красота міра. Но развѣ любовь даже и въ нашемъ грѣшномъ мірѣ не даетъ и теперь подобнаго же ясновидѣнія въ пламенѣющіе мигн свои? И развѣ къ чистой любви Адама и Евы не можетъ относиться также и та пѣснь любви, которая именуется *Пѣснью Пѣсней*, хотя непосредственно она имѣетъ въ виду то, во образъ чего существуетъ бракъ,—отношеніе Христа и Церкви? Не напрасно вѣдь встрѣча невѣсты женихомъ при вѣнчаніи сопровождается гимномъ изъ *Пѣсни Пѣсней*: „гряди, гряди, отъ Ливана невѣста, гряди добрая моя, гряди, голубица моя“!

Насколько въ возлюбленной для любящаго вся тварь предстаетъ какъ образъ женской красоты, настолько же и возлюбленная при этомъ осознаетъ свою женственность, открывается сама себѣ. Если чувственность, тѣлесность міра не есть болѣзнь или субъективное только состояніе, но самостоятельная стихія бытія, то полъ не можетъ остаться лишь внутри человѣка, но долженъ осуществиться и во плоти, раздвоиться въ ней, чтобы, ощутивъ это раздвоеніе, двумъ стать „въ плоть едину“. Напротивъ, если чувственность и плоть есть только „явленіе“, грѣховная греза, навѣваемая Лилитъ, тогда ненужной и обременительной становится тѣлесная двуполость, и преодолѣніе косности и грѣха міра должно выразиться въ такомъ случаѣ прежде всего въ исцѣленіи не

---

[1]) Въ связи съ бракомъ, стоитъ и питаніе, причащеніе плоти міра, также удостовѣряющее плотскую чувственность человѣка. Заповѣдь о пищѣ, согласно 1-ой главѣ книги *Бытія*, дается непосредственно вслѣдъ за благословеніемъ къ размноженію и къ владѣнію землей, причемъ одно, конечно, находится въ связи съ другимъ (ст. 28—9). Во 2-й главѣ заповѣдь о древѣ познанія добра и зла, правда, предшествуетъ созданію жены, но едва-ли это можно разсматривать какъ измѣненіе смысла повѣствованія первой главы, а скорѣе какъ указаніе на опасность отъ искушенія, возможнаго черезъ жену.

пола, но *отъ* пола, въ освобожденіи отъ Евы путемъ ея упраздненія, возвращенія внутрь Адама. Но тогда и собственная тѣлесность андрогина остается неопознанной въ своей реальности, какъ другое и вмѣстѣ съ тѣмъ тожественное. Тѣло теряетъ свою пластичность и упругость, ощущается какъ скорлупа, закрывающая и отягощающая духъ, который стремится къ безплотности. При такомъ ложномъ спиритуализмѣ человѣкъ стремится совлечься своего собственнаго чина въ іерархіи творенія, перейдя въ чуждое ему и для него низшее состояніе безплотной духовности. Вотъ почему женское начало не могло остаться лишь въ нѣдрахъ человѣческаго духа—и бысть Ева. Ложный спиритуализмъ въ любви есть такая же ошибка эротическаго сужденія, какъ и голая чувственность, обнаженная похоть, ибо истиннымъ объектомъ любви является воплощенный духъ или одуховленная плоть [1]). Въ теперешнемъ грѣховномъ состояніи человѣка это равновѣсіе глубоко нарушено, и ни въ чемъ такъ не опознается трагика любви, какъ въ исканіи и ненахожденіи этого равновѣсія, такъ что невольно является соблазнъ—упростить задачу, отказаться отъ нея. Подъ вліяніемъ естественной горечи отъ грѣховныхъ извращеній любви, полового dégoût (который очень мало похожъ на аскетическое воздержаніе), ополчаются и на самую любовь, предавая ее проклятіямъ, и нерѣдко въ основѣ этой вражды къ женщинѣ и браку лежитъ тайный грѣхъ противъ любви и женственности: *Крейцерова Соната*!

„И благословилъ ихъ Богъ и сказалъ имъ: плодитесь и множитесь и наполняйте землю“ (Быт. I, 28). Первой человѣческой парѣ, какъ благословеніе и повеленіе Божіе, дана была заповѣдь размноженія. Это значитъ, что въ Адамѣ и Евѣ были созданы Богомъ не только женихъ и невѣста, но и мужъ и жена, отецъ и мать будущихъ дѣтей. *Новое рожденіе* указано здѣсь въ качествѣ задачи супружества, какъ внутренняя его норма, и на этой основѣ строится вся полнозвучная гамма человѣческихъ отношеній въ *семьѣ*, въ которой съ такой мудрой прозорливостью усмотрѣлъ существо человѣческаго общества Н. Ѳ. Ѳедоровъ: мужъ, жена, отецъ, братъ, сестра, дѣды, внуки,—во всѣ стороны разбѣгающіеся побѣги и вѣтви Адамова древа.

Соединеніе половъ, зачатіе и рожденіе, есть по изначальному

---

[1]) *Каббала* даетъ такое объясненіе брака: „всѣ духи и души, раньше чѣмъ онѣ отправляются въ этотъ (низшій) міръ, состоятъ изъ мужской и женской части, которыя (наверху) соединены въ одно существо. При схожденіи на землю обѣ половины различаются другъ отъ друга и затѣмъ вселяются въ два разныхъ тѣла (раздѣленныхъ поломъ). Но когда приходитъ время брака, Святой Благословенный, знающій всѣ духи и души, соединяетъ ихъ (бракомъ), какими они были и раньше, и затѣмъ они образуютъ одно тѣло и одну душу.—Но это соединеніе (правильныхъ душъ) опредѣляется соотвѣтственно поведенію человѣка. Лишь если человѣкъ чистъ и его дѣланіе благоугодно Богу, на долю его выпадаетъ соединеніе, которымъ онъ обладалъ до рожденія“ (Zohar, I, 91b). Въ противномъ случаѣ онъ получаетъ въ супруги душу, ему не соотвѣтствующую (поразительна и въ этомъ пунктѣ близость между Каббалой и ученіемъ А. Н. Шмидтъ).

опредѣленію Божію, норма пола [1]). Грѣховный человѣкъ не знаетъ этого соединенія въ его чистотѣ. Сила грѣха ни въ чемъ не сказывается съ такой остротой, какъ въ отношеніяхъ наиболѣе интимныхъ и нѣжныхъ, и тѣни его сгущаются здѣсь обезображивающими пятнами. Благодаря грѣху между поломъ и половымъ чувствомъ, или сексуальностью, установляется напряженный и жгучій антагонизмъ. Сексуальность еще не есть полъ и даже можетъ стать отрицаніемъ его высшаго начала, но она въ тоже время и неотдѣлима отъ пола, который не существуетъ безъ нея какъ огонь безъ горючаго матеріала. Полъ, нераздѣльно связанный съ сексуальностью, даетъ огонь жизни, а потому есть положительная и благая сила (отсюда понятно всеобщее инстинктивное отвращеніе къ „половымъ аномаліямъ“ или просто половой бездарности, физическому и духовному кастратству). Но въ тоже время *борьба за полъ* необходимо является и *борьбой съ сексуальностью*, и это интимное бореніе въ самомъ полѣ просвѣтляетъ его изнутри; борьба же *противъ* сексуальности есть вражда и противъ пола, которая хочетъ обезличенія вмѣсто высшаго утвержденія личности, слабости вмѣсто укрощенной силы. Бунтъ противъ пола, хотя бы и во имя отрицанія сексуальности, свидѣтельствуетъ о серьезной поврежденности духа,—недаромъ Церковь такъ рѣшительно осуждаетъ самооскопленіе (и не случайно, что, по преданію, его совершилъ надъ собой Оригенъ съ чрезмѣрнымъ своимъ спиритуализмомъ). Тѣмъ не менѣе полъ, благодаря сексуальной своей затемненности, содержитъ въ себѣ мучительныя дисгармоніи. Конечно, и эту сторону жизни имѣетъ въ виду великій апостолъ въ своемъ огненномъ воплѣ человѣческаго безсилія: „Въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. Бѣдный я человѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти!“ (Рим. 7, 23—4). Жизнь пола въ фактическомъ ея состояніи, какъ бы она ни протекала, имѣетъ печать трагической безысходности и антиномической боли (что̀ и символизируется въ трагедіи любви—смерти: „Ромео и Джульета“, „Тристанъ и Изольда“). Духовнотѣлесное соединеніе двухъ въ одну плоть, какъ оно дано въ нормѣ творенія и какъ оно, хотя бы слабо, но все же предощущается въ бракѣ въ мѣру духовнаго возраста супруговъ, связано въ тоже время и съ чувствомъ разъединенія, убійства, тоски по утратѣ чего-то дорогого и чистаго. „Post coitum animal triste“. Змѣй отравилъ своимъ нечистымъ сѣменемъ экстазъ плоти [2]). Однако эзотерическая муд-

[1]) Объ этомъ съ исключительной прозорливостью учитъ въ своей антропологіи А. Н. Шмидтъ (цит. соч.), которая грѣшитъ развѣ только недостаточнымъ признаніемъ этой нормы для человѣчества въ земномъ его бытіи.

[2]) По ученію *Каббалы*, грѣхопаденіе Евы состояло въ томъ, что она „имѣла интимное сношеніе съ змѣемъ“. (*Zohar*, II, 636, 299a). (Къ этому приближается пониманіе грѣхопаденія и у *А. Н. Шмидта*). — Также и Адамъ. лишь послѣ того какъ раскаялся, началъ жить съ женою, а не съ женскими демонами, съ которыми онъ вступилъ въ связь послѣ грѣхопаденія. Ср. *Zohar*, II, 605. 256b).

рость Каббалы связываетъ съ этимъ экстазомъ восхожденіе въ горній міръ, общеніе съ Шехиной (въ этомъ и смыслъ обрѣзанія, при которомъ якобы начертывается на обрѣзанномъ органѣ священная тетраграмма).

Новое рожденіе, связанное съ такими муками и опасностью для матери, есть не только искупленіе за грѣховность соединенія, но и нормальный актъ выведенія душъ, имѣющихъ родиться въ міръ Божій. При рожденіи новаго ребенка вдругъ становится яснымъ и достовѣрнымъ, что вновь родившійся на самомъ дѣлѣ *всегда* существовалъ у своихъ родителей, извѣчно съ ними, и даже не можетъ быть представленъ для нихъ не существующимъ [1]). И радость этой *встрѣчи* при рожденіи, когда мгновенно загорается чувство матери и отца, не имѣетъ на человѣческомъ языкѣ достойныхъ словъ, но *такъ* говорится о ней въ Вѣчной Книгѣ,въ прощальной бесѣдѣ Спасителя: „женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но когда родитъ младенца, уже не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ міръ“ (Іо. 16, 21). Поэтому и *имѣніе во чревѣ* есть таинственное и священное состояніе. Евангельская исторія даетъ апоѳеозъ беременности въ залитой небеснымъ свѣтомъ встрѣчѣ двухъ будущихъ матерей: Маріи и Елизаветы, причемъ послѣдняя, исполнившись Духа Святаго, такъ привѣтствуетъ Приснодѣву: „благословенна Ты между женами—*ἐν γυναιξίν*, и благословенъ плодъ чрева Твоего“ (Лк. 1, 41—2). Благословенные браки и избранныя зачатія составляютъ религіозную ось Ветхаго Завѣта, центральный нервъ его религіозности. Но и апокалипсическое изображеніе Церкви, предъ послѣднимъ ея прославленіемъ, удерживаетъ ту же самую черту: „и явилось на небѣ великое знаменіе—жена, облеченная въ солнце; подъ ногами ея луна, и на головѣ ея вѣнецъ изъ двѣнадцати звѣздъ. Она имѣла во чревѣ и кричала отъ болей и мукъ рожденія... И родила она младенца мужского пола, которому надлежитъ пасти всѣ народы жезломъ желѣзнымъ“ (Апок. 15, 1—2, 5).

Заповѣдь размноженія не связана съ грѣхопаденіемъ, она дана *до* него, и не съ тѣмъ, конечно, чтобы нарушить цѣломудренную чистоту супруговъ, но чтобы осуществить въ нихъ и чрезъ нихъ полноту жизни. Между дѣвствомъ и бракомъ принципіально нѣтъ противорѣчія, и, еслибы не совершилось грѣхопаденіе, Адамъ и Ева были бы первыми дѣвственными супругами на землѣ [2]). Гну-

---

[1]) И для этого чувства находится многое объясненнымъ въ ученіи А. Н. Шмидтъ.

[2]) Своеобразныя откровенія въ мистикѣ пола повѣдалъ въ наши дни *В. В. Розановъ*, который представляетъ собой въ этой области изумительное явленіе нѣкоего мистическаго атавизма. Онъ есть какой-то экспериментъ половой вивисекціи, а вмѣстѣ и экспериментаторъ въ темной и жуткой области, куда не всякій осмѣливается приблизиться. Онъ есть живое воспоминаніе о томъ состояніи въ жизни пола, когда прародители „бѣста нага и не стыдяхуся“. Въ его беззастѣнчивости и наивномъ безстыдствѣ, съ которымъ онъ совершаетъ свои самообнаженія и направляетъ пытливый глазъ въ мѣста, нормально за-

шеніе бракомъ строго осуждается церковными канонами [1]). Отъ іерея, совершителя таинствъ, требуется, если не обязательное нахожденіе въ бракѣ, то половая нормальность; такъ-же было и въ ветхозавѣтной церкви, гдѣ многочадіе вообще считалось благословеніемъ [2]). Исчерпывающей нормой отношеній между полами

крытыя стыдливостью, не только сказывается своеобразный аморализмъ, но и просвѣчиваетъ иное, важное и, можно сказать, драгоцѣнное въ мистической непосредственности своей сознаніе ноуменальной *праведности* пола (присущее Ветхому Завѣту и затѣмъ Каббалѣ). Это – отблескъ Эдемскаго брака Адама и Евы. Односторонность и бѣдность Розановскаго воспріятія пола состоитъ въ томъ, что онъ знаетъ его только въ coitus'ѣ, понимаетъ лишь натуралистически и біологически, хотя при этомъ онъ и углубляетъ мистически біологію, какъ это еще не снилось самимъ біологамъ. Розановъ знаетъ полъ тѣла и тѣлесное соединеніе, но плохо различаетъ полъ души и брачность духа, потому для него остается закрытой природа „третьяго пола“ („нечетныхъ духовъ“), въ которой онъ видитъ исключительно половое уродство „урнинговъ“, гомосексуализмъ, вообще дефектность пола. Зная полъ исключительно въ аспектѣ брака, Розановъ враждебно игнорируетъ полъ *до* брака и *внѣ* брака, а въ частности и влюбленность жениха и невѣсты, а потому онъ не вѣдаетъ и трагедіи любви: ему нечего сказать о судьбѣ Тристана и Изольды. Брезгливое отрицаніе брака во имя влюбленности представляетъ собой тоже розановство на-выворотъ, взятое съ минусомъ, а потому, конечно, не можетъ разсматриваться какъ его преодолѣніе. Послѣднее можно скорѣе видѣть въ глубокомъ ученіи о полѣ у *А. Н. Шмидта*, гдѣ одинаковое вниманіе отдается полу тѣла и души.

[1]) *Правило св. Апостоловъ* 51: „Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или дьяконъ, или вообще изъ священнаго чина, удаляется отъ брака, мяса и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что все добро зѣло, и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ хуля клевещетъ на созданіе: или да исправится, или да будетъ извергнъ изъ священнаго чина, и отверженъ отъ Церкве. Такожде и мірянинъ“.

Правило Гангрскаго собора 1: „Аще кто порицаетъ бракъ, и женою вѣрною и благочестивою, съ мужемъ своимъ совокупляющеюся, гнушается, или порицаетъ оную, яко не могущую внити въ царствіе, да будетъ подъ клятвою“.

Правило 10: „Аще кто изъ дѣвствующихъ, ради Господа, будетъ превозноситься надъ бракосочетавшимся: да будетъ подъ клятвой“. (См. св. *Флоренскій*, цит. соч. 294—5).

[2]) Неисполненіе заповѣди о размноженіи есть, по ученію *Каббалы*, одно изъ тяжко караемыхъ преступленій. Zohar, II, 100b: „души сходятъ внизъ въ порядкѣ хронологически предустановленномъ: душа матери приходитъ раньше сына, а эта раньше внука и т. д. Но иногда этотъ хронологическій порядокъ переворачивается, именно тогда, когда человѣкъ пренебрегъ безъ всякаго основанія исполненіемъ повелѣнія: плодитеся и множитеся. Въ этомъ случаѣ душа человѣка возвращается на землю въ видѣ матери, а душа матери возвращается на землю въ видѣ сына“. „Души, оживляющія мущинъ, истекаютъ изъ „Древа Мудрости“, которое есть мужское начало, а души, оживляющія женщинъ, изъ „Низшаго древа“, которое есть женское начало. Человѣкъ, умирающій безъ дѣтей, несетъ судъ своей душѣ, потому что она не можетъ подняться до высшаго міра, до ступени Іосифа, гдѣ находится „Древо Мудрости“. Чтобы спасти свое дитя, мать предпринимаетъ новое схожденіе на землю, но подъ образомъ сына, тогда какъ душа возвращается подъ образомъ матери. Схожденіе матери и превращеніе мужского начала въ женское и обратно абсолютно неустранимо въ подобныхъ случаяхъ, ибо душа человѣка, умершаго безъ дѣтей, не можетъ уже войти въ тѣло мущины, если она не имѣетъ души-сестры, бывшей раньше супругой. Ибо всякій человѣкъ, умершій безъ дѣтей, отдѣляется отъ супруги навсегда; его душа не соединится уже съ душей супруги. Это превращеніе мужского начала въ женское такъ болѣзненно, что, еслибы люди могли составить себѣ объ этомъ идею, они поняли бы, что съ этимъ не сравнится никакая физическая боль“.

не можетъ быть одна влюбленность жениха и невѣсты, соединенная съ отрицаніемъ брака (хотя въ антитетикѣ любви безспорно присутствуетъ и этотъ мотивъ: влюбленные въ извѣстный моментъ любви не хотятъ брака). Насколько это отрицаніе не связано просто съ половыми аномаліями, влюбленность, хронически борющаяся съ бракомъ, проводитъ къ гнусному плѣну у полового „разженія“, отъ котораго мудро остерегаетъ ап. Павелъ, совѣтуя лучше вступать въ бракъ, чѣмъ распаляться, и чрезъ то становиться рабомъ чувственнаго влеченія. Идеологія вѣдь еще не отмѣняетъ физіологіи, которая имѣетъ, конечно, и болѣе подлинную онтологически-мистическую основу. Если эта проповѣдь не является данью позднему возрасту и половому утомленію, она остается безсильной или приводитъ къ аномаліямъ и пороку. Но *достойный* путь любви *вездѣ* одинаково труденъ, и въ бракѣ, и внѣ его, и ея антиноміи не должны быть ни смягчаемы, ни устраняемы обходами и изворотами. Не дѣлаетъ этого и ап. Павелъ, который съ одной стороны изъясняетъ бракъ какъ „союзъ во Христа и Церковь“ и совѣтуетъ вступать въ бракъ, чтобы не „разжигаться“, но онъ же увѣщеваетъ тѣхъ, кто можетъ, оставаться въ безбрачіи, потому что женившіеся „будутъ имѣть скорби по плоти, а мнѣ васъ жаль“ (1 Кор., 7, 28). „Неженатый заботится о Господнемъ, какъ угодить Господу, а женатый заботиться о мірскомъ, какъ угодить женѣ“ (7, 32—3). Болитъ древо жизни въ сердцевинѣ пола, и здѣсь нѣтъ вполнѣ торжествующихъ побѣдителей. Не даромъ же Церковь въ таинствѣ брака напутствуетъ на него какъ на крестный подвигъ, хотя и ликующими пѣснями. Нераздѣленная же или разлученная любовь убиваетъ и сожигаетъ своимъ огнемъ, и ея первый лучъ горитъ уже заревомъ закатнымъ: любовь всегда думаетъ и о смерти. „Сильна какъ смерть любовь“, говоритъ *Пѣснь Пѣсней* любви [1]). Трагизмъ брачной любви обычно проявляется въ томъ, что въ женѣ умираетъ невѣста, а въ мужѣ женихъ, и гаснетъ любовь. А между тѣмъ жена должна навсегда остаться для любящаго невѣстой, возлюбленной, а мужъ—женихомъ, возлюбленнымъ [2]). Эта внутренняя норма любви, по которой

---

[1]) Въ *Зогарѣ* находимъ интересное толкованіе этого текста *Пѣсни Пѣсней*: „*Сильна какъ смерть любовь*“. Писаніе хочетъ сказать: какъ сила человѣка въ моментъ, когда духъ оставляетъ тѣло. Преданіе намъ сообщаетъ, что въ моментъ, когда человѣкъ готовъ испустить послѣднее дыханіе, каждый изъ его членовъ получаетъ восполненіе значительной силы, потому что духъ, предвидя скорое раздѣленіе, перебѣгаетъ отъ одного члена къ другому, какъ судно безъ руля; потому человѣкъ никогда не имѣетъ столько силы какъ передъ концомъ.—*И сильна, какъ преисподняя, ревность.* Ибо любовь, не сопровождаемая ревностью, не есть любовь... Подобно тому какъ виновные боятся сходить въ преисподнюю, такъ и человѣкъ, проникнутый любовью, испытываетъ страхъ потерять предметъ любви. Согласно иному объясненію, это сравненіе имѣетъ слѣдующій смыслъ: подобно тому, какъ сходящіе въ преисподнюю знаютъ о всѣхъ грѣхахъ, за которые наказаны, такъ и человѣкъ, любящій съ ревностью, замѣчаетъ дурныя дѣла со стороны любимаго субъекта, и это наблюденіе укрѣпляетъ любовь“ (Sepher ha *Zohar*, trad. de Pauly, II, 245a, 568—9).

[2]) Беатриче, рано умершая, не была женою Данте, который, однако, имѣлъ семью. Отвѣчаетъ ли внутренней природѣ любви это раздѣленіе жены и „донны“,

сама она творитъ себѣ судъ, не содержитъ въ себѣ ничего противорѣчиваго, какъ нѣтъ противорѣчія, напр., въ томъ, что человѣкъ одновременно есть отецъ и сынъ, мужъ и братъ, или мать и дочь, сестра и жена. Любовь многолика и многогранна, и нѣтъ основанія *противопоставлять* ея грани, какъ взаимно исключающіяся. Это дѣвственное соединеніе любви и супружества есть внутреннее заданіе христіанскаго брака, и въ таинствѣ подается благодать брачущимся, дабы возрождать цѣломудріе и укрѣплять здоровье пола, утерянное въ грѣхопаденіи. Задача эта такъ трудна, что даже и приближеніе къ ней является чудеснымъ. Жизнь пола съ огненными ея антиноміями и трагическими надрывами есть наиболѣе чувствительный барометръ религіозной жизни; здѣсь, въ незримой міру интимности, совершаются побѣды и достиженія, происходятъ пораженія и срывы... „Онъ, восклонившись, сказалъ имъ: кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось въ нее камень. Они же, услышавъ то и будучи обличаемы совѣстію, стали уходить одинъ за другимъ начиная отъ старшихъ до послѣднихъ, и остался одинъ Іисусъ и женщина, стоявшая посреди“ (Іо. 8, 7, 9). Кто были эти ревнители закона,—блудники-ли и распутники? нѣтъ, это были строгіе законники, хранители добрыхъ нравовъ. И однако Іисусъ остался *одинъ*. И пусть каждый вопроситъ себя въ сердцѣ своемъ, какъ *онъ* отозвался бы на слово Господа?—Іисусъ же сказалъ „женщинѣ, взятой въ прелюбодѣяніи“: „и Я не осуждаю тебя, иди и впередъ не грѣши“ (11) Что это? Господь не осуждаетъ. прелюбодѣянія? Онъ, Который сказалъ, что „всякій, кто только посмотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ ней въ сердцѣ своемъ“ (Мѳ. 5, 28)? Или это жестъ сентиментальности въ отвѣтъ на злорадство фарисеевъ? Конечно, нѣтъ. Господь осуждаетъ грѣхъ, но не отметаетъ грѣшницу, ея не лишаетъ Онъ и надежды на исправленіе: иди и впередъ не грѣши! Но не чувствуетъ-ли себя предъ лицомъ Господа и каждая человѣческая душа такой же женщиной, взятой въ прелюбодѣяніи, хотя бы совершено оно было не дѣломъ, а только словомъ, взглядомъ, мыслью, пробѣжавшей невольно? Ибо глубоко отравлена и мучительно болитъ трепетная стихія пола,—и лучше всего знали огненную ея силу аскеты. Оздоровленіе пола, чистота и цѣломудріе не есть только *отрицательное* качество полового воздержанія, которое можетъ соеди-

---

или же это есть лишь человѣческая слабость Данте? Вѣдь если только Данте сохранялъ вѣрность сердца къ Беатриче, какъ онъ свидѣтельствуетъ своей поэзіей, то жена была для него лишь наложницей, а стало быть и самъ онъ, имѣя наложницу, постольку измѣнялъ завѣтамъ любви своей,—и ея образъ былъ бы, конечно, цѣлостнѣе и чище безъ этой измѣны. Въ вѣкъ рыцарства „прекрасная дама“ вообще не имѣла никакого отношенія къ женѣ, и ея обожаніе отлично уживалось съ грубостью нравовъ и кулачнымъ правомъ: любовь оставалась „идеалистическою“, а идеалистическіе взлеты безсильными. Этотъ „идеализмъ“ въ любви не является-ли духовной колыбелью и философскаго идеализма съ характерной для него утратой реальности?

няться и съ глубокой развращенностью, оно есть и положительная сила—безгрѣшности въ полѣ [1]).

Не во всѣхъ человѣческихъ индивидахъ существуетъ одинаковая полнота пола, та парность, которая дана въ прародителяхъ. Повидимому, существуютъ непарныя существа [2]), которыя не лишены пола, но не имѣютъ для себя пары, полового дополненія. Для такихъ „скопцовъ отъ чрева матери“ полъ есть соблазнъ и скверна, они могутъ ощутить себя въ жизни пола только самцомъ или самкой, и она есть для нихъ паденіе. Они знаютъ эротическіе взлеты, но безъ прямого посредства другого пола. Это „чинъ ангельскій“, не имѣющій *человѣческаго* пола. „Онъ изъ нашего рода“,—было слово Божіей Матери о преп. Серафимѣ, и чувствуется серафическая, нечеловѣческая бѣлизна этого „рода“. Не объ немъ-ли говорится и въ Апокалипсисѣ: „и услышалъ я, и вотъ Агнецъ стоитъ на горѣ Сіонѣ, и съ нимъ 144,000, у которыхъ имя Отца Его написано на челахъ“ (указуется на ихъ особое отношеніе къ ипостаси Отца). „И услышалъ я голосъ съ неба, какъ шумъ отъ множества водъ и какъ звукъ сильнаго грома, и услышалъ голосъ какъ бы гуслистовъ, играющихъ на гусляхъ своихъ: они поютъ какъ бы новую пѣснь предъ престоломъ и предъ четырьмя животными и старцами; и никто не могъ научиться сей пѣсни, кромѣ сихъ 144,000 искупленныхъ отъ земли. Это тѣ, которые не осквернились—*οὐκ ἐμολύνθησαν*—съ женами, ибо они дѣвственники“. (Общеніе половъ въ бракѣ само по себѣ отнюдь не есть оскверненіе, но для нихъ, какъ имѣющихъ природу дѣвственниковъ, оно *есть* оскверненіе, и они сознали въ себѣ „родъ“ свой и побѣдили похоть тѣла). „Это тѣ, которые слѣдуютъ за Агнцемъ, куда бы Онъ ни пошелъ“ (образуютъ какъ бы ангельское Его окруженіе). „Они искуплены изъ людей, какъ первенцы Богу и Агнцу и въ устахъ ихъ нѣтъ лукавства: они непорочны предъ престоломъ Божіимъ“ (Апок. 14, 1—3).

Существенное значеніе для вопроса о полѣ имѣетъ бесѣда Спасителя съ искушавшими его фарисеями. На вопросъ о дозволительности развода Спаситель отвѣчаетъ подтвержденіемъ богоустановленности и нерасторжимости брака (Мѳ. 19, 3—6=Мр. 10, 6—7). „Говорятъ Ему ученики: если таково отношеніе человѣка къ женѣ, не стоитъ жениться“ (*εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώ-*

---

[1]) Изъ безчисленныхъ свидѣтельствъ объ этомъ въ аскетической литературѣ приведемъ для примѣра только одно. Аввѣ Пафнутію, который считалъ себя уже совершенно свободнымъ отъ плотскихъ вожделѣній, ангелъ повелѣлъ произвести надъ собою слѣдующее испытаніе: „поди заключи въ свои объятія нагую прекрасную дѣвицу, и, если держа ее при себѣ, ты будешь чувствовать, что покой сердца твоего остается непоколебимымъ, и въ плоти твоей не происходитъ мятежнаго волненія, тогда и видимый пламень будетъ прикасаться къ тебѣ тихо и безвредно... Старецъ пораженный этими словами ангела, не рѣшился подвергнуть себя столь опасному искушенію, но, спросивъ свою совѣсть, испытавъ чистоту своего сердца, позналъ, что сила его цѣломудрія не можетъ равняться силѣ такого испытанія“ (Писанія преп. *Іоанна Кассіана* Римлянина.

[2]) „Нечетные духи“, по терминологіи А. Н. Шмидтъ (цит. соч).

που μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι). Сомнѣніе учениковъ относится къ *выполнимости* этой нормы брака. „Онъ же сказалъ имъ: не всѣ вмѣщаютъ слово сіе (*λόγον τοῦτον*), но кому дано". *Слово сіе* и есть, согласно контексту, опредѣленіе Божіе о томъ, что въ бракѣ бываютъ „двое одной плотью", причемъ „вмѣстить это слово" дано не всѣмъ. О тѣхъ же, кому *не* дано, такъ продолжалъ Свою рѣчь Спаситель: „ибо есть скопцы (*εὐνοῦχοι*), которые изъ чрева материнаго родились такъ, и есть скопцы, которые оскоплены отъ людей; и есть скопцы, которые сдѣлали себя сами скопцами для (*διά*) царствія Божія. Кто можетъ вмѣстить (*χωρεῖν*), да вмѣститъ" (Мѳ. 19, 10—12). Здѣсь различено три рода безбрачія: природное или предустановленное, фактическое или „отъ людей", т. е. вслѣдствіе жизненныхъ условій, мѣшающихъ человѣку осуществить свою двуполость, и добровольное, по мотивамъ аскетическимъ, какъ подвигъ брачнаго постничества. Но, несмотря на эти исключенія, еще разъ подтверждается заповѣдь о бракѣ: „могій вмѣстити да вмѣститъ" [1]). Къ числу прирожденныхъ и добровольныхъ „скопцовъ" принадлежатъ и люди „третьяго пола", какъ мужчины, такъ и женщины, которые признаютъ влюбленность или „духовную брачность", но гнушаются бракомъ и особенно дѣторожденіемъ по разнымъ идеологическимъ основаніямъ (сюда относится, прежде всего, главный идеологъ „третьяго пола" Вл. Соловьевъ съ его статьями о „Смыслѣ любви" [2]). Это воинствующее донжуанство и духовный „гетеризмъ" зарождается у натуръ, въ которыхъ вслѣдствіе большой напряженности психической жизни и творчества получается—не духовное просвѣтленіе пола, основывающееся на побѣдѣ надъ сексуальностью, но его сублимація, при которой далеко не всегда побѣждается даже потребность разврата. Иначе сказать, это не *духовная* побѣда надъ сексуальностью, какую знаютъ аскеты, люди религіознаго подвига, но *душевное* ея утонченіе. Это красивое уродство, легко переходящее и въ извращенность, обычно сопровождается донжуанской потребностью новыхъ переживаній влюбленности. Оно свойственно натурамъ артистическимъ, художникамъ и поэтамъ, которые нерѣдко рождаютъ своихъ дѣтей въ мірѣ „астральномъ", смѣшивая его съ духовнымъ. Этотъ духовный складъ находится въ связи и съ своеобразнымъ нарушеніемъ духовнаго и эротическаго равновѣсія и ослабленіемъ однихъ жизненныхъ функцій при гипертрофированномъ развитіи другихъ, при особенной жадности къ жизни, „метафизическомъ эгоизмѣ", монадности. Въ отдѣльныхъ случаяхъ это приводитъ къ трагическимъ конфликтамъ между жизнью пола и творчествомъ; особенно обречены на нихъ творческія женщины, которымъ приходится выбирать между радостями семьи и творчествомъ, брать на себя иногда непосильное

---

[1]) Это пониманіе подтверждается и параллелью у Марка, гдѣ вовсе отсутствуетъ сужденіе о „скопцахъ", однако такими же словами подтверждается заповѣдь брака.

[2]) Изъ числа нашихъ современниковъ особенно слѣдуетъ назвать *З. Н. Гиппіусъ*; сюда же послѣднее время по своему присоединился и Н. А. Бердяевъ

бремя „гетеризма“ въ безбрачіи [1]). Донжуанство имѣетъ свои глубокіе корни въ антиномической природѣ любви, но видѣть въ третьемъ полѣ и третьемъ пути (помимо дѣвства и брака) какое-то преодолѣніе и побѣду, или же нѣчто эсхатологическое, нѣтъ никакихъ основаній.

Полный образъ человѣка есть мущина *и* женщина въ соединеніи, въ духовно-тѣлесномъ бракѣ. Каждый въ отдѣльности есть *полу*-человѣкъ, однако является самостоятельной личностью, ипостасью, имѣетъ свою духовную судьбу. Въ нѣдрахъ же духа всякій человѣкъ остается всетаки двуполымъ, потому что иначе невозможна была бы его жизнь. И духовный полъ вообще бываетъ сложнымъ, ибо каждая личность представляетъ собой индивидуальное и своеобразное смѣшеніе стихій мужской и женской, и этимъ обусловлена творческая напряженность, эротика духа. Эта имманентная брачность человѣческаго духа таитъ въ себѣ разгадку творчества, которое есть не волевой актъ, но *духовное рожденіе*, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ и геній языка, охотно примѣняющаго къ нему образы изъ области половой жизни. Мужское начало, солнечное, геніальное, логическое, является зачинательнымъ, ему принадлежитъ тема, мотивъ, импульсъ, съ нимъ связано узрѣніе софійныхъ сущностей, созерцаніе идей. Но имъ лишь начинается, а не завершается творческій актъ; самое же твореніе износится темнымъ женственнымъ лономъ, „землею“ души.

Свѣтъ изъ тьмы, изъ темной глыбы
Вознестися не могли бы
Лики розъ твоихъ,
Еслибъ въ сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень ихъ.

Этимъ объясняется ограниченность и безплодіе *методизма* въ творчествѣ, поскольку онъ стремится замѣнить вдохновеніе ремесленничествомъ (Сальери противъ Моцарта) и точнымъ методомъ. Творческія, плодотворныя идеи *родятся*, интуитивно всплываютъ въ душѣ („яблоко“ Ньютона!), методъ же есть средство развернуть, использовать обрѣтенное; но онъ не подмѣняетъ человѣка гомункуломъ.

Духовной двуполостью человѣка, тайной брачности, отмѣчено человѣческое творчество и въ самомъ своемъ существѣ. Оно есть скрещеніе двухъ началъ, геніальности и талантливости, пересѣченіе вертикали и горизонтали. Геніальность есть творческая инициатива, обрѣтеніе новыхъ темъ, задачъ и возможностей, это—духовный взлетъ въ „умное мѣсто“, гдѣ зрятся вѣчныя идеи, молнія, проницающая кору мірового бытія. Геніальность зритъ Софію, она сама есть софійный лучъ, ея откровеніе, почему и ея достиженія осознаются какъ нѣкое обрѣтеніе или даръ свыше. Въ концѣ концовъ геніальность есть *личность* въ умопостигае-

---

[1]) Выразительный примѣръ такого конфликта даетъ жизнь С. В. Ковалевской, которая была имъ надорвана и пала жертвой трагедіи женскаго творчества.

момъ ея существъ, обнаженіе ея софійной сущности. Напротивъ, выполненіе темы, осуществленіе творческихъ заданій есть уже дѣло талантливости, особой одаренности къ исполненію, безъ этой пріемлющей и рождающей среды остается безплодна и геніальность. Сюда относится творческая воля, упорный трудъ и настойчивое стремленіе къ достиженію шедевра. Хотя и говорится иногда, что геній есть трудъ, но въ дѣйствительности это относится къ талантливости, безъ которой не рождается зачатое геніемъ твореніе. И та, и другая стихія духа,—и геніальность, и талантливость,—потенціально присущи каждому человѣку, образуютъ духовный его составъ, однако съ разной степенью явности и активности (вѣдь и для того, чтобы понимать геніальныя творенія, надо находить въ себѣ для нихъ отзвукъ и какъ бы сопутствовать генію въ его восхожденіи). Геніальность есть мужское, зачинательное начало въ творчествѣ, это—духъ; талантливость—женское, воспринимающее и рождающее начало,—душа, Психея. Потому-то геній есть сама независимость и самобытность; талантливость же, какъ способность къ духовному вынашиванію, всегда имѣетъ предъ собой уже данную тему или мотивъ, который и выполняется съ большей или меньшей степенью совершенства. Поэтому нельзя имѣть *волю* къ геніальности, напротивъ, можно и должно имѣть волю къ талантливости: нужно *дѣлать* себя, ковать свою жизнь. И не только каждое частное произведеніе творчества, но и вся жизнь человѣческая должна стать обрѣтеніемъ геніальной темы и талантливымъ ея исполненіемъ. Наивысшее достиженіе и на этомъ пути намъ являютъ святые, которые всю свою жизнь превращаютъ въ благоуханный плодъ духовнаго творчества.

Мужское и женское самосознаніе имѣетъ каждое свои отличительныя черты. Мужчина дѣятеленъ, логиченъ, полнъ иниціативы; женщина инстинктивна, склонна къ самоотданію, мудра нелогической и неличной мудростью простоты и чистоты. Мужеобразная женщина производитъ столь же уродливое впечатлѣніе, какъ и женообразный мущина. Такое *смѣшеніе* половъ отличается отъ того *дополненія*, которое нормально въ себѣ находитъ каждый полъ. Женщина имѣетъ мужское начало, но по-своему, также какъ и мущина женское. Тотъ, кто чтитъ полъ („вѣчно женское“, а тѣмъ самымъ одновременно и вѣчно мужское), не можетъ мириться съ половымъ нигилизмомъ, который скрывается иногда подъ личиной равенства половъ, въ дѣйствительности не равныхъ, но глубоко различныхъ. Мнимое равенство неизбѣжно сопрягается съ поруганіемъ женственности и съ низведеніемъ пола къ простому различію самца и самки,—нигилизмъ приводитъ къ цинизму.

Высшее свое выраженіе духовная двуполость человѣка получаетъ въ религіозномъ самосознаніи, въ обращенности души къ Богу, которая обычно опредѣляется у религіозныхъ и мистическихъ писателей какъ „духовный бракъ“. Обрѣтая себя въ Церкви и сливаясь съ нею, человѣкъ, безъ различія своего индивиду-

альнаго пола, находитъ себя въ *женственной* стихіи своей души и ощущаетъ себя „тѣломъ Христовымъ“. Въ качествѣ Церкви, все человѣчество, безъ различія половъ, женственно въ духѣ. Вотъ на что указуютъ слова ап. Павла о томъ, что „во Христѣ Іисусѣ не имѣетъ силы ни мужскій, ни женскій полъ“ въ ихъ *человѣческой* поляризаціи, каковая здѣсь переходитъ за эти предѣлы. *Все* человѣчество, какъ Дѣва и Церковь въ цѣломудріи своемъ, ощущаетъ себя женственно: „тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во Церковь“. Напротивъ, напряженность одного мужского начала въ жизни духа приводитъ къ мятежу противъ Бога, имѣющему первообразъ въ возстаніи Денницы, который отрекся отъ женственной стихіи духа, захотѣлъ все имѣть отъ себя, по-мужски, и сдѣлался—діаволомъ.

Человѣкъ созданъ Богомъ какъ не только двуединое существо—Адамъ и Ева, но и многоипостасное,—*семья*, какъ это явствуетъ изъ благословенія Божія: „плодитесь и множитесь и наполняйте землю“. Это умноженіе ипостасей, по опредѣленію Божію, должно совершаться черезъ сочетаніе половъ: въ чреслахъ первой человѣческой пары находится начало единой цѣпи человѣческихъ существъ, связывающей ихъ въ одну семью. Самъ родоначальникъ человѣчества Адамъ, отецъ всѣхъ, а въ немъ и Ева, мать всего живущаго,—былъ рожденъ безъ сѣмени земного отца. Онъ имѣлъ лишь Отца Небеснаго, хотя въ немъ самомъ уже заключалось сѣмя всего человѣческаго рода. Матерью же онъ имѣлъ Землю. Подобно ему и Второй Адамъ, Который пришелъ въ міръ возродить павшее Адамово естество, истинный Сынъ Божій, также родился безъ земного отца, не отъ сѣмени мужа. Онъ имѣетъ и земную Мать, пренепорочную Приснодѣву, славу Земли.

3. Человѣкъ и ангелъ. Каково различіе природы человѣка и ангела? Этого вопроса нельзя миновать въ ученіи о человѣкѣ. Мы недостойны знать жизнь ангеловъ; быть можетъ, окруженные пѣснословящими ихъ воинствами, не слышимъ и не знаемъ ихъ. Церковь открываетъ намъ, что они присутствуютъ съ нами въ молитвенномъ предстояніи, и небесныя воинства окружаютъ св. Престолъ, когда возносится безкровная жертва (извѣстно изъ житія преп. Сергія, что однажды ученикъ его видѣлъ ангела, сослужащаго вмѣстѣ съ угодникомъ Божіимъ). Хотя собственная жизнь ангеловъ для насъ совершенно недовѣдома, мы знаемъ однако, что и ангелы *сотворены* Богомъ и, хотя безплотны въ томъ смыслѣ, что не имѣютъ тѣла человѣческаго, но имѣютъ ипостась: они суть не безликія, а ипостасныя силы Божіи, созданныя Логосомъ [1]). „Ибо Имъ создано все, что̀ на небесахъ и что̀ на землѣ,

---

[1]) *Шеллингъ* въ своемъ ученіи объ ангелахъ (Philosophie der Offenbarung, II, 284 слл.), въ соотвѣтствіи общимъ своимъ взглядамъ, отрицаетъ сотворенность ангеловъ (nicht erschaffen) и видитъ въ нихъ только „потенціи“ или идеи: „Ieder Engel ist die Potenz—Idee eines bestimmten Geschöpfes des Individuums“, (286). Этому соотвѣтствуетъ и ученіе о сатанѣ, по которому „die bösen Engel-Potenzen, die nicht mehr unter der Herrschaft stehen, der sie unterworfen wa-

видимое и невидимое: престолы-ли, господства-ли, начальства-ли, власти-ли: все Имъ и для Него создано“ (Колосс. 1, 16).

Ангелы имѣютъ іерархическія различія, образуютъ чины и воинства. Въ извѣстномъ сочиненіи св. Діонисія Ареопагита „О небесной іерархіи“ устанавляется *девять* чиновъ ангельскихъ, причемъ каждый чинъ имѣетъ свой типъ духовнаго возрастанія. Міръ ангельскій находится въ нѣкоторомъ таинственномъ соотвѣтствіи Небесному Человѣку. По слову Спасителя, каждый человѣкъ имѣетъ своего ангела-хранителя, небеснаго двойника. Степень близости ангеловъ къ Богу недоступна для человѣка. Послѣдній по состоянію своему находится безмѣрно ниже ангеловъ. Однако по природѣ своей, по своему іерархическому мѣсту въ твореніи, въ мірѣ, человѣкъ имѣетъ *преимущество* предъ ангелами, ему въ большей степени принадлежитъ *полнота* образа Божія. Объ этомъ неопровержимо свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что Христосъ воплотился во человѣка, но не въ ангела, и обожилъ именно человѣческое естество. Большая сложность человѣческой природы соотвѣтствуетъ и большему ея богатству, въ ней источникъ и силы, и слабости человѣка. Благодаря этому и грѣховное удаленіе отъ Бога для него не такъ глубоко и рѣшительно, какъ для сатаны и аггеловъ его. Большая сложность его природы выражается и въ большей дискурсивности, пропитанности временемъ бытія человѣка. Мы не имѣемъ прямого понятія о времени ангеловъ, однако косвенно можемъ заключить, что ангельское время концентрированнѣе, гуще, нежели пористое, медленное время человѣка, чѣмъ и обусловлена возможность продолжительнаго историческаго процесса. Свободѣ ангеловъ было предоставлено самоопредѣлиться въ отношеніи къ Богу, причемъ промежуточное состояніе невѣрія или невѣдѣнія было для столь совершенныхъ существъ духовныхъ вообще исключено: ангелы непосредственно знаютъ Бога, имъ предоставлено лишь любить Его или Ему завидовать, *искать* же Бога свойственно только человѣку. Если демоны опредѣлились въ своемъ отпаденіи отъ Бога, то ангелы утвердились въ своемъ ангельскомъ совершенствѣ, уже исключающемъ слѣпоту и безуміе демоновъ. Повидимому, нельзя говорить объ *исторіи* ангеловъ, по крайней мѣрѣ, въ человѣческомъ смыслѣ „временъ и сроковъ“; скорѣе здѣсь умѣстно думать о молніеносномъ свершеніи, послѣдствія котораго осуществляются во времени. Впрочемъ, не имѣя интуиціи ангельскаго времени, человѣкъ не можетъ отваживаться на утвержденія о томъ, возможенъ-ли во времени обратный поворотъ къ добру для злыхъ духовъ, или ихъ раскаяніе. (Мы имѣемъ лишь опредѣленное указаніе Церкви, что до конца міра, въ этомъ эонѣ, злые духи будутъ упорствовать въ своей злобѣ).

Главное отличіе человѣка отъ ангеловъ опредѣляется тѣмъ, что ангелы не имѣютъ тѣла, подобнаго человѣческому, которое

---

ren“, въ противоположность добрымъ ангеламъ, которые „ihrer Natur nach gute und insofern willenslose sind“ (284--5).

содержитъ въ себѣ начала плоти всего міра. Плоть эта для человѣка существуетъ въ полнотѣ своей какъ Ева, жена. *Ева*—вотъ что отличаетъ образъ человѣка отъ ангела. (Потому и монашество—чинъ „равноангельскій“). Даже если допустить, вмѣстѣ съ иными мистиками, что духи ангеловъ имѣютъ мужскую или женскую природу, это все же еще не образуетъ пола въ его полнотѣ, для которой существенно бытіе двухъ существъ въ одну плоть, какъ это имѣется въ человѣкѣ. Вслѣдствіе своего центральнаго положенія въ мірѣ, существенно связаннаго съ двуполостью, человѣкъ имѣетъ самостоятельную область, гдѣ онъ призванъ къ самобытному, царственному существованію, между тѣмъ какъ ангелы, вѣстники Божіи, такой области не имѣютъ. Ангелы, при всей своей духовной высотѣ и близости къ Богу, суть *служебные духи*, ἄγγελοι, представляющіе силу Божества, Его волю. Это не отнимаетъ отъ нихъ упостасности и не дѣлаетъ ихъ безликими и несозданными „силами Божіими“ (какъ это утверждаетъ Шеллингъ), но лишаетъ ихъ самостоятельной области,—особаго ангельскаго царства.

Служеніе ангельское уподобляется іерейскому предстоянію предъ Престоломъ Божіимъ для совершенія таинствъ; въ чинѣ служенія Христова оно соотвѣтствуетъ предвѣчному Его архіерейству. Однако Богочеловѣкъ есть не только Архіерей, но и Царь и Пророкъ, и всѣ эти служенія раздѣляются и человѣчествомъ. Ближайшее участіе ангеловъ въ событіяхъ нашего спасенія и въ молитвенномъ предстояніи Богу при совершеніи таинствъ многообразно выражается въ нашей литургикѣ [1]), а также иконографіи [2]).

Итакъ, различіе между человѣкомъ и ангеломъ сводится и къ ихъ природѣ, и къ ихъ состоянію. Это различіе понимается иногда и иначе: кто въ тѣлесности видитъ родъ болѣзни, въ созданіи жены—признакъ грѣхопаденія, а въ Евѣ—начало грѣха, тѣ должны отрицать коренное различіе въ природѣ человѣка и ангела, видя въ человѣкѣ лишь неудавшагося ангела, а въ ангелѣ—нормальный, не уклонившійся отъ назначенія образъ человѣка. Спасеніемъ для человѣка поэтому можетъ быть лишь его расчеловѣченіе, совлеченіе плоти, преодолѣніе двуполости и упраздненіе жены, словомъ, какъ бы новая ангелизація его существа. Приблизительно такой уклонъ мысли намѣчается у Оригена, Эріугены и особенно у Я. Бёме (см. напр. его „Аврору“).

Въ церковномъ же самосознаніи, насколько оно выражается въ

---

[1]) Возьмемъ только обычную литургію: „херувимская“, „побѣдную пѣснь поюще“; на литургіи преждеосвященныхъ даровъ—„нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ“; на литургіи Великой субботы: „да молчитъ всякая плоть человѣча... предходятъ же Сему лики ангельстіи, со всякимъ началомъ и властію, многоочитіи херувими и шестокрылатіи серафими“. Ученіе объ ангелахъ по даннымъ православной литургики есть не выполненная еще задача.

[2]) Изображенія ангеловъ помѣщаются на сѣверныхъ и южныхъ дверяхъ алтаря. Въ иконографіи существуетъ характерный мотивъ „литургіи ангеловъ“. Священническая фелонь намекаетъ на крылатость ангеловъ.

литургикѣ, иконографіи, священныхъ книгахъ, коренное различіе между человѣкомъ и ангеломъ утверждено непререкаемо. Съ особенной опредѣленностью высказывается по этому вопросу св. *Григорій Палама*, митрополитъ солунскій (14 в.)

Вотъ его сужденія [1]): „умственная и словесная природа души, имѣющая умъ и слово, и животворящій духъ, одна только болѣе сообразна образу Божію, чѣмъ и безтѣлесные ангелы (*μόνη καὶ τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων μᾶλλον καὶ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ*), она устроена Имъ самимъ и все имѣетъ неизмѣннымъ, даже если не блюдетъ своего достоинства и не соотвѣтственна образу Создавшаго“ (col. 1152). „*Ничто ничего выше человѣка* (*οὐδὲν ἀνθρώπου κρεῖττον*)... Ибо и ангелы, хотя они и выше насъ по достоинству (*τὴν ἀξίαν*), но служатъ Его велѣніямъ о насъ, посылаемые ради будущаго жребія спасенія“ (c. 1165). „Духъ ангеловъ не есть оживляющій, потому что не получилъ отъ Бога соединеннаго съ духомъ изъ земли тѣла, чтобы имѣть силу оживлять и сохранять его. Напротивъ, разумная и словесная природа души, будучи сотворена вмѣстѣ съ земнымъ духомъ, получила отъ Бога оживляющій (*ζωοποιόν*) духъ, которымъ сохраняетъ и оживляетъ соединенное съ нимъ тѣло“ (c. 1147). Св. Григорій въ оживленіи тѣла душой видитъ образъ вездѣсущія Божія, котораго не имѣютъ и ангелы. „Ангелъ и душа, такъ какъ безтѣлесны, не находятся на мѣстѣ, но и не находятся повсюду, такъ какъ они не содержатъ всего, да и сами нуждаются въ содержащемъ... Тѣмъ, что душа человѣка имѣетъ умъ, слово и духъ, оживляющій тѣло, она одна, и болѣе чѣмъ безтѣлесные ангелы, является сотворенной Богомъ по Его образу“. „Не потому только человѣкъ болѣе создан по образу Божію, что имѣетъ связующую и животворящую душу, но и чрезъ способность къ властвованію (*κατὰ τὸ ἄρχειν*). Ибо есть въ природѣ души нашей нѣчто властительное и начальственное (*τὸ ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν*), и есть нѣчто рабствующее и покорное: желаніе, возбужденіе, чувство... Чрезъ способность властванія въ насъ (*διὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἀρχικόν*) Богъ получилъ господство надъ всею землею. Ангелы же не имѣютъ сопряженнаго тѣла (*συνεξευγμένον σῶμα οὐκ ἔχουσι*), почему не имѣютъ его и въ подчиненіи уму“ (c. 1165). „Духовная природа ангеловъ не имѣетъ такой же энергіи жизни, ибо она не получила образованнаго Богомъ изъ земли тѣла съ тѣмъ, чтобы принять для этого и жизнетворящую силу“ (col. 1140). Люди „*одни изъ тварей кромѣ способности къ разуму и слову, имѣютъ еще чувственность* (*τὸ αἰσθητικόν*), которая, будучи по природѣ соединена съ умомъ, изобрѣтаетъ многоразличное множество искусствъ, умѣній и знаній: занятіе земледѣліемъ, строеніе домовъ и творчество изъ не-сущаго (*προάγειν ἐκ μὴ ὄντων*), хотя и не изъ совершенно не сущаго (*μὴ ἐκ μηδαμῶς ὄντων*)—ибо это принадлежитъ лишь Богу—свойственно одному лишь человѣку... Ничего (изъ этого ни въ какомъ смыслѣ) (*οὐδαμῶς*) не свойственно ангеламъ“ (col. 1165). Въ число отличій между человѣкомъ и ангеломъ св. Григорій включаетъ и *способность къ хозяйству*, къ хозяйственному владѣнію землей, свойственную только человѣку.

„Но, хотя по образу Божію мы выше ангеловъ, по *подобію* мы гораздо ниже добрыхъ ангеловъ. Совершенное подобіе Богу осуществляется высшимъ освѣ-

---

[1]) Patrologiae cursus completus, ed. *Migne*, series graeca, t. 150. St. *Gregorii Palamae*. Capita physica, theologica etc. Ср. еп. *Алексій*. Византійскіе церковные мистики 14 вѣка, стр. 23—5.

щеніемъ (*εκλάμψεως*) Божіимъ. Послѣдняго лишены злые духи, потому что они находятся во мракѣ; божественные же духи преисполняются имъ, а посему и называются вторымъ свѣтомъ и истеченіемъ перваго свѣта. Въ этомъ свѣтѣ добрые ангелы имѣютъ даже познаніе чувственнаго (*τῶν αἰσθητῶν γνῶσιν*), каковое они познаютъ не силою ощущенія и не физической силою, но знаютъ это силою божественною, отъ которой совершенно не можетъ скрыться ничто настоящее, прошедшее или будущее. Участники этого свѣта, сколько имѣютъ его, сообразно съ этой мѣрой имѣютъ и знаніе. Этой благодатью и свѣтомъ и единеніемъ съ Богомъ ангелы превосходятъ людей. Ангелъ есть первая свѣтовая (*φωτεινη*) природа послѣ той первой причины, отъ которой получаетъ блескъ и второй свѣтъ, истекающій изъ перваго свѣта и въ немъ участвующій. И кругообразно (*κυκλικῶς*) движимые божественные умы соединяются въ безначальныхъ и безконечныхъ блистаніяхъ добра и красоты [1]).

4. Подобіе Божіе въ человѣкѣ. Человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію. Образъ Божій *данъ* человѣку, онъ вложенъ въ него какъ неустранимая основа его бытія, подобіе же есть то, что осуществляется человѣкомъ на основѣ этого образа, какъ *задача* его жизни [2]). Человѣкъ не могъ быть сразу созданъ какъ завершенное существо, въ которомъ бы образъ и подобіе, идея и дѣйствительность, соотвѣтствовали другъ другу, потому что тогда онъ былъ бы Богомъ, и не по благодати и уподобленію, а по естеству. Но тогда ни о какой самобытности человѣческаго существа не могло бы быть и рѣчи. Несоотвѣтствіе образа и подобія въ человѣкѣ, или, точнѣе, его потенціальности и актуальности, на-

---

1) Цит. у еп. *Алексія*, назв. соч., 26—7. *Migne*, t. 150, cap. 62, 63, 66, 77.

2) Различіе между образомъ и подобіемъ Божіимъ было сдѣлано уже *Оригеномъ*: „Моисей, когда разсказываетъ о первомъ сотвореніи человѣка, говоритъ: *и рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію*. Потомъ онъ прибавляетъ: *и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его, мужа и жену сотвори ихъ, и благослови ихъ*. Онъ сказалъ: *по образу Божію сотвори его*, но умолчалъ о подобіи. Этимъ онъ доказываетъ ничто иное, какъ то, что достоинство образа человѣкъ получилъ въ первомъ твореніи, совершенство же подобія получается въ концѣ, т. е. человѣкъ самъ долженъ пріобрѣсти его себѣ своими собственными прилежными трудами въ подражаніе Богу, такъ какъ возможность совершенства дана ему въ началѣ чрезъ достоинство образа, совершенное же подобіе онъ долженъ получить въ концѣ самъ, чрезъ исполненіе дѣлъ. Но болѣе открыто и ясно опредѣляетъ высшее благо ап. Іоаннъ, возвѣщая слѣдующимъ образомъ: „Чада, мы еще не знаемъ, чѣмъ мы будемъ; но если намъ будетъ открыто о Спасителѣ, то, безъ сомнѣнія, вы скажете: будемъ подобны Ему“ (I Іо. 3, 2). Этими словами апостолъ весьма опредѣленно указываетъ и конецъ всего, который онъ называетъ еще неизвѣстнымъ ему, и подобіе Божіе, на которое нужно надѣяться и которое будетъ дано сообразно съ совершенствомъ заслугъ. Также и Самъ Господь въ Евангеліи указываетъ, что это подобіе осуществится, но осуществится именно по Его ходатайству; Онъ Самъ удостоиваетъ просить этого у Отца Своимъ ученикамъ, говоря: *Отче, хощу, да идѣже есмь Азъ, и тіи будутъ со Мною*. Какъ Я и Ты одно, такъ *да и тіи въ насъ едино будутъ* (Іо. 17, 24—21). Эти слова показываютъ, что самое подобіе, если можно такъ выразиться, совершенствуется и изъ подобія превращается въ единство,—безъ сомнѣнія, потому, что въ совершеніи или въ концѣ Богъ есть все и во всемъ“.

(Творенія *Оригена*, вып. 1. О Началахъ. Изд. Каз. Дух. Акад. 1899. Кн. III, гл. 6, § 1. Стр. 291—2. Ср. Migne patrol. curs. compl., ser. gr. t. 11, col. 333—4).

личности и заданности, именно и составляетъ своеобразіе человѣка, который упостасною своею свободою осуществляетъ въ себѣ свой собственный идеальный образъ, погруженный въ нѣкую мэональность или неопредѣленность. Не только тѣло человѣка несетъ на себѣ тяжесть земного праха, но и душа его какъ бы затянута иломъ. Тѣла Адама и Евы были прекрасны, ихъ органы соотвѣтствовали своему назначенію и не знали болѣзненныхъ разстройствъ. И однако они еще не были духоносными, ихъ матерія не была изнутри просвѣтлена духомъ, иначе сказать, они не были еще живыми *мощами*, хотя и могли бы ими стать. Даже и тѣло человѣка было поставлено ему какъ задача творческаго подвига и усилія, связаннаго съ подвигомъ его духа. И духомъ, и тѣломъ человѣкъ еще находился въ состоянія чистаго, неискушеннаго дѣтства. Жизнь въ раю была для него первою школой жизни, причемъ, впредь до наступленія извѣстной духовной зрѣлости, въ немъ оставалась возможность зла и грѣха, и каждый новый урокъ самопознанія могъ оказаться для него роковымъ экзаменомъ. Первые шаги въ самопознаніи и самоопредѣленіи человѣкъ совершалъ прямо подъ руководствомъ Бога, который „говорилъ“ тогда съ человѣкомъ, „посѣщалъ“ рай, находился въ особой близости къ его неомраченному грѣхомъ естеству. До грѣхопаденія Адамъ былъ *пророкомъ* Божіимъ, внимая божественнымъ глаголамъ и внушеніямъ. Богъ поселяетъ Адама въ Эдемѣ, чтобы „воздѣлывать и хранить его“ (Быт. 2, 15): міръ дается ему не только „для поглядѣнья“ (по выраженію Н. Ѳ. Ѳедорова). Но первородный человѣкъ существуетъ въ очахъ Божіихъ лишь съ міромъ и въ мірѣ, въ которомъ прирожденный царь мірозданія осуществляетъ свои права свободнымъ творчествомъ.

Одновременно съ этимъ Богъ пробуждаетъ въ человѣкѣ сознаніе его тварной свободы тѣмъ, что даетъ ему *законъ* или *заповѣдь*: „и заповѣдалъ Господь Богъ говоря: отъ всякаго дерева въ саду ты будешь ѣсть, а отъ древа познанія добра и зла не ѣшь отъ него: ибо въ день, въ который ты вкусишь отъ него, смертью умрешь“ (Быт. 2, 16—7). Меньше всего можно въ установленіи заповѣди видѣть произволъ; напротивъ, ею подтверждается признаніе тварной свободы человѣка, которая соотносительна необходимости и благодаря наличности заповѣди, „категорическаго императива“, находитъ для себя проявленіе. И самое содержаніе заповѣди вытекаетъ изъ отношенія человѣка къ міру. Общеніе человѣка съ міромъ установляется не только знаніемъ и властвованіемъ, но и чувственностью, ибо міръ есть какъ бы внѣшнее тѣло человѣка, какъ это обнаруживается въ питаніи, въ обмѣнѣ веществъ. И Богъ Самъ научаетъ человѣка питанію, давая благословеніе пищи (Быт. 1, 29). Однако въ этомъ единеніи съ міромъ для человѣка таится и опасность, которая можетъ угрожать ему даже и смертью, хотя „Богъ и не сотворилъ смерти“, но „создалъ человѣка для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего“ (Прем. Сол. I, 13. II, 23—4).

Слѣдующей ступенью самосознанія для человѣка было его самоопредѣленіе по отношенію ко всему живому. Богъ приводитъ къ нему всѣ живыя существа, „чтобы видѣть, какъ онъ назоветъ ихъ, и чтобы, какъ наречетъ человѣкъ всякую душу живую, такъ было имя ей“ (Быт. 2, 19). Рѣчь идетъ, конечно, не о произвольномъ установленіи именъ, но объ ихъ *нахожденіи*. Какъ всеживотное человѣкъ могъ и долженъ былъ *въ себѣ* найти идеи или имена всѣхъ животныхъ и тѣмъ познать себя какъ живое средоточіе животнаго міра, печальника всего живого. И это самопознаніе явилось, конечно, новымъ шагомъ по пути осуществленія подбія Божія. Человѣкъ оказался при этомъ на высотѣ положенія, ибо „нарекъ имена“ (Быт. 2, 20) всей твари и избѣжалъ подстерегавшаго его здѣсь искушенія. А именно ему угрожала опасность чрезъ сознаніе близости и родственности своей къ животному міру утерять іерархическую свою высоту: чрезмѣрно приблизившись къ животному міру, онъ могъ ниспасть до животности, затемнить свой духовный ликъ. И, конечно, опасность была наибольшею въ области пола, гдѣ половой инстинктъ, возбужденный зрѣлищемъ всеобщей двуполости животнаго міра, недолжнымъ образомъ проснувшись, могъ затемнить въ немъ предчувствіе о дремлющей въ его нѣдрахъ подругѣ. Перво-Адамъ благополучно миновалъ и для себя, и для грядущей Евы это искушеніе: передъ его глазами прошли всѣ животныя пары, но онъ не усумнился въ томъ, что здѣсь нѣтъ „помощника, подобнаго ему“ (Быт. 2, 20).

Человѣкъ въ этомъ актѣ самопознанія ощутилъ и собственную свою неполноту и незавершенность: въ немъ явилось сознаніе одиночества, жажда подруги. „И навелъ Господь Богъ на человѣка крѣпкій сонъ“, *экстазъ—ἔκστασιν*, по переводу LXX (Быт. 2, 21), и во время этого таинственнаго, самимъ Богомъ наведеннаго сна, помимо его вѣдома и сознанія, органическимъ выдѣленіемъ его же женской сущности была создана Богомъ жена. Ее „Богъ *привелъ* къ человѣку“, очевидно, какъ невѣдомую незнакомку, похожую на одну изъ тварей, среди которыхъ еще недавно не оказалось ему помощника. И вотъ Адамъ оказывается настолько уже умудреннымъ и столь глубоко проникшимъ въ тайну человѣческаго двуединства, что въ пророческомъ озареніи свидѣтельствуетъ, *кто* стоитъ передъ нимъ. „И сказалъ человѣкъ: вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей“ (2, 23). То сказалъ ему внутренній голосъ, самосознаніе мужа, потому что онъ не зналъ, вѣдь, о томъ, *какъ* была создана Ева. И далѣе съ пророческой прозорливостью Адамъ выражаетъ священную сущность брака: „и будутъ два одна плоть“ (II, 24). Съ созданіемъ Евы *закончилось* сотвореніе человѣка, въ мірѣ появился полный человѣкъ, мужъ и жена. Человѣкъ получилъ всѣ основныя самоопредѣленія своего существа: въ отношеніи къ міру, къ Богу, къ своей свободѣ и къ своему собственному двуполому существу. И первую чету Богъ надѣлилъ благословеніемъ на царство въ мірѣ, на умноженіе силъ духовныхъ и на размноженіе

„И благословилъ ихъ Богъ, и сказалъ имъ Богъ: плодитесь и множитесь, и наполняйте землю и обладайте ею, и владычествуйте“ (1, 28) надъ всѣми тварями. „И увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ, хорошо весьма“ (1, 31).

Адамъ и Ева, ощутившіе другъ друга какъ мужъ и жена, двое въ одну плоть, находились въ состояніи гармоніи и дѣвственности. Они были свободны отъ злой и жгучей похоти, были какъ женатыя дѣти, которыхъ соединеніе являлось бы данью чистой чувственности, освящаемой ихъ духовнымъ союзомъ. Они, будучи мужемъ и женой, по крайней мѣрѣ, въ предназначеніи, не становились отъ этого самцомъ и самкою, которыхъ Адамъ видѣлъ въ животномъ мірѣ: „и были оба наги, Адамъ и жена его, и не стыдились“ (2, 25).

Образъ Божій засіялъ въ человѣкѣ полнымъ своимъ свѣтомъ, и въ немъ стало обозначаться подобіе Божіе. *Начался человѣкъ*, съ его собственнымъ путемъ богоуподобленія, творческимъ осуществленіемъ своего истиннаго образа. Но здѣсь-то и подстерегало человѣка роковое и рѣшительное искушеніе.

5. Грѣхопаденіе человѣка. Человѣкъ могъ возрастать, осуществляя въ себѣ подобіе Божіе, только силою любви. Жертвуя своей ипостасью, выходя изъ себя въ любви, по образу тріипостаснаго Бога, человѣкъ находитъ въ себѣ свое существо. Закономъ жизни для него становится мудрость цѣльности и цѣльность мудрости,—*цѣломудріе*, которое есть одновременно и условіе, и слѣдствіе любви. Первозданному человѣку закономъ цѣломудреннаго бытія, силою котораго онъ возсоединялъ въ себѣ весь міръ, становясь царемъ его, была любовь къ Небесному Отцу, требовавшая отъ него дѣтски довѣрчиваго, любовнаго послушанія. Съ возрастаніемъ человѣка оно становилось бы для него все понятнѣй и радостнѣй. Въ самомъ же человѣкѣ такимъ условіемъ была чистая любовь супруговъ, которые во взаимныхъ отношеніяхъ своихъ переживали эротическій экстазъ міросозданія. Сила зла должна была направить свой упоръ именно противъ цѣломудрія, чтобы, развративъ и исказивъ міръ, нарушить его мѣру и гармонію. Міръ и человѣкъ, находясь въ дѣтскомъ состояніи, допускали такую попытку. Именно въ началѣ жизненнаго пути человѣческаго зло и могло быть опаснымъ, напротивъ, каждый шагъ впередъ по пути активнаго цѣломудрія уменьшалъ шансы зла. Оно немедленно поэтому предприняло нападеніе, чтобы дать силу стихіи небытія, хаосу, темной матеріи, преодолѣніе которой было еще въ самомъ началѣ. Перемѣшать бытіе и небытіе въ дикомъ хаосѣ—это значило бы подкопаться подъ основу міросозданія, опрокинуть его и извратить, обнажить въ немъ до-бытійную, низшую бездну. Въ томъ, что небытіе, ничто, сдѣлалось матеріей бытія, было вызвано къ жизни, сказалась самоотверженная любовь Божія и безмѣрное божественное смиреніе; въ этомъ же проявилась и безмѣрная мудрость, и всемогущество Божіе, создающее міръ изъ ничего. Но этимъ и спѣшитъ воспользоваться попущенная долготерпѣніемъ Божіимъ

зависть и злоба, которая стремится украсть у Бога міръ, такъ чтобы небытіе изъ незримой основы творенія сдѣлалось ощутимымъ и отравило бы собой бытіе. Этотъ замыселъ могъ появиться у такого тварнаго существа, которое, принадлежа къ тварному міру, по собственному опыту знало силу небытія, ибо ее актуализировало въ себѣ какъ зло слѣпымъ бунтовщическимъ актомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, оно не должно было принадлежать къ нашему человѣческому міру, находясь въ иной плоскости бытія, и потому способно соблазнять человѣка, клевеща на Бога. Однако, не имѣя прямой власти надъ человѣкомъ, оно могло дѣйствовать лишь внушеніемъ, тонкими и коварными навѣтами. Сатана можетъ внести соблазнъ въ міръ только чрезъ человѣка, а побѣда надъ человѣкомъ является и побѣдой надъ всѣмъ міромъ, ибо вмѣстѣ съ человѣкомъ падаетъ въ „стенаніи“ вся тварь (вотъ почему полное воплощеніе въ человѣка, антихристъ, есть послѣдняя цѣль сатаны). Частныя побѣды надъ отдѣльными уголками тварнаго бытія, напр. надъ змѣемъ, сами по себѣ еще судили мало, и только губили бы тѣ несчастныя созданія, которыя оказались бы пригоднымъ орудіемъ для дѣйствія злобы діавола. Змѣй, „бывшій хитрѣе всѣхъ звѣрей полевыхъ, которыхъ создалъ Господь Богъ“ (Быт. 30), и сдѣлался такимъ орудіемъ діавола. Змѣиная хитрость, которая въ Евангеліи называется мудростью („будьте мудры какъ змѣи“ Мѳ. 10, 16), сама по себѣ вовсе не есть отрицательное качество, ибо Спаситель повелѣваетъ имѣть ее апостоламъ. Идея этого животнаго также входитъ въ полноту всеживотнаго и постольку соприсуща и человѣку. Діаволъ же лишь пользуется естественными свойствами этого животнаго, дѣлающими его наиболѣе воспріимчивымъ медіумомъ для цѣлей обольщенія. Конечно, подобная медіумичность не остается безъ послѣдствія и для самаго животнаго, какъ это съ полной очевидностью явствуетъ изъ проклятія Божія надъ змѣемъ (Быт. 3, 14).

Змѣй началъ искушеніе съ Евы. Почему съ Евы? Разумѣется, не вслѣдствіе того, что Ева уже въ самомъ появленіи своемъ будто бы была связана съ грѣхомъ, но, конечно, вслѣдствіе особенностей ея пола, его іерархическаго значенія для человѣка. Женѣ свойственна пассивная воспріимчивость, она есть чувственность, рождающая, но не зачинающая, ея сила есть ея слабость. Поэтому достаточно было *обмануть* жену, но не требовалось преодолѣвать активнаго сопротивленія, естественнаго въ мужѣ. Къ тому же жена, созданная послѣ мужа, была и духовно юнѣе его, ибо не имѣла того знанія животнаго міра, которое Адамъ усвоилъ еще до созданія жены, когда нарекалъ имена животнымъ. Ева, конечно, имѣла это знаніе, какъ возможность, въ человѣческомъ существѣ своемъ, а многое узнавала и отъ мужа. Однако и здѣсь она была беззащитнѣе, чѣмъ Адамъ, который мужскимъ своимъ умомъ былъ болѣе способенъ обличить хитрость змѣя. „И сказалъ змѣй женѣ: подлинно-ли сказалъ Богъ: не ѣшьте ни отъ какого дерева въ раю“? (3, 1). Уже самый *фактъ* этого разговора, вопросъ змѣя и простодушный отвѣтъ жены (3, 2—3), представлялъ

собой начало грѣхопаденія, онъ былъ двойною ея измѣною: и мужу, и Богу. Первозданная чета могла жить полной жизнью и познавать Бога, только соединенная въ любви своей. И то, что змѣй вовлекъ жену въ разговоръ о Богѣ, вступилъ съ ней въ духовное общеніе на такой почвѣ, которая всецѣло составляла достояніе ихъ супружескаго любовнаго единомыслія, явилось со стороны жены уже духовной измѣной Адаму, какъ бы духовнымъ любодѣйствомъ съ загадочнымъ существомъ, по плоти принадлежащимъ къ животному царству, по духу же къ какому-то чуждому и недоброму, для нея доселѣ невѣдомому міру. И вмѣсто того, чтобы прекратить разговоръ, Ева унизилась до бесѣды съ змѣемъ о Богѣ и Его правдѣ. Дѣло было, конечно, не въ томъ, что она разговаривала съ животнымъ,—напротивъ, въ общеніи съ животными было священное преимущество безгрѣшнаго человѣка. Предосудителенъ былъ предметъ разговора, и однимъ уже этимъ фактомъ ослаблялась животворная связь Евы съ Адамомъ. Обманно втянутая въ роковой кругъ перваго отъединенія,—отъ мужа, Ева становилась одинокой, слабой, лишенной его защиты. Такова была первая измѣна Евы. Вторая-же ея измѣна состояла въ отпаденіи отъ любви Божіей и родившемся отъ него невѣріи, которое, конечно, немедленно стало искать въ свою пользу „аргументовъ“. Уже тѣмъ, что Ева услышала вопросъ змѣя и на него отвѣтила, она засвидѣтельствовала, что находится, по крайней мѣрѣ, въ тотъ моментъ внѣ любви Божіей, и Богъ для нея есть лишь чуждый повелитель, „хозяинъ“, котораго она пыталась въ мѣру своего умѣнья защитить и оправдать въ его образѣ дѣйствій. Тогда змѣй, видя, что жертва попала въ его сѣти, смѣлѣе ихъ разворачиваетъ. Онъ уже прямо лжетъ („діаволъ лжецъ и отецъ лжи“, Іо. 8, 44) и клевещетъ на Бога, приписывая Ему зависть къ людямъ и боязнь соперничества. Онъ извращаетъ при этомъ и самое существо Божіе,—любовь—смиреніе, самоотверженіе ради твари (которому онъ, впрочемъ, и не могъ вѣрить, ибо, ослѣпленный гордостью своей, его вовсе не понималъ). „Вы будете какъ *боги*, знающіе добро и зло“. Иронія сатанинскаго соблазна направляетъ Еву на путь отъединенія и самоутвержденія, зоветъ ее злоупотребить ипостасью, сдѣлавъ изъ нея самостный центръ бытія. „И увидѣла жена, что древо хорошо для пищи и что оно пріятно для глазъ и вожделѣнно, потому что даетъ знаніе; и взяла плодовъ его и ѣла“ (3, 6). Соблазнъ, проникшій въ сердце, тотчасъ и обнаружился въ недолжномъ, нецѣломудренномъ отношеніи къ творенію. Жена какъ-то по-новому, очами похоти, увидѣла, что „дерево хорошо для пищи и пріятно для глазъ“. Но въ Эдемѣ все было „добро зѣло“, открытіе же Евы состояло лишь въ томъ, что тѣло („древо“) можетъ быть сдѣлано орудіемъ *самостоятельныхъ* плотскихъ наслажденій. Повидимому, въ первую очередь дѣло идетъ здѣсь о какомъ-то грѣхѣ въ области пола,—это явствуетъ изъ того, что послѣ вкушенія плода жена стала чувствовать въ себѣ самку, а потому стыдиться своего тѣла. Утрата цѣломудрія выразилась въ

пробужденіи похоти не только физической, но и духовной: знаніе, пріобрѣтаемое хищеніемъ, явилось дѣйствительно знаніемъ добра *и зла*, бунтующаго хаоса, дерево же показалось вожделѣнно и потому, что „даетъ знаніе“. Сатана принимаетъ ликъ Люцифера, гностическаго учителя, который сулитъ знаніе на пути холоднаго развитія и укрѣпленія своего *ego*. Это искушеніе также не обѣщаетъ ничего такого, чего бы не было уже дано человѣку въ раю. Искусителенъ былъ здѣсь лишь не должный, не цѣломудренный путь къ знанію, вымогательство знанія, кичливость гнозиса предъ смиренно вѣрующей любовью. Отвлеченный гнозисъ есть функція *ego*, между тѣмъ какъ Божья заповѣдь повелѣвала преодолѣть этотъ эгоцентризмъ въ любви супружеской, космической, божественной. Пробужденіе чувственности и похоть знанія имѣли здѣсь одинъ источникъ,—въ злоупотребленіи человѣка своею упостасностью. Отвращаясь отъ Бога, человѣкъ обращаетъ лицо къ міру, къ творенію, впадаетъ въ однобокій *космизмъ* („имманентизмъ“); онъ жаждетъ уже только міра, а не Бога, совершаетъ измѣну любви божественной.

Ева пала. Однако паденіе это не было полнымъ и окончательнымъ, ибо оставался еще мужъ, съ которымъ не рѣшился прямо говорить змѣй. Адамъ же могъ и не принять предложеннаго Евой плода, не поддаться соблазну, но сдѣлать попытку спасти Еву силою любви своей, тѣмъ болѣе, что недостаточность его бдительности допустила разговоръ ея съ змѣемъ. Адамъ получилъ бы, конечно, въ этомъ помощь Божію и спасъ бы и Еву, и человѣчество отъ послѣдствій ея слабости. Адамъ полнѣе и глубже ея зналъ духовную мѣру животнаго міра, чтобы не счесть возможнымъ учиться у змѣя мудрости и даже богопознанію. Ему легче было презрѣть обманъ нежели женѣ. Однако ненужно забывать, что духовное состояніе самого Адама было еще неустойчиво; при своей неискушенности онъ могъ не понимать вполнѣ, что ему угрожаетъ, если онъ послѣдуетъ за женой своей. Возможно, что въ немъ заговорилъ и эгоизмъ любви,—жена оказалась для него ближе Бога, и онъ не захотѣлъ отъ нея отдѣляться хотя бы въ стыдѣ и грѣхѣ. Если Ева была соблазнена какъ женщина, то и въ Адамѣ соблазнъ повліялъ прежде всего на половое самознаніе, измѣнилъ въ немъ характеръ влеченія къ женщинѣ, придавъ ему отраву грѣховности. Какъ только Адамъ внутренно согласился съ Евой и какъ бы примирился съ ея грѣховностью, то и въ немъ пробудился самецъ, и священная тайна брака затмилась примѣсью животной чувственности. Союзъ жены и мужа пересталъ быть чистымъ образомъ Христа и Церкви, человѣкъ утратилъ внутреннюю норму своего бытія, и тогда открылась людямъ ихъ *нагота*, не только тѣла, но и духа, лишеннаго уже цѣльности. „Ставъ какъ боги“, человѣкъ прежде всего почувствовалъ себя нагимъ, безпомощнымъ и смущеннымъ, и поспѣшилъ „скрыться между деревьями“ отъ лица Господа, пытаясь погрузиться въ стихію міровой жизни и въ ней замкнуться.

„И сказалъ Богъ: кто сказалъ тебѣ, что ты нагъ? не ѣлъ-ли

ты отъ древа, съ котораго я запретилъ тебѣ ѣсть?“ (3, 33). Господь не отрицаетъ *наготы* Адама, которая связана съ его тварностью; но онъ могъ и не знать о ней вовсе, не ощущать ее какъ наготу. „Адамъ сказалъ: жена, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ отъ древа, и я ѣлъ“ (3, 12). Отвѣтъ этотъ изобличаетъ уже проспѣдшее затемнѣніе сознанія у Адама. Давно-ли онъ, съ восторженной любовью встрѣчая Еву, призналъ въ ней свою же собственную плоть и кровь и торжественно пророчествовалъ о таинѣ брака? давно-ли ощущалъ въ ней, женѣ своей, самого себя („ибо взята отъ мужа своего“)? Теперь же онъ холодно и съ упрекомъ Богу говоритъ о ней: „жена, которую Ты мнѣ далъ“, а въ Евѣ ощущаетъ уже чуждое, только *данное* ему существо: образъ Божій въ союзѣ мужа и жены поблѣднѣлъ и затмился раньше всего. Поэтому Адамъ не ощущаетъ содѣянное какъ *общую* вину обоихъ и ужъ тѣмъ болѣе не видитъ здѣсь личной вины мужа, „главы жены“, а между тѣмъ Господь спрашиваетъ сначала именно Адама, но не Еву, конечно, не по невѣдѣнію о проспѣдшемъ. Адамъ же, отрицаясь своей отвѣтственности какъ мужа, во всемъ винитъ жену, а косвенно ея Создателя (предуказуя тѣмъ путь и будущимъ женоненавистникамъ). Жена также сдѣлалась недоступна раскаянію и, подобно мужу, старается переложить вину—уже на змѣя. Господь изрекаетъ приговоръ. Въ немъ констатируется сущность и размѣры того измѣненія, которое произошло въ природѣ человѣка и міра. Измѣнился весь *путь* человѣческой жизни, хотя и не измѣнилась, конечно, мысль Творца, а слѣдовательно, и конечная цѣль мірозданія: во тьмѣ грѣхопаденія засіяло спасительное древо Креста,—новое древо жизни. Свой приговоръ Господь началъ со змѣя, причемъ первая его часть (3, 14) относится къ животному, осквернившему себя наитіемъ зла, вторая же къ змѣю духовному, діаволу, которому всетаки не удалось измѣнить предназначеніе Божіе о человѣкѣ и мірѣ: женственность, только что павшая въ лицѣ Евы, возстанетъ изъ своего паденія въ лицѣ Той, Кто воспѣвается какъ „падшаго Адама возстаніе и слезъ Евиныхъ избавленіе“. Ева не до конца была погублена грѣхомъ, въ ней появилось два борющихся начала, и Промыслъ Божій, ограждая избранный родъ, поведетъ къ ихъ окончательному раздѣленію рожденіемъ Богоматери. Грѣхъ Евы оказался дѣтскимъ обольщеніемъ, обманомъ и самообманомъ, но не былъ злой волей, хотѣніемъ зла и нехотѣніемъ Бога. Быть можетъ, въ дѣтскомъ разумѣ Евы родилась даже и такая мысль, что запретное древо есть нѣкоторое лукавство или шутка божественной педагогіи, разгадать которую безобидно и весело. Во всякомъ случаѣ змѣй оказался близорукъ или же безсиленъ: на его долю досталось лишь временное господство узурпатора съ перспективой неотвратимаго краха и неизбѣжнаго низверженія. Онъ былъ посрамленъ именно тѣмъ самымъ безликимъ и пассивнымъ началомъ женственности, которое онъ особенно презиралъ и ненавидѣлъ. (Сатана есть противникъ женственности, но не въ своемъ качествѣ падшаго ангела

ибо въ ангельскомъ естествѣ вовсе нѣтъ этого противленія женѣ, а въ качествѣ безплоднаго и безполаго, моноипостаснаго эгоиста). Неслучайно, что сатана оказался посрамленъ именно женоіі, какъ неслучайно и то, что, несмотря на безполость свою, именно онъ пробуждаетъ въ первой человѣческоіі парѣ самца и самку, для которыхъ половое соединеніе становится похотью, ибо лишь въ такомъ видѣ самъ онъ вѣдаетъ полъ и бракъ.

Приговоръ Божіі надъ Евоіі былъ обращенъ къ неіі какъ къ женѣ и матери: своимъ грѣхомъ она придала болѣзненный и мучительный характеръ тому, что безъ грѣха служило бы источникомъ чистоіі радости,—именно браку и материнству. Не упраздняясь въ священномъ и таинственномъ существѣ своемъ, они измѣняются по состоянію своему: „умножая умножу скорбь твою въ беременности твоеіі, въ болѣзни будешь рождать дѣтеіі, и къ мужу твоему влеченіе твое, и онъ будетъ господствовать надъ тобою“ (3, 16). Всѣ нормальныя функціи женщины принимаютъ печать болѣзненности, отравлены похотью. Однако лишь путемъ благочестивыхъ браковъ и брачныхъ зачатіі можно дойти до того Рожденія, которое „сотретъ главу змѣя“, и самыя страданія беременности получаютъ искупительное значеніе для жены, прельстившеіі Адама, по слову апостола: „и не Адамъ прельщенъ, но жена, прельстившись, впала въ преступленіе, впрочемъ, спасется чрезъ чадородіе, если пребудетъ въ вѣрѣ и любви и святости съ цѣломудріемъ—*μετὰ σωφροσύνης*“ (I Тим. 2, 13—5). И наоборотъ, отверженіе заповѣди рожденія ведетъ къ гинекократіи въ смыслѣ господства самки надъ женщиноіі и мущиноіі (причемъ выдвигается весь арсеналъ косметики и моды), къ разнообразнымъ формамъ блуда, гетеризма и сексуальныхъ эксцессовъ. Или бракъ, который тоже представляетъ собоіі особый видъ аскезы въ полѣ, или духовно монашествующее дѣвство, прямоіі путь половоіі аскезы: таковы двѣ предустановленныя нормы, указующія путь чистоіі и достоіноіі половоіі жизни.

Въ судѣ Божіемъ надъ Адамомъ опредѣляется и та перемѣна, которая произошла въ положеніи человѣка въ мірѣ: онъ изъ царя природы становится ея невольникомъ и изъ художника или садовника въ раю Божіемъ хозяиномъ и земледѣльцемъ. Человѣкъ обрекается на *хозяйство*, возникаетъ „трудъ въ потѣ лица“, все становится хозяіственнымъ и трудовымъ. А вмѣстѣ съ тѣмъ въ міръ входитъ смерть, жизнь становится смертноіі: „возвратишься въ землю, изъ котороіі взятъ, ибо прахъ ты и въ прахъ возвратишься“ (3, 19). Скрѣпы жизни, связывавшія бытіе съ небытіемъ и дѣлавшія ее хотя не имѣющеіі силы безсмертія, но и не знающеіі надъ собоіі силы смерти, разслабляются, жизнь колеблется въ основахъ. Какъ будто Богъ, произнося своіі приговоръ, признаетъ и неудачу самаго замысла—создать міръ изъ ничего, утвердить безсмертную жизнь на небытіи, надѣлить тварь свободоіі, которая при роковоіі ея неустоіичивости могла ее лишь погубить. И однако, одновременно съ этимъ приговоромъ, Богъ имѣлъ уже опредѣленіе о „сѣмени жены“, которое, побѣдивъ

смерть, скрѣпитъ основы жизни нерасторжимою связью. Вмѣстѣ съ тѣмъ смерть стала уже благодѣяніемъ,—спасеніемъ отъ жизни на зачумленной землѣ, ибо дурной безконечности смертной жизни, простого отсутствія смерти, безсмертія „вѣчнаго жида“ не могла бы вынести человѣческая природа, и самый замыселъ этотъ былъ бы достоинъ развѣ лишь сатаны. Смерть стала необходимымъ актомъ жизни, а загробное существованіе невѣдомымъ, но спасительнымъ путемъ возрастанія и укрѣпленія духа. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ разлученіе души и тѣла, предназначенныхъ къ совмѣстному бытію, она есть актъ по-истинѣ противоестественный,—предметъ послѣдняго ужаса и послѣдняго упованія. Она пугаетъ и манитъ бѣлою тайной своею,—тайной новаго рожденія...

„И нарекъ Адамъ имя женѣ своей: Ева (Жизнь), ибо она стала матерью всѣхъ живущихъ“ (3, 20). Адамъ смирился предъ благимъ и мудрымъ судомъ и понялъ его неокончательность. Онъ постигъ, что именно въ Евѣ, соблазнившей его и навлекшей смерть, попрежнему таится Жизнь, и скрываются „ложесна пространнѣе небесъ“, которыя вмѣстятъ Побѣдителя смерти. И это многознаменательное дѣйствіе Адама, совершившееся какъ разъ послѣ суда Божія и передъ самымъ изгнаніемъ изъ рая, показало, что согрѣшившая чета не поддалась отчаянію, но вѣритъ благости Творца и пріемлетъ свою миссію на землѣ. Прологъ въ небѣ закончился, началась многотрудная исторія человѣчества. Гаснутъ небесные огни, отяжелѣло человѣческое тѣло, все сталось косным и непрозрачнымъ. „И сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его кожаныя одежды и одѣлъ ихъ“ (3, 21). Одновременно съ этимъ люди изгнаны были изъ рая, послѣ того какъ сами изгнали изъ себя рай, потерявъ способность имъ наслаждаться. Богъ лишилъ ихъ и „плодовъ древа жизни“, ибо они могли бы давать лишь *магическое* безсмертіе; безъ духовнаго на него права, и оно повело бы къ новому паденію [1]). Въ міръ готовился уже вступить братоубійца Каинъ, чтобы осквернить дѣвственную землю человѣческой кровью. И рай былъ взятъ отъ земли, какъ невѣдомый градъ Божій, а входъ въ него былъ возбранень херувимомъ „съ пламеннымъ мечемъ обращающимся“, Адаму же указано было „возделывать землю, изъ которой онъ взятъ“ (3, 23).

6. Свѣтъ во тьмѣ. Грѣхопаденіе явилось величайшей *религіозной катастрофой*. Прямое и непосредственное богообщеніе, которое было удѣломъ прародителей въ раю, прервалось. Богъ сдѣлался далекъ міру и человѣку („трансцендентенъ“), и человѣкъ остался одинъ,—своимъ собственнымъ господиномъ: „будете яко бози“. Incipit religio. Это начало религіи связано съ грѣховной

---

[1]) Какъ указаніе опасности новыхъ люциферическихъ искушеній при безсмертіи, слѣдуетъ понимать печальную иронію словъ Божіихъ: „вотъ Адамъ сталъ какъ одинъ изъ насъ, зная добро и зло; и теперь какъ бы не простеръ онъ руки своей, и не взялъ также отъ древа жизни, и не вкусилъ, и не сталъ жить вѣчно“ (3, 22).

ущербленностью богосознанія въ больномъ и падшемъ человѣчествѣ. Испытывая райское богообщеніе, прародители, хотя и знали неизмѣримую бездну, отдѣляющую Творца отъ творенія, но этимъ сознаніемъ въ нихъ не обнажалось подполье. Они относились къ Творцу какъ любимыя и любящія дѣти, съ ничѣмъ не омрачаемымъ довѣріемъ и близостью. Острое и больное чувство тварности, обида и зависть, были пробуждены сатаной, вызвавшимъ въ нихъ бунтъ подполья, возстаніе творенія противъ своей же собственной основы. Между Богомъ и человѣкомъ залегла тогда тьма тварнаго подполья. Въ религіи и выражается усиліе человѣка прорваться черезъ эту тьму къ свѣту богопознанія. „*И свѣтъ во тьмѣ свѣтится, и тьма его не объяла*“. Въ раю человѣкъ не чувствовалъ *разстоянія* между Богомъ и собою, а потому не зналъ и жажды соединенія съ Нимъ. Но паѳосъ религіи есть паѳосъ разстоянія, и вопль ея—вопль богооставленности. „Или или лима савахѳани—Боже мой, вскую оставилъ Меня“—вотъ ея предѣльное выраженіе. Въ раю же, если и была религія, то качественно иная, чѣмъ намъ извѣстная, ибо не было въ ней исканія, усилія, кроваваго пота. Въ раю не было храма и жертвенника, ибо весь рай былъ храмомъ. Соотвѣтственно этому и въ „новомъ Іерусалимѣ, сходящемъ съ неба“, „храма уже не будетъ, но самъ Богъ будетъ, ибо Господь Богъ Вседержитель храмъ его и Агнецъ“ (Откр. 21, 22 ср. 22, 3).

Съ изгнаніемъ изъ рая прекратилась эта радость непосредственнаго богообщенія. „Кожаныя ризы“ сдѣлали для человѣка неощутимымъ сіяніе Божества, въ естествѣ человѣческомъ сгустилась тьма. Онъ почувствовалъ себя находящимся въ *мірѣ*, Богъ же становился трансцендентнымъ, оставляя въ его распоряженіе этотъ „міръ“, страну изгнанія. Въ силу своей собственной косности и тяжести міръ какъ бы отваливается отъ Бога, подвергается „инволюціи“, замыкается въ себѣ, и постепенно гаснутъ въ немъ лучи райскаго богопознанія и замираютъ райскія пѣсни. Казалось, Люциферъ имѣлъ основаніе торжествовать, ибо замыселъ его,—стать княземъ міра, противобогомъ, овладѣть Божьимъ созданіемъ,—явно осуществлялся. Удаленіе Божества отъ міра, Его „трансцендентность“, за извѣстными предѣлами становится равносильной практическому Его отрицанію, чувство отъединенности человѣка отъ Бога приводитъ его къ міробожію. *Религія*, выражающая обоюдную напряженность обоихъ полюсовъ, вотъ что осталось человѣку отъ райскаго богопознанія, какъ воспоминаніе и надежда. И ее надо было угасить искусителю, чтобы сполна овладѣть человѣкомъ, утопивъ его въ стихіи міродовольства. Но завистливый себялюбецъ не могъ понять безмѣрности любви—смиренія Божія, самоуничиженія Божія изъ любви къ твари, какъ не умѣлъ оцѣнить и благородства человѣческаго духа, въ которомъ безсмертной красой сіялъ образъ Божій. И Богъ не оставилъ Своего созданія жертвой самоупоенія, но пошелъ на спасеніе человѣчества—чрезъ религію. Началось религіозное откровеніе. И земля насторожилась, внемля зову неба; че-

ловѣкъ ощутилъ въ себѣ небесную родину. Сатана былъ посрамленъ, ибо никогда человѣкъ не могъ опуститься до низости полной безрелигіозности и безбожія, и даже „новому времени“, наиболѣе безбожному и отяжелѣвшему въ „инволюціи“, не удалось это духовное самоубійство.

Въ религіозномъ процессѣ, который и составляетъ существо міровой исторіи, дѣло идетъ о *спасеніи отъ міра*, о взысканіи Бога человѣкомъ („*изъ глубины* воззвахъ къ Тебѣ, Господи“), а вмѣстѣ и *о спасеніи міра*. Послѣднее же можетъ быть совершено только Богомъ, своими силами человѣкъ не въ состояніи освободиться отъ міра, ибо міръ—это онъ самъ. Поэтому въ религіи можно различить двѣ задачи: богооткровеніе и богодѣйствіе. Первая задача исчерпываетъ собой положительное содержаніе „язычества“ [1]) (понимая подъ нимъ „естественныя“ религіи, т. е. всѣ, кромѣ іудеохристіанства), обѣ же задачи одновременно разрѣшаются въ откровенной религіи Ветхаго и Новаго Завѣта.

Изгнанный изъ рая человѣкъ *ищетъ* Бога, ибо Онъ „недалеко отъ каждаго изъ насъ“. Такимъ исканіемъ является и язычество, которое содержитъ въ себѣ, или, по крайней мѣрѣ, можетъ содержать положительное знаніе о Богѣ, нѣкое о Немъ откровеніе. Жажда встрѣчи съ Богомъ въ язычествѣ даже распаленнѣе, чѣмъ въ откровенной религіи, исканіе пламеннѣе, изступленнѣе, мучительнѣй. Не даромъ дымка печали, отчаянія и безотвѣтности лежитъ надъ яснымъ Олимпомъ, и такъ легко поддается язычество оргіастическому изступленію. Кажущійся „имманентизмъ“ или пантеизмъ язычества,—обоготвореніе силъ природы, животныхъ, человѣка,—не долженъ здѣсь обманывать, вселяя представленіе о какомъ-то міродовольствѣ и уравновѣшенности. Такого ужаса богооставленности, какой въ судорожныхъ корчахъ испытывало язычество именно въ моменты своихъ религіозныхъ подъемовъ, конечно, не могла знать откровенная религія. Усиліе человѣка прорваться до Бога было здѣсь напряженнѣй и, главное, отчаяннѣе, чѣмъ въ іудеохристіанствѣ, гдѣ воздвигнута была лѣствица Іаковля. Не даромъ же обнаружилось въ полноту временъ, что язычники оказались болѣе готовы принять Христа, чѣмъ іудеи, ибо больше Его жаждали и ждали: блудный сынъ давно уже

---

[1]) Ап. Павелъ въ рѣчи въ Аѳинскомъ ареопагѣ, обращенной къ язычникамъ, даетъ такую картину религіознаго процесса: „отъ одной крови Богъ произвелъ весь родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанія, *дабы они искали Бога, не ощутятъ-ли Его и не найдутъ-ли*, хотя Онъ далеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы имъ живемъ и движемся, и существуемъ, какъ и нѣкоторые изъ вашихъ стихотворцевъ говорили: мы Его и родъ“ (Дѣян. Ап. 17, 26—8); сродная мысль выражается имъ же: „*что можно знать о Богѣ, явно имъ* (язычникамъ), ибо *Богъ явилъ имъ*. Ибо *невидимое Его*, вѣчная сила и Божество, *чрезъ разсматриваніе твореній видимы*“ (Евр. 1, 19—20). Но они, *познавъ Бога, не прославили Его какъ Бога*, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ... *замѣнили истину ложью и служили твари вмѣсто Творца*“ (I, 21—5).

тосковалъ и томился по родномъ домѣ [1]). Язычество въ глубочайшемъ существѣ своемъ есть прежде всего эта тоска изгнанія, вопль къ небу: *ей, гряди!* Ему свойственна поэтому трагическая сосредоточенность и величайшая серьезность. Но его религіозный паѳосъ роковымъ образомъ обращенъ на религіозные суррогаты, на всяческое идолопоклонство, вопреки его собственному внутреннему устремленію. Менѣе всего можетъ довольствоваться серьезная религія идолопоклонствомъ, т. е. обожествленіемъ идоловъ или силъ природы. Во всѣхъ этихъ предметахъ поклоненія язычникъ видитъ лишь живыя *иконы* Божества, весь міръ исполненъ для него божественною силою: *πάντα πλήρη θεῶν*. И самые боги были какъ бы отдѣльными раздробленными лучами, множественными ипостасями трансцендентнаго Божества. Вообще многобожіе въ язычествѣ свидѣтельствуетъ не о нежеланіи, но о *безсиліи* подняться до Единаго Божества, пребывающаго трансцендентнымъ, и есть символъ этой трансцендентности, невыразимости Божества. Вслѣдствіе же этой Его безликости и получается невольная многоликость. Чистое же *многобожіе* является лишь вырожденіемъ и, до извѣстной степени, извращеніемъ язычества. Иначе говоря, и въ религіозномъ самосознаніи язычества, и въ его благочестіи живо чувствуется НЕ отрицательнаго богословія, составляющее для него общій религіозный фонъ, придающее ему опредѣленный ароматъ, глубину и возвышенность.

Если нельзя разсматривать язычество на всемъ протяженіи его существованія какъ сплошную ложь и демонолатрію, то какъ опредѣлить его правду, или природу своеобразныхъ его откровеній? Можно сказать схематически, что въ язычествѣ Трансцендентное открывается лишь въ имманентномъ и чрезъ имманентное (теокосмизмъ), въ Откровеніи же Оно само нисходитъ къ человѣку: тамъ восхожденіе человѣка, прорывъ черезъ толщу коры естества, здѣсь нисхожденіе Божества, встрѣча Его съ человѣкомъ. Въ язычествѣ человѣкъ оставленъ своимъ силамъ—искать Бога чрезъ „разсматриваніе твореній“, невидимое чрезъ видимое. Даже и грѣхопаденіе могло только затемнить, но не парализовать откровеніе Бога въ мірѣ. Человѣкъ, реально имѣя образъ Божій, потому самому обладаетъ и органомъ богопознанія въ углубленномъ самопознаніи своемъ: *γνῶθι σαυτὸν* означаетъ для него и *γνῶθι, Θεόν*. И вся природа имѣетъ тотъ же образъ, поскольку и она есть человѣкъ; откровеній Божества полно все твореніе въ софійности своей. Эти софійные свѣты вмѣстѣ съ образомъ Божіимъ въ человѣкѣ и составляютъ объективное основаніе для языческаго богопознанія. Устремляясь къ свѣту Божества, струящемуся въ мірозданіи, язычникъ хочетъ прорваться

---

[1]) Поэтому и понятно появленіе въ язычествѣ такихъ лицъ, какъ Корнелій сотникъ, „благочестивый, боящійся Бога со всѣмъ домомъ своимъ, творившій много милостыни и всегда молившійся Богу“ (Дѣян. Ап. 10, 2). Ап. Петръ говорилъ о немъ же: „истинно познаю, что Богъ не лицепріятенъ, но во всякомъ народѣ боящійся Его и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему“ (10, 34—5).

за предѣлы міра, совершить религіозный трансцензъ. На почвѣ этого стремленія и развивается развѣтвленная и напряженная религіозная жизнь, слагается догматика, вырастаетъ культъ и всѣ его существенныя черты: священныя времена и мѣста, изображенія, богослуженія, обряды, жертвы и таинства. Жаждa *таинства*, встрѣчи съ Божествомъ, единенія съ Нимъ, свидѣтельствующая о серьезности и напряженности религіозныхъ исканій, конечно, весьма свойственна и языческимъ религіямъ. Что таинства эти не оставались одной внѣшней символикой, но были и нѣкоторымъ мистическимъ дѣйствомъ, *переживались* религіозно, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія,—внѣ этого предположенія вся исторія религіи превращается въ нелѣпость или парадоксъ. „Посвященіе“ въ мистеріи, по немногимъ дошедшимъ до насъ свѣдѣніяхъ, сопровождались такими переживаніями, которыя новой гранью отдѣляли человѣка отъ его прошлаго [1]); о значительности этихъ переживаній и священномъ ужасѣ, ими внушаемомъ, свидѣтельствуетъ и суровая disciplina arcani, облекавшая ихъ непроницаемой тайной [2]).

Но *чего* же причащались и *во что* посвящались въ мистеріяхъ? Какова была „благодать“, сообщавшаяся мистамъ? Гораздо легче дать здѣсь отрицательный отвѣтъ, чѣмъ положительный: то не было, конечно, единое истинное причащеніе Тѣла и Крови Христовыхъ во оставленіе грѣховъ, ибо этого, абсолютнаго, причащенія нѣтъ внѣ Церкви Христовой и помимо боговоплощенія и Голгоѳы. Тѣмъ не менѣе участники мистерій *нѣчто* получали,—какую-то природную благодать, но какова она, трудно выразить въ категоріяхъ христіанской религіозной мысли, и мы не ставимъ себѣ эту задачу. Но вѣримъ, что благодать Божія многообразна, и „не мѣрою даетъ Богъ духа“. Изъ того безспорнаго факта, что языческія таинства имѣли натуральный характеръ, нельзя еще заключить, чтобы они представляли собою только природный оргіазмъ. Если допускать, что язычеству была присуща извѣстная объективность богопознанія, то надо это признать всерьезъ и до конца, т. е. прежде всего въ примѣненіи именно къ религіозному культу, къ богослуженію, жертвамъ и таинствамъ. Но, конечно,

---

[1]) Вотъ извѣстное описаніе переживаній при посвященіи въ таинства Изиды у Апулея (Metam. X, 23): „я дошелъ до грани смерти, я вступилъ на порогъ Прозерпины, и, когда я прошелъ чрезъ всѣ элементы, я снова возвратился назадъ; въ полночь я видѣлъ солнце, сіяющее ясно-бѣлымъ свѣтомъ; я предстоялъ предъ высшими и низшими богами лицомъ къ лицу и молилъ ихъ въ самой большой близости“ (accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo). Аристотель (Synesius, Dion 48) выразился такъ: „имѣющіе принять посвященіе не должны чему-либо учиться, но испытать на себѣ и быть приведенными въ такое настроеніе, конечно, насколько они окажутся для него воспріимчивы“.

[2]) Ср. разсказъ у *Павзанія* (Descr. Gr. X, 32, 23) о томъ, какъ непосвященный, случайно увидѣвшій мистеріи Изиды въ Титереѣ и разсказавшій объ этомъ, умеръ послѣ разсказа; здѣсь же сходный разсказъ и о случаѣ, бывшемъ въ Египтѣ.

дѣйственность ихъ роковымъ образомъ оставалась ограниченной, не давала возрожденія, а скорѣе лишь его обѣщала. Божество все же оставалось трансцендентнымъ, а благодать дѣйствовала какъ бы извнѣ (подобно тому, какъ дѣйствовала же она чрезъ Валаамову ослицу). Благодаря насильственному восторженію, какъ бы хищенію благодати, въ язычествѣ такъ легко возникала мистическая одержимость съ ея эксцессами, состояніе религіознаго опьяненія, къ которому разными способами и стремились. Поэтому-то язычеству вообще такъ несвойственна христіанская „трезвенность“, даже и просто религіозная трезвость, которая можетъ, конечно, сочетаться и съ высокимъ религіознымъ вдохновеніемъ. Если признавать религіозную подлинность язычества, то надо принять и то, что въ немъ совершался положительный *религіозный процессъ*, назрѣвала историческая „полнота временъ“, иначе говоря, *христіанство подготовлялось не только въ іудействѣ, но и въ язычествѣ*. Христіанство имѣетъ въ немъ какъ бы свой же собственный природный ликъ, который и должно рано или поздно увидать (это однако до сихъ поръ имѣло мѣсто въ совершенно недостаточной степени). Основное различіе между откровеніемъ и язычествомъ, что касается богопознанія, заключается въ чистотѣ и безпримѣсности истины, которая свойственна лишь Откровенію. Язычество не знаетъ Бога лицомъ къ лицу, но лишь Его природную икону, хотя даже и эта икона, въ мѣру благочестія языческаго, является чудотворной и животворящей. Какъ часть софійнаго всеорганизма космоса, человѣкъ есть „умный“ лучъ Софіи, имѣетъ опредѣленную природу, его идея есть та призма, чрезъ которую для него преломляется міръ. Съ этимъ связана и конкретность, и ограниченность этого міровоспріятія. Въ божественной Софіи нѣтъ ограниченности, ибо все существуетъ во всемъ, но въ мірѣ, подвластномъ грѣху, конкретность всегда сопряжена и съ односторонностью. Поэтому всякое религіозное откровеніе въ язычествѣ всегда есть нѣкоторое *преломленіе* религіозной истины чрезъ опредѣленную призму, его лучъ проходитъ чрезъ извѣстнымъ образомъ окрашенное стекло. Отсюда проистекаетъ неизбѣжная *множественность* языческихъ религій, а также *національный* характеръ, существенно имъ присущій и сближающій ихъ съ народнымъ языкомъ, фольклоромъ, разными видами народнаго творчества (этому не противорѣчитъ фактъ религіознаго синкретизма, какъ явленіе позднее, упадочное и производное). Язычество, какъ религія *языковъ*, несетъ на себѣ печать вавилонскаго столпотворенія и смѣшенія нарѣчій, въ которомъ выразилось внутреннее взаимоотчужденіе въ духѣ человѣчества. Каждый народъ въ соотвѣтствіи своему умопостигаемому лику, *по своему* преломляетъ лучъ божественной Плеромы и, предоставленный собственнымъ силамъ, создаетъ *свою* религію и благочестіе. Только христіанство, какъ безусловная истина, явленная человѣчеству самимъ воплотившимся Словомъ, свободно отъ народности и въ этомъ онтологически отлично отъ язычества.

Язычество по своей природѣ страждетъ *психологизмомъ*, это именно

свойство дѣлаетъ его неизбѣжно множественнымъ. Это не тотъ нормальный „психологизмъ“, который связанъ съ индивидуальностью, налагающей свою печать на общій характеръ міровоспріятія. Онъ проникаетъ здѣсь въ самую глубину, становится основой религіознаго познанія. Психологизмъ, такимъ образомъ углубляясь, становится космизмомъ, беретъ человѣка уже какъ существо микрокосмическое. Тѣмъ не менѣе оно роковымъ образомъ остается погружено въ свою субъективность именно тогда, когда должно возвыситься надъ міромъ и надъ собой,—актъ, трансцендентный по замыслу и по смыслу, остается замкнутымъ въ имманентности. Ибо имманентизмъ въ религіи, каковымъ обречено остаться язычество, именно и есть психологизмъ, невольный и неизбѣжный субъективизмъ. Однако же углубленный до космизма, психологизмъ этотъ уже не является окончательно замкнутымъ, черезъ него прорываются и просвѣчиваютъ лучи объективной истины. Всякая серьезная религія обладаетъ извѣстной степенью истинности, содержитъ въ себѣ нѣкій ея ликъ. Но вмѣстѣ съ истинностью ей свойственна и ложность, искаженіе этого лика. Эта двойственность проникаетъ и въ собственное сознаніе язычества, что дѣлаетъ ему присущимъ трагизмъ, проистекающій изъ знанія своей неокончательности и относительности. Посвященные въ мистеріи узнавали, что боги Олимпа невѣчны (Шеллингъ), какъ и германцы прозрѣвали „гибель боговъ“ и пожаръ Валгаллы. Отъ этого трагическаго надлома свободно только христіанство, которое можетъ развиваться въ своемъ откровеніи дальше, но никогда не подлежитъ отмѣнѣ.

Этотъ же религіозный психологизмъ обрекаетъ языческія религіи на вырожденіе черезъ погруженіе въ натурализмъ,—магизмъ и оргіазмъ. Мистически чуткій язычникъ изъ многоголоснаго хора природныхъ духовъ, біенія мірового сердца, ощущалъ устремленіе твари превзойти свое данное состояніе, изъ себя изойти, и этимъ изступленіемъ, экстазомъ природы заражался и самъ. Не всегда онъ выдерживалъ этотъ мистическій напоръ: отдаваясь природному оргіазму, онъ подпадалъ чарамъ природныхъ духовъ. Завороженный ими, онъ терялъ способность отличать экстазъ природный отъ религіознаго, оргіазмъ отъ вдохновенія, и тогда становился „язычникомъ“ въ дурномъ смыслѣ слова. Язычество въ значительной мѣрѣ является такой *одержимостью*, отъ этого „рабства пустымъ и суетнымъ стихіямъ міра“ и предостерегалъ коринѳянъ ап. Павелъ [1]). Между христіанскимъ экстазомъ (какъ онъ описанъ, между прочимъ, и у ап. Павла въ I Кор. 14) и языческимъ оргіазмомъ лежитъ цѣлая пропасть. Но

---

[1]) „Знаете, что когда вы были язычниками—ἔθνη, то ходили къ безгласнымъ идоламъ такъ, *какъ бы вели васъ*—ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι“ (I Кор., 22, 2). „Но тогда, не знавъ Бога, вы служили *богамъ, которые въ существѣ не боги*—τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς. Нынѣ же, познавъ Бога, или же лучше, познанные Богомъ—γνόντες Θεὸν μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, для чего возвращаетесь опять къ немощнымъ и бѣднымъ стихіямъ, которымъ снова хотите себя поработить“? (Гал. 4, 8—9).

въ то же время необходимо подчеркнуть, что въ феноменологіи религіознаго культа, въ ритуалѣ богослуженія, жертвъ, кажденій, священныхъ одеждъ, почитаній святыхъ и героевъ, священныхъ мѣстъ и изображеній, вообще всего, что касается организаціи религіозной жизни, язычество вовсе не такъ далеко отстоитъ отъ христіанства, какъ принято думать. У однихъ (преимущественно у современныхъ представителей „религіозно-исторической“ школы въ протестантизмѣ) это сближеніе дѣлается черезчуръ внѣшне и тенденціозно, а другими столь же тенденціозно затушевывается; религіозно осмысленное сравнительное изученіе культовъ есть одна изъ задачъ, настоятельно вытекающихъ изъ правильнаго пониманія природы религіознаго процесса въ язычествѣ.

Въ виду трагической двойственности, обрекавшей язычество на двусмысленность и вырожденіе, становится понятнымъ, почему оно дѣлается жертвой демоническаго одержанія: оргіазмъ смѣняется бѣсноватостью, а стихійные духи превращаются въ демоновъ. Это наступаетъ вмѣстѣ съ той религіозной зрячестью, какая приходитъ въ міръ съ воплощеніемъ Слова. „Великій Панъ“ умеръ, но одновременно народился новый, преображенный Панъ. Прежній натурализмъ становится невозможенъ, и умирающее язычество принимаетъ все болѣе зловѣщія черты. Языческіе боги послѣ Христа для увѣровавшихъ въ Него суть уже демоны; прообразы и предваренія утратили прежнее значеніе послѣ исполненія [1]). Но сами язычники при этомъ остаются до извѣстной сте-

---

[1]) Такъ надо, думается намъ, понимать и то мѣсто I Кор. 8, 4—5, гдѣ ап. Павелъ даетъ такое опредѣленіе языческихъ боговъ: „мы знаемъ, что идолы въ мірѣ ничто и что нѣтъ иного Бога, кромѣ Единаго. Ибо, *хотя и есть* такъ называемые боги—*εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοί*—или на небѣ, или на землѣ, такъ какъ есть много боговъ и господъ много, но у насъ одинъ Богъ Отецъ, изъ Котораго все, и мы для Него, и одинъ Господь Іисусъ Христосъ, Которымъ все, и мы Имъ“. Здѣсь не отрицается въ какомъ-то смыслѣ реальность „боговъ“, но въ то же время они признаются утерявшими силу для познавшихъ истиннаго Бога. Утверждаемые же *противъ* Христа боги суть уже бѣсы. Въ этомъ смыслѣ и продолжаетъ апостолъ: „язычники, принося жертвы, приносятъ бѣсамъ, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были въ общеніи съ бѣсами. Не можете пить чашу Господню и чашу бѣсовскую“ (20, 20—2). Но тотъ же апостолъ, имѣя дѣло не съ христіанами, впадавшими въ рецидивъ язычества, а съ язычниками, еще не знавшими Христа, относится совершенно иначе и къ ихъ жертвенникамъ, и къ благочестію. Вспомнимъ начало рѣчи въ Ареопагѣ: „аѳиняне! по всему вижу я, что вы какъ-то особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашелъ и жертвенникъ, на которомъ написано: невѣдомому Богу. Его-то, котораго вы не зная чтите, я проповѣдую вамъ“ (Дѣян. Ап. 17, 22—3). И тотъ же апостолъ восклицаетъ: „неужели Богъ у іудеевъ только, а также и не у языковъ—*ἐθνῶν*? конечно, и у языковъ“ (Рим. 3, 29). И самое различіе и противопоставленіе іудеевъ и языковъ только до времени и упразднено Крестомъ: „Христосъ есть миръ нашъ, содѣлавшій *изъ обоихъ одно—ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν*—и разрушившій стоявшую посреди преграду, упразднивъ вражду Плотію Своею, а законъ заповѣдей ученіемъ, дабы *изъ двухъ создать въ себѣ самомъ одного—τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα*, новаго человѣка, устрояя миръ и *въ одномъ тѣлѣ примирить обоихъ—τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι*—съ Богомъ посредствомъ креста, убивъ вражду на немъ“ (Ефес.

пени неповинны въ основномъ грѣхѣ язычества, который тяготѣлъ надъ ними какъ проклятіе богоотверженности и тягота изгнанія изъ рая. Языческое благочестіе, хотя и узнаетъ Бога въ мірѣ, но не въ силахъ постигнуть въ полнотѣ тѣ образы и лики, чрезъ которые Онъ зрится. Оно само изнемогаетъ подъ тяжестью натурализма, оглушаемое голосами міра, игралище его стихій. Оно изнемогаетъ также и отъ своего политеизма, отъ этой обреченности на созданіе все новыхъ и новыхъ боговъ, личинъ Единаго „Невѣдомаго Бога“. Мотивъ *пантеона*, который все явственнѣе звучитъ въ упадающемъ язычествѣ, стремленіе собрать въ немъ *всѣхъ* чтимыхъ боговъ и ни одного не пропустить (почему про запасъ или на всякій случай и ставился жертвенникъ „*θεῷ ἀγνώστῳ*“—*еще* и неизвѣстному богу), явно свидѣтельствуетъ объ утратѣ вѣры въ отдѣльныхъ боговъ, о невозможности успокоиться на политеизмѣ, который превращается въ дурную множественность или дурную безконечность. При этомъ обнажается и вся грубость антропоморфизма, ему свойственная, и она все болѣе усиливается въ атмосферѣ суевѣрія и упадочности. Однако въ основѣ его лежитъ глубокая идея, содержится откровеніе объ *упостасности* Божества, преодолѣвается безликій пантеизмъ. Эта упостасность дробится и множится, какъ бы повторяемая въ зеркальныхъ отраженіяхъ, и для даннаго случая можно, пожалуй, согласиться съ Фейербахомъ, что человѣкъ творилъ боговъ по собственному своему богоносному образу (хотя это и не значитъ, чтобы онъ ихъ сочинялъ). Наряду съ откровеніемъ объ упостасности Божества, въ политеизмѣ содержится еще и откровеніе о софійности природы и человѣка. Слышащему уху внятенъ ея языкъ, подъ корой естества ощутима божественная порфира. Язычество благодаря своей мистической зрячести видитъ „боговъ“ тамъ, гдѣ нашему „научному“ сознанію доступны лишь мертвыя „силы природы“. Міръ, взятый въ себѣ, есть іерархія „боговъ“, космосъ или ладъ, въ которомъ звучно и согласно сливаются въ единомъ аккордѣ многіе его голоса. Этимъ опредѣляется мистическая глубина и подлинность язычества, какъ и относительная правда даже его политеизма. Но отсюда же проистекаетъ и его ложь, и религіозная омерзительность, которую столь пламенно чувствовали носители единобожія, пророки Израиля. Тварь здѣсь заслоняетъ Бога, становится между Нимъ и человѣкомъ.

Язычество, какъ религіозный натурализмъ, навсегда упразднено Крестомъ, и потому исторія язычества послѣ Христа представляетъ медленную, но неизбѣжную агонію. И объ этомъ лучше всего свидѣтельствуютъ попытки его реставраціи, исходившія отъ философовъ неоплатониковъ или отъ Юліана Отступника, который, какъ ему ни хотѣлось быть просто язычникомъ, все же остался лишь *отступникомъ* отъ христіанства. Еще въ большей

2, 24—6). Взглядъ на языческія божества какъ на бѣсовъ свойственъ и ветхозавѣтному іудейству въ его исключительности,—псаломъ 95, 5: „яко вси бози языкъ бѣсове (элилимъ), Господь же небеса сотворилъ“. Ср. Пс. 105, 37; Второз. 32, 16—7.

мѣрѣ то же приходится сказать относительно эпохи Возрожденія, которая, при всей искренности своего увлеченія древностью въ эстетическомъ, филологическомъ, научномъ, философскомъ отношеніяхъ, осталась ей духовно чужда, если не враждебна. Античность въ христіанскую эру вообще можетъ быть внутренно понята не вопреки христіанству, но лишь *чрезъ* него и *изъ* него, между тѣмъ какъ представители Возрожденія искали съ ея помощью освободиться отъ христіанства, да и отъ всякой религіи. „Гуманизма“ въ *такомъ* смыслѣ не знала классическая древность и въ немъ совершенно неповинна. Въ общемъ язычество, за исключеніемъ отдѣльныхъ и ограниченныхъ эпохъ и общественныхъ группъ, отличается напряженной религіозностью, которая волнуетъ и прямо поражаетъ при соприкосновеніи съ нимъ. Если новоевропейскую матеріалистическую цивилизацію съ господствующимъ въ ней „научнымъ“ раціонализмомъ называютъ иногда языческой, то этимъ наносятъ обиду язычеству. Она стоитъ ниже язычества, какъ и вообще ниже религіи, и ей надо предварительно научиться еще многому, чтобы понимать душу язычества.

Но, помимо этихъ опытовъ мнимой реставраціи язычества, существуютъ и рядомъ съ христіанствомъ еще нехристіанскія религіи. Однѣ изъ нихъ развивались наряду съ христіанствомъ и въ борьбѣ съ нимъ, а потому имѣютъ въ большей или меньшей степени враждебный христіанству характеръ,—таковъ талмудическій іудаизмъ и мусульманство. Другія же развивались внѣ видимаго его вліянія и по отношенію къ нему недостаточно самоопредѣлились, хотя естественно предполагать и въ ихъ отношеніи къ христіанству наличность соперничества и враждебнаго отъ него отталкиванія,—браманизмъ, буддизмъ, конфуціанство и др. Какъ относиться къ этимъ, если не антихристіанскимъ, то ужъ во всякомъ случаѣ не-христіанскимъ религіямъ? Искать-ли того, что во всѣхъ нихъ есть общаго, чтобы, взявъ это общее за скобку, объявить его квинтъ эссенціей религіозной истины, какъ это дѣлаетъ всенивеллирующій раціонализмъ подъ разными флагами (теософія, толстовство)? Или же, признавъ этотъ фактъ *множественности* религій во всей его для насъ непонятности, смириться предъ тайной? Всякая религія ревнива и исключительна по своей природѣ, а тѣмъ болѣе невозможно никакое отступленіе отъ абсолютной истины христіанства въ угоду не-христіанству. Можно и должно чтить всякую искреннюю молитву, и однако христіанинъ не станетъ молиться съ мусульманиномъ въ его мечети или съ браманистомъ въ его пагодѣ,—такая молитва непосредственно, помимо всякихъ разсужденій, ощущается какъ кощунство. Грани вѣръ установлены не человѣческой волей и не должны быть преступаемы произвольно. Здѣсь тайна Промысла: не всѣмъ людямъ открыта въ этой жизни истина христіанства. Одни стараются справиться съ трудностью вопроса теоріей перевоплощенія, другіе объявляютъ: nulla salus sine ecclesia, полагая, что имъ во всей осточности извѣстны мистическія границы Церкви. Но фактъ остается во всей непонятности: проповѣдь Евангелія до сихъ поръ

фактически не обошла земного шара, и чрезъ 19 вѣковъ послѣ Христа большинство человѣчества принадлежатъ еще какъ бы къ до-христіанской эпохѣ. И если мы не можемъ отрицать положительнаго религіознаго содержанія въ язычествѣ, то еще меньше мы имѣемъ къ тому основанія относительно великихъ міровыхъ религій, по своему взыскующихъ Бога и духовно согрѣвающихъ свою паству. Подвижники религіи суть всегда вожди человѣчества, и, напр., Рамакришна принадлежитъ не только Индіи, но и европейскому міру. Однако можно уважать и цѣнить чужія вѣры, но *быть* надо лишь самимъ собою. Истинная религія только одна, хотя отъ этого и не становятся обманомъ другія, въ какомъ-то иномъ смыслѣ тоже „откровенныя“ религіи.

При свѣтѣ христіанской вѣры могутъ получать справедливую оцѣнку тѣ истины, которыя наличествуютъ въ догматическихъ ученіяхъ нехристіанскихъ религій, и тѣ черты подлиннаго благочестія, которыя присущи ихъ культу. Но и для такого признанія совсѣмъ не нужно стремиться во чтобы то ни стало устроить какой-то религіозный волапюкъ, или установить междурелигіозное эсперанто.

7. **Ветхій Завѣтъ и язычество.** Если понимать язычество, какъ нѣкоторый положительный религіозный процессъ, то неизбѣжно возникаетъ вопросъ: въ какомъ же отношеніи находится это его „откровеніе“ къ Ветхому, а затѣмъ и Новому Завѣту? *Шеллингъ*, которому принадлежитъ заслуга отчетливой постановки этого вопроса, усматриваетъ въ язычествѣ откровеніе Второй Ипостаси и въ языческихъ богахъ видитъ лики Христа до Его пришествія въ міръ. Онъ развиваетъ эту основную идею въ своей „Философіи миѳологіи“ и затѣмъ „Философіи откровенія“ со всѣмъ своимъ огромнымъ талантомъ и исключительною проницательностью. Однако эта идея, примѣняемая имъ къ разрѣшенію и частныхъ вопросовъ, только по видимости имѣетъ эмпирическое происхожденіе, опираясь на огромный матеріалъ сравнительной миѳологіи, на самомъ же дѣлѣ коренится въ уже извѣстной намъ христологіи Шеллинга и потому должна раздѣлить общую съ нею судьбу.

„Въ язычествѣ посредствующая личность (Шеллингъ разумѣетъ вторую потенцію, соотвѣтствующую въ его метафизикѣ Второй Ипостаси) дѣйствовала только какъ природная сила (Potenz), но, такъ какъ *истинный* сынъ, подлинный Христосъ, присутствуетъ и *въ ней*, то Христосъ былъ уже въ миѳологіи, хотя въ то же время и *не какъ* Христосъ. Язычники были, стало быть, конечно, *χωρὶς Χριστοῦ* (Ефес. 2, 12); отдѣлены отъ Христа, именно отъ Христа какъ такового, и все-таки это была именно та же самая природная потенція, которая должна была умереть во Христѣ, была та самая, чрезъ которую они были просвѣщены. Ибо Отецъ, Который сдѣлалъ себя недоступнымъ для внѣбожественнаго бытія, *внѣшнимъ* образомъ также отошелъ въ сознаніе небольшого, невиднаго, въ закоулокъ міра оттиснутаго народа... Напротивъ, Христосъ былъ, хотя и въ чисто природномъ своемъ воздѣйствіи, свѣтомъ язычниковъ; собственно *Онъ* былъ потенціей язычества; въ немъ образовалъ Онъ почву, которая нѣкогда должна была принять сѣмя христіанства, для котораго іудейство

было слишкомъ узко. Язычество и христіанство—это были два отдѣльныхъ домостроительства (Oekonomien), которыя должны были слиться лишь въ христіанствѣ". „Уже во все время язычества Христосъ былъ въ непрерывномъ пришествіи (in einem beständigen Kommen), хотя Онъ въ дѣйствительности пришелъ, лишь когда исполнилось время".

Толкуя текстъ Евр. 4, 15, 5, 2: *πεπερασμένον κατὰ πάντα*, „искушенъ всѣмъ",— Шеллингъ продолжаетъ: „стало быть, Онъ узналъ всѣ скорби и искушенія, которымъ подвержено было человѣческое сознаніе въ язычествѣ. Уже тогда былъ Онъ страдающимъ Мессіей, какъ изображаетъ Его Ветхій Завѣтъ, но страдающимъ именно потому, что помимо желанія Онъ присутствовалъ при-томъ во всѣхъ состояніяхъ сознанія, самъ не будучи ими запятнанъ. Христосъ Своимъ появленіемъ въ *человѣчествѣ*, Своими страданіями и смертію лишь *совершилъ* посредничество *какъ* человѣкъ, но Онъ есть *вѣчный* посредникъ, посредникъ между Богомъ и людьми, начиная отъ эпохи міра (von Weltzeiten hin), стало быть уже посредникъ и въ язычествѣ. Не *въ* этомъ дѣйствіи, чрезъ которое возникаетъ язычество, является Онъ Христомъ, но Онъ *уже* есть Христосъ, когда Онъ совершаетъ это дѣйствіе, ибо это дѣйствіе (эта власть надъ отпавшимъ бытіемъ) дано Ему, лишь насколько Онъ уже есть Христосъ, т. е. помазанникъ Божій, предназначенный Богомъ быть наслѣдникомъ и господиномъ" [1]). „Стало быть, христіанство было уже въ язычествѣ, послѣднее имѣло тоже *субстанціальное* содержаніе" [2]).

„Кто припомнитъ богоснисхожденія въ В. З. и считаетъ въ немъ божественныя явленія не за простыя басни, тотъ не станетъ отрицать всяческую реальность и въ *теофаніяхъ* язычества. Язычники были какъ бы изгнаны (verwiesen) отъ лица Отца, но именно имъ далъ Онъ Господомъ Христа, хотя Онъ и дѣйствовалъ среди нихъ какъ естественная потенція... Не то, чтобы христіанство вышло изъ одного только іудейства, оно въ такой же степени имѣетъ въ качествѣ своей предпосылки и язычество; лишь потому его возникновеніе есть великое всемірно-историческое событіе" (ib. 78).

Соотвѣтственно такому пониманію язычества, роль іудейства опредѣляется Шеллингомъ преимущественно отрицательными чертами, какъ *не*-язычество, „gehemmtes Heidenthum". „Іудейство никогда не было собственно чѣмъ-нибудь позитивнымъ, оно можетъ быть опредѣлено или какъ подавленное язычество, или же какъ скрытое христіанство, и именно это промежуточное положеніе (diese Mitte) было для него гибельнымъ. Космическое природное въ евреяхъ, что они имѣли общимъ съ другими народами, стало оболочкой будущаго сверхприроднаго"... „Израильтяне сравнительно съ другими народами были всего менѣе способны имѣть свою собственную исторію, менѣе всего исполнены того мірового духа, который увлекалъ другія націи къ основанію великихъ монархій; они неспособны пріобрѣсти себѣ великое, всегда пребывающее имя во *всемірной* исторіи, но именно по этой причинѣ и были наиболѣе приспособлены стать носителями божественной (der göttlichen) исторіи (въ противоположность всемірной)" (Ib., 148—9). Шеллингъ выставляетъ такое положеніе: „Христосъ въ извѣстномъ смыслѣ былъ больше для язычниковъ, чѣмъ для евреевъ... Христосъ самъ по себѣ (für sich) даже непонятенъ изъ еврейства.

---

[1]) *Schelling*. Philosophie der Offenbarung, sämmtl. Werke, II Abth., B. IV, 74—5.

[2]) Ib. 76—7.

Послѣднее даетъ матерію (?) для Его существованія, но самъ Онъ есть чуждая іудейству потенція язычества". (Ib. 149, Anm.). „Когда они упустили и отвергли переходъ къ христіанству, они исключили себя изъ великаго хода исторіи. Они *должны* были, переставъ быть народомъ, оказаться разсѣянными и распыленными среди другихъ народовъ. Они были *ничто* лишь какъ носители будущаго. Какъ только цѣль была достигнута, средство стало безцѣльно... еврейскій народъ въ собственномъ смыслѣ *исключенъ* изъ исторіи" (Ib. 150). Въ этихъ сужденіяхъ проглядываетъ, при всей сдержанности ихъ, характерный германскій религіозный антисемитизмъ (Древсъ, Чемберленъ).

Мысль Шеллинга, впрочемъ свойственная и не ему одному, будто эпоха язычества есть исключительная область Сына, а ветхозавѣтная — Отца, невѣрна и произвольна. Здѣсь недостаточно общей ссылки на то, что міръ является областью Логоса въ особомъ и исключительномъ смыслѣ. Такая близость можетъ быть утверждаема вѣдь о *всѣхъ* состояніяхъ и эпохахъ міровой жизни, а стало быть объ язычествѣ въ такой же мѣрѣ, какъ и объ іудействѣ. Вообще пріурочивать язычество къ одной Второй Ѵпостаси нѣтъ основаній. Въ религіозномъ своемъ существѣ язычество есть познаніе невидимаго чрезъ видимое, Бога черезъ міръ, откровеніе Божества въ твари. И вся св. Троица,—не только Сынъ, но и соприсущій Ему Отецъ, а также и Духъ Св.,—отпечатлѣла Свой образъ въ софійности міра, и язычество въ *этомъ* отношеніи есть предвареніе религіозной полноты, грядущей и еще не наступившей. По своему объему оно многомотивнѣе, а по заданію шире не только Ветхаго, но и Новаго Завѣта, поскольку и этотъ послѣдній содержитъ еще обѣтованія о грядущемъ Утѣшителѣ. Язычество имѣетъ предчувствія о „святой плоти" и откровеніи св. Духа. Поэтому-то оно и до сихъ поръ не стало для насъ исполнившимся и въ этомъ смыслѣ обветшавшимъ преданіемъ, „ветхимъ завѣтомъ", и этимъ, быть можетъ, и объясняется то непонятное и загадочное обаяніе, которое оно сохраняетъ надъ душами и въ христіанскую эпоху (чего вѣдь нельзя въ этомъ же смыслѣ сказать о Ветхомъ Завѣтѣ). Правда, въ язычествѣ ничего нельзя найти въ чистомъ и неискаженномъ видѣ, безъ преломленія чрезъ многія призмы, но при этомъ въ немъ есть софійная полнота, не выявленная еще и въ историческомъ христіанствѣ (хотя, конечно, только въ немъ она и содержится въ своемъ чистомъ видѣ). Язычество имѣетъ предчувствія о всѣхъ трехъ божескихъ ѵпостасяхъ. Безспорно, оно знаетъ Отчую ѵпостась, которую чтитъ подъ разными ликами (Мардука, Амона-Ра, Зевса, Юпитера и др.). Внѣ всякаго сомнѣнія, оно знаетъ и ѵпостась Сына подъ образомъ страждущаго, умирающаго и воскресающаго Бога (Озирисъ, Аттисъ, Адонисъ—Ѳаммузъ, Эсмунъ, Діонисъ). Язычество предощущаетъ—и именно въ силу своего пантеистическаго натурализма—изліяніе въ міръ благодати св. Духа, святящей его плоть, неуловимое вѣяніе Утѣшителя. Отсюда понятно и вполнѣ естественно, если мы встрѣчаемъ внѣ христіанства—въ разной степени

приближенія—также и ученія о троичности Божества, какъ это хорошо извѣстно историкамъ религій.

Заслуживаетъ особаго вниманія еще одна отличительная черта язычества, именно то, что въ его пантеонѣ присутствуютъ божества не только мужскія, но и женскія, и вообще божество имѣетъ полъ. Почитаніе богинь и наличность половыхъ элементовъ въ божествѣ обычно воспринимается какъ нарочитая религіозная мерзость и ужъ во всякомъ случаѣ разсматривается какъ недопустимый антропоморфизмъ. Таково было отношеніе къ этому еще въ Ветхомъ Завѣтѣ: борьба съ культами женскихъ божествъ („астартъ“) занимаетъ видное мѣсто въ проповѣди пророковъ. Не менѣе непримиримы оказались здѣсь христіанскіе апологеты, которымъ въ общемъ слѣдуютъ и новѣйшіе богословы. Если же современному сердцу такъ много говорятъ имена Афродиты, Деметры, Изиды, то въ томъ склонны видѣть литературную вольность, капризъ вкуса, эстетическій рецидивъ язычества. Между тѣмъ здѣсь имѣется серьезная и глубокая проблема, которая еще не подвергалась въ христіанствѣ надлежащему обсужденію. Дѣйствительно-ли мы имѣемъ тутъ только антропоморфизмъ, религіозный блудъ, затемнѣніе религіознаго сознанія, бредъ, не имѣющій отношенія къ какой-либо религіозной реальности? Разумѣется, понятно, почему ветхозавѣтная религія съ ея строгимъ и непреклоннымъ монотеизмомъ („ягвизмомъ“) не могла усмотрѣть здѣсь ничего, кромѣ демонолатріи и блуда. Очевидно также, что и для тѣхъ, кто видитъ въ язычествѣ лишь исключительное откровеніе Второй Ипостаси, существуетъ только одно средство справиться съ богинями,—это подвергнуть ихъ нейтрализующему ихъ полъ истолкованію, какъ и дѣлаетъ, напр., Шеллингъ [1]). Но при такомъ истолкованіи всетаки остается не отвѣченнымъ наиболѣе здѣсь интересный вопросъ: почему языческія божества не остаются безполыми или, по крайней мѣрѣ, почему въ однихъ случаяхъ утверждается женскій элементъ, въ другихъ же мужской?

Нельзя, конечно, ни на минуту забывать, сколь неточно, затемненно и извращенно открывались язычеству религіозныя истины и постигались имъ небесныя іерархіи, но даже и памятуя въ достаточной мѣрѣ объ этомъ, мы можемъ всетаки признать, что въ почитаніи женской ипостаси въ божествѣ язычеству пріоткрывались священныя и трепетныя тайны, не раскрывшіяся въ полнотѣ, быть можетъ, еще доселѣ и боящіяся преждевременнаго обнаженія. Если ограничиваться только открытымъ и намъ уже вѣдомымъ, то мы можемъ назвать, по крайней мѣрѣ, одну изъ тѣхъ религіозныхъ истинъ, явное предчувствіе которыхъ имѣлось

---

[1]) „Къ числу вопросовъ, на которые должна отвѣтить теорія миѳологіи, принадлежитъ и такой: откуда въ миѳологіи различеніе мужскихъ и женскихъ божествъ? Мы можемъ отвѣтить: женское божество есть всегда или сознаніе ему параллельнаго, наравнѣ съ нимъ стоящаго и одновременнаго бога, или же сознаніе высшаго, лишь грядущаго. Въ первомъ случаѣ оно является какъ супруга, во второмъ какъ матерь бога“ (*Schelling*. Philosophie der Offenbarung I, 41, 2—13).

въ язычествѣ, именно почитаніе божественнаго материнства. Язычество трепетно предзрѣвало не только Христа, грядущаго въ міръ, но и Его пречистую Матерь, Приснодѣву Марію, и, какъ умѣло, оно чтило Ее подъ разными ликами. Если теперь искатели „религіозно-историческихъ параллелей“ находятъ соблазнительную близость между Изидой, плачущей надъ Озирисомъ, и Богоматерью, склоненной надъ Тѣломъ Спасителя, то насъ исполняетъ удивленіемъ, граничащимъ съ благоговѣніемъ, это языческое предчувствіе Богоматери, которое было однако совершенно несвойственно іудаизму. И какъ разъ эта сторона язычества, которая покрыта наибольшимъ соблазномъ грѣха, грязи и срамоты, извращена порой до неузнаваемости, при свѣтѣ *иныхъ* предчувствій и предвѣстій приковываетъ къ себѣ вниманіе съ неодолимой силой и, кажется, таитъ подъ пепломъ пламя новой жизни.

Если нѣтъ причинъ считать язычество религіей Сына, то въ такой же мѣрѣ и іудейство *не* является религіей Отца, и для этого, также довольно распространеннаго, мнѣнія не существуетъ основаній ни въ Ветхомъ, ни въ Новомъ Завѣтѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ же образомъ можетъ оказаться іудейство религіей Отца, если оно не знаетъ Сына, который и принесъ въ міръ откровеніе объ Отцѣ, „показалъ въ Себѣ Отца“, явилъ Его людямъ, далъ имъ „область быть чадами Божіими“, научилъ ихъ молиться: „Отче нашъ“, „Авва Отче“? Іегова, Богъ Синая, вовсе не есть откровеніе ѵпостаси Отца. Развѣ же не сказано прямо: „никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца, и не знаетъ Отца, кромѣ Сына, и кому Онъ хочетъ открыть“ (Мѳ. 11, 27), какъ же можно говорить о ветхозавѣтномъ откровеніи Отца, помимо Сына? Вообще въ Ветхомъ Завѣтѣ остается прикровенной тайна св. Троицы, хотя онъ и весь полонъ объ этомъ указаній и символовъ; въ частности остается нераскрытой ѵпостась Отца, также какъ и Сына. Откровеніе Ветхаго Завѣта имѣетъ предварительный и предуготовительный характеръ и преслѣдуетъ опредѣленную цѣль: здѣсь намѣренно *сужи**ваются*** религіозные горизонты, даже сравнительно съ язычествомъ. Мотивы „домостроительства спасенія“, достиженіе предназначенныхъ цѣлей богодѣйства, играли здѣсь болѣе опредѣляющую роль, нежели интересы богопознанія. Іегова открылся Моисею какъ вѣчно Сущій („Я есмь, Который буду“), живой и ѵпостасный Богъ. Однако откровеніе это было не столько объ ѵпостаси и ѵпостасяхъ, сколько вообще *объ ѵпостасности*, ибо ѵпостась и не можетъ раскрываться *одна*, помимо и независимо отъ другихъ ѵпостасей. Поэтому откровеніе объ ѵпостасяхъ стало вообще возможно лишь во Христѣ, въ которомъ явлена была не только Вторая Ѵпостась, но одновременно и Первая, и Третья, почему христіанство есть откровеніе не о Сынѣ только, но уже о всей св. Троицѣ, хотя еще и не послѣднее и не окончательное. Ветхозавѣтная религія учила о томъ, что существуетъ единый, трансцендентный и ѵпостасный Богъ и требовала исключительнаго Ему служенія („Азъ есмь Господь Богъ твой, да не будутъ тебѣ боги иные кромѣ Меня“),

но прямо она не говорила объ Его тріипостасности, хотя, разумѣется, это ученіе и было скрыто въ ней, какъ въ зернѣ растеніе. Три ипостаси сливались еще въ единую общую ипостасность, подобно тому какъ при отдаленномъ разстояніи раздѣльныя вершины сливаются въ одну гору.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ открылся какъ Сущій. Онъ снова встрѣтился съ человѣкомъ, его одиночество въ мірѣ окончилось. Но впавшему въ рабство стихіямъ міра человѣку Богъ открылся прежде всего какъ сверхприродное, міръ превозмогающее, трансцендентное Существо. Въ этомъ—паѳосъ ветхозавѣтной религіи, и въ этомъ смыслѣ она является дѣйствительно противоположной космизму и антропоморфизму язычества. Въ іудействѣ и язычествѣ съ наибольшей силой противопоставились двѣ антиномически сопряженныя стороны религіознаго сознанія, оба его полюса: трансцендентность и имманентность Бога міру, и только христіанство было въ силахъ чрезъ боговоплощеніе „примирить“ (по слову ап. Павла) расколовшееся религіозное самосознаніе. Поэтому и отношеніе Ветхаго Завѣта, къ язычеству, отмѣченное нетерпимостью и исключительностью, опредѣлялось въ значительной степени мотивами религіозной педагогіи. Область постиженій язычества, со всею ихъ правдой и ложью, широтой и ограниченностью, была прежде всего *запрещена* іудейству, и это запрещеніе даже не позволяло къ нему и присмотрѣться достаточно близко, чтобы оцѣнить справедливѣе и понять шире. Іудейство могло только *соблазняться* язычествомъ и время отъ времени какъ бы заболѣвать имъ съ тѣмъ, чтобы по выздоровленіи еще жестче и, конечно, тѣмъ несправедливѣе отнестись къ вредной заразѣ. Вспомнимъ, что даже самимъ апостоламъ въ началѣ ихъ проповѣди пришлось не безъ труда преодолѣвать въ себѣ самихъ предубѣжденіе противъ „необрѣзанныхъ“. Такое отношеніе къ язычеству унаслѣдовали отъ іудейства и христіанскіе апологеты вплоть до сего дня. И донынѣ смотрятъ на язычество глазами іудейства, хотя на христіанствѣ уже не лежитъ того запрещенія, какое содержалось въ ветхозавѣтной религіи, а если и лежитъ, то совершенно иное.

Трансцендентный Богъ по отношенію къ избранному народу проявляетъ себя какъ законодатель. Облеченный божественной санкціей *законъ* сдѣлался той изолирующей оградой, которая должна была отдѣлить іудейство отъ всего остального міра. Вѣра Израиля потому уже не была религіей благого и милующаго Отца всѣхъ людей, что она не могла и не хотѣла быть всенародной и сверхнародной. Націонализмъ, и притомъ самый пламенный и исключительный, былъ заложенъ въ самомъ ея существѣ, въ идеѣ избранничества только одного народа; сравнительно съ іудаизмомъ религіозный націонализмъ въ язычествѣ представляется широкимъ и терпимымъ. Поэтому между разными религіями здѣсь всетаки оказывалось возможнымъ и сближеніе, сліяніе, „синкретизмъ“, который былъ совершенно невозможенъ въ отношеніи къ іудейству. Ветхозавѣтная религія имѣла вполнѣ

опредѣленную задачу: въ оградѣ закона, бывшаго лишь „сѣнью будущихъ благъ“, въ атмосферѣ чистаго и безпримѣснаго монотеизма воспитать земныхъ предковъ Спасителя, пріуготовить явленіе Пречистой Дѣвы, а также и Предтечи Господня Іоанна Крестителя и Іосифа Обручника. Въ нихъ сходились живыя нити всего вѣрующаго, праведнаго іудейства, какъ это и засвидѣтельствовано въ евангельскихъ родословіяхъ Спасителя. Когда же пріуготовано было въ іудействѣ это святое и богоизбранное рожденіе, законъ свершилъ свое дѣло. „Когда пришла полнота временъ—*τὸ πλήρωμα τῶν χρόνων*, Богъ послалъ Сына Своего, который родился отъ женщины, *γυναικός*, подчинился закону, чтобы искупить подзаконныхъ, дабы намъ получить усыновленіе“ (Гал. 4, 3—5).

II. Второй Адамъ.

1. Міротвореніе и боговоплощеніе. Міротвореніе есть актъ божественнаго всемогущества и вмѣстѣ любви—смиренія. Міръ созданъ ради человѣка и въ человѣкѣ, который по предназначенію своему есть deus creatus, „богъ по благодати“. Богъ породилъ въ безчувственно хладномъ ничто родъ сыновъ Божіихъ, призванныхъ стать богами,—но не по хищенію, которымъ обольстилъ человѣка змѣй, а по благодати сыновняго послушанія.

Міръ въ качествѣ незыблемой основы включаетъ свободу и царственное достоинство человѣка. Если бы онъ представлялъ собою лишь „игру“ божественнаго творчества, твореніе было бы только актомъ всемогущества Божія, которое вольно маніемъ своимъ созидать и разрушать міры. Но всемогущество Божіе не отдѣлимо отъ божественной любви—смиренія, и „творчество“ безъ цѣли, безъ смысла и, главное, безъ любви,—творчество ради творчества, jeu divin въ упоеніи собственной мощью (чувство очень естественное для невсемогущаго, завистливаго, склоннаго къ хвастливому самолюбованію существа), чуждо всемогуществу Божію, себя знающему и абсолютно спокойному. Въ твореніи міра любовь Божія хочетъ не этого jeu divin, и въ Словѣ Божіемъ „игра“ приписывается не Богу, но Его Премудрости, которая, воспріемля откровеніе Божественнаго творчества, ощущаетъ радость и упоеніе имъ. Тріипостасный Богъ въ твореніи вызываетъ къ жизни многоипостасность, Онъ хочетъ размножиться въ „сынахъ Божіихъ“, обрѣсти въ нихъ для Себя друзей. Но сынъ и другъ не есть игрушка или вещь: однажды вызвавъ его къ жизни, его свободу уважаетъ и съ ней считается и самъ Богъ. Признавъ эту свободу и введя ее въ качествѣ одной изъ опредѣляющихъ силъ въ жизни міра, Богъ какъ бы ограничиваетъ Свое всемогущество въ путяхъ его ради человѣка. Міръ, созданный на основѣ человѣческой свободы, не можетъ быть разрушенъ или уничтоженъ, хотя бы онъ благодаря ей и „не удался“, а люди превратились бы въ сыновъ сатаны, стали бы воплощенными дьяволами (на это и разсчитывалъ сатана, прельщая Еву: онъ мечталъ узурпировать міръ, чтобы

сдѣлать его игрушкой своего властолюбія, пародирующаго божественное всемогущество,—предметомъ jeu satanique).

Сотвореніе міра было уже въ самомъ основаніи жертвеннымъ актомъ Божественной любви, вольнымъ самоистощаніемъ или самоуничиженіемъ Божества, Его „кенозисомъ", который находитъ оправданіе лишь въ себѣ самомъ, въ блаженствѣ жертвующей любви. Но этотъ общій и изначальный „кенозисъ" Божества въ міротвореніи предвѣчно включалъ въ себя и конкретный кенозисъ,—воплощеніе Сына Божія и Голгоѳскую жертву. „Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. Ибо не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него" (Іо. 3, 16—7). Человѣческой свободѣ, въ силу которой человѣкъ одинаково могъ и склониться къ грѣху, и удержаться отъ него, дано было рѣшить, понадобится-ли *дѣйствительно* Голгоѳская жертва, но какъ *возможность* она была предрѣшена въ предвѣчномъ совѣтѣ о сотвореніи человѣка: Отецъ рѣшилъ отдать Сына, а Сынъ явилъ послушаніе волѣ Отца вплоть до крестной смерти. А послать или не послать Его на Голгоѳу дано было свободѣ человѣка. *Такова* была основа міротворенія, и такова *цѣна* возсозданія человѣка, вторичнаго его рожденія.

Мысль о предвѣчномъ рѣшеніи боговоплощенія неоднократно выражается въ Словѣ Божіемъ. „Проповѣдуемъ премудрость Божію тайную, сокровенную, которую *предопредѣлилъ Богъ прежде вѣковъ—πρὸ τῶν αἰώνων* къ славѣ нашей" (1 Кор. 2, 7),—*такъ* сознавалась тайна христіанства ап. Павломъ. „Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, благословившій насъ во Христѣ всякимъ духовнымъ благословеніемъ въ небесахъ, такъ какъ Онъ *избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра—πρὸ καταβολῆς κόσμου,* чтобы мы были святы и непорочны передъ нимъ въ любви, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа, по благоволенію воли Своей, въ похвалу славы благодати Своей, которою Онъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ, въ которомъ мы имѣемъ искупленіе кровью Его, прощеніе грѣховъ по благодати Его, каковую Онъ въ преизбыткѣ даровалъ намъ во всякой премудрости и разумѣніи, открывъ намъ тайну Своей воли по Своему благоволенію, которое Онъ наперед положилъ—*προέθετο*—въ Немъ, во устроеніе полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ. Въ Немъ мы и сдѣлались наслѣдниками, бывъ предназначены къ тому по опредѣленію Совершающаго все по изволенію воли Своей, дабы послужить къ похвалѣ славы Его намъ, которые ранѣе уповали на Христа. Въ Немъ и вы, услышавъ слово истины, благовѣствованіе вашего спасенія, и увѣровавъ въ него, запечатлѣны обѣтованнымъ св. Духомъ, который есть залогъ наслѣдія нашего, для искупленія удѣла Его, въ похвалу славы Его" (Ефес., 1, 3—14). Апостолъ говоритъ, что ему „дана благодать сія—благовѣствовать язычникамъ неизслѣдимое богатство Христово и открыть всѣмъ, въ чемъ состоитъ *домостроительство тайны, скрывавшейся въ вѣчности отъ Бога—ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ,* создавшемъ все Іисусомъ Христомъ, дабы нынѣ содѣлалась извѣстной чрезъ Церковь начальствамъ и властямъ на небесахъ многоразличная премудрость Божія и *по предвѣчному опредѣленію—κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰ-*

ὠνον, которое Онъ исполнилъ во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ“ (Еф. 3, 8—11). Въ соборномъ посланіи ап. Петра также читаемъ: „(вы искуплены) драгоцѣнной Кровію Христа, какъ непорочнаго и чистаго *Агнца, предназначеннаго еще прежде созданія міра—προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου*, но явившагося въ послѣднія времена—*ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων*—для васъ“ (I Петр. 1, 19—20).

Предвѣчнаго рѣшенія Божія, которое осталось тайною даже „начальствамъ и властямъ“ небеснымъ, не могъ разгадать и искуситель, духъ зависти, который уже по тому самому лишенъ былъ всякой проницательности въ любви: судя по самому себѣ и не допуская ничего иного и высшаго, онъ могъ разсчитывать лишь на то, что Творецъ, обиженный непослушаніемъ, отвернется отъ міра, броситъ его какъ сломанную игрушку, а тогда-то и воцарится въ немъ сатана. Но онъ не зналъ и не могъ допустить, что Богъ никогда не предоставитъ міра и человѣка ихъ собственной участи, ибо уже самое его созданіе есть актъ безпредѣльной любви тріипостаснаго Бога. Онъ возлюбилъ міръ такою любовью, которая не останавливается передъ высшей и послѣдней жертвой—предъ крестной смертью Возлюбленнаго Сына. *Этого* не могъ и помыслить сатана въ своемъ надмевающемся эгоизмѣ.

Боговоплощеніе явилось актомъ новаго и окончательнаго творенія міра, поврежденнаго въ своемъ естествѣ. Міръ законченъ былъ въ шесть дней творенія въ томъ смыслѣ, что въ него вложены были всѣ силы и сѣмена жизни, и онъ могъ развиваться далѣе уже изъ себя, безъ новаго творческаго вмѣшательства. Поэтому въ седьмой день Богъ *почилъ* отъ дѣлъ творенія [1]). Но въ то же время міръ былъ только *предсотворенъ* въ человѣкѣ, который долженъ былъ съ своей стороны сотворить самого себя собственной свободой и лишь затѣмъ вступить во владѣніе міромъ, осуществивъ общій планъ творенія. И когда обнаружилась несостоятельность человѣка на этомъ пути, отъ Бога потребовался новый актъ творенія міра въ совершенномъ человѣкѣ черезъ боговоплощеніе. И это новое міротвореніе завершилось новой, какъ бы второй *субботой* божественнаго покоя: „сія суббота есть преблагословенная, въ ней же Христосъ уснувъ воскреснетъ тридневенъ“ [2]). Воплотившійся Богъ до конца раздѣлилъ судьбу испорченнаго грѣхомъ міра и человѣка, до крестной муки и смерти [3]), и всѣ отдѣльные моменты земной жизни Спасителя представляютъ какъ бы единый и слитный актъ божественной жертвы [4]).

---

[1]) „И совершилъ Богъ къ седьмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ, и почилъ въ день седьмой отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя дѣлалъ, и благословилъ Богъ седьмой день и освятилъ его, ибо въ оный день почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя Богъ творилъ и созидалъ“ (Быт. 2, 2—3).

[2]) Кондакъ и икосъ Великой Субботы.

[3]) „На землю сшелъ еси, да спасеши Адама, и на земли не обрѣтъ сего, Владыко, даже до ада снизшелъ еси нищай“ (Утреня Великой Субботы, Похвалы, статья первая, ст. 25).

[4]) Интересную литургическую иллюстрацію этой мысли мы имѣемъ въ томъ малоизвѣстномъ фактѣ, что богослуженія предъ Рождествомъ Христовымъ включаютъ въ себя сознательныя и преднамѣренныя параллели богослуженію Страстной седмицы, преимущественно Великой Пятницы и Субботы, и отдѣль-

Мысль о боговоплощеніи какъ кенозисѣ находитъ многообразное выраженіе въ Словѣ Божіемъ. Основное значеніе здѣсь имѣетъ, конечно, извѣстный текстъ Фил. 2, 6—10: „Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, но уничижилъ самого себя, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по виду ставъ какъ человѣкъ; смирилъ себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной. И посему Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ“ [1]). Онъ „есть образъ Бога невидимаго, рожденный прежде всякой твари. Ибо Имъ создано все, что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое: престолы-ли, господства-ли, начальства-ли, власти-ли: все Имъ и для Него создано.... Благоугодно было Отцу, чтобы въ Немъ обитала всякая полнота и чтобы посредствомъ Него примирить съ собою все, умиротворивъ чрезъ Него, кровію креста Его, и земное, и небесное“. (Кол. 1, 15—6) „Надлежало, чтобы Тотъ, для котораго все и отъ котораго все, приводящаго многихъ сыновъ въ славу, вождя спасенія ихъ усовершилъ чрезъ страданія“ (Евр. 2, 10). „Онъ долженъ во всемъ уподобиться братьямъ, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ предъ Богомъ, для умилостивленія за грѣхи народа. Ибо какъ самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ, то можетъ и искушаемымъ помочь“ (Евр. 2, 17—8). „Онъ въ дни плоти Своей съ сильнымъ воплемъ и со слезами принесъ молитвы и моленія могущему спасти Его отъ смерти; и услышанъ былъ за Свое благоговѣніе. Хотя Онъ и Сынъ, но страданіями навыкъ къ послушанію“ (Евр. 5, 7—8). „Іисусъ... вмѣсто предлежавшей Ему радости претерпѣлъ крестъ, пренебрегши посрамленіе“ (Евр. 12, 2).

По ученію Церкви во Христѣ соединились нераздѣльно и несліянно два естества и двѣ воли. Онъ есть во истину Богъ, ибо „въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно“ (Кол. 2, 9), но и во истину человѣкъ, второй Адамъ: „первый человѣкъ изъ земли перстный, второй человѣкъ Господь съ неба“ (1 Кор. 15, 47). Только сдѣлавшись вполнѣ человѣкомъ, кромѣ грѣха [2]), но при

ныя, притомъ характернѣйшія пѣснопѣнія воспроизводятся здѣсь лишь съ необходимыми и небольшими измѣненіями. Приведу два примѣра. „Къ Тебѣ утреннюю, благоутробія ради Себе истощившаго непреложно и зракъ раба отъ Дѣвы носившаго, Слове Божій; миръ подаждь ми падшему, Человѣколюбче“ (Ирмосъ, пѣснь 5). Стихира на 24 декабря: „Носиши Адамовъ зракъ, во образѣ Божіи сый всесовершеннѣйшій, и хощеши руками держатися, рукою вся содержай силою Твоею, Чистая Всенепорочная провѣщаваше глаголющи: како Тя пеленами повію яко младенца? како сосцами питаю Тя всяческая питающаго? како Твоей паче ума нищетѣ удивляюся? како Тя сына моего нареку, раба Твоя нынѣ сущи? пою, благословлю Тя, подающаго міру велію милость“.— „Младенца воплощаема изъ нея, предвѣчнаго Бога Всенепорочная зрящи, руками держащи и облобызающи часто, и радости исполняющися провѣщаваше Ему: Боже вышній, Царю невидимый, како зрю Тя и разумѣти таинства не могу безмѣрныя нищеты Твоея? вертепъ бо малѣйшій, и сей чуждый, внутрь вмѣщаетъ Тя рождшагося, и дѣвства нерѣшивша, ложесна соблюдшаго яко прежде рождества, и дающаго велію милость“. Ср. соотв. пѣснопѣнія Страстной седмицы.

[1]) Толкованіе этого текста всегда привлекало къ себѣ вниманіе богослововъ. Въ философскомъ смыслѣ большой интересъ представляетъ толкованіе Шеллинга по поводу выраженія *μορφὴ θεοῦ*, которое соотвѣтствуетъ его общему христологическому построенію: *Schelling*. Philosophie der Offenbarung, 25-te Vorlesung. Мистическая сторона вопроса раскрывается у св. *П. А. Флоренскаго*. „Хищеніемъ непщева“. Серг. Пос. 1915.

[2]) Поэтому выраженіе Фил. 2, 7: „сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по

этомъ воспринявъ его послѣдствія, тяготѣющія надъ человѣкомъ, могъ Господь совершить спасеніе міра. Основное догматическое опредѣленіе это содержитъ въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и указанія на совершенное единеніе во Христѣ абсолютнаго и относительнаго, божественнаго и тварнаго, „всей полноты Божества“ и тварности, Бога и міра. Этотъ догматъ прямо и неприкровенно провозглашаетъ антиномію для разума, ибо это полное единеніе и какъ бы отожествленіе абсолютнаго и относительнаго, трансцендентнаго и имманентнаго, совершенно не можетъ быть постигнуто разумомъ, а только должно быть осознано въ антиномичности своей, какъ истина вѣры. Попытки же снять и преодолѣть эту антиномію, чтобы дать исходъ требованіямъ раціонализма, сбросивъ иго антиномическаго догмата, ведутъ къ ереси монофизитства и моноѳелитства. Таково, напр., ученіе Арія, разсматривавшаго Христа какъ тварное существо, или ученіе Аполлинарія, наоборотъ, растворявшее человѣческую стихію въ божественной Его природѣ. Христологическія ереси, принадлежащія къ нѣсколькимъ основнымъ типамъ, чрезвычайно многообразны по формамъ.

Указанная антиномія сверхтварнаго и тварнаго, божественнаго и человѣческаго, также можетъ получать разное выраженіе, поворачиваться и другими гранями, кромѣ тѣхъ, которыя уже обнаружились въ христологическихъ спорахъ. Въ частности, мы снова сталкиваемся въ ней съ антиноміей вѣчности и времени, теофаніи и теогоніи. Какъ Богъ, Вторая Ипостась пребываетъ внѣ всякаго временнаго развитія, выше времени и исторіи („прежде нежели Авраамъ произошелъ, Я есмь—*πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί*“, Іо. 8, 58). Насколько нельзя допустить въ вѣчности или абсолютномъ какого бы то ни было процесса, протекающаго во времени, новаго становленія и возникновенія, настолько же невозможно говорить и о теогоническомъ процессѣ, ибо въ Богѣ все предвѣчно *сверхъ—есть*, и въ отношеніи къ твари и для твари возможна лишь теофанія. Однако, такъ какъ Христосъ связанъ съ временемъ, процессомъ, становленіемъ, исторіей, то и человѣческая исторія является въ разныхъ смыслахъ существенно теогонической. Нужно-ли много распространяться для доказательства этого, если божественный центръ исторіи образуетъ конкретнѣйшій теогоническій актъ—Рождество Христово. („Дѣва *днесь Пресущественнаго* рождаетъ... насъ бо ради *родися* Отроча младо-*предвѣчный Богъ*“, такъ въ полномъ невѣдѣніи раціоналистическаго страха предъ антиноміями для разума вѣщаетъ вѣрующимъ „кондакъ“ на Рождество Христово). Вообще, если мы примемъ во вниманіе хотя бы только событія земной жизни Спасителя, Его воскресеніе изъ мертвыхъ и вознесеніе на небеса, сошествіе св. Духа на апостоловъ, то становится уже невозможно уклониться отъ вы-

---

виду ставъ какъ человѣкъ“ не можетъ пониматься докетически, оно имѣетъ въ виду оттѣнить, что природа Христа помимо непричастности грѣху была не человѣческая только, а и божественная. Что „уподобленіе“ понимается здѣсь вполнѣ реально, свидѣтельствуютъ и дальнѣйшія слова того же текста о послушаніи даже до смерти крестной.

вода, что временность, процессъ, вводится здѣсь и въ жизнь св. Троицы, въ которой также совершаются въ какомъ то смыслѣ эти событія, слѣдовательно, тоже какъ бы назрѣваетъ полнота, происходитъ теогонія. Это непостижимое единство времени и вѣчности, теогоніи и теофаніи, абсолютнаго и относительнаго, именно и утверждается основнымъ христологическимъ догматомъ.

Мало того, имъ же утверждается на высшей и предѣльной ступени та основная антиномія, которая лежитъ вообще въ основѣ религіознаго самосознанія: неразрывное двуединство трансцендентнаго и имманентнаго, премірность Абсолютнаго и откровеніе Бога въ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ *христіанство есть абсолютная религія*, ибо именно въ немъ до конца обнажается основная религіозная антиномія и изживается съ наибольшей остротой: здѣсь ощущается и совершенная близость Бога, но и съ тѣмъ большей силой чувствуется Его удаленность. Во Христѣ „нераздѣльно и несліянно“ соединяется и трансцендентная твари „полнота Божества“, и имманентная міру человѣчность. Это единеніе завершается восшествіемъ Господа на небеса вмѣстѣ съ прославленнымъ Человѣчествомъ Своимъ; имъ же полагается основа обоженія человѣка во „второмъ Адамѣ“, возстановленіе его въ достоинствѣ сына Божія по усыновленію.

„Ибо всѣ вы сыны Божіи по вѣрѣ во Христа Іисуса; всѣ вы, во Христа крестившіеся, во Христа облеклись“ (Гал. 3, 26—7). „Ибо всѣ, водимые Духомъ Божіимъ, суть сыны Божіи. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли духа усыновленія, которымъ взываемъ: Авва, Отче! Сей самый Духъ свидѣтельствуетъ духу нашему, что мы—дѣти Божіи“ (Рим. 8, 12—4). „А какъ вы сыны, то Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго: Авва, Отче“! (Гал. 4, 3—6), а отъ небеснаго Отца „именуется всякое отечество на небесахъ и на землѣ“ (Ефес. 3, 15).

Боговоплощеніе осуществилось, лѣствица Іаковля между небомъ и землею воздвигнута, спасеніе міра есть совершившійся фактъ. Христосъ сталъ абсолютно имманентенъ человѣку и чрезъ него міру. Онъ есть самая глубокая основа, самая интимная сущность человѣка, Онъ ближе намъ, чѣмъ мы сами, наше эмпирическое многопревратное и вѣчно зыблющееся *я*. Онъ совершенно замѣстилъ собой „ветхаго Адама“ и сталъ „новымъ Адамомъ“ для всего человѣчества.

Но эта интимная и существенная близость Христа человѣчеству, закрываемая однако для него грѣхомъ, не даетъ еще никакихъ основаній для религіозной фамиліарности или сантиментальности, въ которую нерѣдко впадаютъ представители мистическаго богословія, изображающіе общеніе съ Христомъ преувеличенно доступнымъ и чуть-ли не обыденнымъ. Христіанство вполнѣ удерживаетъ серьезный и трагическій характеръ, свойственный вообще религіи, и даже больше, чѣмъ всякая другая религія, даетъ оно почувствовать горечь міра, вселяетъ въ отношеніи къ нему извѣстную безочарованность, а вмѣстѣ и заставляетъ ощутить степень удаленія человѣка отъ Бога. Отсюда и понятна вражда и непримиримость къ христіанству тѣхъ міробожниковъ, которые хотѣли бы вполнѣ успокоиться и замк-

нуться въ наличной данности міра. И близость Христа къ человѣку нельзя относить къ тому „ветхому Адаму“, который еще полной жизнью живетъ въ насъ. Христосъ сдѣлался безмѣрно близокъ намъ, и мы можемъ опытно ощутить и вкусить эту близость, но Онъ въ то же время и безмѣрно далекъ отъ насъ, и не только по личнымъ грѣхамъ нашимъ, но и вслѣдствіе общаго состоянія міра, по свойству нашего „эона“. Ибо хотя „князь міра сего“ посрамленъ, и власть его надломлена, но онъ еще владѣетъ міромъ; „ветхій Адамъ“ въ нѣдрахъ своего существа уже замѣщенъ „новымъ“, но онъ еще живетъ въ насъ; смерть, „послѣдній врагъ“, уже побѣждена свѣтомъ Христова Воскресенія, но она попрежнему еще коситъ жатву жизни; тварь все еще стенаетъ, ожидая своего избавленія, и весь міръ томится и страждетъ отъ смѣшенія и противоборства добра и зла. Спасеніе совершилось на Голгоѳѣ, міръ уже подвластенъ Христу, но по состоянію своему, въ модальности своей, онъ все еще остается отъ Него отчужденнымъ, и близость эта составляетъ лишь предметъ вѣры и надежды, а не торжествующей очевидности. „Мы спасены въ надеждѣ. Надежда же, когда видитъ, не есть надежда, ибо если кто видитъ, то чего ему и надѣяться? Но когда надѣемся того, чего не видимъ, тогда ожидаемъ въ терпѣніи“ (Рим. 8, 24—5). Поэтому христіанство, хотя и пробуждаетъ религіозную зрячесть, которой не могло дать язычество, но тѣмъ самымъ разрушаетъ и то относительное равновѣсіе, которое послѣднему все-таки было свойственно. Христіанство научаетъ постигать міръ не только какъ ризу Божества или космосъ, но и какъ „міръ сей“; темницу для духа, оно вселяетъ въ души жажду освобожденія отъ міра, стремленіе къ прорыву за его грани. Поэтому-то пантеизмъ разныхъ оттѣнковъ,—не какъ религіозная идея, все-таки содержащая въ себѣ частичную истину, но какъ міроощущеніе,—остается христіанству столь далекимъ, чуждымъ, даже враждебнымъ и соперничающимъ. А его сантиментальная quasi—христіанская разновидность—„панхристизмъ“, какъ видъ нѣкоего религіознаго натурализма, есть ложь и „прелесть“, и это несмотря на то, что святому, побѣдившему „міръ“ и возстановившему въ себѣ софійное цѣломудріе, міръ и теперь является христософіенъ. Въ христіанствѣ должно быть придаваемо одинаково серьезное значеніе какъ тому, что Христосъ воплотился, „на землѣ явися и съ человѣки поживе“, пострадалъ и воскресъ, такъ и тому, что Онъ вознесся на небо, снова удалился изъ міра, сдѣлался для него опять, хотя и не въ прежнемъ смыслѣ, трансцендентенъ, пребываетъ на небеси, „сѣдяй одесную Отца“. Потому и чаемъ второго, славнаго и страшнаго Христова пришествія, которое явится катастрофическимъ переломомъ въ жизни міра, концомъ теперешняго эона. Между же первымъ и вторымъ пришествіемъ лежитъ промежуточное время нѣкотораго, хотя и относительнаго, удаленія Христа отъ міра. Поэтому, хотя близокъ и нынѣ Христосъ людямъ чрезъ Церковь Свою, и эта близость опытно удостовѣряется въ таинствахъ церковныхъ, но это не та еще, радостная и вмѣстѣ страшная близость, въ которую станетъ Онъ ко всей твари послѣ

второго Своего пришествія и воскресенія мертвыхъ. Поэтому христіанство никакъ нельзя, подъ предлогомъ „панхристизма“, превращать въ принципіальный и рѣшительный имманентизмъ и антрополатрію, фактически понимая его какъ углубленное и очищенное язычество (хотя оно включаетъ въ себя и послѣднее, какъ подчиненную и частную истину, и даже раскрываетъ относительную его правду); но одинаково нельзя его понимать и по типу ветхозавѣтнаго трансцендентизма, какъ религію закона, обязательнаго лишь своей трансцендентной санкціей [1]). Оно ни то, ни другое, или же и то, и другое.

2. Спасеніе падшаго человѣка. Падшій человѣкъ сохранилъ въ себѣ образъ Божій, какъ основу своего существа, и присущую ему софійность, дѣлающую его центромъ міросозданія, но утратилъ способность найти свою энтелехійную форму, осуществить въ себѣ подобіе Божіе. Въ немъ было безповоротно нарушено равновѣсіе именно въ области богоуподобленія, а поэтому и самая одаренность его становилась для него роковою и опасною (вѣдь и для сатаны объективное условіе его паденія, соблазна собственной силой заключалось въ его исключительной одаренности). Поэтому своими силами, какъ бы онѣ ни были велики, человѣкъ не можетъ извлечь себя изъ пучины грѣха и оздоровить свою природу, но обреченъ все болѣе увязать въ болотѣ грѣха, утопая въ объятіяхъ жаднаго ничто. Близорукимъ заблужденіемъ является мысль, что въ человѣчествѣ просто въ силу „эволюціи“,—времени и „прогресса“, усиливается добро за счетъ зла, почему оно становится силою вещей, какъ бы автоматически, все совершеннѣе. Въ дѣйствительности такимъ образомъ накопляется только зло, добро же осуществляется въ мірѣ лишь свободнымъ подвигомъ.

---

[1]) Реакціонную реставрацію этого трансцендентизма мы имѣемъ въ *Исламѣ*, въ этомъ главный его пафосъ, существенно антихристіанскій. У Бога нѣтъ дѣтей, упорно на всѣ лады повторяется въ Коранѣ, ни Сына, ни сыновъ, ибо между Аллахомъ и тварью существуетъ абсолютное, непреодолимое разстояніе. Вотъ нѣсколько иллюстрацій.

„Невѣрны тѣ, которые говорятъ, что Мессія, сынъ Маріи, есть Богъ. Мессія говорилъ: сыны Израиля, поклоняйтесь Богу, Господу моему и Господу вашему! Кто придумываетъ соучастниковъ Богу, того Богъ лишитъ рая... Невѣрны тѣ, которые говорятъ, что Богъ есть самъ третей, тогда какъ нѣтъ никакого бога кромѣ единаго Бога... Мессія, сынъ Маріи, только посланникъ, какъ и тѣ посланники, которые были прежде него и теперь нѣтъ“ (Гл. 5, „Трапеза“, 76—7, 79) „Вотъ Богъ скажетъ: Іисусъ, сынъ Маріи! говорилъ-ли ты людямъ: кромѣ Бога, почитайте еще меня и мою матерь двумя богами? Онъ скажетъ: хвала Тебѣ, какъ мнѣ говорить такое, что я не долженъ говорить? Если бы я говорилъ это, Ты зналъ бы то: Ты знаешь, что во мнѣ, но я не знаю, что въ Тебѣ, ибо Ты одинъ вполнѣ знающій тайны. Я говорилъ имъ только то, что повелѣлъ Ты мнѣ: поклоняйтесь Богу, Господу моему и Господу вашему“ (116—7). „Богу несвойственно имѣть дѣтей. Хвала Ему! Когда рѣшаетъ Онъ быть какому существу, то скажетъ только: будь! и оно получаетъ свое бытіе“ (Гл. 19, „Марія“, 36). „Въ Его власти все, что на небесахъ и на землѣ: все Ему подчиняется. Онъ приводитъ къ бытію твореніе и со временемъ обращаетъ его въ ничто: это легко для Него... Онъ предлагалъ въ примѣръ вамъ васъ самихъ: изъ невольниковъ, какими завладѣла десница ваша, бываютъ-ли соучастниками вамъ въ томъ, чѣмъ Мы надѣляемъ васъ, такъ, чтобы въ этомъ они были равны съ вами?“ (Гл. 30, „римляне“, 25—7). Ср. еще гл. 4, „Жены“, 169—170 и др. (Цит. по перев. Г. Саблукова).

Поэтому обоженіе человѣчества никоимъ образомъ не можетъ быть достигнуто эволюціоннымъ путемъ.

Эта общая поврежденность жизни съ очевидностью обнаруживается въ смерти: *ничто* сдѣлалось настолько актуальнымъ въ человѣкѣ, что получило силу разлагать его составъ, стала обнажаться изнанка его бытія—небытіе. Смерть явилась благодѣяніемъ Отца, который не восхотѣлъ дать безсмертія злу. Порча и растлѣніе, при отсутствіи смерти, съ теченіемъ времени овладѣли бы человѣческой жизнью настолько, что никакая праведность не могла бы оградиться отъ его вліянія: грѣховному человѣчеству, надѣленному даромъ безсмертія, угрожало превращеніе въ дьяволовъ или, по крайней мѣрѣ, приближеніе къ тому совершенству во злѣ, которое присуще лишь отцу лжи и его клевретамъ. Поэтому смерть, установляющая естественную прерывность во всѣхъ человѣческихъ дѣлахъ, а также налагающая неизбѣжную печать и на все человѣческое творчество, спасаетъ человѣка и отъ непрерывности въ творчествѣ зла, а тѣмъ ослабляетъ, парализуетъ его силу. Лишенный благодѣянія смерти, грѣховный міръ, населенный растлѣннымъ человѣчествомъ, гораздо болѣе удовлетворялъ бы стремленіямъ сатаны, который могъ бы превратить его въ болото самодовольной пошлости и адъ неисходныхъ терзаній.

Но могъ-ли Богъ вовсе отказаться отъ Своего творенія, въ которое Онъ вложилъ Свой образъ и Самъ вдунулъ дыханіе жизни? Очевидно, это было бы невозможно, и потому надо было *спасти* и этотъ міръ, и это человѣчество. Но какъ же оно можетъ быть спасено? Очевидно, что это спасенное человѣчество, съ одной стороны, необходимо должно остаться самимъ собой, *тѣмъ же самымъ* человѣчествомъ, которое не можетъ быть уничтожено Богомъ, разъ оно уже создано. Но, съ другой стороны, это человѣчество, какъ подвластное силѣ грѣха, спасено быть не можетъ, слѣдовательно, оно должно стать *инымъ*, переставъ быть самимъ собой, должно сразу быть *тѣмъ же и не тѣмъ же*, другимъ для самого себя. Такое антиномическое заданіе, явно нарушающее логическій „законъ тожества“, вытекаетъ въ силу логики спасенія, не совпадающей съ разсудочной логикой, опредѣляется положеніемъ человѣка послѣ грѣхопаденія. Человѣчество не можетъ спастись ни своими собственными силами, ни внѣшней механической силой, какъ починивается сломавшаяся вещь.

Спасеніемъ одинаково не могло бы почитаться ни полное уничтоженіе ветхаго Адама (напр. во время всемірнаго потопа), ни созданіе новаго человѣчества, никакой связи съ этимъ старымъ не имѣющаго. Должно быть спасено именно *это* человѣчество, ветхій Адамъ, притомъ *само*, ибо только это совмѣстимо съ его свободой, но и *не само*, ибо самоспасеніе превышаетъ его силы. Поэтому спасителемъ человѣчества могъ явиться только *человѣкъ*, и притомъ въ онтологическомъ своемъ естествѣ резюмирующій въ себѣ всю природу человѣка, иначе говоря, перво-Адамъ, самый корень человѣческаго древа. Но ветхій Адамъ палъ непоправимо и въ шеолѣ ожидалъ своей окончательной судьбы, а поэтому,

если и онъ не могъ явиться спасителемъ, то остается заключить, что имъ долженъ быть уже Не-человѣкъ. Таковымъ Человѣкомъ и Не-человѣкомъ явился Іисусъ Христосъ, новый Адамъ, вочеловѣчившійся Богъ.

Антиномія спасенія въ исторіи религіознаго сознанія человѣчества получила символическое выраженіе во всеобще-распространенномъ религіозномъ актѣ жертвоприношенія. Жертва стала приноситься за оградою рая тотчасъ же послѣ изгнанія прародителей (уже жертвоприношенія Каина и Авеля предполагаютъ ея установившійся ритуалъ). Жертва покаянія и искупленія грѣха, приносимая человѣкомъ, имѣетъ замѣстительное значеніе, она приносится отъ даннаго лица или общины какъ возмѣщеніе за ихъ грѣхи. Стало быть, жертвенное животное, за чужой грѣхъ лишаемое жизни, въ какомъ-то смыслѣ отожествляется съ ними, но и сохраняетъ свое отличное бытіе, потому что иначе жертва была бы невозможна или могла бы состоять только въ самосожженіи жертвоприносящаго. Идея жертвы есть поэтому отрицаніе логическаго закона тожества, ибо ея логика разсматриваетъ нетожественное какъ тожественное. И притомъ именно въ этомъ отрицаніи тожества и состоитъ религіозная сущность искупительной или очистительной жертвы. Жертвоприношеніе является центральнымъ актомъ въ богослуженіи въ дохристіанскомъ мірѣ,—въ частности и литургика ветхозавѣтной религіи состоитъ преимущественно изъ подробно разработаннаго ритуала жертвъ. Наиболѣе существенное значеніе при жертвенномъ убіеніи животнаго получаетъ пролитіе его *крови*, составляющей жизненное начало (по Моисею, въ крови душа животныхъ), культъ жертвъ повсюду имѣлъ очень кровавый характеръ. мистика крови переживалась многообразно и интенсивно (вспомнимъ хотя бы „тауроболъ“, сакральное убіеніе быка въ цѣляхъ орошенія его кровью, какъ это было въ обычаѣ во многихъ мистеріальныхъ культахъ). Эта смерть жертвеннаго животнаго, съ пролитіемъ его крови, имѣла прямое прообразовательное значеніе въ отношеніи къ Голгоѳской жертвѣ, какъ это и разъяснено ап. Павломъ.

„Христосъ, Первосвященникъ будущихъ благъ... не съ кровью козловъ и тельцовъ, но со Своею Кровію однажды вошелъ въ святилище и пріобрѣлъ вѣчное искупленіе. Ибо если кровь тельцовъ и козловъ и пепелъ телицы чрезъ окропленіе освящаетъ осквернennыхъ, дабы чисто было тѣло, то кольми паче Кровь Христа, который Духомъ Святымъ принесъ себя непорочнаго Богу... Первый завѣтъ былъ утвержденъ не безъ крови. Ибо Моисей, произнесши всѣ заповѣди по закону предъ всѣмъ народомъ, взялъ кровь тельцовъ и козловъ съ водою и шерстью червленою и иссопомъ и окропилъ какъ самую книгу, такъ и весь народъ, говоря: это кровь завѣта, который заповѣдалъ вамъ Богъ (Исх. 24, 8). Также окропилъ кровью и скинію, и всѣ сосуды богослужебные. Да и все почти по закону очищается кровью, и безъ пролитія крови не бываетъ прощенія... Христосъ (же) вошелъ... въ самое небо... не для того, чтобы многократно приносить себя, какъ первосвященникъ входитъ каждогодно въ святилище съ чужою кровію, иначе Ему надлежало бы многократно страдать отъ начала міра. Онъ же однажды, къ концу вѣковъ, явился для уничтоженія

грѣха жертвою Своею... Законъ, имѣя тѣнь будущихъ благъ, а не самый образъ вещей, однѣми и тѣми же жертвами, каждый годъ постоянно приносимыми, никогда не можетъ сдѣлать совершенными приносящихъ ихъ, иначе перестали бы приносить ихъ... ибо невозможно, чтобы кровь тельцовъ и козловъ уничтожала грѣхи... И всякій священникъ ежедневно стоитъ въ служеніи и многократно приноситъ одинъ и тѣ же жертвы, которыя никогда не могутъ истребить грѣховъ... Онъ же однимъ приношеніемъ навсегда сдѣлалъ совершенными освящаемыхъ“ (Евр. 9, 10—14, 18—22, 24—26. 10, 1—2, 4, 11, 12, 14).

Голгоѳская жертва, принесенная Богу отъ лица человѣчества, есть высшій плодъ его покаянія и возрожденія, ибо принесена она совершеннѣйшимъ Человѣкомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она не принадлежитъ человѣчеству, ибо по значенію абсолютно превышаетъ мѣру ему доступнаго, бывъ принесена самимъ Богомъ, который, будучи Не-человѣкомъ, въ то же время сталъ и совершеннымъ Человѣкомъ. Объ этомъ возвѣщаетъ торжественный возгласъ іерея на литургіи предъ самымъ принесеніемъ евхаристической жертвы: „*Твоя отъ Твоихъ Тебѣ* приносяще за всѣхъ и за вся“. Однажды принесенная для вѣчности искупительная жертва имѣетъ силу множиться и повторяться, вновь совершаемая во св. Евхаристіи. Поэтому ею навсегда упразднены всякія другія жертвы, сопровождающіяся пролитіемъ крови. По свидѣтельству ап. Павла, послѣ Голгоѳы кровавыя жертвы могутъ приноситься только бѣсамъ, а не Богу, составляютъ трапезу бѣсовскую. Также воцаряется „мерзость запустѣнія, реченная пророкомъ“, и въ Іерусалимскомъ храмѣ, гдѣ разрушается ветхозавѣтный жертвенникъ (Будетъ-ли еще когда-либо, въ концѣ временъ, сдѣлана попытка его возстановленія?).

Падшій человѣкъ долженъ умереть, ибо онъ не можетъ не умереть, но онъ долженъ и воскреснуть во Христѣ,—*тотъ же и не тотъ же*, иной самого себя, однако сознающій свое тожество съ прежнимъ, ветхій и новый. Въ этой антиноміи сочетаются оба условія спасенія: и необходимость сохранить разъ призваннаго къ бытію человѣка, и невозможность спасти его какъ онъ есть. Благодаря Голгоѳской жертвѣ старый человѣкъ создается заново, оставаясь самимъ собой и послѣ воскресенія: послѣднее раздѣленіе въ немъ смерти и жизни, бытія и небытія происходитъ на Страшномъ Судѣ, который и можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ разсматриваемъ какъ послѣдній, заключительный актъ въ цѣпи событій, въ своей совокупности составляющихъ сотвореніе человѣка. И разсѣченный послѣднимъ разсѣченіемъ, человѣкъ остается однимъ и тѣмъ же и, вопреки всему, цѣлостнымъ.

Христосъ сталъ человѣкомъ, чтобы сдѣлаться новымъ Адамомъ. Ему надо было пріобщиться ветхаго Адама, пройти путь земной жизни и раздѣлить ея тяготы и послѣднюю судьбу. Но для этой цѣли недостаточно было усвоенія лишь отдѣльныхъ сторонъ человѣчества, надо было принять его всецѣло, въ наибольшей полнотѣ и силѣ, со всѣми страданіями, мукой богооставленности и смерти. И лишь тогда, принявъ въ себя всего Адама, сдѣлавшись по-истинѣ человѣкомъ, принявъ всѣ искушенія и самъ будучи искушенъ всѣмъ, могъ Христосъ сдѣлаться

новымъ Адамомъ. Новое, второе сотвореніе человѣка, послѣ относительной неудачи перваго, однако при непремѣнномъ условіи сохраненія Адама и его рода, одновременно требовало и смерти, и воскресенія, какъ живого синтеза стараго и новаго, за порогомъ котораго открывается окончательное свершеніе.

Во Христѣ человѣчество принесло покаяніе и жертву, возродилось и стало соотвѣтствовать волѣ Божіей. Оно сдѣлалось инымъ, и притомъ стало выше по существу (хотя и не по состоянію), чѣмъ было въ раю, насколько новый Адамъ выше и больше перваго. Потому и съ этой стороны должна быть отвергнута оригеновская идея *апокатастасиса*, одного лишь возстановленія прежняго, безъ созданія новаго.

Природа нашего спасенія должна быть понимаема не въ свѣтѣ формально-юридической теоріи возмездія, но въ связи съ общимъ ученіемъ о сотвореніи человѣка, причемъ его спасеніе можетъ явиться только новымъ твореніемъ, точнѣе, продолженіемъ его творенія. Послѣ боговоплощенія и сама человѣчность, человѣческое естество, стала иною, ибо получила способность воскресенія и новой жизни благодаря новому творческому акту Божества, влившему въ нее новыя силы. Эта точка зрѣнія вполнѣ согласуется, между прочимъ, и съ ученіемъ ап. Павла о спасеніи благодатію, а не дѣлами и заслугами [1]), причемъ послѣдними установляется лишь степень и образъ личнаго участія въ благодатномъ дарѣ спасенія.

И воскресеніе, и Страшный судъ распространяются на *все* человѣчество, какъ знавшее, такъ и не знавшее Христа въ земной жизни (здѣсь тайна проповѣди во адѣ—ср. 1 Петр. 3, 19—20—и тайна связи съ Церковію скрытыми, незримыми путями). *Всѣ* люди воскреснутъ и, воскресши, узнаютъ себя сѣменемъ новаго Адама, котораго узрятъ въ образѣ Судіи. Изъ того изображенія Страшнаго суда, которое дается въ Евангеліи (Мѳ. 25, 31—46), явствуетъ, что *все* человѣчество будетъ судимо по нѣкоторой имманентной нормѣ *человѣчности*, которая вмѣстѣ съ тѣмъ окажется и мѣрой Христовой. При этомъ изъ отвѣтовъ однихъ обнаружится, что, хотя они и не вѣдали Христа, однако въ самой человѣчности своей оказываются христоносны, отражая Его образъ. Вотъ это-та изначальная чистота, правость и здравость человѣческой природы, которая только повреждена первороднымъ грѣхомъ, въ искупленіи и возстановляется Христомъ. Граница Церкви проходитъ, очевидно, иначе, чѣмъ это видимо нашему взору, ибо спасенными окажутся Христа невѣдавшіе, а въ погиб-

---

[1]) Также и въ повседневныхъ молитвахъ, вечернихъ и утреннихъ, мы молимся такими словами: „и паки, Спасе, спаси мя по благодати, молю Тя: аще бо отъ дѣлъ спасеши мя, нѣсть се благодать и даръ, но долгъ паче... но или хощу, спаси мя, или не хощу, Христе Спасе мой, предвари скоро, скоро погибохъ“ (мол. утр.). „Вѣмъ бо, Господи, яко недостоинъ есмь человѣколюбія Твоего, но достоинъ всякаго осужденія и муки. Но, Господи, или хощу, или не хощу, спаси мя. Аще бо праведника спасеши, ничтоже веліе: и аще чистаго помилуеши, ничтоже дивно: достойны бо суть милости Твоея. Но на мнѣ грѣшнемъ удиви милость Твою“ (мол. веч.).

бель пойдутъ Его именемъ даже чудеса творившіе. Тѣмъ не менѣе новая жизнь и новая антропологія утверждается только въ Церкви и чрезъ Церковь, въ которой обитаетъ Христосъ, а съ Нимъ и вся полнота Божества. Дѣло Христово на землѣ выразилось именно въ томъ, что Имъ была основана Церковь, заложено начало новой, благодатной жизни, духовно возстановляющей рай на землѣ. Церковь не есть только „община послѣдователей“, какую оставляли послѣ себя великіе учители и пророки, но нѣкое Существо, живой организмъ, Тѣло Христово. Это не мѣшаетъ и тому, что она есть іерархически организованное общество, причемъ іерархія владѣетъ божественною властью свершенія таинствъ, преемственно черезъ апостоловъ врученной ей самимъ Христомъ.

Самая возможность существованія Церкви какъ общества онтологически обоснована возникновеніемъ въ мірѣ новаго мистическаго центра. Въ духѣ міра, плѣненной „княземъ міра сего“, съ новой силой возродилась софійная жизнь, поврежденная грѣхопаденіемъ. Въ нее вошла новая сила, а ея средоточіемъ явилась „благодатная Марія“, Та, о коей „радуется всякая тварь“. Но Марія, хотя и „сердце Церкви“, еще не есть сама Церковь, которая въ самобытномъ своемъ существѣ таинственно и прикровенно изображается въ *Пѣсни Пѣсней* [1]); въ Новомъ Завѣтѣ она опредѣляется уже прямо какъ „Невѣста“ или „Жена Агнца“, и во образъ единенія Христа и Церкви освящается христіанскій бракъ. Если грѣхопаденіе сопровождалось глубокимъ извращеніемъ въ жизни пола, являлось прежде всего болѣзнью первозданнаго брака, то въ искупленіи слѣдуетъ видѣть оздоровленіе природы брака, благодаря которому онтологически онъ становится уже „во Христа и во Церковь“, соотвѣтствуетъ его внутренней естественной нормѣ, вытекающей изъ полноты образа Божія въ человѣкѣ. Въ искупленіи таинственно возстановлена истинная брачность жизни,—не даромъ первое чудо, столь таинственное и трепетное, сотворено было на бракѣ въ Канѣ Галилейской; искупленъ не только ветхій Адамъ, но и ветхая Ева, Адамъ *и* Ева, какъ супружеская чета, повинная въ общемъ грѣхопаденіи, растлѣніи брака [2]).

Если новая антропологія проявляется только въ Церкви и чрезъ Церковь, то является ошибочнымъ (даже въ смыслѣ такъ сказать мистической методологіи) искать ее внѣ и помимо Церкви, превращая боговоплощеніе въ какой-то натуралистическій

---

[1]) Мистическое пониманіе *Пѣсни Пѣсней*, по которому въ ней изображается жизнь Церкви, стало обычнымъ у христіанскихъ писателей. Напомнимъ только толкованіе св. Григорія Нисскаго.

Очевидно, здѣсь мы сталкиваемся и съ центральной проблемой мистики А. Н. Шмидтъ.

[2]) Мысль объ искупленіи Евы вмѣстѣ съ Адамомъ съ особенной ясностью выступаетъ въ иконографическомъ изображеніи Воскресенія Христова и Его сошествія во адъ, гдѣ Спасителя встрѣчаютъ, пріемля радостную вѣсть искупленія, Адамъ *вмѣстѣ* съ Евой; та же мысль находитъ многоразличное подтвержденіе и въ православной литургикѣ.

принципъ, понимая его почти какъ физическую энергію. Хотя оно имѣетъ глубочайшее космическое значеніе, проникая во всѣ глубины міра, однако столь односторонній и исключительный космизмъ закрываетъ путь къ его постиженію. Онтологія нашего спасенія настолько глубока, дѣло его совершилось въ такой глубинѣ бытія, что на его поверхности, въ эмпиріи, въ „психологизмахъ“ жизни, она до времени можетъ и не ощущаться. Вѣдь не было же замѣчено ни Римомъ, ни всѣмъ тогдашнимъ міромъ, что въ далекой и небольшой Іудеѣ совершилось безмѣрное по значенію, единственное по важности событіе—явленіе Христа. Теософическое представленіе о дѣйствующемъ въ мірѣ „Christusimpuls“, на подобіе электричества, теплоты или тяготѣнія, должно быть отвергнуто по натуралистической грубости своей. Никакими психическими органами или чувствительными приборами не можетъ быть открыто присутствіе Христа въ мірѣ, помимо благодатнаго удостовѣренія, получаемаго чрезъ Церковь; хотя благодать и дѣйствуетъ въ мірѣ, но какъ сила, ему чуждая, сверхмірная, недоступная средствамъ мірского знанія.

Положеніе ищущаго Христа помимо Церкви въ христіанскую эпоху даже менѣе благопріятно, нежели въ до-христіанскую, подобно тому какъ достойный бракъ въ христіанствѣ есть болѣе трудная задача, нежели внѣ его [1]). „Великій панъ умеръ“ въ язычествѣ времена послѣдняго уже миновали, и если теперь искать Бога только въ природѣ, то чрезъ нее можно услышать не „боговъ“, но „лестчихъ духовъ“, уводящихъ отъ истины, и сдѣлаться жертвой религіознаго обмана. Можно не знать Христа, будучи чуждымъ христіанству (каковы и теперь нехристіанскія религіи, въ извѣстной мѣрѣ принадлежащія къ еще до-христіанской эпохѣ), но зная о Немъ и въ то же время отрицаясь Церкви, какъ единственнаго пути жизни въ Немъ, человѣкъ дѣлается жертвой религіознаго обмана и самообмана.

Только въ Церкви существуетъ новая жизнь; живя въ Церкви, а постольку и самъ становясь Церковью, человѣкъ воспріемлетъ въ себя Христа. Но при этомъ не утрачивается, а даже утверждается его собственное существо. Ибо Господь Іисусъ есть и совершенный Человѣкъ, и потому все подлинно, онтологически человѣческое чрезъ Него, какъ универсальнаго Всечеловѣка, находитъ свое утвержденіе. Въ ветхомъ Адамѣ, или въ развращенномъ и самостномъ человѣчествѣ, утрачена истинная, чистая человѣчность, каждый остается замкнутымъ самъ въ себѣ, человѣчество существуетъ въ смѣнѣ индивидовъ и поколѣній, какъ коллективъ, а не соборность. Единый и универсальный всечеловѣкъ, собранное и потому соборное человѣчество, объемлющее живыхъ и мертвыхъ, а также еще нерожденныхъ, онтологически

---

[1]) Половая распущенность и утонченныя формы блуда въ христіанскихъ странахъ распространены, вѣроятно, даже болѣе чѣмъ въ нехристіанскихъ. Нерѣдко наблюдается, напр., что нравы дикарей-язычниковъ или мусульманъ, живущихъ рядомъ съ христіанами, чище и строже, чѣмъ послѣднихъ. Несовершеннолѣтніе чужды пороковъ, свойственныхъ взрослымъ, но зато они не могутъ достигнуть и ихъ добродѣтелей.

содержится въ новомъ Адамѣ, потому Церковь и есть истинное Человѣчество, какъ положительная сила. Христосъ есть Личность всѣхъ личностей, Ипостась всѣхъ Ипостасей. Въ грѣховномъ состояніи человѣка личное начало есть непроницаемость, въ силу которой оно совершенно заполняетъ собой духовное пространство, и изъ занятой имъ точки выталкивается всякая другая личность. Человѣчество благодаря этому *разъято* на личности, находится въ дезинтеграціи и способно образовать только коллективъ или множественность, хотя и внѣшне связанную и урегулированную. Съ напряженностью этого личнаго начала связана острота жизни: höchstes Glück der Erdenkinder ist die Persönlichkeit! И тѣмъ не менѣе, религіозно утверждая свою личность, мы должны согласиться ею пожертвовать, потерять свою душу, чтобы спасти ее отъ самости и непроницаемости, открыть ее радости любви—смиренія. То больное, люциферическое *я*, которое сознаетъ себя въ противопоставленіи къ всякому другому *я* какъ къ *не-я*, должно пріобрѣсти съ нимъ совмѣстимость и тѣмъ получить положительное, а не отрицательное только опредѣленіе. Если формула перваго: *я есть не не-я*, и *я больше всякаго не-я*, то формула втораго: *я есмь ты, онъ, мы, вы, они*. Надо отречься отъ себя, не восхотѣть своего *я*, итти крестнымъ путемъ аскетики смиренія, которая потому и получила такое значеніе и такую разработку въ христіанствѣ.

Нѣтъ задачи для человѣка труднѣе побѣды надъ самимъ собой, ибо грѣхъ проникаетъ во всѣ поры нашего существа, и этого можно до времени просто только не видѣть. Въ безпощадной правдивости самопознанія своеобразно выражается духовное достоинство христіанина. Подвигъ *юродства*, совершенное отверженіе своего психологическаго лика, маска муміи на живомъ лицѣ, родъ смерти заживо—таковъ предѣлъ этого пути самоотреченія. Оставаясь ему совершенно чуждымъ, не юродствуя въ сердцѣ своемъ, нельзя достигнуть христіанскаго отношенія къ себѣ и къ міру, и въ сущности мѣрою юродства, способностью отрицать мудрость міра сего опредѣляются достиженія на христіанскомъ пути. Юродство многолико и многообразно, оно не связано съ опредѣленными формами, но повелѣваетъ не любить въ себѣ своего *я*, своей самости. Оно требуетъ жертвы сокровенной, но непрерывной и ежечасной.

Надо возненавидѣть себя ради Христа и возлюбить Его больше себя, и тогда въ Его вселикѣ откроется для каждаго его собственный ликъ. Онъ найдетъ себя въ Другомъ, причемъ Другъ этотъ есть Христосъ. А находя себя въ Другомъ, ощущая источникъ жизни въ любви къ Нему, человѣкъ пріобщается къ тайнѣ св. Троицы, взаимному истощанію Божественныхъ Ипостасей во взаимной любви, блаженству жизни въ Другомъ и чрезъ Другого. Человѣческій духъ поднимается въ недосягаемую высь, и человѣческая личность сіяетъ въ красотѣ того образа, по которому и ради котораго она создана.

Во Христѣ заключается не только высшая и единственная норма долженствованія для человѣка, но и законъ человѣческаго

бытія, хотя это и раскроется лишь въ концѣ нашего эона, на Страшномъ Судѣ. Тогда внезапно прозрѣетъ *все* человѣчество и неизбѣжно силою вещей освободится отъ былой власти иллюзій, психологизмовъ, самости, вѣры въ не-сущее, какъ сущее. Каждый увидитъ себя въ своемъ онтологическомъ существѣ, въ своемъ истинномъ свѣтѣ, а въ этомъ и есть непреложная основа нелицепріятнаго суда Христова. Люди узнаютъ, что истинное бытіе принадлежитъ въ человѣкѣ только Христову началу. Въ мѣру того, насколько самъ человѣкъ положилъ основу своему бытію, осуществилъ въ себѣ *подобіе* Божіе, выявилъ умопостигаемый ликъ свой, позналъ въ себѣ божественную свою идею, настолько онъ имѣетъ силы жизни и роста въ Царствіи Христовомъ. А того, въ чемъ проявлялась лишь его самость, онтологически вовсе не существуетъ, хотя эта иллюзія какими-то нитями и была связана съ его личностью, которая, цѣликомъ уйдя въ эту иллюзію, внѣ ея остается нагой и нищей. Тогда человѣку приходится мучительно отдѣляться отъ самого себя, т. е. подвергаться „вѣчнымъ мученіямъ“, „огню вѣчному“, въ которомъ сгораетъ самость и не-сущія ея дѣла. Такой человѣкъ, который имѣлъ возможность родиться для вѣчности прекраснымъ и совершеннымъ и теперь уже ясно созналъ эту возможность, самъ сдѣлалъ себя уродомъ, оскорбляющимъ Бога этимъ уродствомъ.

III. Человѣческая исторія.

1. Конкретное время. Изгнаніемъ прародителей изъ рая открывается человѣческая исторія. „Адамъ позналъ Еву, жену свою, и она зачала и родила Каина и сказала: пріобрѣла я человѣка отъ Бога. И еще родила брата его Авеля“ (Быт. 4, 1—2), затѣмъ Сиѳа, и т. д.—Такъ началось постепенное рожденіе человѣчества въ смѣнѣ человѣческихъ поколѣній. То, что имѣло совершаться въ раю, при райскихъ условіяхъ жизни,—ибо благословеніе Божіе: „плодитеся и множитеся“ дано было уже въ раю,—теперь должно было осуществляться въ землѣ изгнанія. И однако благословеніе Божіе сохраняетъ свою силу, и человѣчество должно *родиться* во всей многовѣтвистости своего древа. *Исторія есть*, прежде всего, *рожденіе человѣчества*, объективное время, наполненное рожденіями, а потому и смертями, и внутренно связанное ихъ послѣдованіемъ. Смѣна поколѣній, во образѣ коей только и существуетъ теперь единое человѣчество, представляетъ собой, конечно, нѣкое пожираніе дѣтьми отцовъ, своего рода dance macabre, пляску смерти но именно въ чередованіи поколѣній возникаетъ исторія какъ конкретное время. Опредѣленная окачествованность человѣчества простирается не только на отдѣльныя индивидуальности, въ своей единственности и своеобразіи неповторяемыя, но и на ихъ совокупности, совокупности совокупностей и т. д. Человѣчество существуетъ не только какъ индивидуальности, но и какъ семьи, племена, роды, народы, причемъ всѣ эти единства образуютъ единую іерархическую организацію. Каждый индивидъ вростаетъ въ человѣчество въ опредѣленномъ

„материнскомъ мѣстѣ“, занимая въ немъ іерархически опредѣленную точку, поскольку онъ есть сынъ и отецъ, или мать и дочь, принадлежитъ къ своей эпохѣ, народу и т. д. Всѣмъ этимъ связямъ присуще не только эмпирическое бытіе, возникновеніе во времени, но и сверхвременная сущность. Онѣ потому только и могли возникнуть во времени, что имѣютъ свою основу въ сверхвременномъ бытіи и поэтому даны и заданы времени.

Исходя изъ такого пониманія іерархическаго строенія человѣчества, мы должны признать, что чередованіе людей во времени, смѣна поколѣній, народовъ, отдѣльныхъ лицъ ни въ какомъ случаѣ не представляетъ собой чего-то случайнаго и чисто эмпирическаго, но опредѣляется духовной структурой умопостигаемаго человѣчества. Время вовсе не есть пустая форма, въ которой размѣщаются разные предметы безъ связи и порядка, и не есть только форма воспріятія, какой его знаетъ Кантъ. Такое идеальное время есть абстракція, порождаемая нашимъ мышленіемъ путемъ отвлеченія отъ того конкретнаго содержанія, внѣ котораго времени просто не существуетъ. Но для Канта истинное время именно и есть такая абстракція, а на нее опирается какъ на фундаментъ все тяжеловѣсное зданіе Кантовскихъ „критикъ“. Объективное время связно и въ этой связности закономѣрно. Подобно тому какъ въ Америку нельзя проѣхать изъ Европы, минуя океанъ, такъ и въ 19-ый вѣкъ дорога лежитъ только чрезъ 18-ый, и именно конкретная наполненность времени и создаетъ „историческую закономѣрность“ въ томъ условномъ смыслѣ, въ какомъ можно о ней говорить. Время здѣсь вполнѣ соотносительно пространству: подобно тому какъ въ пространствѣ, занимаемомъ человѣческимъ тѣломъ, каждая его часть занимаетъ опредѣленное мѣсто, и голова уже не можетъ находиться тамъ, гдѣ ноги, такъ и время представляетъ собой нѣкоторую внѣпространственную проэкцію всечеловѣческаго организма. Конечно, мы можемъ, хотя и съ достаточной достовѣрностію, лишь постулировать эту связь, которая не является объектомъ человѣческаго узрѣнія (развѣ только силой благодатнаго озаренія). Мы и сами еще охвачены потокомъ времени, для насъ не окончилось какъ наше собственное, такъ и общеисторическое время, поэтому мы и не можемъ созерцать его въ цѣломъ.

При разгадываніи проэкціи времени, въ исканіи ключа къ историческому шифру, предъ нами возникаютъ и дальнѣйшія трудности и проблемы. Наше пониманіе объективнаго времени будетъ существенно различаться въ зависимости, напр., отъ того, принимаемъ-ли мы ученіе о перевоплощеніи душъ, т. е. о неоднократномъ повтореніи жизни однихъ и тѣхъ же существъ, или нѣтъ; далѣе, видимъ-ли мы мистическій центръ міровой исторіи въ событіи боговоплощенія, или въ чемъ-либо другомъ. Кромѣ того, мы должны еще считаться съ различными возможностями при наполненіи объективнаго времени, связанными съ существованіемъ человѣческой свободы. Послѣдняя вплетается въ ткань времени въ качествѣ одной изъ образующихъ ее силъ, причемъ однако и при наличности вносимыхъ ею варіантовъ сохраняетъ свою силу общій

законъ историческаго ряда. Объективное время содержитъ достаточное основаніе для порядка поколѣній и смѣны историческихъ народовъ, чѣмъ и опредѣляется скелетъ исторіи. Если исторія вообще есть рожденіе человѣчества, то оно осуществляется съ внутренно опредѣленнымъ планомъ и послѣдовательностью. Исторія связана „временами и сроками“, имѣющими основаніе въ духовной организаціи человѣчества. Поэтому она не есть „дурная безконечность“, естественно присущая формальному времени, но имѣетъ грани, а, въ частности, необходимо предполагаетъ и начало, и конецъ, которыхъ совершенно не знаетъ абстрактное время. „Трансцендентальное“ время Канта, или отвлеченная форма времени неизбѣжно мыслится какъ потенціальная безконечность, не знающая ни начала, ни конца; поэтому его идея и приводитъ разумъ къ антиноміи, обнаруженной самимъ же Кантомъ. Напротивъ, конкретное время, которымъ и является исторія, имѣетъ и начало, и конецъ; иначе говоря, оно представляетъ собой *эонъ*, нѣкую завершенность, послѣдовательно раскрывающуюся во времени. Полнѣйшую аналогію историческому эону имѣемъ и въ своей собственной жизни, также представляющей собой конкретное время. Разсматривая и ее какъ отвлеченное время, мы въ сущности не встрѣчаемъ логическихъ препятствій къ тому, чтобы раздвинуть это время въ безконечность, по крайней мѣрѣ, со стороны будущаго, ибо это отвлеченное время вѣдь не знаетъ смерти, представляющей собой какъ бы конецъ самаго времени. Конкретно же человѣческая жизнь являетъ собой чередованіе возрастовъ, необходимо оканчивающееся смертью, поэтому внезапно вспыхнувшее время столь же внезапно и угасаетъ. Въ этомъ смыслѣ единичная человѣческая жизнь и есть нѣкоторый частный эонъ, подобный историческому эону.

Итакъ, исторія есть прежде всего рожденіе человѣчества, осуществленіе первоначальнаго творческаго замысла о человѣкѣ, какъ родѣ, совмѣщающемъ въ себѣ множественность индивидовъ. Исторія непосредственно примыкаетъ этимъ къ райскому началу человѣческаго бытія и постольку она остается не подвластна вліянію первороднаго грѣха; отъ него зависитъ способъ и обстановка осуществленія исторической задачи, но не самая задача. Благодаря первородному грѣху размноженіе человѣческаго рода теперь совершается не только черезъ рожденіе, но и черезъ смерть, за которою послѣдуетъ воскресеніе; безъ него же смерти бы не было, а первое рожденіе и было бы окончательнымъ. Но самое рожденіе, независимо отъ образа его совершенія, предполагается размноженіемъ человѣчества изъ одной человѣческой четы.

Историческое рожденіе человѣка, существа свободнаго и богоподобнаго, не только предполагаетъ рожденіе въ собственномъ смыслѣ, т. е. актъ божественнаго всемогущества, вызывающій къ бытію новыя жизни и осуществляющійся черезъ брачное соединеніе супруговъ или вообще лицъ разнаго пола, но и нѣкое самосотвореніе человѣка. Послѣдній не только рождается тѣмъ или инымъ, но онъ *становится* самимъ собой лишь чрезъ свободное свое произволеніе, какъ бы изъявляя согласіе на самого

себя, опредѣляя свое собственное существо. Человѣкъ есть свободный выполнитель своей темы, и это осуществленіе себя, выявленіе своей данности—заданности, раскрытіе своего существа, осуществленіе въ себѣ своего собственнаго подобія и есть творчество, человѣку доступное. Поскольку это созданіе своего подобія есть общая и неотмѣнная основа творенія человѣка, его творчество и вмѣстѣ самотворчество, саморожденіе, опредѣляетъ самое общее содержаніе человѣческой жизни. Жизнь есть творчество, а поэтому и *исторія есть творчество*. Это ея свойство по существу также не связано съ теперешнимъ грѣховнымъ состояніемъ человѣчества, ибо и въ райскомъ своемъ состояніи человѣчество имѣло ту же основу бытія въ творческой свободѣ своей (благодаря чему и явилась возможность грѣхопаденія). Иначе сказать, человѣческая исторія, какъ рожденіе и вмѣстѣ творческое саморожденіе человѣчества, какъ нѣкій завершенный эонъ, протекала бы и въ раю, и въ жизни прародителей до грѣхопаденія мы имѣемъ уже это райское начало исторіи. Грѣхопаденіе же только внесло въ исторію какъ творчество трагическій и антиномическій оттѣнокъ, лишило ее той гармоничности, съ какой совершался бы ростъ человѣчества, не отравленнаго грѣхомъ. Предъ Адамомъ и Евой до грѣхопаденія возможенъ былъ двоякій путь исторіи, какъ рожденія и жизнетворчества: путь сыновства и послушанія, отъ котораго и отступили въ грѣхопаденіи прародители, и дорога добра и зла, исторической трагедіи. Ибо нынѣ человѣческая исторія есть существенно трагедія, и такова она уже въ своей основѣ. Видѣть въ исторіи подготовляющееся торжество гармоніи или ликующій „прогрессъ“ значитъ обнаруживать слѣпоту и глухоту душевную. Возможно подниматься выше трагедіи, религіозно и благодатно ее преодолѣвая,—объ этомъ говоритъ намъ опытъ святыхъ, но это преодолѣніе совершается лишь путемъ крестнаго подвига, вольнымъ изживаніемъ трагедіи въ наиболѣе острой формѣ. Можно временно оставаться ниже трагедіи, погружаясь въ мѣщанское самодовольство, обманываясь цвѣтами, растущими надъ бездной; однако никому не дано вовсе загородиться отъ трагической стороны жизни, съ ней неизбѣжно встрѣчается всякій, хотя бы предъ лицомъ собственнаго умиранія. И то же самое повторяется и относительно историческихъ судебъ всего человѣчества; за грезами самоупоенія и блестящихъ надеждъ слѣдуетъ тяжелое отрезвленіе и горькое разочарованіе! Вотъ почему „все болитъ около дерева жизни“ (К. Леонтьевъ). Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ восхотѣлъ жизненно ощутить антиноміи творенія и вкусилъ отъ древа познанія добра и зла, это зло стало для него, хотя и временно, какъ бы вторымъ космическимъ началомъ, нѣкоторой мойрой, тяжело придавившей и искалѣчившей жизнь. Оно сторожитъ человѣка ранѣе его рожденія, ибо вновь рождающійся уже попадаетъ въ зачумленную среду, вступаетъ въ міръ, обремененный больною наслѣдственностью. Лики міровой мойры опредѣляются какъ естественные „законы“ мірового и историческаго развитія. Философія исторіи по существу своему можетъ и должна быть философіей трагедіи, и сама она становится траге-

дѣй для такой философіи, которая не желаетъ или не умѣетъ принять неустранимость антиноміи въ жизни и мысли.

2. Хозяйство и искусство. Въ грѣхопаденіи прародители поддались соблазну похоти. Ими овладѣли похоть знанія, получаемаго помимо любви къ Богу и богосознанія, похоть плоти, ищущей тѣлесныхъ услажденій независимо отъ духа, похоть власти, стремящейся къ мощи помимо духовнаго возрастанія. Тѣмъ было нарушено равновѣсіе духовныхъ силъ человѣка. Онъ поддался въ своемъ отношеніи къ міру соблазну *магизма*, вознадѣявшись имъ овладѣть помощью внѣшнихъ, недуховныхъ средствъ, которыя символически изображены какъ вкушеніе плода съ запретнаго древа. Полагая магизмъ въ основу своихъ отношеній къ міру, къ землѣ, къ плоти, прародители затемнили и ослабили въ себѣ естественную свою софійность, въ силу которой Адаму была присуща власть надъ міромъ какъ богоносному и богопріемлющему существу,—не какъ предметъ вожделѣнія и самостоятельная цѣль, но какъ одно изъ проявленій его духовной высоты и святости. Хотя въ извѣстномъ смыслѣ и можно сказать, что Адамъ до грѣхопаденія являлся „бѣлымъ магомъ“, однако для него еще не существовало магіи, вытекшей изъ желанія становиться магомъ, которое порождается уже наличностью магизма, вожделѣніемъ власти. У безгрѣшнаго человѣка царило одно основное стремленіе, съ которымъ согласованы были всѣ остальныя: любить Отца волею, мыслью, сердцемъ и познавать Его въ мірѣ. Соблазнъ гнозиса, помимо любви оставался ему чуждъ. Восхотѣть міра ради него самого, во имя власти надъ нимъ, и значило впасть въ магизмъ, превратиться изъ прирожденнаго царя и господина въ мага—узурпатора. Однако магическое отношеніе къ міру предполагаетъ не только стремленіе овладѣть имъ, но и его противодѣйствіе, не только мощь, но и плѣненіе. Иначе говоря, магизмъ уже подразумѣваетъ возникновеніе *хозяйственнаго* отношенія къ міру,—человѣческую актуальность, проявляющуюся въ умственномъ, волевомъ и тѣлесномъ усиліи, или въ *трудѣ*, и предполагающую наличность потребности, или хозяйственной нужды.

Перемѣна въ отношеніяхъ человѣка къ міру, выразившаяся въ томъ, что въ нихъ ворвалась стихія хозяйственности, получила выраженіе въ судѣ Божіемъ послѣ грѣхопаденія. „Земля проклята за человѣка“ (Быт. 3, 17), сдѣлалась косным и противящимся человѣку объектомъ хозяйства, она родитъ ему „тернія и волчцы“, а онъ обреченъ „со скорбью питаться отъ нея“ (причемъ, конечно, „питаніемъ“ объемлется здѣсь весь комплексъ отношеній человѣка къ природѣ). Послѣ того какъ человѣкъ допустилъ въ свое отношеніе къ міру начало магизма, онъ отдалъ самъ себя во власть его, и это констатируется приговоромъ Божіимъ. Природа предстаетъ ему какъ враждебная сила, вооруженная голодомъ и смертью, и *вся* жизнь человѣческая получаетъ привкусъ хозяйственности, плѣняется суетѣ стихій пустыхъ и немощныхъ.

Что такое хозяйство въ мистическомъ и метафизическомъ существѣ? Мнѣ уже приходилось давать посильный отвѣтъ на эти

вопросы въ особомъ изслѣдованіи [1]), и нѣтъ нужды здѣсь снова воспроизводить этотъ анализъ. Остановимся лишь на вопросѣ о смыслѣ хозяйства въ міровой исторіи, или объ исторіи какъ хозяйствѣ.

Человѣку дано было первоначально *даровое* существованіе—вкушеніемъ „плодовъ отъ древа жизни“; хотя онъ, призванный дѣлать и холить садъ Божій, и не былъ обреченъ на праздность, но райскій трудъ его имѣлъ не подневольный, а вдохновенный характеръ любовно-творческаго отношенія къ міру. Изъ „бѣлаго мага“ человѣкъ превратился въ невольника своего труда, причемъ возвышенность его призванія затемнена была этимъ его паденіемъ: хозяйственный трудъ есть *сѣрая магія*, въ которой неразъединимо смѣшаны элементы магіи бѣлой и черной, силы свѣта и тьмы, бытія и небытія, и уже самое это смѣшеніе таитъ въ себѣ источникъ постоянныхъ и мучительныхъ противорѣчій, ставитъ на остріе антиномій самое его существо.

Хозяйственное, т. е. активно-трудовое воздѣйствіе человѣка на природу основано на центральномъ его положеніи въ мірозданіи, не утраченномъ и послѣ грѣхопаденія. Оно софійно въ глубочайшей основѣ своей, хотя это софійность, облекшаяся въ магизмъ и закрывшаяся корою вещества и природной необходимости. Все хозяйственное въ грубомъ или тонкомъ смыслѣ утилитарно, преслѣдуетъ практическую цѣль, ограничивающуюся интересами земного бытія. Всѣ хозяйственныя задачи, какъ бы онѣ ни были широки, принадлежатъ плоскости *этого* міра, теперешняго эона. Во всѣхъ своихъ развѣтвленіяхъ хозяйство одинаково подвержено власти ничто, актуализировавшагося въ мірѣ. Поэтому и всѣ его достиженія, имѣя положительную основу въ творческихъ силахъ бытія, несутъ на себѣ неизгладимую печать этой власти. Этотъ модусъ бытія находитъ свое выраженіе и во власти временности, т. е. исторіи. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что хозяйство существенно исторично, оно связано съ временностью, измѣнчивостью, присущей всему историческому.

Внутреннее противорѣчіе, которымъ раздѣляется „сѣрая магія“, состоитъ въ несоотвѣтствіи его основы и фактическаго состоянія,—софійности его корня и антисофійности его бытія. Хозяйство есть творчество и не можетъ не быть имъ, какъ всякое человѣческое дѣланіе. Но хозяйство въ то же время есть рабство необходимости, нуждъ и корысти, несовмѣстимое съ творчествомъ и вдохновеніемъ. Въ его сѣромъ цвѣтѣ поочередно пульсируютъ входящія въ его смѣшеніе краски: то загораются свѣтлые тона, то сгущаются темные. Противорѣчивая природа хо-

---

[1]) *Философія Хозяйства.* Часть I: Міръ какъ хозяйство. Москва. 1911. „Путь“. Въ настоящей работѣ основныя идеи этого изслѣдованія получаютъ дальнѣйшее развитіе и углубленіе, а также разсматриваются и тѣ вопросы, которые преднамѣчены были для *второй* части „Философіи Хозяйства“ (именно этика и эсхатологія хозяйства). Поэтому, хотя формально (настоящее сочиненіе) и не является обѣщанной второю частью, но по существу дѣла я считаю свое обязательство передъ читателемъ „Философіи Хозяйства“ здѣсь фактически выполненнымъ.

зяйства, отъ которой зависитъ роковая его ограниченность, хорошо раскрывается при сопоставленіи хозяйства и искусства въ ихъ основныхъ устремленіяхъ. И то, и другое софійны въ своей основѣ, хотя и по разному и въ разной степени, поэтому они не могутъ быть до конца раздѣлены. Они напрашиваются на параллель какъ два вида или модуса человѣческаго творчества. Каковы же эти модальности? Эстетическое отношеніе обычно сопровождается практическою незаинтересованностью, безкорыстіемъ. Искусство не имѣетъ дѣла съ утилитарными оцѣнками этого міра, ибо оно зачаровано красой иного, горняго міра и стремится сдѣлать ее ощутимою. Оно показываетъ то, чего жаждетъ и о чемъ тоскуетъ душа, являя тварь въ свѣтѣ Преображенія. Его голосъ есть какъ бы зовъ изъ другого міра, вѣсть издалека. Для этой таинственной силы, для этой благодати искусства имѣетъ сравнительно второстепенное значеніе, каковъ его предметъ, на чемъ именно отразилась небесная голубизна. Существуетъ одинъ бѣлый лучъ красоты,—свѣтъ ѳаворскій, который разлагается на семицвѣтную радугу искусства. Правда, и искусство имѣетъ свою технику, свою хозяйственную сторону. Однако достиженіе искусства, самое творчество красоты *не* является созданіемъ этой техники, ея закономѣрнымъ результатомъ, какъ въ хозяйствѣ. Самъ по себѣ даже и напряженный хозяйственный трудъ еще не способенъ породить произведенія искусства, и никакое напряженіе воли и труда не можетъ создать художника.

Хозяйство въ своей области технично и закономѣрно, а искусство въ своей же области незакономѣрно и чудесно. Произведеніе искусства создается наитіемъ красоты, и оно не допускаетъ доказательствъ, но убѣждаетъ однимъ явленіемъ своимъ, царственно свободное отъ логическихъ выведеній. Всякое истинное произведеніе искусства есть въ этомъ смыслѣ нѣкое чудо, и прежде всего для того, кто его совершилъ, ибо совершилъ онъ это не своею силою, не въ психологической ограниченности своей, но исторгаясь изъ нея въ таинственную глубь своего существа. Лишь такимъ узрѣніемъ вообще и можетъ нѣчто *твориться* (и это не только въ искусствѣ, но и въ философіи съ наукой), и, напротивъ, настоящее творчество не достигается хозяйственно-техническимъ путемъ съ его закономѣрной непрерывностью, ибо незакономѣрность и прерывность есть отличительная его черта. Рѣдко и скупо посылаются чары искусства, однако въ глубинѣ души у каждаго человѣка таится его жажда, а слѣдовательно и артистическая одаренность. Артистическое міроощущеніе не есть порожденіе эстетической похотливости или притязательной манерности, потому что оно можетъ сочетаться и съ вполнѣ отчетливымъ и скромнымъ художественнымъ самосознаніемъ, но оно имѣетъ глубочайшую основу въ человѣческой природѣ. Можно сказать, что *искусство есть симптомъ*, и притомъ безконечной значительности. Каждый человѣкъ жаждетъ зрѣть небесную лазурь. Эросъ Платона есть сынъ Пороса и Пеніи, и можно переживать творческій эросъ не только въ аспектѣ Пороса, но и Пеніи, жажды и муки не рождающаго творчества. Алчущіе

насытятся на брачной вечери Агнца, и только неалчущій не способенъ къ насыщенію.

Итакъ, искусство эротично и вдохновенно, хозяйство прозаично и законом'Ьрно,—такъ противопоставляются они въ специфическихъ устремленіяхъ своихъ. Однако это различіе им'Ьетъ еще и другое выраженіе. Хозяйственный трудъ есть мощь,—магія этого міра; искусство же передъ лицомъ міра безсильно и безотв'Ьтно. Хозяйство активно возд'Ьйствуетъ на міръ, киркой и мотыгой оно разрыхляетъ и перепахиваетъ его „землю“, искусство же оставляетъ ее незатронутой и лишь создаетъ на земл'Ь или надъ землею свой особый міръ красоты. Хозяйствомъ создается „богатство“, „цивилизація“ съ ея наукой, промышленностью, войной, въ этомъ смысл'Ь имъ д'Ьлается исторія, какъ и возв'Ьщаетъ объ этомъ философствующій хозяйственный магизмъ, „экономическій матеріализмъ“. Искусство же остается залетнымъ гостемъ въ этомъ мір'Ь, который оно только тревожитъ в'Ьстью о мір'Ь иномъ.

Что пользы въ немъ? Какъ н'Ьжій херувимъ,
Онъ н'Ьсколько занесъ намъ н'Ьсенъ райскихъ,
Чтобъ, возмутивъ безкрылое желанье
Въ насъ, чадахъ праха, посл'Ь улет'Ьть!

Лучъ красоты золотитъ т'Ь пылинки, которыя пересѣкаютъ его прихотливый путь, но тѣмъ с'Ьр'Ье и унылѣе кажется непросв'Ьтленная жизнь, которую искусство все равно безсильно преобразить; труженикъ Сальери невольно начинаетъ завидовать „праздному гулякѣ“ Моцарту. Если искусство относится къ хозяйству свысока и презрительно, за его разсчетливый утилитаризмъ и творческую безкрылость, то и хозяйство покровительственно смотритъ на искусство за его мечтательное безсиліе и невольную паразитарность предъ лицомъ хозяйственной нужды. Во имя своего нездѣшняго царства искусство освобождаетъ себя отъ несенія хозяйственныхъ заботъ, но въ то же время и само оно не можетъ освободиться отъ хозяйственныхъ нуждъ. Оставаясь на земл'Ь и въ условіяхъ земли, оно презираетъ эту землю и ея трудъ, безъ котораго изсохло бы зелен'Ьющее древо челов'Ьческой жизни. Таковъ естественный антагонизмъ между хозяйствомъ и искусствомъ,—порожденіе двойственнаго и незавершеннаго міра. Онъ былъ глубоко изв'Ьданъ Пушкинымъ, который солнечному своему любимцу, наивному и чистому избраннику музъ Моцарту, влагаетъ слова растерянности предъ лицомъ неземной силы и земного безсилія искусства.

Когда бы всѣ такъ чувствовали силу
Гармоніи! Но нѣтъ: тогда бъ не могъ
И міръ существовать; никто бъ не сталъ
Заботиться о нуждахъ низкой жизни,
Всѣ предались бы вольному искусству!
Насъ мало избранныхъ, счастливцевъ праздныхъ,
Пренебрегающихъ презр'Ьнной пользой,
Единаго прекраснаго жрецовъ.

Между хозяйствомъ и искусствомъ существуетъ одновременно и враждебное отталкиваніе и взаимное притяженіе, соревнованіе,

даже какъ бы нѣкая зависть. Если хозяйству во всѣхъ его формахъ, сверху донизу, присуще извѣстное устремленіе къ художественному стилю, то и искусство тоже соревнуетъ хозяйству въ его моши. Передъ нимъ встаетъ соблазнъ стать магическимъ, пріобрѣсти власть надъ этимъ міромъ, съ которымъ оно связано чрезъ свою матерію, воспріемлющую художественную форму. Притомъ служитель искусства находится къ ней въ болѣе интимномъ отношеніи, нежели хозяинъ или естествоиспытатель, ибо тѣ хотятъ ею овладѣть, а художникъ—убѣдить, сдѣлать послушной своему замыслу. Если же онъ, сознательно или безсознательно, но измѣняетъ верховной задачѣ искусства,—просвѣтлять матерію красотой, являя ее въ свѣтѣ Преображенія, и начинаетъ искать опоры въ *этомъ* мірѣ, тогда и искусство принимаетъ черты хозяйства, хотя и особаго, утонченнаго типа; оно становится художественною магіей, въ него все болѣе врывается магизмъ,—въ видѣ-ли преднамѣренныхъ оркестровыхъ звучностей, или красочныхъ сочетаній, или словесныхъ созвучій и под. Овладѣвать силами міра сего и его чарами возможно не только машинами и химіей, но и звукомъ или цвѣтомъ, какъ и колебать физическія его основы мыслимо не только динамитомъ, но и музыкой, иные ритмы которой способны, быть можетъ, убивать подобно электрическому току. Незамѣтно для самого себя художникъ можетъ совершить подмѣнъ и превратить свое искусство въ особую художественную магію. Этотъ соблазнъ магизма всегда стоялъ передъ искусствомъ, но особенное значеніе онъ получаетъ для современности.

Съ другой стороны и хозяйство (въ широкомъ смыслѣ) тоже ощущаетъ себя какъ творчество и, на извѣстной высотѣ достиженій, начинаетъ нѣсколько стыдиться хозяйственности своей какъ клейма рабства, и потому ищетъ возможнаго приближенія къ искусству, преднамѣренно и сознательно эстетизируетъ. Однако эта связь хозяйства и искусства отнюдь не является лишь своего рода экономическимъ декаденствомъ, напротивъ, скорѣе можно полагать, что она въ вѣкъ экономизма и капитализма оказалась ненормально ослаблена, чѣмъ и объясняется нарожденіе преднамѣреннаго, надуманнаго эстетизма. Насколько хозяйство содержитъ въ себѣ элементъ творчества, хотя бы и самаго низшаго порядка, оно дѣйствительно сближается съ искусствомъ. Оно никогда не можетъ ограничиться чисто утилитарными задачами, но стремится при разрѣшеніи ихъ и къ красотѣ, или хотя бы къ красивости. Поэтому всякая хозяйственная эпоха имѣетъ и свой художественный стиль, въ которомъ отражается духъ этой эпохи, національный вкусъ, художественная преемственность или школа и под. Утрата хозяйствомъ художественнаго стиля ощущается какъ духовная его болѣзнь, вслѣдствіе которой возникаетъ усиленное стремленіе художественно облагородить и осмыслить хозяйственный трудъ (этимъ, какъ извѣстно, опредѣляется пафосъ соціальной проповѣди Дж. Рескина и его послѣдователей). Каждая эпоха имѣетъ эстетическій минимумъ, соблюденіе котораго становится уже хозяйственно необходимымъ, какъ и извѣстный художественный

вкусъ является хозяйственно обязательнымъ. Впрочемъ возможно, что хозяйство не изнутри приближается къ искусству, ища для себя въ немъ высшую мѣру, но хочетъ его для себя внѣшне использовать, превративъ его въ одно изъ своихъ орудій въ цѣляхъ „художественной промышленности“. Оно опредѣленно ищетъ не красоты, но красивости, эстетическаго комфорта, служащаго утонченной роскоши и гурманству. Таковъ эстетизмъ повседневнаго быта, свойственный напр. нашей эпохѣ, которая зато какъ разъ не можетъ найти собственнаго стиля. Красота въ обыденной жизни и не можетъ стать привычной и повседневной, таковой бываетъ только красивость: красота іератична, она является праздникомъ, а не буднями, а жизнь въ этомъ мірѣ не можетъ быть сплошнымъ праздникомъ. Возвышенность и серьезность духа налагаетъ печать строгости и красоты и на хозяйственный укладъ жизни, погоня же за эстетикой повседневности скорѣе свидѣтельствуетъ объ упадкѣ чувства красоты, даже при утонченности вкуса.

Въ этомъ взаимномъ притяженіи искусства и хозяйства, въ стремленіи искусства стать дѣйственнымъ, а хозяйства художественнымъ, сказывается ихъ изначальное единство. Въ свѣтѣ его они являются только разными сторонами одного и того же цѣлостнаго жизненнаго процесса, жизни въ гармоніи и красотѣ, причемъ и сама она становится непрерывно совершающимся творчествомъ красоты, произведеніемъ искусства. Хозяйство здѣсь не различается отъ искусства, такъ что не существуетъ ни хозяйства, ни искусства въ ихъ отвлеченности. Таковымъ можно считать эдемское состояніе прародителей до грѣхопаденія, и такова же внутренняя, онтологическая, норма человѣческаго творчества. Человѣку еще въ раю было поручено воздѣлывать и холить землю, онъ изначально былъ призванъ къ активности и творчеству въ мірѣ. Его активность была свободна отъ принудительности, а потому и обособленныхъ задачъ для искусства и хозяйства не могло существовать тамъ, гдѣ не было искусства и не-искусства, или хозяйства и не-хозяйства. Таковой синтезъ хозяйства и искусства, дѣятельная, творческая жизнь въ красотѣ, предуказанъ была для Адама и Евы. Это изначальное единство жизни раскололось послѣ грѣхопаденія, когда создался плѣнъ плоти и необходимость хозяйства, а тѣмъ самымъ обречено было на особное существованіе и искусство. Намѣтились два русла мысли, два міроощущенія: „экономическій матеріализмъ“, свойственный „черни“, и идеалистическій эстетизмъ „поэтовъ“, и враждебно противопоставились „поэтъ и чернь“, будучи *оба* правы. Однако съ этой расколотостью жизни не мирится человѣческое сознаніе и тоскуетъ объ утерянномъ единствѣ и цѣльности. И каждая изъ обособившихся стихій, хозяйство и искусство, хочетъ выплеснуться изъ своихъ береговъ.

Стремится все въ божественной отвагѣ
Себя перерасти...

3. Хозяйство и теургія. Хозяйство хочетъ перерасти себя, не только вытягиваясь въ сторону искусства, но и напрягаясь въ своей собственной стихіи, въ динамикѣ своей. Оно стремится стать

не только *одной изъ* сторонъ жизни, но единственной или, по крайней мѣрѣ, опредѣляющей, не признавая надъ собой никакого внѣ-хозяйственнаго или сверхъ-хозяйственнаго суда. Въ результатѣ получается *экономизмъ*, какъ особое міроощущеніе и міровоззрѣніе. Его классическое выраженіе мы имѣемъ въ „экономическомъ матеріализмѣ", который многоликъ и многообразенъ, хотя и связывается съ именемъ одного изъ наиболѣе смѣлыхъ своихъ выразителей К. Маркса. Человѣкъ ощущаетъ себя въ мірѣ лишь какъ хозяйствующій субъектъ (economic man), для котораго хозяйство есть чистый коммерціализмъ, а хозяйственный инстинктъ или эгоизмъ полагается въ основу жизни. Этотъ эгоизмъ есть лишь частное проявленіе общаго, метафизическаго эгоизма твари. Хозяйство, основанное на эгоизмѣ, неизбѣжно страждетъ отъ дисгармоніи и борьбы, личной и групповой („классовой"), и нельзя до конца гармонизировать этотъ хозяйственный эгоизмъ, введя его въ берега „солидарности", о чемъ думаютъ соціалистическіе мыслители. Хозяйственный эгоизмъ есть стихійная сила, которая необходимо нуждается въ регулированіи не только внѣшнемъ, но и внутреннемъ, духовно-аскетическомъ; предоставленный же самому себѣ и освобожденный отъ всякаго удержа, онъ становится силой разрушительной. Относительно хозяйства было бы одинаково неправильно какъ брезгливое его отрицаніе, такъ и полное имъ порабощеніе. Хозяйственный трудъ наложенъ на насъ какъ кара за грѣхъ, и мы должны принимать ее какъ „послушаніе", обязательное для всего человѣчества. Барская брезгливость въ отношеніи къ хозяйству ничего общаго не имѣетъ съ той отъ него свободой, о которой учитъ Евангеліе: оно хочетъ не пренебреженія, но духовнаго преодолѣнія, выхода за предѣлы міра сего съ его необходимостью [1]). Но хозяйство не должно стать и самодовлѣющимъ, являясь само для себя цѣлью, какъ этого хочетъ экономизмъ: обогащеніемъ для обогащенія. Хозяйство должно сохранять значеніе только средства для достойной жизни, причемъ подлиннымъ критеріемъ здѣсь является религіозный ея идеалъ. Этимъ идеаломъ и связаннымъ съ нимъ аскетическимъ саморегулированіемъ хозяйства опредѣляется его *духъ*, который, не будучи пріурочень къ опредѣленнымъ формамъ, изнутри ихъ собой опредѣляетъ. Стиль хозяйства соотвѣтствуетъ духовному стилю эпохи (напр., довольно прозрачна связь, существующая между капитализмомъ и новоевропейскимъ гуманизмомъ).

Въ хозяйствѣ разрѣшаются двѣ задачи, ведется двоякая борьба: съ бѣдностью естественной и общественной, экономической и соціальной. Борьба съ бѣдностью (на языкѣ экономистовъ „развитіе производительныхъ силъ") есть общее трудовое послушаніе, „проклятіемъ" земли наложенное на человѣчество. Таковымъ же является и „соціальная политика", направленная къ преодолѣнію или смягченію послѣдствій эгоизма въ человѣческихъ отно-

---

[1]) Ср. въ моемъ сборникѣ *Два града*: „Христіанство и соціальный вопросъ", „Хозяйство и религіозная личность" и др. Ср. также очеркъ „Основные мотивы философіи хозяйства въ платонизмѣ и раннемъ христіанствѣ".

шеніяхъ. Разрѣшимы-ли окончательно объ задачи: побѣдима-ли бѣдность „развитіемъ производительныхъ силъ“ и разрѣшимъ-ли соціальный вопросъ общественной реформой, какъ вѣруютъ соціалисты? Очевидно, что вторая задача подчинена первой или, по крайней мѣрѣ, не можетъ быть разрѣшена отдѣльно отъ первой. Но каковы же предѣлы для развитія производительныхъ силъ и существуютъ-ли они? Имѣетъ-ли хозяйство не только исторію, но и эсхатологію, не можетъ-ли оно себя перерасти, перейдя въ сверхъ-хозяйство, такъ что окончится хозяйственный эонъ исторіи („Vorgeschichte“ К. Маркса)? Быть можетъ, человѣкъ, имѣя хозяйственную опору въ космосѣ и будучи въ немъ деміургомъ, призванъ стать и космоургомъ, воскресителемъ умершей жизни, блюстителемъ наличествующей и воспріемникомъ грядущей? Быть можетъ, хозяйственнымъ трудомъ микрокосмъ—человѣкъ исторгнетъ изъ макрокосма-вселенной смерть и сниметъ проклятіе съ земли?

Приближаясь къ этому порядку вопросовъ, мы вступаемъ въ кругъ идей глубокаго русскаго мыслителя *Н. Ѳ. Ѳедорова*. Въ своей „Философіи общаго дѣла“ онъ въ сущности далъ грандіозную систему философіи хозяйства, которая является поистинѣ и его *апоѳеозомъ*. Онъ указалъ ему возможность такихъ достиженій, о которыхъ ранѣе Ѳедорова никто не помышлялъ, именно поставилъ ему задачу трудового воскрешенія мертвыхъ, хозяйственнаго воспроизведенія и возвращенія жизни. *Ѳедоровъ превращаетъ хозяйство въ теургію*, или, вѣрнѣе, то и другое до неразличимости сливаетъ, поскольку для него воскрешеніе мертвыхъ перестаетъ быть теургическимъ, но всецѣло становится хозяйственно-магическимъ.

Нужно выдѣлить самое зерно вопроса о воскрешеніи, какъ онъ ставится *Философіей общаго дѣла*. Что такое жизнь, и что такое смерть? Неясность въ этомъ основномъ вопросѣ вноситъ печальную двусмысленность и неопредѣленность во все ученіе Ѳедорова. При отвѣтѣ на него намѣчаются двѣ возможности: или человѣческій организмъ представляетъ собой только машину, механическій автоматъ, и смерть есть лишь его разрушеніе и порча, или же въ немъ живетъ духъ, это тѣло оживляющій и съ нимъ соединенный, а потому смерть есть противуестественное расторженіе союза духа съ тѣломъ.

Вполнѣ очевидно, что первая, матеріалистическая гипотеза, строго говоря, не допускаетъ и мысли о воскрешеніи, т. е. о возвращеніи къ жизни *того же самаго* живого существа. Тожественность личности воскресшей съ ранѣе жившею установляется единствомъ сверхвременнаго и безсмертнаго человѣческаго духа, оживляющаго тѣло, а чрезъ посредство животной души индивидуальность сообщается и тѣлу. Допустимъ, что благодаря „регуляціи природы“, т. е. трудовымъ, хозяйственнымъ путемъ, сынамъ удалось бы собрать изъ планетнаго пространства всѣ атомы отъ разложившихся тѣлъ умершихъ отцовъ и затеплить жизнь въ возсозданныхъ тѣлахъ. И допустимъ далѣе, что тѣла эти явились бы точнымъ повтореніемъ организма умершихъ по внѣшнему и внутреннему составу и обладали бы сознаніемъ связи и даже тожественности съ ранѣе жившими своими двойниками. Что можетъ быть ужаснѣе этого адскаго измышленія и что отвратительнѣе такой поддѣлки подъ воскрешеніе, какъ эти автоматически движущіяся куклы, обладающія полнѣйшимъ сход-

ствомъ съ нѣкогда жившими, но сломавшимися и испорченными организмами? Непреодолимую мистическую жуть и отвращеніе наводитъ мысль, что мы можемъ встрѣтиться съ какими-то автоматическими двойниками, поддѣлками своихъ любимыхъ, которыя во всемъ будутъ подобны имъ; что мы можемъ ихъ ласкать, любить, цѣловать: все это соотвѣтствуетъ лишь самой мрачной и причудливой фантазіи Эдг. По или Гофмана. То была бы поистинѣ сатанинская насмѣшка надъ человѣческой любовью. Воскрешеніемъ предполагается не только полнѣйшее подобіе, но и нумерическое тожество: не два одинаковыхъ повторенія одной и той же модели, въ сущности другъ другу совершенно чуждыхъ, но возстановленіе той же самой, единой, лишь временно перерванной жизни. Конечно, *такова* и была идея Н. Ѳ. Ѳедорова, который былъ глубоко вѣрующимъ христіаниномъ, и изъ этой вѣры и вытекалъ его „проэктъ“ и весь паѳосъ его ученія. Поэтому матеріалистическое пониманіе его мысли, такая ея reductio ad absurdum, было бы съ гнѣвомъ и негодованіемъ отвергнуто нашимъ мыслителемъ, который, предвидя ея возможность, ея заранѣе боялся. Не надо удивляться, если у матеріалистовъ, вообще склонныхъ къ мечтательности и падкихъ на утопіи, еще ни разу не являлась мысль о научномъ воскрешеніи отцовъ. Для этого у нихъ не существуетъ достаточной заинтересованности, ибо какой же смыслъ возсоздавать подобіе, если оригиналъ все равно уничтожается смертью? Правда, если бы они были послѣдовательнѣй, и внимательнѣе прислушивались бы къ логикѣ своего собственнаго ученія, то они могли бы замѣтить, что и въ предѣлахъ здѣшней жизни, при постоянномъ обновленіи матеріальнаго организма потокомъ частицъ, въ него втекающихъ и изъ него истекающихъ, и при постоянной смѣнѣ психическаго содержанія въ сознаніи единство и непрерывность жизни установляется только сверхвременнымъ ея началомъ, связывающимъ ея отдѣльные моменты въ единое, текучее время; и безъ этого начала жизнь организма превратилась бы въ серію состояній, постоянно мѣняющихся и нанизанныхъ какъ бусы на нитку времени.

Поэтому мысль о воскрешеніи возможна только при вѣрѣ въ безсмертіе, и идея Ѳедорова должна быть понята такъ, что посредствомъ возсозданія тѣлъ отцовъ трудомъ сыновнимъ будутъ вызваны къ новой жизни и ихъ усопшія души. Согласно этому пониманію, воскрешенію подлежитъ собственно только тѣло, душа же возвращается въ него въ силу нѣкоторой природной необходимости, какъ только оно возстановлено. Получается своеобразное соединеніе матеріализма и спиритуализма, которому соотвѣтствуетъ чисто механическое пониманіе и смерти, и воскресенія. Согласно этому мнѣнію, душа, пока не возстановлено ея тѣло, находится въ состояніи какого-то анабіоза, чистой потенціальности. При этомъ заранѣе исключается возможность того, что душа, прошедшая чрезъ врата смерти, вообще не можетъ возвратиться въ отжившее и разрушенное смертью тѣло и его собою оживить, ибо и *она* потеряла способность оживлять тѣло, а не одно только тѣло утратило силу жизни; что поэтому воскрешеніе отцовъ сынами вообще невозможно, разъ душа сама должна воскресить свое тѣло, или получить отъ Бога для того силу, и никто другой не можетъ ее въ томъ замѣнить. Иначе говоря, смерть, въ которой Ѳедоровъ склоненъ былъ вообще видѣть лишь родъ случайности и недоразумѣнія или педагогическій пріемъ, есть актъ, слишкомъ далеко переходящій за предѣлы этого міра, чтобы можно было справиться съ ней одной „регуляціей природы“, методами физическаго воскрешенія тѣла, какъ бы они ни были утонченны, даже съ привлеченіемъ жизненной силы человѣческой спермы въ цѣляхъ воскрешенія или обратнаго рожденія отцовъ сынами (на что имѣются указанія

въ ученіи Ѳедорова). Душа можетъ возвратиться только въ преображенное тѣло воскресенія, и безполезно снова сшивать изъ клочковъ обветшавшую и расползшуюся „кожаную ризу“ умершаго тѣла.

Воскрешеніе, какъ и рожденіе, есть творческій актъ Божьяго всемогущества, которымъ возвращается душѣ усопшаго животворящая ея сила, способность создать для себя, соотвѣтственно своей природѣ, тѣло; оно есть изліяніе животворящей силы Божіей на человѣческую душу, т. е. актъ теургическій. Поэтому Ѳедоровскій „проектъ“ хозяйственно-трудового, магическаго воскрешенія, представляющій собой такимъ образомъ нѣкоторую *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, грѣшитъ недолжнымъ смѣшеніемъ областей хозяйства и теургіи. Въ этомъ отношеніи характерна общая антипатія Ѳедорова къ чудесному, т. е. истинно теургическому, въ которомъ онъ съ своей хозяйственной точки зрѣнія видитъ прежде всего даровое. Онъ не дооцѣниваетъ при этомъ всей условности и относительности хозяйства, столь существенно связаннаго съ теперешнимъ состояніемъ міра, съ тяготѣющимъ надъ землею проклятіемъ и съ общимъ „стенаніемъ твари“. Впаденіе въ магизмъ какъ разъ и явилось тѣмъ грѣхомъ, которымъ создалась эта зависимость человѣка отъ хозяйства, и она не можетъ быть преодолѣна силами того же магизма въ его собственной плоскости. Смертность жизни и есть слѣдствіе недолжнаго вторженія магизма, нарушившаго гармонію жизни въ духоносномъ тѣлѣ, отсюда и возникла та косность матеріи, которая постоянно преодолѣвается, но никогда не можетъ быть окончательно преодолѣна хозяйственнымъ трудомъ. Ѳедоровъ же береть теперешнее состояніе жизни, какъ вообще единственно возможное, и хочетъ лишь расширенія магической мощи человѣка чрезъ „регуляцію природы“, направленную къ цѣлямъ „общаго дѣла“, т. е. воскрешенія. Но онъ думаетъ при этомъ о воскрешеніи именно *этой* плоти и на *этой* землѣ, иначе трудно понять его мысль (хотя онъ и высказываетъ негодованіе, встрѣтивъ подобное ея пониманіе въ письмѣ Вл. Соловьева). Такое воскрешеніе принципіально равнозначуще неопредѣленному продленію человѣческой жизни отстраненіемъ смерти. Характерно, что въ построеніяхъ Ѳедорова какъ будто вовсе не учитывается опытъ загробной жизни и его значеніе, всѣ тѣ измѣненія, которыя претерпѣваетъ душа въ отрывѣ отъ тѣла, ея ростъ въ этомъ таинственномъ и невѣдомомъ состояніи. Позволительно думать, что и воскресшій Лазарь, хотя и прошелъ врата смерти, но былъ изволеніемъ Божіимъ задержанъ въ какомъ-то изъ *начальныхъ* моментовъ загробнаго пути. „Лазарь, другъ нашъ, уснулъ“—эти слова Господа суть не одна аллегорія, они указываютъ и на особый характеръ Лазаревой смерти, болѣе подобной сну, временной остановкѣ жизни, нежели окончательному разлученію тѣла и души [1]). Въ противномъ случаѣ невозможно было бы его возвращенія къ *этой* жизни иначе, какъ при условіи полнаго забвенія о пережитомъ въ загробномъ состояніи. Лазарь какъ бы очнулся отъ обморока, и чудо состояло въ необычайномъ возвращеніи его къ жизни. Поэтому между смертью Лазаря и крестною смертью Христа существуетъ качественная разница. Господь не „уснулъ“ только какъ Лазарь (или дочь Іаира), но Онъ до конца вкусилъ смерть, сошелъ во адъ, прошелъ всѣ грани загробной жизни въ тридневное свое пребываніе въ нѣдрахъ земли. Онъ возвратился оттуда, такъ сказать, съ другого конца, пройдя весь загробный кругъ

---

[1]) Замѣчательно, что та же черта повторяется и въ разсказѣ о воскрешеніи дочери Іаира: „Іисусъ сказалъ имъ: выйдите вонъ, ибо не умерла дѣвица, *но спитъ*. И смѣялись надъ Нимъ“ (Мѳ. 9, 24; Мр. 5, 39; Лк. 8, 52).

(такъ, по египетскимъ вѣрованіямъ, ладья бога Ра погружается въ царство мертвыхъ на западѣ и въ теченіе ночи проходитъ его цѣликомъ, выходя уже на востокѣ).

Безсмертіе не есть только отсутствіе смерти или одно ея устраненіе, нѣчто отрицательное, оно есть положительная сила, связанная съ духоносностью тѣла, при которой духъ совершенно овладѣваетъ плотію и ее проницаетъ; тѣмъ и упраздняется матерія, источникъ смерти и смертности. Ѳедоровъ же, смѣлѣе и радикальнѣе идя въ направленіи Мечникова, стремится къ научному безсмертію, принимая за него отсутствіе смерти, или неопредѣленную продолжительность жизни. Онъ хочетъ побѣды надъ смертью лишь какъ моментомъ смертной жизни, а не надъ смертностью, какъ общимъ ея качествомъ. Ѳедоровъ все время думаетъ о воскрешеніи Лазаря, а не о воскресеніи Христа, объ оживленіи трупа, первоначально разложившагося, но вновь возсозданнаго средствами науки, а не о воскресеніи тѣла духовнаго, прославленнаго и преображеннаго. Поэтому воскрешеніе отцовъ, согласно Ѳедоровскому проекту, даже если бы оно было осуществимо, далеко еще отстоитъ отъ воскресенія мертвыхъ, чаемаго христіанской вѣрой, оно находится въ другой отъ него плоскости, также какъ и воскрешеніе Лазаря и другія чудесныя воскрешенія, хотя они и совершались не натурально-магическимъ, хозяйственнымъ, но чудеснымъ путемъ. Воскресеніе Христа получаетъ у Ѳедорова преимущественно проективное значеніе педагогическаго средства и поощрительнаго примѣра. Вообще же перспектива не трудового, но чудеснаго и, слѣдовательно, дарового воскресенія можетъ предусматриваться лишь какъ нѣкоторая неудача исторіи вслѣдствіе несовершившагося „общаго дѣла“: человѣчество должно сознательно стремиться къ тому, чтобы обойтись безъ чудеснаго, трансцендентнаго воскресенія, съ замѣной его хозяйственнымъ. Въ томъ, что Ѳедоровъ говоритъ при обоснованіи своихъ идей о семейномъ характерѣ человѣчества, о любви сыновъ къ отцамъ и о культѣ предковъ, какъ существенной части всякой религіи, содержится много глубокихъ истинъ. Между прочимъ нельзя не поражаться близостью основного и наиболѣе интимнаго мотива Ѳедоровской религіи,—религіозной любви къ умершимъ отцамъ,—къ существу *египетской* религіи, которая вся вырастаетъ изъ почитанія мертвыхъ: весь ея культъ и ритуалъ есть разросшійся похоронный обрядъ [1]). Ѳедоровская религія есть какъ бы христіанскій варіантъ египетскаго міровоззрѣнія.

Однако, если брать не все содержаніе этого глубокаго ученія въ полномъ составѣ, но лишь центральную его идею,—„проектъ“ воскрешенія, то нетрудно

---

[1]) Египетская религія основана на вѣрѣ въ загробное существованіе и воскресеніе для новой жизни за гробомъ, причемъ культъ боговъ и умершихъ. Озириса и озирисовъ (ибо всякій умершій разсматривался какъ ипостась Озириса) сливается въ одинъ ритуалъ. Внимательное изготовленіе и торжественное погребеніе муміи, которая и въ могилѣ оживляема двойникомъ умершаго—*ка*, со всѣмъ сложнымъ литургическимъ ритуаломъ и цѣлымъ арсеналомъ магическихъ заклинаній (по *Книгѣ Мертвыхъ*),—все это получаетъ свой смыслъ какъ приготовленіе тѣла къ воскрешенію и загробной жизни. По миѳу Озириса, онъ былъ растерзанъ на куски, но тѣло его было собрано Изидою, а возстановлено и оживлено Горомъ, явившимся такимъ образомъ воскресителемъ своего отца; также и всякій сынъ въ обрядѣ „отверстія устъ“, совершаемомъ надъ муміей. возвращаетъ жизнь покойнику—озирису. Понятно то исключительное вниманіе, которое оказывали египтяне жилищамъ загробнаго міра, изготовленіе гробницъ, такъ наз. мастаба, пирамидъ, ибо это равносильно было созданію храмовъ и отвѣчало самой интимной и важной сторонѣ ихъ богопочитанія.

видѣть, что въ ней ставится проблема о *предѣлахъ хозяйства*. И при ея разрѣшеніи Ѳедоровъ впадаетъ въ явное монофизитство, односторонне выдвигая человѣческую стихію, какъ замѣняющую и вытѣсняющую силу божественную. Онъ хочетъ, чтобы, осуществляя волю Божію въ твореніи, человѣкъ новозможности обошелся безъ Бога и помимо Бога, съ разрывомъ богочеловѣческаго единства, нераздѣльнаго и неслiяннаго. Ибо Богъ для него есть трансцендентная норма, законъ, образецъ, примѣръ, а человѣкъ долженъ обойтись своими человѣческими силами. И Христосъ для него есть лишь „Сынъ Человѣческій“; Христосъ же, „грядущій на облакахъ небесныхъ съ силою и славою многою“, судья и воскреситель, есть скорѣе угроза, нежелательный deus ex machina, нежели Тотъ, кому вопіетъ „Духъ и Невѣста“: ей, гряди! Хозяйственный магъ, просвѣтляемый волей къ братотворенію и воскрешенію отцовъ, ощущаетъ себя теургомъ и не желаетъ иной теургіи. Воскрешеніе мертвыхъ, поставленное какъ предѣльная цѣль для хозяйственной воли, есть вообще ложная задача, ибо въ ней въ плоскости временности ставится то, что находится *за* временемъ, по крайней мѣрѣ, *этимъ* временемъ нашего эона. Та плоть, которая доступна воздѣйствію хозяйственнаго труда, не воскреснетъ въ теперешнемъ видѣ, ее отдѣляетъ отъ воскресенія порогъ смерти или „измѣненіе“, ей равнозначущее для людей, смерти не вкусившихъ, „Говорю вамъ тайну: не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся, вдругъ (*ἐν ἀτόμῳ*), во мгновеніе ока, при послѣдней трубѣ“ (1 Кор. 15, 51—2). Вотъ этого-то „измѣненія“, которое по существу является новымъ творческимъ актомъ Бога надъ человѣкомъ, именно и не можетъ совершить хозяйственный трудъ, а поэтому и „проектъ“ Ѳедорова, какъ бы далеко ни зашла „регуляція природы“, силами природными и человѣческими не осуществимъ.

Однако идея Н. Ѳ. Ѳедорова еще можетъ быть защищаема, хотя и не въ столь прямолинейной и грубой формѣ. Быть можетъ, болѣе соотвѣтствуетъ его высокому религіозному духу такая мысль: воскресеніе мертвыхъ есть актъ богочеловѣческій, требующій соединенія божественной благодати и человѣческаго дѣйствія, и, признавая вполнѣ божественную сторону воскрешенія, человѣкъ долженъ проявить въ немъ участіе своимъ встрѣчнымъ усиліемъ, собственнымъ стремленіемъ къ воскрешенію. Практически только оно и существуетъ для человѣка какъ зависящее отъ его воли и усилія. Въ немъ люди осуществляютъ божественную свою силу, являютъ себя богочеловѣками, христами, причемъ Христосъ единоличный, Господь Іисусъ, замѣняется въ этой своеобразной соціально-экономической хлыстовщинѣ христомъ коллективнымъ, человѣчествомъ, совершающимъ „общее дѣло“. Этому толкованію соотвѣтствуютъ и отдѣльныя черты „проекта“. Такъ, повидимому, онъ предполагаетъ послѣдовательное и постепенное воскрешеніе отцовъ сынами отъ поколѣнія къ поколѣнію. Отдѣльные же его акты раздѣляются, очевидно, извѣстнымъ промежуткомъ времени, нужнаго для того, чтобы воскресшіе могли перевоспитаться и приспособиться къ новымъ историческимъ условіямъ, въ которыхъ застанетъ ихъ воскресеніе. Словомъ, воскрешеніе входитъ въ историческій процессъ, то—эволюція, а не катастрофа, наступающая „вдругъ, въ мгновеніе ока“, и прерывающая историческое время. Вообще неясно, есть-ли въ представленіяхъ Н. Ѳ. Ѳедорова какое-либо мѣсто *мета-исторіи*, „жизни будущаго вѣка“, отдѣленной онтологической катастрофой отъ нынѣшняго эона. Историческое человѣчество, по мысли Ѳедорова, не должно ничего оставлять на дѣло Сына Человѣческаго, кромѣ благого примѣра, а христіанское откровеніе о св. Троицѣ для него сводится къ заповѣди воскрешенія, во славу всемірнаго родства,

высшій образъ котораго данъ въ жизни Св. Троицы, какъ божественной семьи. Этотъ эволюціонный монизмъ, хотя и начинаетъ съ ученія о боговоплощеніи Іисуса, фактически упраздняетъ живую вѣру въ Распятаго Бога. Отъ нея остается только угрожающая перспектива насильственно чудеснаго воскресенія мертвыхъ въ концѣ этого вѣка, которое ожидаетъ человѣчество въ случаѣ неисполненія имъ „общаго дѣла“. При этой неудачѣ исторіи люди будутъ воскрешены уже Богомъ,—многіе на судъ и осужденіе. Но именно отъ этой-то неудачи и предостерегается человѣчество, оно должно обойтись своими силами. Въ сущности это ученіе является послѣднимъ словомъ новоевропейскаго гуманизма (хотя самъ Ѳедоровъ послѣдняго и чуждался). Предъ его грандіозностью робкими и нерѣшительными кажутся утопіи Мечникова, Фурье, Маркса и др.

Однако вопросъ о загробныхъ судьбахъ души и при такомъ истолкованіи ученія Ѳедорова остается обойденнымъ. Съ нимъ трудно совмѣщается, безъ натяжекъ и насильственныхъ толкованій, также и церковное ученіе о молитвенномъ поминовеніи усопшихъ и его дѣйственности, о проповѣди во адѣ, вообще все то ученіе о загробномъ состояніи душъ, которое можетъ быть установлено на основаніи церковнаго преданія, въ частности, богослуженія. И самая мысль о насильственномъ пробужденіи усопшихъ отъ ихъ покоя или же о наводненіи міра какими-то вампирами, воплотившимися выходцами изъ астральнаго міра, содержитъ въ себѣ нѣчто тошнотворное и мистически отвратительное, какъ имѣющее сродство съ некромантіей. Невольно вспоминается при этомъ величественная картина изъ Ветхаго Завѣта: *Саулъ у Аэндорской волшебницы*, просящій ее вызвать тѣнь пророка Самуила, т. е. совершить колдовскими, кудесническими средствами какъ бы нѣкое его воскрешеніе.

По тексту библейскаго повѣствованія, естественнѣе всего кажется предположить, что, хотя Аэндорская волшебница не обладала, конечно, силой воскрешенія усопшихъ, однако могла магическими средствами медіумически оживлять „астральные трупы“ (ларвы); этимъ и достигалось впечатлѣніе воскрешенія. Поэтому по существу ея некромантія была обманомъ, потому что никакого реальнаго общенія съ загробнымъ міромъ въ результатѣ ея не получалось, а достигалась лишь одна его видимость (подобно тому, что можетъ быть и при спиритизмѣ). Но въ данномъ случаѣ, къ ея собственному ужасу, въ отвѣтъ на ея заклинанія, по особому смотрѣнію Божію, ей явился дѣйствительно духъ самого Самуила, откуда она тотчасъ умозаключила, что пришелъ къ ней не простой смертный, а самъ царь Саулъ. Онъ самъ же изгонялъ прежде изъ своей страны „волшебниковъ и гадателей“, и явился къ ней лишь подъ покровомъ ночи, переодѣтый. Сначала, когда волшебница выражала боязнь понести наказаніе отъ Саула, и онъ завѣрялъ ее въ ея безопасности, это еще не вызвало въ ней подозрѣнія, что съ ней говоритъ самъ Саулъ. „Тогда женщина спросила: кого же вывести тебѣ? И отвѣчалъ онъ: Самуила выведи мнѣ. И увидѣла женщина Самуила“ (характерная подробность: только она, какъ „ясновидящая“, видитъ астральную тѣнь, Саулъ же сначала, очевидно, ничего не видитъ и начинаетъ видѣть только позднѣе). „И громко вскрикнула“ (очевидно, такъ сама она была поражена реальностью видѣнія, которой не ожидала). „И обратилась женщина къ Саулу, говоря: зачѣмъ ты обманулъ меня? ты—Саулъ“ (ей стало это ясно изъ того, что только къ Саулу могъ явиться подлинный духъ самого пророка, а не одинъ лишь астральный призракъ). „И сказалъ ей царь: не бойся, скажи, что ты видишь? И отвѣчала женщина: вижу какъ бы бога, выходящаго изъ земли.—Какой онъ видомъ? спросилъ у нея Саулъ. Она сказала: выходитъ изъ земли мужъ престарѣлый, одѣтый въ длинную одежду“

(она увидѣла, дѣйствительно, нѣчто изъ загробнаго міра,—„выходящее изъ земли," а не астральный призракъ, и отсюда ея страхъ). „Тогда узналъ Саулъ, что это Самуилъ, и палъ лицомъ на землю и поклонился" (какъ царю, помазанному притомъ именно самимъ Самуиломъ, Саулу свойственна здѣсь прозорливость, исключающая всякія колебанія. И вообще въ самомъ разсказѣ нѣтъ ни малѣйшихъ указаній на то, чтобы Саулъ обманывался въ этомъ). „И сказалъ Самуилъ Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышелъ? И отвѣчалъ Саулъ: тяжело мнѣ очень" и т. д. (I Цар. 28, 11—15).

Души усопшихъ, „въ Бозѣ почившихъ", пребываютъ въ рукѣ Божіей, какъ и нерожденныхся. Онѣ находятся за гранію нашего времени, проходя тамъ свой таинственный и намъ невѣдомый путь. И волѣ человѣческой не дано ихъ „тревожить, чтобы онѣ вышли", лишать ихъ мѣста упокоенія всевозможными методами регуляціи природы [1]). Частичное и постепенное воскрешеніе человѣчества, поколѣніе за поколѣніемъ, даже если бы оно было возможно въ хозяйственно-техническомъ смыслѣ, есть религіозный абсурдъ.

Прислушаемся еще къ тому, что говорится въ Апокалипсисѣ о таинственномъ *воскресеніи первомъ*. „И увидѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить, и души обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе, и которые не поклонились звѣрю, ни образу его, и не приняли начертанія на чело свое и на руку свою. Они ожили—ἔζησαν—и царствовали со Христомъ тысячу лѣтъ. Прочіе же изъ умершихъ не ожили, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ. Это первое воскресеніе. Блаженъ и святъ имѣющій участіе въ воскресеніи первомъ. Надъ ними смерть вторая не имѣетъ власти, но они будутъ священниками Бога и Христа и будутъ царствовать съ Нимъ тысячу лѣтъ" (Откр., 20, 4—6).

Здѣсь рѣчь идетъ о какомъ-то предварительномъ, „первомъ" воскресеніи, которое, хотя и освобождаетъ отъ „смерти второй", т. е. отъ окончательнаго отверженія, но, очевидно, лишь предваряетъ общее воскресеніе и качественно отъ него какъ-то отличается, по крайней мѣрѣ, отъ него не изъемлются имѣвшіе часть въ воскресеніи первомъ. О послѣднихъ же говорится, что *души* ихъ *ожили* и царствовали со Христомъ. Можно думать, что здѣсь рѣчь идетъ не о тѣлесномъ, но лишь духовномъ воскресеніи. Богъ творческимъ актомъ изводитъ души изъ мѣста ихъ упокоенія, оживляетъ ихъ, давая имъ силу особымъ образомъ принимать участіе въ жизни, „царствовать", т. е. направлять ее, будучи въ то же время „священниками Бога и Христа". Этимъ воскресеніемъ душъ отнюдь еще не предполагается для всѣхъ открытое явленіе ихъ въ тѣлѣ, напротивъ скорѣе можно думать, что и эти ожившія души еще не имѣютъ тѣлъ и получаютъ силу образовать ихъ себѣ лишь при всеобщемъ воскресеніи. Таково же и положеніе святыхъ, которымъ церковь молится, какъ живымъ и сильнымъ оказать свою помощь. При „воскресеніи первомъ", которое совершается параллельно съ заключеніемъ связаннаго сатаны, очевидно, обнаружится особенно явное участіе усопшихъ въ дѣлахъ живыхъ, водительство и помощь ихъ на путяхъ исторіи. Однако все это можетъ остаться и вовсе незамѣченнымъ за предѣлами Церкви.

Итакъ, „воскресеніе первое", о которомъ говоритъ Апокалипсисъ, представляетъ собой до извѣстной степени противоположность тому, о чемъ идетъ рѣчь въ „проектѣ" Ѳедорова какъ о трудовомъ, постепенномъ воскрешеніи: тамъ предпо-

---

[1]) „Блаженъ путь, въ онь же идеши днесь, о душе, яко уготовася тебѣ мѣсто упокоенія", такими словами напутствуется Церковью умершій при погребеніи.

лагается, по всей видимости, воскресеніе душевно-духовное, но еще не тѣлесное, здѣсь же именно тѣлесное, и только тѣлесное, которое однако будто бы должно явиться и духовнымъ. И вполнѣ позволительно поставить вопросъ: слѣдуетъ-ли стремиться къ *такому* воскрешенію?

Такимъ образомъ, Ѳедоровскій „проектъ", понятый даже въ самомъ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ какъ общая идея *участія* человѣка въ воскресеніи мертвыхъ, сохраняетъ основныя свои особенности,—отличается экономизмомъ и магизмомъ. Та вѣра въ хозяйство, которая проявляется въ современномъ экономизмѣ, и въ частности въ „экономическомъ матеріализмѣ", получаетъ здѣсь наиболѣе радикальное выраженіе. Ѳедоровскій „проектъ" *одной* своей стороной, именно поскольку онъ связанъ съ хозяйственной „регуляціей природы", есть экономическій матеріализмъ, проведенный съ такой рѣшительностью, которая оказалась далеко не по плечу Марксу. Это зависитъ, конечно, и отъ того, что Марксъ, хотя и признанный отецъ „экономическаго матеріализма", совершенно не задавался основнымъ для экономизма вопросомъ о природѣ хозяйства: онъ мыслилъ его лишь въ категоріяхъ технически-вещныхъ или меркантильно-бухгалтерскихъ, заимствованныхъ изъ политической экономіи. Къ тому же въ своихъ общефилософскихъ взглядахъ онъ находился въ зависимости отъ французскаго матеріализма. Поэтому Марксъ не могъ до конца осмыслить своихъ же собственныхъ экономическихъ идей, что̀ однако было уже вполнѣ по плечу Н. Ѳ. Ѳедорову, благодаря широтѣ размаха его религіозно-философской мысли. Ученіе Ѳедорова и есть именно то, о чемъ смутно мечталось марксизму, что̀ составляетъ его безсознательный, но интимный мотивъ. Если эти идеи въ марксизмѣ приняли идейно убогій и отталкивающе вульгарный характеръ, то у Ѳедорова онѣ получили благородство и красоту, благодаря высокому религіозному пафосу его ученія. Но въ силу этой завершенности сдѣлалась тѣмъ яснѣе вся ложность экономической эсхатологіи, лишь по новому воспроизводящей старый іудейскій мессіанизмъ, прельщеніе царствомъ отъ міра сего. Это—соблазнъ перваго діаволова искушенія: „если Ты Сынъ Божій, то вели этому камню сдѣлаться хлѣбомъ" (Лк. 4, 3), т. е. яви себя экономическимъ мессіей, „сыномъ человѣческимъ", силою „регуляціи природы" оживляющимъ и воскрешающимъ. Но призывъ этотъ здѣсь обращенъ уже не къ Одному, не къ Сыну Божьему и Сыну Человѣческому, но ко всѣмъ сынамъ человѣческимъ, которые призываются явить свое богосыновство „общимъ дѣломъ" регуляціи природы и ея плодомъ—трудовымъ оживленіемъ мертвой матеріи, превращеніемъ камней въ хлѣбы, воскрешеніемъ мертвецовъ.

Итакъ, неужели „проектъ общаго дѣла", проповѣданный Н. Ѳ. Ѳедоровымъ, долженъ быть окончательно и безповоротно отвергнутъ какъ миражъ и „прелесть"? Однако и такому къ нему отношенію рѣшительно противится душа, и оно было бы актомъ не только неуваженія къ нашему мудрецу, но и неразумѣнія того вѣщаго и новаго, о чемъ онъ міру повѣдалъ. Только самый „проектъ" долженъ быть понятъ не по буквѣ, но по духу, не натуралистически, а религіозно-символически. Въ Ѳедоровѣ зародилось новое чувство жизни, новое дерзновеніе и пафосъ, загорѣлся лучъ воскресенія. Вся жизнь этого подвижника, отданная вынашиванію *одной* идеи, „проекта" воскрешенія, сама по себѣ есть *симптомъ*, притомъ величайшей духовной важности, и надо умѣть его осмыслить. „Проектъ" есть не только послѣднее слово экономизма, капитулировавшаго предъ косностью грѣховной плоти, но вмѣстѣ съ тѣмъ и первая *молитва* къ Богу о воскресеніи, первый зовъ земли къ небу о возстаніи умершихъ, и радостно думать, что въ мірѣ уже *былъ* Ѳедо-

ровъ со своимъ „проектомъ“. Въ Церкви всѣ живы, она молится за умершихъ какъ за живыхъ, однако, этимъ не уничтожается раздѣляющая ихъ великая пропасть, о которой говорится въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ. „Проектъ“ Ѳедорова есть первое слово въ исторіи о воскрешеніи мертвыхъ, хотя и облеченное въ несоотвѣтствующую форму,—слишкомъ ранній провозвѣстникъ невольно обреченъ на уродливость при выраженіи своихъ предчувствій. Ѳедоровъ принадлежитъ къ числу тѣхъ стражей, которые напряженно всматриваются въ эсхатологическую мглу: „Кричатъ мнѣ съ Сеира: Сторожъ, сколько ночи? Сторожъ, сколько ночи? Сторожъ отвѣчаетъ: приближается утро, но еще ночь“ (Исаіи 21, 11—12).

Вмѣстѣ съ чувствомъ исполняющейся полноты временъ и надвигающагося конца не загорится-ли въ сердцахъ новая молитва и пророчественное вдохновеніе—о воскресеніи? Молитва конца: ей, гряди, Господи Іисусе! въ своей конкретной полнотѣ не включитъ-ли въ себя и этого вопля твари? Нѣчто подобное не появится-ли и въ церковномъ опытѣ (хотя и не слѣдуетъ огрублять и раньше времени искусственно и надуманно предварять его)? Итакъ, *по духу* Ѳедоровскій проектъ съ его хозяйственнымъ энтузіазмомъ „общаго дѣла“ долженъ быть отвергнутъ, но какъ движеніе сердца и воли, какъ молитва и вдохновеніе, онъ симптоматически важенъ и дорогъ. Поэтому и въ окончательномъ отношеніи къ ученію Ѳедорова ощущается невольная противорѣчивость: при всей непріемлемости, даже чудовищности проекта онъ не можетъ быть и просто отринутъ, ибо съ нимъ связано нѣчто интимное и нужное [1]).

Хозяйство, какъ связанное съ проклятіемъ земли, *не имѣетъ* въ себѣ эсхатологическихъ задачъ, переходящихъ за грань смертной жизни этого вѣка, къ ней исключительно относится его область. Поэтому оно и не можетъ завершиться въ своихъ собственныхъ предѣлахъ, а должно перерваться, подобно человѣческой жизни. При этомъ не надо однако забывать, что и временность имѣетъ свою глубину, тоже входящую въ вѣчность, гдѣ время интегрируется, хотя сейчасъ и непостижимымъ для насъ способомъ. Но въ перспективѣ времени хозяйство есть дурная безконечность, не знающая завершенія. Насколько въ хозяйствѣ и черезъ хозяйство (понятое въ широкомъ смыслѣ) творится исторія, постольку въ немъ и чрезъ него создается историческое *тѣло* человѣчества, которому надлежитъ „измѣниться“ въ воскресеніи, причемъ этимъ потенціальнымъ тѣломъ для человѣка является весь міръ. Хозяйственнымъ трудомъ человѣкъ реализуетъ для себя этотъ міръ, устрояетъ свое міровое тѣло, реально его ощущаетъ, осуществляя власть, изначально присущую ему. Даже и въ роли хозяина человѣкъ сохраняетъ отблескъ славы царствен-

---

[1]) Невольно напрашивается на сопоставленіе съ Ѳедоровскимъ „проектомъ общаго дѣла“ эсхатологическая мечта Скрябина о созданіи мистеріи, вѣрнѣе о художественной подготовкѣ такого мистеріальнаго дѣйства, которое должно положить конецъ этому эону и явиться гранью между двумя космическими періодами. При всей утопичности его стремленій, лучше всего обличенной его безвременной смертью, этотъ замыселъ, воодушевлявшій все его художественное творчество, не есть простая фантазія, онъ есть *симптомъ*, полный глубокаго значенія, ибо свидѣтельствуетъ о появленіи новыхъ зововъ, предвѣстій и предчувствій въ современной душѣ, и прежде всего въ русской душѣ, какъ наиболѣе раскрытой будущему и особенно чуткой къ знаменіямъ конца.

наго Адама. Однако вслѣдствіе своего паденія не столько онъ владѣетъ міромъ, сколько міръ имъ, ибо пелена матеріальности тяжело нависла надъ міромъ, и въ „кожаныя ризы“ облечено его тѣло. Евангеліе въ области хозяйственнаго поведенія указуетъ какъ идеалъ не свободу *въ* хозяйствѣ и *чрезъ* хозяйство, но свободу *отъ* хозяйства, оно призываетъ къ вѣрѣ въ чудо вопреки міровой косности, увѣщаетъ быть чудотворцами, а не механиками вселенной, цѣлителями, а не медиками. Хозяйство же имъ только попускается,—оно мирится съ нимъ какъ съ тяготой жизни вѣка сего, но не болѣе. Всѣ усилія экономизма силою вещей направляются къ увѣковѣченію жизни этого вѣка, къ отрицанію конца жизни какъ отдѣльной человѣческой личности, такъ и всего міра. Объ этомъ по-разному говорятъ научныя экономическія, особенно соціалистическія ученія: подъ видомъ свободы въ хозяйствѣ чрезъ умноженіе „богатства“ они хотятъ упрочить хозяйственный плѣнъ человѣка, суля осуществить противорѣчивый идеалъ магической или хозяйственной свободы. Вотъ почему христіанствомъ въ качествѣ высшей свободы восхваляется не мощь, но немощь, не богатство, но нищета, не мудрость вѣка сего съ его хозяйственной магіей, но „юродство“.

Итакъ, хозяйство на своемъ собственномъ пути не имѣетъ эсхатологіи, и когда пытается вступить на ея путь, оно впадаетъ въ лжеэсхатологію, гонится за призракомъ, обманчивымъ и лживымъ. Эта лжеэсхатологія коренится въ невѣрной оцѣнкѣ хозяйства, въ забвеніи объ его условности и относительности. Нашъ вѣкъ, отмѣченный не только исключительнымъ расцвѣтомъ хозяйственной дѣятельности, но и экономизмомъ въ качествѣ духовнаго самосознанія, вмѣстѣ съ тѣмъ отличается и напряженнымъ хозяйственнымъ эсхатологизмомъ. Послѣдній затемняетъ религіозное сознаніе не только уединенныхъ мыслителей, но и народныхъ массъ, мистически оторванныхъ отъ земли: таковы соціалисты, ставшіе жертвою неистовой и слѣпой лжеэсхатологіи, по изступленности своей напоминающей мессіаническія чаянія еврейства въ христіанскую эру. Нынѣ въ міровой войнѣ рушится эта вавилонская башня экономизма. Всякому, имѣющему очи, чтобы видѣть, становится явно, что здѣсь терпитъ неудачу самая грандіозная изъ бывшихъ до сихъ поръ попытокъ ея сооруженія. Еще разъ не удалось магическое царство отъ міра сего, и какъ хорошо, что оно не удалось! Самымъ ходомъ историческихъ событій понуждаются люди хотѣть *иного* царства,—царства не отъ міра сего. „Новая исторія“ не удалась, но именно этой неудачей, углубленнымъ опытомъ добра и зла, подготовляется общій кризисъ исторіи и мірозданія. И неудача всей міровой исторіи есть и самая большая ея удача [1]), ибо цѣль ея не въ ней, а за ея предѣлами,—туда зоветъ и нудитъ историческая стихія.

---

[1]) Въ Коранѣ неоднократно встрѣчаются такія слова, своеобразно выражающія Гегелевскую мысль о List der Venunft: „они хитрили, и Богъ хитрилъ, но Богъ самый искусный изъ хитрецовъ“ (Гл. 3, „Семейство Имрана“, 47).

4. **Искусство и теургія.** Искусство іерархически стоитъ выше хозяйства, ибо область его находится на грани двухъ міровъ. Оно зритъ нездѣшнюю красоту и ее являетъ этому міру; оно не чувствуетъ себя нѣмотствующимъ и сознаетъ свою окрыленность.

Какъ бѣденъ нашъ языкъ: хочу и не могу!...
Не передать того ни другу, ни врагу,
Что буйствуетъ въ груди прозрачною волною:
Напрасно вѣчное томленіе сердецъ!
И клонитъ голову маститую мудрецъ
Предъ этой ложью роковою.
Лишь у тебя, поэтъ, крылатый слова звукъ
Хватаетъ на лету и закрѣпляетъ вдругъ
И темный бредъ души и трав неясный запахъ.

И не просто закрѣпляетъ, но при этомъ еще и просвѣтляетъ, преображаетъ.

Этотъ листокъ, что изсохъ и свалился,
Золотомъ вѣчнымъ горитъ въ нѣснопѣньи...

„Подари свою розу поэту“—и „въ стихѣ умиленномъ найдешь—эту вѣчно душистую розу“, ибо такова сила поэзіи:

Только у васъ мимолетныя грезы
Старыми въ душу глядятся друзьями,
Только у васъ благовонныя розы
Вѣчно восторга блистаютъ слезами.

И это имѣетъ силу, конечно, не о поэзіи только, но вообще объ искусствѣ. Оно можетъ увѣковѣчивать временное, зря его въ свѣтѣ вѣчности, красоты софійной. Сама красота, конечно, первѣе искусства („только пѣснѣ нужна красота, красотѣ же и пѣсни не надо“), но искусство, ее являющее, пріобрѣтаетъ тѣмъ самымъ неизслѣдимую глубину. Въ ширь и глубь идутъ его ритмы, пробуждая все новыя волны. Красота имѣетъ въ себѣ самой и силу, и убѣдительность. Сила искусства не въ томъ, что оно само владѣетъ красотой, но въ томъ, что оно въ своихъ художественныхъ символахъ обладаетъ ключемъ, отверзающимъ эту глубину: a realibus ad realiora! Поэтому истинное произведеніе искусства не можетъ оставаться замкнутымъ только въ себѣ, въ своей дѣйственности оно зоветъ къ жизни въ красотѣ и пророчественно свидѣтельствуетъ о ней. Поэтому и само искусство отнюдь не имѣетъ самодовлѣющаго значенія, оно есть лишь путь къ обрѣтенію красоты. Оно жизненно только въ этомъ движеніи,—всегда ad realiora. Поэтому оно само есть тоже лишь символъ, зовъ, обѣтованіе, величавый жестъ, однако—увы!—упадающій въ безсиліи. Ибо искусство, наряду съ царственнымъ призваніемъ, таитъ въ себѣ еще и сознаніе своего безсилія. Оно знаетъ свою границу и свою относительность, и всегда должно ее ощущать:

Забудь меня, безумецъ изступленный,
Покоя не губи,
Я создана душей твоей влюбленной,
Ты грезы не люби.
О, вѣрь и знай, мечтатель малодушный,
Что мучась и стеня,

Чѣмъ ближе ты къ мечтѣ своей воздушной,
Тѣмъ дальше отъ меня.

Такъ говоритъ „мечта“, поставленная предъ лицо жестокой дѣйствительности, „прозы жизни“, въ отвѣтъ на призывы поэта. Все остается на своемъ мѣстѣ: „нѣтъ, силой не поднять тяжелаго покрова сѣдыхъ небесъ“. И не есть-ли красота—сладкая иллюзія, а поэзія—греза, если искусство только волнуетъ и манитъ къ прекрасному среди непрекрасной жизни, утѣшаетъ, но не преображаетъ? Изъ этого самосознанія рождается космоургическая тоска искусства, возникаетъ жажда дѣйственности: если красота нѣкогда спасетъ міръ, то искусство должно явиться орудіемъ этого спасенія. Въ каждомъ новомъ творческомъ актѣ все шире открываетъ художникъ свои объятія, но богиня ускользаетъ изъ нихъ манящимъ призракомъ, оставляя его въ нѣмомъ отчаяніи, готовымъ разбить свою пѣвучую, но безсильную лиру. Если трагедія понимающаго свои границы хозяйства состоитъ въ сознаніи прозаичности, порабощенности, безкрылости своей, то трагедія искусства—въ сознаніи своего безсилія, въ страшномъ разладѣ между открывшейся ему истинной велелѣпотой міра и наличной его безобразностью и безобразіемъ. Искусство не спасаетъ, не утоляетъ тоски земного бытія, а только утѣшаетъ, но нужны-ли и достойны-ли безсильныя утѣшенія? Произведеніями искусства можно любоваться, влюбляться въ нихъ, но лишь для того, чтобы тѣмъ сильнѣе чувствовать цѣпи „преврѣнной жизни“. И нельзя ихъ любить живой человѣческой любовью, ибо изваянная Галатея въ мраморной красѣ своей все же лишена теплоты мускуловъ и крови, есть поддѣлка.

Каждый творческій актъ стремится стать абсолютнымъ не только по своему источнику, ибо въ немъ ищетъ выразиться невыразимое, трансцендентное всякимъ выявленіямъ ядро личности,—но и по своему устремленію: онъ хочетъ *сотворить* міръ въ красотѣ; побѣдить и убѣдить ею хаосъ, а спасаетъ и убѣждаетъ—кусокъ мрамора (или иной объектъ искусства), и космоургическія волны безсильно упадаютъ въ атмосферѣ, тяжелой отъ испареній матеріи. Поэтому художникъ, даже если ему даны величайшія достиженія въ искусствѣ, тѣмъ большую неудовлетворенность испытываетъ какъ творческая личность.[1]). Творчество есть кремнистый путь восхожденія, гдѣ Симону Киренеянину возлагается на плечи, помимо его воли, тяжелый крестъ. Можно освободиться отъ трагедіи и отвергнуть крестъ Господень, отказаться отъ своего участія въ самораспятіи мірского, непросвѣтленнаго я, но только цѣною своеобразнаго духовнаго паралича личности. Вмѣсто красоты тогда остается удовлетвориться красивостью и, влюбившись въ нее, стать глухимъ къ велѣніямъ творчества; изъ строгаго и взыскательнаго искусства можно устроить свой особый, маленькій міркъ, по самому требовательному „канону“—и имъ удовлетвориться. Эстетизмъ, какъ выраженіе такого примиренія

---

[1]) Обнаруженіе дисгармоній творчества въ разныхъ отношеніяхъ составляетъ главное достоинство книги *Н. А. Бердяева*: Смыслъ творчества.

и самодовольства, есть наиболѣе тонкій соблазнъ духовнаго мѣщанства. Чтитель же красоты, не допускающій ея растлѣнія, все равно обладаетъ-ли онъ самъ художественнымъ даромъ или нѣтъ, никогда не можетъ утолить своей жажды. Да и любитъ-то онъ искусство больше за эту жажду, чѣмъ за утоленіе.

Кастальскій ключъ волною вдохновенья
Въ степи мірской изгнанниковъ поитъ.

Однако попрежнему остается не заглушима тоска изгнанія, которая затихнетъ лишь вмѣстѣ съ жизнью:

Но третій ключъ, холодный ключъ забвенья,
Онъ слаще всѣхъ жаръ сердца утолитъ.

Таковы признанія великаго нашего поэта, по общему мнѣнію жизнерадостнаго и яснаго какъ небо Эллады, но, какъ и оно, знавшаго всю силу неутолимой тоски [1])...

Искусство хочетъ стать не утѣшающимъ только, но дѣйственнымъ, не символическимъ, а преображающимъ. Это стремленіе съ особою силой осозналось въ русской душѣ, которая дала ему пророчественное выраженіе въ вѣщемъ словѣ Достоевскаго: *красота спасетъ міръ*. Эта же вѣра легла въ основу ученія Вл. Соловьева о дѣйственномъ искусствѣ, которому онъ присвоилъ названіе *теургіи*, къ сожалѣнію, упрочившееся въ словоупотребленіи. Этимъ, какъ будто только словеснымъ опредѣленіемъ задачъ искусства, какъ теургическихъ, Соловьевъ много повредилъ отчетливому пониманію сущности самаго вопроса, ее затемнивъ и даже извративъ (и притомъ, вопреки своему же собственному міровоззрѣнію). Онъ направилъ духовные поиски на невѣрные пути, и теперь надо снова возвратить ихъ къ исходному пункту и прежде всего поставить принципіальный вопросъ: можно-ли говорить въ примѣненіи къ *человѣческому* творчеству о теургіи, *Θεοῦ ἔργον*, о богодѣйствѣ? Вѣдь слѣдуетъ различить *дѣйствіе Бога* въ мірѣ, хотя и совершаемое въ человѣкѣ и чрезъ человѣка (что и есть теургія въ собственномъ и точномъ смыслѣ слова), отъ дѣйствія *человѣческаго*, совершаемаго силой божественной софійности, ему присущей. Эта антропоургія,—*ἀνθρώπου ἔργον*, является поэтому и софіургійной, *ἔργον ἐκ Σοφίας*. Первое есть божественное нисхожденіе, второе—человѣческое восхожденіе, одно идетъ съ неба на землю, другое отъ земли устремляется къ небу. И объ эти возможности: теургія и софіургія, должны быть совершенно опредѣленно различены, между тѣмъ какъ онѣ постоянно смѣши-

---

[1]) И имъ вторитъ поэтическое признаніе великаго мастера, исполненнаго трагической тоски, Микель Анжело Буанаротти:

Non vider gli occhi mei cosa mortale
. . . . . .
E se creata a Dio non fusse equale,
Altro che'l à gl' occhi piace,
Piu non vorria; ma perch' è si fallace,
Trascende nella forma universale... (Ed. Fray, LXXIX)

(Мои глаза не видятъ болѣе смертныхъ вещей... Если бы моя душа не была создана по образу Божію, она довольствовалась бы внѣшней красотой, которая пріятна для глазъ, но такъ какъ она обманчива, душа подъемляется къ вселенской красотѣ).

ваются, чѣмъ и создается двусмысленность и неясность. Дѣйствительно, о чемъ же именно идетъ рѣчь, когда говорятъ о „теургическихъ“ задачахъ искусства и въ какомъ смыслѣ возможно и правомѣрно ихъ утверждать?

Теургія есть дѣйствіе Бога, изліяніе Его милующей и спасающей благодати на человѣка. Какъ таковое, оно зависитъ не отъ людей, но отъ воли Божіей. По существу своему теургія неразрывно связана съ боговоплощеніемъ, она есть продолжающееся во времени и непрерывно совершающееся боговоплощеніе, не прекращающееся дѣйствіе Христа въ человѣчествѣ: „и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка“ (Мѳ. 28, 20). Христосъ положилъ абсолютное и неотмѣнное основаніе для теургіи и вручилъ Церкви теургическую власть чрезъ преемственную благодать, сообщенную апостоламъ: „Іисусъ сказалъ имъ: миръ вамъ! Какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ. Сказавъ это, дунулъ, и говоритъ имъ: примите Духа Святаго“ (Іо. 20, 21—22). „Вы примете силу, когда сойдетъ Духъ Святый“ (Дѣян. Ап., 1, 8). Это и совершилось въ Пятидесятницу, которая поэтому есть абсолютное основаніе христіанской теургіи [1]). Она осуществляется чрезъ богослуженіе, естественный центръ свой имѣющее въ таинствахъ и прежде всего въ Евхаристіи; впрочемъ, все вообще богослуженіе слѣдуетъ разсматривать какъ таинство въ широкомъ смыслѣ, ибо всюду здѣсь таинственно струится благодать Божія. Теургическая власть принадлежитъ священству, вкупѣ съ народомъ церковнымъ, хотя, помимо этого предустановленнаго пути, благодать въ духоносныхъ святыхъ находитъ избранные свои сосуды, ибо, безспорно, великіе святые и чудотворцы, какъ, напр., преп. Сергій или преп. Серафимъ, суть теурги въ самомъ подлинномъ смыслѣ [2]). Начало же христіанской теургіи торжественно положено было на Тайной Вечери, предварившей собою Голгоѳу.

Однако теургическій характеръ присущъ былъ,—но, конечно, лишь въ извѣстной степени,—и ветхозавѣтному богослуженію, поскольку ветхозавѣтная церковь неразрывно связана съ христіанствомъ и полна символовъ и прообразовъ боговоплощенія; не чуждъ онъ даже и языческому культу въ той мѣрѣ, въ какой и язычеству вообще доступно боговѣдѣніе и благодать Божія, насколько его мистеріямъ и богослуженію свойственна была религіозная подлинность. Вообще религіозный культъ есть, такъ сказать, нормальная, хотя и не единственная, область теургіи, церковныя же таинства ея центральные очаги.

---

[1]) Теургическая власть предварительно вручается ап. Петру, а въ лицѣ его Церкви въ торжественную минуту перваго исповѣданія вѣры во Христа на землѣ, произнесеннаго на пути въ Кесарію Филиппову Петромъ: „и дамъ тебѣ ключи царства небеснаго: и что свяжешь на землѣ, связано будетъ на небесахъ, и что разрѣшишь на землѣ, разрѣшено будетъ на небесахъ“ (Мѳ. 16, 12).

[2]) Въ теософской литературѣ существуетъ стремленіе подмѣнить теургію магіей и представить теурга лишь какъ могущественнаго мага, „гностика“, на томъ только основаніи, что внѣшній образъ его дѣйствій естественно сближается съ магическимъ. Но разница здѣсь въ томъ, что теургъ дѣйствуетъ силою Божіею, а магъ природно-человѣческою.

Теургическая власть *дана* человѣку Богомъ, но никоимъ образомъ не можетъ быть имъ взята по своей волѣ, хищеніемъ-ли или потугами личнаго творчества, а потому *теургія, какъ задача для человѣческаго усилія, невозможна и есть недоразумѣніе или богоборство.* Хотя благодать таинствъ дѣйствуетъ не насилуя свободы человѣка, таинственными и неизслѣдимыми путями, тѣмъ не менѣе она религіозно оплодотворяетъ и питаетъ его, а вмѣстѣ и перерождаетъ міръ, насыщая его Тѣломъ Христовымъ и напоя Кровію Его, исполняя его облагодатствованнымъ веществомъ таинствъ и обрядовъ церковныхъ, ихъ теургической силою. Христіанская теургія есть незримая, но дѣйствительная основа всякаго духовнаго движенія въ міръ на пути къ его свершенію. Безъ ея освящающаго и животворящаго воздѣйствія человѣчество не могло бы близиться къ разрѣшенію тѣхъ творческихъ задачъ, которыя правомѣрно ставятся предъ нимъ на этомъ пути, и въ этомъ смыслѣ *теургія есть божественная основа всякой софіургіи.* Ничто не можетъ замѣнить ея силы, или сравниться съ нею, или же сдѣлать ее ненужною, явивъ новое таинство космически-человѣческое: такой замыселъ есть антихристова „черная месса". Туманъ, конечно, неслучайно клубящійся именно около этой стороны теургической проблемы и заволакивающій дѣйствительныя ея очертанія, долженъ быть съ особенной настойчивостью разсѣянъ. Надлежитъ отчетливо поставить вопросъ: о *какой* „теургіи" идетъ рѣчь у Вл. Соловьева и у другихъ? Опирается-ли она на божественную теургію, какъ религіозную свою основу, или же идетъ помимо нея, хочетъ обойтись безъ нея, *вопреки ей* совершивъ нѣкую космическую евхаристію, человѣческое богодѣйство, космоургическій актъ? Отмѣняетъ-ли эта новая, неизвѣданная еще „теургія" божественную теургію, какъ изжитую уже и обветшалую форму религіозной жизни, ставя на ея мѣсто творческую энергію человѣка, или же разсматриваетъ себя какъ вновь созрѣвающій плодъ на ея вѣковѣчномъ древѣ?

Въ таинствѣ, какъ теургическомъ актѣ, есть реальное дѣйствіе и присутствіе Бога, это составляетъ въ немъ „трансцендентный", безусловно чудесный элементъ, который въ то же время сочетается съ космическою стихіей и человѣческимъ естествомъ. И вотъ это-то сочетаніе, встрѣча и соединеніе божескаго и человѣчески-космическаго, и есть таинственная и дивная точка богочеловѣчества, реально осуществляемаго въ таинствѣ. Когда іерей, призывая св. Духа на предлагаемые св. Дары, возглашаетъ: „и сотвори убо хлѣбъ сей честное Тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную Кровь Христа Твоего. Преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ. Аминь. Аминь. Аминь",—тогда совершается неизглаголанное чудо: на Престолѣ водружается Небо, сходитъ Христосъ, и трепещутъ силы небесныя... *Этого* никогда и никакими достиженіями человѣческаго творчества совершить нельзя, а потому и ничѣмъ нельзя возмѣстить Понятно, что противъ этой безусловной теургической основы направлялось и направляется невѣріе и человѣкобожіе, а споры и разногласія о смыслѣ Евхаристіи пріобрѣтаютъ первостепенное значеніе. Проте-

стантизмомъ провозглашаемъ былъ разныхъ оттѣнковъ моральный „имманентизмъ“, своего рода мистическій импрессіонизмъ: соотвѣтственно своему *настроенію* причащающійся или вкушаетъ простой хлѣбъ или же принимаетъ благодать, и борьба протестантизма съ Церковью естественно сосредоточилась около вопроса о пресуществленіи св. Даровъ. Съ своей стороны, теософія истолковываетъ таинства какъ магическіе акты средоточія оккультныхъ энергій, причемъ видитъ только вещественную сторону въ таинствѣ, хотя и понимаетъ ее наиболѣе утонченно. Возможны и постоянно появляются все новыя попытки устранить или обойти этотъ „камень вѣры“, которая однако должна неизмѣнно остаться въ основѣ всякаго движенія впередъ по пути христіанства.

Итакъ, теургическая сила, являемая въ таинствахъ, дается, а не берется, и человѣкъ здѣсь является пріемлющимъ, а не творящимъ. Поэтому и іерей есть только служитель таинствъ, а не совершитель. Этимъ однако не предполагается въ немъ пассивность и разслабленность человѣческой стихіи: для достойнаго пріятія теургическаго акта требуется духовное трезвеніе, молитвенное горѣніе, собранность всѣхъ силъ духовныхъ. Но человѣческая энергія излучается при этомъ лишь въ опредѣленномъ направленіи,— она истощается въ женственномъ стремленіи къ самоотданію души Богу, какъ Церкви ея Главѣ, въ жертвенномъ самораспятіи человѣческой стихіи. Соотвѣтственно этому и священство, какъ живой органъ теургіи, требуетъ отъ его носителей вѣрности, самоотданія и строгости въ служеніи, ибо въ теургическомъ актѣ, въ предстояніи предъ Престоломъ, іерей мистически отдѣляется отъ всего человѣческаго въ себѣ, поднимается надъ нимъ, а потому и всегда удерживаетъ на себѣ эту печать внѣмірности, отъединенности, жертвенной обреченности. Ибо жрецъ и жертва въ извѣстной степени нераздѣльны и тожественны, а жертвоприносящій есть въ какомъ-то смыслѣ и жертвоприносимый относительно собственнаго своего естества. Вѣдь Глава христіанскаго жречества, Верховный Архіерей, есть вмѣстѣ и Агнецъ, и Его именемъ восклицаетъ іерей, приносящій безкровную жертву: „Твоя отъ Твоихъ Тебѣ приносяще за всѣхъ и за вся“. Въ жречествѣ человѣческое естество преходитъ чрезъ опаляющій огнь херувимскаго меча, ограждающій св. Престолъ, и жрецъ отдѣляется отъ народа этой завѣсой огня, какъ Моисей на горѣ Синаѣ. Но тѣмъ самымъ отъ него требуется напряженность и человѣческихъ силъ (не даромъ священство, какъ и левитство, требуетъ неповрежденности физической и духовной), ибо человѣкъ, вступающій на чреду ангельскаго служенія, остается все-таки самимъ собой, принужденъ для этого напрягать именно свою человѣчность. Служеніе таинствъ сочетаетъ въ себѣ жертвенное самоотданіе съ великимъ дерзновеніемъ, ибо развѣ недерзновенно приносить Жертву, предъ которой трепещутъ херувимы и серафимы! Теургическій актъ напоминаетъ этимъ ночную борьбу таинственнаго Незнакомца съ Іаковомъ, который вынудилъ у Него себѣ благословеніе, хотя Тотъ повредилъ ему при этомъ ребро. Даже отъ

мірянъ достойное предстояніе не предъ Престоломъ, а только предъ алтаремъ, требуетъ молитвеннаго напряженія и жертвеннаго самоотданія (хотя и въ меньшей степени, нежели отъ іерея). И самая молитва всегда есть жертва Богу, жертвенное отданіе человѣческой стихіи, но по стольку она есть и творчество. Творческимъ усиліемъ здѣсь является напряженіе всѣхъ силъ духовнаго существа въ одномъ порывѣ къ Богу: transcende te ipsum. Если софійное творчество стремится къ нѣкоему узрѣнію, къ художественному достиженію, а потому выражется въ *твореніи*, то молитвенное творчество, „духовное художество", „умное дѣланіе", осуществляется сполна въ самомъ *актѣ*,—молитвѣ и богообщеніи. Тѣмъ не менѣе творческія усилія человѣка въ теургіи таинствъ являются лишь обусловливающими, но не производящими, ибо и недостойно совершаемое таинство сохраняетъ страшную свою силу, и, съ другой стороны, никакими своими усиліями человѣку нельзя его совершить. Здѣсь индивидуальное дерзаніе можетъ выразиться лишь въ готовности совершить таинство, но не въ самомъ совершеніи, при которомъ теургъ дѣйствуетъ сверхлично, а потому и обезличенно.

Область теургіи не ограничивается однимъ священствомъ, есть и другія служенія, отмѣченныя печатью богодѣйства [1]). Всякое служеніе, поскольку оно совершается при содѣйствіи благодати Божіей, стремится стать теургическимъ (такъ что и врачъ, лѣчащій хотя и научными средствами, но съ молитвою, до извѣстной степени становится теургомъ). Но особенную важность здѣсь имѣетъ, конечно, пророчественное служеніе. Что дѣлаетъ пророка пророкомъ? Гдѣ отличіе просто вдохновенности отъ боговдохновенности? Пророкъ ощущаетъ въ своихъ словахъ и дѣлахъ не свою волю, но велѣніе Божіе, и именно этой способностью дѣлать себя „послушной тростью въ рукахъ книжника скорописца" и отличается служеніе пророка. Но при этомъ пророкъ вовсе не есть простой медіумъ, напротивъ, ему присуще величайшее напряженіе индивидуальной энергіи,—достаточно вызвать въ памяти величественные образы Исаіи, Іереміи, Иліи и Іоанна Крестителя. Пророку принадлежитъ починъ,—вопросъ, обращенный къ Богу, человѣческая боль и тревога. Онъ не теряетъ человѣческой своей вдохновенности или геніальности, онъ сохраняетъ свое лицо, манеру, стиль. Однако не этимъ человѣческимъ порождается то сверхчеловѣческое, что потрясаетъ насъ въ явленіи пророка, какъ вѣстника воли Божіей и

---

[1]) Сюда относится общее сужденіе ап. Павла: „дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же; и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ. Но каждому дается проявленіе духа на пользу. Одному дается Духомъ слово мудрости, другому слово знанія тѣмъ же Духомъ; иному чудотворенія, иному пророчество, иному различіе духовъ, иному разные языки, иному истолкованіе языковъ. Все же сіе производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно... И иныхъ Богъ поставилъ въ Церкви, во-первыхъ, апостолами, во-вторыхъ, пророками, въ-третьихъ, учителями; далѣе имущими силы, также дары исцѣленій, вспоможенія, управленія, разные языки" (I Кор. 12, 4—11, 28). Какъ харизматическія, всѣ эти служенія являются и теургическими.

носителя силы Божіей. Ибо это самъ Богъ „многократно и многообразно говорилъ въ пророкахъ—*λαλήσας ἐν τοῖς προφήταις*“ (Евр. I, 1). Человѣческое вдохновеніе въ высшихъ своихъ проявленіяхъ въ извѣстномъ смыслѣ также достигаетъ боговдохновенности, поскольку оно становится причастно божественной Софіи, откровенія Бога въ мірѣ. Но пророку доступна не только эта боговдохновенность чрезъ міръ и человѣка, а и прямое наитіе силы Божества. Здѣсь также совершается въ миги божественнаго озаренія какъ бы нѣкое пресуществленіе человѣческаго естества, его обоженіе: не даромъ же Моисей, сойдя съ горы Синая, сохранилъ на себѣ слѣдъ сіянія Божества.

Однимъ изъ важнѣйшихъ дѣлъ пророчественнаго служенія, безспорно, является написаніе боговдохновенныхъ книгъ, почитаемыхъ Церковью какъ Слово Божіе. Священныя книги суть прежде всего просто человѣческія книги, носящія на себѣ печать личности своего автора и его эпохи; эти черты и распознаетъ историческая наука. Данная книга можетъ стоять выше или ниже въ качествѣ литературнаго произведенія, ибо она написана опредѣленнымъ лицомъ, а Духъ Божій не превращалъ пророка въ самопишущій механизмъ. Однако не ихъ человѣческая вдохновенность, придающая имъ естественную неотразимость и литературную привлекательность, дѣлаетъ ихъ священными, но присущая имъ *сила Божія* [1]), неисчерпаемый источникъ озареній (это особенно ясно на примѣрѣ Псалтыри, занявшей столь исключительное мѣсто въ молитвенной жизни подвижниковъ). Библія есть Слово Божіе не въ томъ смыслѣ, чтобы она была непосредственно написана Духомъ Божіимъ. То, что̀ пророкъ принимаетъ отъ Бога, должно быть имъ творчески воплощено въ словѣ, пересказано, и въ этомъ смыслѣ и боговдохновенныя писанія пророковъ есть все-таки родъ литературнаго творчества. Но человѣческое слово *претворено* здѣсь благодатію Божіей, оно становится духоноснымъ, теургическимъ: происходитъ *таинство слова*. Поэтому Библія есть, хотя и книга, но не только книга, больше чѣмъ книга. Она имѣетъ безконечную глубину, свойственную религіозному символу, а ея словесная плоть, сохраняя свой собственный характеръ, становится вмѣстѣ съ тѣмъ и священнымъ іероглифомъ, прозрачнымъ лишь для просвѣтленнаго ока. Въ этомъ смыслѣ мужи духовнаго опыта и различаютъ въ ней за внѣшнимъ, буквальнымъ содержаніемъ, плотью слова, исторической одеждой, еще и таинственный, символическій смыслъ, открывающійся лишь благоговѣнію. Поэтому только въ Церкви и для Церкви вѣдома Библія какъ Слово Божіе, внѣ же ея она есть книга, обладающая высокимъ учительнымъ авторитетомъ и большой литературной цѣнностью, но легко превращающаяся въ мертвую букву безъ животворящаго духа, или же представляющая

---

[1]) Теургическую силу, присущую Библіи, не слѣдуетъ смѣшивать съ тѣми свойствами словесной магіи, которыя связаны съ извѣстнымъ ритмомъ, стихотворной рѣчью и под. Такое характерное смѣшеніе можно встрѣтить въ писаніяхъ оккультистовъ, для которыхъ вообще не существуетъ теургіи въ точномъ смыслѣ слова. Однако магическое дѣйствіе слова относится еще къ области естественно-человѣческой, а не теургической.

просто предметъ научной любознательности [1]). Въ частности и Четвероевангеліе, исторической оболочкой своей представляющее предметъ ученой гиперкритики, есть Вѣчная Книга лишь для тѣхъ, кто извѣдалъ его живительную силу, припадая съ открытымъ сердцемъ къ источнику воды живой. И ликъ Христа, какъ будто столь мозаически слагающійся изъ отдѣльныхъ чертъ евангельскихъ повѣствованій (эти черты подвергаются исторической критикѣ, стремящейся установить „научно достовѣрный“ образъ Іисуса), вовсе не есть механическая сумма этихъ слагаемыхъ, но нѣкій нерукотворный образъ, чудесно напечатлѣнный на евангельскомъ убрусѣ. Подобно Библіи, теургическій характеръ въ извѣстной степени присущъ также и церковнымъ молитвамъ, пѣснопѣніямъ, символамъ. Однако здѣсь существуетъ различіе въ степени и интенсивности, осязательно ощутимое въ религіозномъ опытѣ, но не поддающееся формулировкѣ.

Пророческое служеніе, въ словѣ-ли или въ дѣйствіи, въ отличіе отъ священства, по преимуществу есть личное дерзновеніе и починъ. Пророки имѣютъ индивидуальный ликъ и опредѣленную задачу въ исторіи, чего нельзя сказать объ отдѣльныхъ представителяхъ левитства, которое сливается въ одно общее „служеніе Аароново“. Личное дерзаніе присуще и святому, какъ носителю теургической силы, или чудотворцу. Какое дерзновеніе предъ Богомъ надо имѣть, чтобы просить Его о чудѣ въ отмѣну уже обозначившагося хода событій! Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, совершеніе чуда милостью Божіей, а не силой Веельзевуловой, предполагаетъ и всю силу смиренія и преданности волѣ Божіей, безъ которой нѣтъ святости, благодатной духоносности. *Вси* христіане призваны къ святости, всѣ должны стремиться къ стяжанію благодати св. Духа (какъ опредѣлялъ цѣль христіанской жизни преп. Серафимъ Саровскій), хотя цѣль эта достигается каждымъ на своемъ особомъ пути, ибо „дары различны и служенія различны“. Но сила вѣры и молитвы вмѣняется въ обязанность всякому христіанину. Ко всѣмъ обращено слово Спасителя: „имѣйте вѣру Божію. Ибо истинно говорю вамъ: если кто скажетъ горѣ сей: поднимись и ввергнись въ море и не усумнится въ сердцѣ своемъ, но повѣритъ, что сбудется по словамъ его, будетъ ему, что ни скажетъ. Потому говорю вамъ: все, чего ни будете просить въ молитвѣ, вѣрьте, что получите, и будетъ вамъ“ (Мр. 11, 23—4). Молитвенное дерзновеніе вѣры связано съ полнотой смиренія, ибо не ради теургическаго эксперимента, или „знаменія“ по волѣ Божіей двигнется въ море гора, и не всѣхъ умершихъ мальчиковъ, жалѣя скорбныхъ родителей, воскрешалъ молитвой своей преп. Сергій, а только одного. Теургическая энергія разлита во всей церковной атмосферѣ, но собираютъ ея молніи, находятъ въ себѣ силу и дерзно-

---

[1]) Церковное установленіе канона священныхъ книгъ есть только авторитетное признаніе и повелительное санкціонированіе ихъ теургической мощи. Здѣсь происходитъ нѣчто, аналогичное тому, что бываетъ при канонизаціи святыхъ и признаніи останковъ ихъ св. мощами: сила святости и нетлѣнія наличествовала и ранѣе, тутъ же происходитъ всеобщее признаніе этого факта, выражающееся въ молитвенномъ призываніи святого.

веніе совершать теургическіе акты, только богоизбранные сосуды, очистившіеся подвигомъ...

Теургія таинствъ тѣсно связана съ богослужебнымъ обрядомъ и вообще съ культомъ, составляющимъ какъ бы ея плоть. Въ богослужебномъ чинѣ также нѣтъ мѣста личному творчеству какъ таковому, здѣсь властвуетъ сверхличная сила священнодѣйствія. Подобно тому какъ трагическая маска своей ритуальной личиной закрываетъ индивидуальное лицо актера, а котурнъ измѣняетъ его фигуру, такъ и въ богослужебномъ обрядѣ священнымъ одеждами, установленными возглашеніями и дѣйствіями какъ бы устраняется индивидуальность священнослужителя, и дѣйствуетъ не лицо, но санъ. Равнымъ образомъ и тѣ молитвенныя пѣснопѣнія, въ которыхъ нѣкогда отпечатлѣлась живая индивидуальность ихъ составителей, живутъ въ культѣ какъ безликія или сверхликія воздыханія, звучатъ настолько іератично, что почти сверхчеловѣчно. И однако же мы знаемъ, что литургическое творчество подлежитъ историческому развитію, причемъ индивидуальное вдохновеніе вливается въ его сверхъиндивидуальное русло, будучи принимаемо нѣкіимъ актомъ церковной санкціи. Мы часто знаемъ по именамъ отдѣльныхъ пѣснословцевъ, художниковъ и зодчихъ, приносившихъ сюда свои творческіе дары. но іератическое значеніе эти дары получали лишь послѣ того, какъ въ огнѣ молитвы сплавлялись съ общимъ массивомъ религіознаго культа, утерпвая свое индивидуальное лицо (Извѣстную аналогію можно сему найти въ народномъ творчествѣ, одновременно личномъ и соборномъ, причемъ творческія индивидуальности не растворяются и не тонутъ, но какъ-то органически срастаются съ безымяннымъ цѣлымъ). Хотя чинъ богослуженія и обладаетъ наибольшей іератической устойчивостью, однако и въ немъ, иногда сказываясь лишь въ оттѣнкахъ и полутонахъ, происходитъ постоянное движеніе. Литургическое развитіе есть наиболѣе вѣрный показатель того, что́ происходитъ въ мистической глубинѣ жизни, однако чувствованіе молитвеннаго пульса, интимнаго и трепетнаго, недоступно внѣшнему наблюдателю, ищущему „знаменій“. Отсюда эти толки о неподвижности церковной жизни, а равно и надуманно программные, но религіозно безсильные призывы къ „новому литургическому творчеству“.

Извѣстно, что религіозный культъ вообще есть колыбель культуры, вѣрнѣе, ея духовная родина. Цѣлыя историческія эпохи, особенно богатыя творчествомъ, отмѣчены тѣмъ, что всѣ основные элементы „культуры“ были болѣе или менѣе тѣсно связаны съ культомъ, имѣли сакральный характеръ: искусство, философія, наука, право, хозяйство. Въ частности высшія достиженія искусства вообще относятся къ области іератической: египетская, ассировавилонская, эллинская архитектура и скульптура, христіанское искусство среднихъ вѣковъ и ранняго возрожденія, иконографія, пластика и танцы, музыка и пѣніе, священная мистеріальная драма. И около этого центра группировались и отрасли искусства болѣе свѣтскія, периферическія. Искусство съ колыбели повито молитвой и благоговѣніемъ: на зарѣ культурной исторіи человѣче-

ство лучшія свои вдохновенія приноситъ къ алтарю и посвящаетъ Богу. Связь культуры съ культомъ есть вообще грандіознаго значенія фактъ въ исторіи человѣчества, требующій къ себѣ надлежащаго вниманія и пониманія.

Между культомъ и искусствомъ существуетъ особенно тѣсная связь. Ихъ сближаетъ общая имъ благородная безполезность предъ лицомъ міра сего съ его утилитарными цѣнностями, одинаковая ихъ хозяйственная ненужность и гордая расточительность. Фактъ культа, какъ и искусства, наглядно свидѣтельствуетъ о той истинѣ, что не о хлѣбѣ единомъ живетъ человѣкъ, что онъ не есть economic man, мѣряющій міръ меркантильнымъ аршиномъ, но способенъ къ безкорыстію и вдохновенію. И въ тѣ времена, когда еще не родился новоевропейскій economic man, человѣчество, само живя въ лачугахъ, воздвигало богамъ величественные храмы, въ противоположность теперешней эпохѣ, когда умѣютъ строить вокзалы и отели, но почти разучились созидать святилища.

Невольно возникаетъ вопросъ: быть можетъ, именно здѣсь, въ природѣ отношеній, существовавшихъ между культомъ и искусствомъ, и разрѣшалась религіозная проблема искусства, и искусство, будучи храмовымъ, тѣмъ самымъ было и теургическимъ? А потому и разрѣшенія этого мучающаго нашъ вѣкъ вопроса надо искать въ возвратѣ къ древнему, потерянному раю органическаго единства культуры внутри храмовой ограды? Та пора въ исторіи человѣчества, дѣйствительно, можетъ разсматриваться какъ потерянный рай культуры, когда просто и мудро разрѣшались столь трагически обостренные нынѣ вопросы. Однако нельзя вернуться къ золотому дѣтству, какъ бы оно ни было прекрасно, и нестерпимо фальшивое наивничанье или ребячливая манерность. Да и вообще никакой реакціей и реставраціей нельзя утолить новыхъ запросовъ и исканій. Возстановленіе прежняго положенія для искусства потому не можетъ явиться желаннымъ для современности, что отношенія между религіей и искусствомъ, потребностями культа и внутренними стремленіями творчества тогда имѣли все-таки несвободный характеръ, хотя это и не сознавалось. Искусство, посвящая себя религіи, сдѣлалось ея ancilla, играя служебную роль, а отношеніе къ нему было утилитарное, хотя и въ самомъ высшемъ смыслѣ. Искусство сковано было аскетическимъ послушаніемъ, которое не вредило ему лишь до тѣхъ поръ, пока выполнялось искренно и свободно, но стало невыносимымъ лицемѣріемъ и ложью, когда аскетическій жаръ былъ имъ утраченъ. Это мы можемъ наблюдать въ эпоху ренессанса, когда религіозные сюжеты нерѣдко трактовались безъ всякаго религіознаго настроенія, причемъ въ дѣйствительности въ нихъ разрѣшались задачи чистой живописности. Въ свое время культъ привлекалъ къ себѣ всѣ искусства, какъ магнитъ притягиваетъ желѣзо. Общность задачъ и единство служенія установляли естественную организацію искусствъ въ культовомъ ихъ сочетаніи, но, конечно, ошибочно видѣть здѣсь тотъ „синтезъ“ искусствъ, которымъ внутренно преодолѣвается ихъ обособенность и возстановляется простота и единство бѣлаго луча обратнымъ сложеніемъ пестраго

спектра. Эта организація искусствъ приводила самое большее лишь къ тому, что становились возможны *общія* достиженія *совмѣстныхъ* искусствъ, причемъ всѣ они оставались самими собой, преслѣдуя свои частныя художественныя заданія, хотя и въ связи съ объединяющими задачами культа. Только потому они и могли позднѣе такъ быстро и легко обособиться, перейдя изъ культа въ культуру. Это сдѣлалось неизбѣжнымъ и даже вполнѣ правомѣрнымъ, какъ только по тѣмъ или инымъ причинамъ была нарушена *искренность* отношеній между культомъ и искусствомъ и въ нихъ проникъ разсчетливый утилитаризмъ, одинаково чуждый природѣ какъ религіи, такъ и искусства. Всякая гетерономія цѣлей противорѣчитъ природѣ искусства, оно существуетъ только въ атмосферѣ свободы и безкорыстія. Оно должно быть свободно и отъ религіи (конечно, это не значитъ—отъ Бога), и отъ этики (хотя и не отъ Добра). Искусство самодержавно, и преднамѣреннымъ подчиненіемъ своимъ оно лишь показало бы, что не вѣритъ себѣ и боится себя, но на что же способно малодушное искусство? Тогда вмѣсто творческихъ исканій водворяется условность стилизаціи, вмѣсто вдохновенія—корректность канона.

Въ эпоху „культуры“, т. е. всяческой секуляризаціи, область культа уже не получаетъ художественнаго обогащенія, не знаетъ новыхъ обрѣтеній. Культъ довольствуется ранѣе накопленнымъ богатствомъ, которое, впрочемъ, такъ велико, что вполнѣ удовлетворяетъ своей задачѣ. Для всякихъ же потребностей обиходной жизни приходится пользоваться услугами „художественной промышленности“ съ ея болѣе или менѣе поверхностнымъ эстетизмомъ и стилизаціей, т. е. въ сущности поддѣлками и суррогатами, жить *безъ* своего искусства. Художникъ, обладающій чуткостью артистической и религіозной совѣсти, теперь съ особенной остротой чувствуетъ, что тайна молитвеннаго вдохновенія и храмового искусства утеряна и вновь еще не обрѣтена, и порою онъ цѣпенѣетъ въ неизбывности этой муки. Во всякомъ случаѣ будущее храмового искусства связано лишь съ общими судьбами искусства.

Обособившись отъ культа, искусство пошло своимъ путемъ, получило возможность и осознать свои границы, и ощутить свою глубину. Теперь оно перестало быть гетерономнымъ въ своихъ цѣляхъ. Пока искусство оставалось храмовымъ и само разсматривало себя лишь какъ средство для культа, его душа была вполнѣ успокоена этимъ сознаніемъ. Искусство знало, что служитъ Богу, и предъ нимъ не становилась проблема *оправданія* искусства, не возникала потребность отдать себѣ отчетъ въ своихъ путяхъ и цѣляхъ. Изъ всѣхъ „секуляризованныхъ“ обломковъ нѣкогда цѣлостной культуры—культа искусство въ наибольшей степени хранитъ въ себѣ память о прошломъ въ сознаніи высшей своей природы и религіозныхъ корней. Ему остается чужда духовная ограниченность позитивизма, то міродовольство, которымъ отравлены и философія, и наука,—оно чувствуетъ себя залетнымъ гостемъ, вѣстникомъ изъ иного міра, и составляетъ наиболѣе религіозный элементъ внѣрелигіозной культуры. Эта черта искусства связана отнюдь не съ религіознымъ характеромъ его темъ,—въ

сущности, искусство и не имѣетъ *тем*ъ, а только знаетъ художественные поводы,—точки, на которыхъ загорается лучъ красоты. Она связана съ тѣмъ ощущеніемъ запредѣльной глубины міра и тѣмъ трепетомъ, который имъ пробуждается въ душѣ. При выборѣ предмета для своихъ вдохновеній искусство обладаетъ высшей свободой безгрѣшности, находится по ту сторону добра и зла. Для него нѣтъ грѣха и порока, нѣтъ безобразія и уродства, ибо все, на что падаетъ лучъ красоты, въ кристаллѣ творчества становится прозрачнымъ и свѣтоноснымъ. И даже собственный мракъ души самого художника, его грѣховная скверна теряютъ свою соблазняющую силу, пройдя чрезъ очищающее вдохновеніе красоты, если только оно, дѣйствительно, коснулось его своимъ крыломъ. Искусство обладаетъ даромъ видѣть міръ такъ, что зло и уродство исчезаютъ, растворяются въ гармоническомъ аккордѣ. Чисто этическіе масштабы вообще не примѣнимы къ искусству, и моралъ поднимаетъ свой голосъ лишь тамъ, гдѣ кончается искусство. Поэтому истинное искусство обладаетъ привиллегіей не бояться обнаженности и вообще не знаетъ порнографіи, т. е. преднамѣреннаго смакованія порока, и, наоборотъ, самая искусная порнографія остается внѣ искусства. Свободное отъ этики, искусство по своему духу, по своему внутреннему пафосу подлежитъ суду только мистическому и религіозному. Но, конечно, оставаясь свободнымъ отъ морали, искусство силою своего вліянія содѣйствуетъ общему росту моральности въ человѣческой душѣ..

Эпохи культурнаго расцвѣта отмѣчаются приматомъ не этики, а эстетики, артистизмъ становится въ нихъ руководящимъ жизнеощущеніемъ. Жажда красоты, однако, иногда слишкомъ легко удовлетворяется суррогатами, развивается притупляющее эстетическое мѣщанство, эстетизмъ быта, принимаемый за „жизнь въ красотѣ“. Но эстетическое міроощущеніе, артистизмъ, содержитъ въ себѣ нѣкую высшую, непреложную, хотя и не самую послѣднюю, правду жизни, а его полное отсутствіе не только составляетъ уродство и бѣдность, но и есть признакъ духовной безкрылости, грѣховной ограниченности. Далеко не многіе понимаютъ, что художественное міроощущеніе съ его критеріемъ эстетически составляетъ принадлежность не только служителей искусства и его цѣнителей, но прежде всего и въ наибольшей степени тѣхъ, кто самую жизнь свою дѣлаютъ художественнымъ произведеніемъ,—святыхъ подвижниковъ. Кто не видитъ этого въ духовномъ ликѣ преп. Сергія или преп. Серафима и другихъ святыхъ, кто не ощущаетъ вѣянія разлитой около нихъ высочайшей и чистѣйшей поэзіи, тотъ остается чуждъ наиболѣе въ нихъ интимному, ибо въ нихъ есть пламенное чувствованіе красоты космоса, его софійности, и есть священная непримиримость противъ грѣха, какъ уродства и безобразія. Быть можетъ, извѣстная сухость и прозаичность, несомнѣнно отличающія нашу современную церковность, болѣе всего связаны именно съ ея эстетической безкрылостью, (почему здѣсь съ такой болѣзненной подозрительностью относятся къ „соблазну красотой“, какъ къ „декадентству“). Что такое эстетическое оскудѣніе отнюдь не составляетъ нормы церковной

жизни, объ этомъ краснорѣчивѣй всего свидѣтельствуетъ несравненная красота православнаго культа и художественныя сокровища его литургики [1]).

Первый актъ самосознанія, который совершаетъ искусство на пути своего освобожденія, есть провозглашеніе своей полной свободы и независимости отъ какихъ бы то ни было извнѣ навязанныхъ задачъ или нормъ, какъ бы онѣ ни были сами по себѣ почтенны. До тѣхъ поръ, пока искусство еще находится въ плѣну у разныхъ „направленій“, пока оно является такъ или иначе тенденціознымъ, не рѣшаясь жить за свой страхъ, оно еще не родилось къ самоотвѣтственности. Поэтому лозунгъ *искусство для искусства*, бросающій вызовъ всякому утилитарному надъ нимъ насилію, выражаетъ совершенно законный и діалектически необходимый моментъ въ самосознаніи искусства, которое должно сбросить съ себя ржавыя цѣпи, освободиться отъ ханжества и условностей и стать самимъ собой. Ибо подъ личиной „направленій“ скрывается художественная неискренность, невѣріе въ свое собственное дѣло, боязнь стать самимъ собой, гетерономія искусства. Автономное, свободное искусство признаетъ одну задачу—служеніе красотѣ, знаетъ надъ собой одинъ законъ—велѣнія красоты, вѣрность художественному такту. Тѣмъ самымъ на первый планъ выдвигаются чисто эстетическія задачи, работа надъ художественной формой, которая иногда варварски пренебрегалась ради содержанія. Утверждается, наконецъ, вполнѣ ясное сознаніе, что сама форма и есть существенное содержаніе искусства, и его нѣтъ внѣ работы надъ формой. Искусства, каждое въ своей области, разрабатываютъ свои формы и устанавливаютъ ихъ канонъ. Тѣмъ самымъ искусство становится каноничнымъ и подзаконнымъ: „александрійство“, „парнасство“, „академизмъ“—естественно возникаютъ въ процессѣ кристаллизаціи художественнаго канона. Въ немъ постепенно происходитъ нѣкоторое окаменѣніе, противъ котораго снова подъемлютъ мятежъ молодые, съ тѣмъ, чтобы, достигнувъ побѣды и обогативъ или измѣнивъ канонъ, и самимъ потомъ сдѣлаться „классиками“,—e sempre bene. Въ своемъ классическомъ, каноническомъ видѣ искусство занимаетъ почетное, чиновное мѣсто въ „культурѣ“ и этимъ почетомъ довольствуется, стремясь къ гётевски спокойной ясности и величественной уравновѣшенности.

Каково же жизненное самосознаніе искусства, какъ художественнаго канона, мастерства формы? Однодля него стоитъ твердо, именно, что художникъ *творитъ* красоту наряду съ природой, а, до извѣстной степени, и вопреки природѣ; онъ создаетъ свой собственный міръ красоты въ предѣлахъ своего искусства. Отсюда недалекъ

---

1) Знаменательно въ этомъ отношеніи явленіе *К. Н. Леонтьева*, эстета изъ эстетовъ, и однако нашедшаго себѣ религіозный и эстетическій пріютъ въ лонѣ православія, въ тиши Аѳона и Оптиной, на послушаніи у старца Амвросія, и кончившаго дни инокомъ Климентомъ. Я уже не говорю о такихъ артистическихъ индивидуальностяхъ, какими обладали Вл. Соловьевъ и Ѳ. М. Достоевскій. Усиленіе эстетической струи въ православіи отмѣчается и для нашей современности.

путь уже къ совершенно ложному самосознанію, что не Красота создаетъ искусство, призывая къ алтарю своему его служителя, но искусство само творитъ красоту, поэтому художникъ есть богъ, который создаетъ радужный міръ мечты и сказки по образу своему и подобію. Но въ какомъ же тогда отношеніи находится этотъ міръ, взлелѣянный его творческимъ усиліемъ, и его красота къ тому міру, въ которомъ мы живемъ, и къ его красотѣ? Здѣсь нѣтъ *никакого* отношенія. Искусство, такимъ образомъ понятое, хочетъ лишь уводить изъ этого міра, завораживать, плѣнять, создавая свой міръ сладостныхъ грезъ. Художникъ заслушивается пѣнія сиренъ, и самъ становится сиреною, а каждое прикосновеніе жизни вызываетъ въ немъ болѣзненную гримасу. Этотъ субъективный идеализмъ въ искусствѣ есть ничто иное, какъ эстетическій иллюзіонизмъ, который не вѣритъ въ красоту, а потому, собственно говоря, не вѣритъ и въ искусство. Бѣгство отъ жизни здѣсь соединяется съ утонченнымъ гурманствомъ, эстетической гастрономіей, процвѣтающей въ тепличной атмосферѣ келейности. Искусство остается чуждымъ трагическаго разлада, и Пигмаліонъ, влюбленный въ мраморную Галатею, въ сущности, даже не чувствуетъ потребности ее оживить. Искусство это не ощущаетъ свое дѣло какъ выявленіе ритмовъ вселенской красоты, нѣкое космическое дѣйство, а лишь какъ услажденіе, „возвышающій обманъ“. Идеалистическое искусство, оставаясь келейнымъ въ своемъ самосознаніи, можетъ фактически сдѣлаться вожделѣннымъ для многихъ, для толпы, и тогда оно, сохраняя всю келейность своего естества, становится общественнымъ достояніемъ. Таковъ, напр., теперешній театръ, это живое воплощеніе келейно-общественнаго искусства, которое само не вѣритъ въ себя, и даже желая смотрѣть на себя какъ на дѣло серьезное и жизненное, фактически является почти circenses, эстетическимъ развлеченіемъ. Иного запроса, кромѣ потребности эстетической эмоціи, не является въ этомъ царствѣ сценической иллюзіи, за магическою чертою рампы, разгораживающей „зрителей“ и „представляющихъ“. На помощь этой иллюзіи призывается содѣйствіе нѣсколькихъ искусствъ, ихъ своего рода „синтезъ“. Когда такому келейно-общественному искусству противопоставляется идеалъ искусства „соборнаго“, то при этомъ имѣется въ виду отнюдь не новая форма эстетическаго коллективизма, или дальнѣйшая ступень соціализаціи искусства, но совсѣмъ иное пониманіе его природы и задачъ. Эти задачи состоятъ уже не въ „возвышающемъ обманѣ“, который, какъ и всякій обманъ, въ дѣйствительности является унизительнымъ и ядоноснымъ, но въ преображающемъ жизнь творчествѣ. „Соборное“ искусство хочетъ проникнуть до той глубины бытія, гдѣ всѣ и все является единымъ; стремясь къ дѣйственности, оно ищетъ снять заклятіе рампы съ ея обманнымъ иллюзіонизмомъ. Каѳоличность или софійность искусства необходимо предполагаетъ преодолѣніе этого эстетическаго идеализма. Реалистическое же искусство, для котораго становится доступна самая *res*, принципіально возможно лишь при томъ условіи, если не художникъ творитъ красоту, но красота

творитъ художника, дѣлая своего избранника своимъ орудіемъ или органомъ. Искусство не создаетъ, но лишь являетъ красоту, обнажаетъ ее изъ-подъ закрывающаго ее безо́бразія и безобра́зія. Оно становится зеркаломъ для res, творя символы высшихъ реальностей. Благодаря своей связи съ Космосомъ, реальность коего и есть Красота, искусство становится символическимъ. Его лира настроена въ созвучіи космическому ладу, ея звуки заставляютъ дрожать невѣдомыя струны, и волны этихъ звуковъ расходятся въ ширь и глубь. Символическое искусство не разрываетъ связи двухъ міровъ, какъ это дѣлаетъ эстетическій идеализмъ, примиряющійся на одной лишь художественной мечтательности,—оно прозрѣваетъ эту связь, есть мостъ отъ низшей реальности къ высшей, ad realiora. Это реаліорное искусство вовсе не отвергаетъ художественнаго канона, эстетики формъ, напротивъ, насколько оно остается искусствомъ, оно умѣетъ по своему осмыслить канонъ, вдохнуть въ него новую жизнь. Оно вѣритъ въ себя, потому что не считаетъ себя пустой забавой или человѣческимъ измышленіемъ, но знаетъ высшую силу искусства, и сила эта—Красота. Въ этомъ пониманіи оно пріобрѣтаетъ серьезность, невѣдомую искусству усладительному и келейному.

Разъ искусство осознало свою софійность, предъ нимъ возникаютъ и иные вопросы, помимо эстетическихъ. Оно вѣритъ въ Красоту и спасающую ея силу. Но само искусство, возвѣщающее это евангеліе Красоты, призвано-ли оно дѣйствительно спасти ею міръ, воззвать къ бытію въ красотѣ не только кусокъ мрамора, но и всю тяжелую, безобразную плоть міра, совершить софіургійный актъ мірового преображенія? Когда дѣло доходитъ до этого предѣльнаго, но въ сущности неустранимаго вопроса, тогда ощущаются жизненныя границы искусства. Ихъ не можетъ почувствовать эстетическій идеализмъ, который и не хочетъ разстаться съ своей келейностью и не посягаетъ ни на какую дѣйственность, но съ этимъ вопросомъ неизбѣжно сталкивается реаліорный символизмъ. Дѣло въ томъ, что и самый символизмъ, выражающій собой высшее самосознаніе свободнаго, автономнаго искусства, все же не есть еще *реализмъ* въ Красотѣ и не можетъ его досягнуть. Онъ всетаки остается только „ознаменовательнымъ“, какъ бы ни были реалистичны его символы, но не становится дѣйственнымъ. Путь a realibus (вѣрнѣе ab irrealibus) ad realiora въ искусствѣ такъ и остается въ нѣкоторой промежуточной области,—μεταξύ, но такъ и не достигаетъ realia. Символическая природа искусства есть свидѣтельство столько же объ его высокомъ призваніи, сколько и объ его роковомъ безсиліи. Искусство являетъ Красоту и плѣняетъ ею, но оно безсильно создать жизнь въ красотѣ и тѣмъ стать подлинно соборнымъ, вселенскимъ. И оно остается въ извѣстномъ смыслѣ отлученнымъ отъ Красоты, какъ философія отъ Истины, а только „любитъ“ ее, есть *філо-калі́а*. Оно безсильно собрать воедино разсѣянные лучи Ѳаворскаго свѣта, хотя, видя его во вселенной, свидѣтельствуетъ о немъ, создаетъ въ своихъ произведеніяхъ прообразы вселенскаго Преображенія. И когда тоска по *жизни* въ красотѣ съ небывалой силой пробуж-

дается въ душѣ служителя искусства, въ немъ начинается трагическій разладъ: художнику становится *мало* его искусства,—онъ такъ много начинаетъ отъ него требовать, что оно сгораетъ въ этой огненности его духа. Эстетическое искусство перестаетъ его удовлетворять, потому что оно только распаляетъ, но не утоляетъ его жажду, оно условно, ограниченно, безсильно. Правда, эстетическое самодовольство и художественная ограниченность становятся невозможны уже и для реаліорнаго символизма, но вмѣстѣ съ тѣмъ и, конечно, вслѣдствіе того въ немъ начинаетъ утрачиваться и художественное равновѣсіе: искусство начинаетъ *метаться*, оно въ разныхъ направленіяхъ ищетъ выхода за свои предѣлы. Оно пытается найти его, примѣняя новыя художественныя средства или расширяя діапазонъ существующихъ. Въ погонѣ за большей дѣйственностью, оно соединяетъ художественныя средства разныхъ искусствъ, ихъ „синтезомъ“ стремясь достигнуть небывалой мощи: художественнымъ проповѣдникомъ такого синтеза явился Р. Вагнеръ. Однако поиски эти уводятъ на завѣдомо невѣрные пути. Фактическія возможности искусства вообще неисчерпаемы, а потому внѣшняго, суммирующаго синтеза ихъ быть и не можетъ. Да и не нужно этихъ нагромажденій, не нужно того эстетическаго насилія, какимъ неизбѣжно является этотъ оглушающій „синтезъ“. Вѣдь и безъ того всякое искусство въ глубинѣ своей есть *всеискусство*, *искусство вообще*, и не на поверхности, не въ феноменальности надо искать этого единства. (Кромѣ того, чрезмѣрное сгущеніе эстетической атмосферы, получающееся въ результатѣ такого синтеза, можетъ оказаться благопріятнымъ для развитія оккультныхъ вихрей, что отчасти и происходитъ у Вагнера: благодаря тому уже получается подмѣнъ искусства магіей, колдовствомъ).

„Красота спасетъ міръ“, но этимъ отнюдь еще не сказано, что это сдѣлаетъ искусство,—ибо само оно только причастно Красотѣ, а не обладаетъ ея силою. Вотъ этимъ-то и угнетается сознаніе художника, ощутившаго границы искусства, это и составляетъ его трагедію. Между искусствомъ и Красотой обозначается какъ будто даже антагонизмъ: искусство не существуетъ внѣ граней, помимо ихъ не происходитъ художественнаго оформленія—in der Beschränkung zeigt sich der Meister,— а между тѣмъ Красота есть вселенская сила, которой принадлежитъ безмѣрность. Предъ лицемъ вселенской Красоты даже и само искусство до извѣстной степени становится эстетическимъ мѣщанствомъ, дорожащимъ красивостью болѣе чѣмъ Красотой, привязаннымъ къ своему мѣсту и имѣющимъ опредѣленное положеніе въ „культурѣ“. Если на духовномъ пути художника возникаетъ такой *соблазнъ* искусствомъ, сама Красота повелѣваетъ принести его въ жертву, заклать на алтарѣ. Пусть оно будетъ дорого какъ око: если и око твое соблазняетъ тебя, вырви его. Въ такомъ случаѣ наступаетъ *кризисъ искусства*. Онъ можетъ оказаться благодѣтельнымъ, этотъ кризисъ, согласно закону жизни. „Если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода“ (Іо. 12, 24). Искусство заболѣваетъ софіургійной тревогой, въ душѣ его поднимается космическая буря. Этотъ кризисъ роста

является опаснымъ и можетъ оказаться гибельнымъ для искусства: очистительный огонь, если не переплавляетъ, то испепеляетъ или уродуетъ. Однако художникъ, вовсе не знающій софіургійной тревоги, не влекущійся a realioribus ad realissima, черезъ искусство къ Красотѣ, оказывается не на высотѣ своего собственнаго служенія. Здѣсь многое говоритъ исторія. Солнечное явленіе Пушкина, радость и обѣтованіе русской культуры, ея духовный центръ въ первую половину XIX вѣка, мы ощущаемъ уже какъ принадлежащее къ иной исторической, а, быть можетъ, и космической эпохѣ, онъ относится даже не къ отцамъ, но къ дѣдамъ нашимъ. Пушкинъ явилъ собой чистѣйшее воплощеніе *поэта*, яснаго, цѣльнаго въ поэтическомъ своемъ самосознаніи, не знающаго творческаго раздвоенія и трагическаго раскола. Но именно поэтическое самосознаніе Пушкина есть уже потерянный рай для нашей современности (напротивъ, къ ней значительно ближе стоитъ и Гоголь „испепеленный“, и Лермонтовъ, и Тютчевъ). Нечего и говорить, насколько уже невозможенъ теперь Гёте съ этой духовной сытостью и олимпійскимъ равновѣсіемъ, съ его эстетическимъ міродовольствомъ. Естественно, что духовнымъ сыномъ Пушкина явился духовный зачинатель новой Россіи Ѳ. М. Достоевскій, который весь охваченъ софіургійнымъ огнемъ, исполненъ этой тревоги. Такъ великій поэтъ породилъ съ внутренней необходимостью того, кто въ сознаніи своемъ уже не мыслитъ себя *только* художникомъ. Рядомъ съ Достоевскимъ стоитъ, конечно, и Вл. Соловьевъ со всѣми его порывами.

Художникъ, осознавшій реаліорность искусства, не можетъ на этомъ остановиться, чтобы не стремиться дальше, къ самой реальности. Ему хочется, чтобы тотъ свѣтъ Ѳаворскій, разсѣянные лучи котораго онъ уловляетъ въ фокусѣ своего творчества, просіялъ во всемъ мірѣ и явилъ свою космоургическую силу въ спасеніи міра отъ „міра сего“ съ его безобразіемъ и зломъ. Въ этомъ желаніи самомъ по себѣ нельзя усмотрѣть чего-либо демоническаго и богоборческаго (хотя, конечно, оно и можетъ стать таковымъ). Въ великомъ смиреніи художникъ молитвенно призываетъ пришествіе въ силѣ и славѣ той Красоты, которую искусство являетъ только символически. Въ этомъ устремленіи уже явно переступаются границы искусства какъ символизма. Здѣсь говоритъ уже не искусство, но та могучая стихія человѣческаго духа, которою порождается искусство, то взываетъ не виртуозъ опредѣленной ars, не профессіоналъ, но артистъ въ духѣ, художникъ-человѣкъ, осознавшій творческую мощь Красоты чрезъ посредство своего искусства. Поэтому область софіургіи не совпадаетъ съ искусствомъ, по крайней мѣрѣ, понимаемомъ въ общепринятомъ смыслѣ. Само *искусство*, его стихія, глубже, общѣе, изначальнѣе всѣхъ частныхъ искусствъ, и если художниками, служителями этихъ послѣднихъ, родятся немногіе, то къ искусству, чрезъ вдохновеніе Красотой и причастность къ ней, призвано все человѣчество. Въ основѣ искусства, поэтому, лежитъ нѣкоторое безпредметное или всепредметное художество, созерцаніе вселенской

Красоты, о которомъ вѣщаетъ Платонъ въ своемъ *Пирѣ* [1]). Человѣкъ въ своемъ духѣ обладаетъ *всѣми* искусствами, почему онъ и способенъ ихъ воспринимать, а кромѣ того, еще искусствомъ природы,—даромъ созерцать красоту міра. Софіургійная тревога, повидимому, еще усиливаетъ въ человѣкѣ самосознаніе этого „всеобщаго священства“ въ искусствѣ, непробужденности и неизрасходованности его силъ. Можно сказать больше, это всеискусство (или *за*-искусство), безсловесное, безпредметное, безъискусное, обладаетъ очень высокимъ самосознаніемъ, чувствуетъ себя несоизмѣримымъ въ отношеніи къ отдѣльнымъ художественнымъ спеціальностямъ, и не согласилось бы промѣнять на нихъ своего безсилія и, жаждая міроваго преображенія, удовлетвориться... совѣтомъ. Однако дѣятелямъ искусства, художникамъ, можетъ здѣсь принадлежать роль вожатаевъ, пробудителей, пророковъ, хотя именно они могутъ оказаться и наиболѣе упорствующими въ своемъ эстетизмѣ, сдѣлавшемся уже реакціоннымъ. *Искусство есть ветхій завѣтъ Красоты*, царства грядущаго Утѣшителя, и, конечно, само оно исполнено прообразовъ грядущаго. Но эпоха искусства естественно приближается къ концу, когда въ міръ грядетъ сама Красота. Однако ранѣе этого прихода сгущается космическая тьма, а вмѣстѣ съ тѣмъ возгорается тоска по красотѣ, назрѣваетъ міровая молитва о Преображеніи. Въ софіургійной жаждѣ вселенской Красоты снова возвѣщаетъ о себѣ неутоленная правда язычества, неисполненность его обѣтованій, подъемлетъ стенанія и вопли плѣненная душа міра. Ибо въ язычествѣ, также какъ и въ искусствѣ, хранится ветхозавѣтная скрижаль Красоты. Чуть слышнымъ шепотомъ проносится въ мірѣ первый зовъ къ „брачной вечери Агнца“, и молятъ изсохшія, запекшіяся уста твари: Утѣшителю, пріиди и вселися! Духъ Святой дастъ благодатію Своею утоленіе чаяній и исполненіе обѣтованій искусства, теургія и софіургія соединятся въ единомъ актѣ преображенія твари. Само собою разумѣется, что совершиться это можетъ лишь въ нѣдрахъ Церкви, подъ живительнымъ дѣйствіемъ непрерывно струящейся въ ней благодати таинствъ, въ атмосферѣ молитвеннаго воодушевленія.

Каковы же должны стать непосредственныя задачи искусства, осознавшаго свою природу и значеніе? Вмѣстѣ съ этой повышенной сознательностью искусство подвергается такимъ опасностямъ, которыя совсѣмъ не лежатъ на пути чистаго эстетизма. Онѣ состоятъ главнымъ образомъ въ легкости *подмѣновъ*, связанныхъ съ преувеличиннымъ или ошибочнымъ пониманіемъ своихъ задачъ и рессурсовъ. Для искусства особенно важна духовная трезвость и самопознаніе. И первѣе всего ему надлежитъ памятовать, что софіургійная задача неразрѣшима усиліями одного искусства и человѣческой воли, но предполагаетъ и воздѣйствіе благодати Божіей. Не виртуозность художественной техники, не эстетическая магія, но сама Красота является преображающей, софіургійной силою. И искусство впадаетъ въ завѣдомую ошибку, если ищетъ

---

[1]) См. стр. 271.

разрѣшенія этой задачи только на своихъ собственныхъ путяхъ, измышляя разные трюки и художественные фокусы. На этомъ пути оно легко можетъ сбиться въ область магіи и даже подвергнуться воздѣйствію темной силы. Искусство должно во всякомъ случаѣ оставаться самимъ собой, не опускаясь до сомнительныхъ экспериментовъ. Ограда строгаго эстетизма, требовательнаго канона (которому, разумѣется, должна быть чужда неподвижность) диктуется здѣсь самосохраненіемъ; это есть своего рода аскетика, предохраняющая искусство отъ разложенія и безформенности. Искусство должно таить въ своей глубинѣ молитву о преображеніи твари, но само не призвано дерзновенно посягать на софіургійные эксперименты. Оно въ терпѣніи и съ надеждой должно нести крестъ неутоленности въ своемъ алканіи и ждать своего часа. Этимъ внутреннимъ горѣніемъ, этимъ алканіемъ, безъ сомнѣнія, создается особый *тонъ* символическаго искусства, придающій ему романтическую тревожность, глубину и таинственность. Оно способно пробудить новыя, небывалыя силы въ искусствѣ и творчески его оплодотворить. Было бы ошибочно напередъ опредѣлять эти возможности, потому что нельзя предвосхищать творчества и вдохновенія. Въ одномъ лишь трудно сомнѣваться, именно что искусству суждено еще загорѣться религіознымъ пламенемъ. На этой почвѣ возможно и новое сближеніе искусства съ культомъ, ренессансъ религіознаго искусства,—не стилизація, хотя и виртуозная, но лишенная вдохновенія и творчески безсильная, а совершенно свободное и потому до конца искреннее, молитвенно вдохновляемое творчество, какимъ было великое религіозное искусство былыхъ эпохъ. Искусство во всякомъ случаѣ сохранитъ главное свое пріобрѣтеніе, сдѣланное въ эпоху „секуляризаціи“,—свою полнѣйшую свободу и автономію: принося къ алтарю, въ ограду церковную, жертву своихъ вдохновеній, оно отнюдь не становится гетерономнымъ, не ограничиваетъ себя, преднамѣренно замыкаясь въ области культа, но сохраняетъ широту своего діапазона, по крайней мѣрѣ, какъ возможность.

Однако не нужно этотъ лишь возможный религіозный ренессансъ въ искусствѣ, который можетъ наступить и не наступить, принимать уже за исполненіе софіургійныхъ чаяній; послѣднія, напротивъ, не могутъ не осуществиться. Возрожденіе религіознаго искусства, если оно и послѣдуетъ, само по себѣ отнюдь еще не является отвѣтомъ на эти запросы, потому что и оно остается еще *въ предѣлахъ* искусства, между тѣмъ идея софіургіи выводитъ за его предѣлы. Но, разумѣется, молитвенно вдохновляемое религіозное искусство имѣетъ наибольшія потенціи стать той искрой, изъ которой загорится міровое пламя, и возсіяетъ на землѣ первый лучъ Ѳаворскаго свѣта.

Итакъ, что́ же: доступна-ли искусству софіургійная задача и должно-ли оно стремиться къ ней? И да, и нѣтъ. Оно должно лелѣять ее въ сердцѣ, сознавая въ тоже время всю ея неразрѣшимость средствами искусства, хотѣть непосильнаго и невозможнаго, стремясь „въ божественной отвагѣ себя перерости“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно оставаться искусствомъ, ибо только бу-

дучи самимъ собой является оно вѣстью горняго міра, обѣтованіемъ Красоты. И его творческій порывъ, по волѣ Божіей, можетъ оказаться исходной точкой софіургійнаго дѣйства. Возврата къ чистому искусству съ эстетической успокоенностью и ограниченностью уже нѣтъ, по крайней мѣрѣ, внѣ духовнаго застоя или реакціи [1]).

5. Власть и теократія. Историческая жизнь человѣчества нуждается въ организованныхъ формахъ общежитія, которыя установляются властью, ея повелѣвающей и принуждающей силой. Что же такое *власть?* Какова ея религіозная и мистическая природа? Въ чемъ смыслъ власти? Почему она, какъ темная тѣнь, появляется со своимъ „мечемъ“ всюду, гдѣ только возникаетъ общежитіе,— многоликая и многообразная, однако неизмѣнная въ своемъ существѣ? Почему аморфное и студенистое тѣло общественности выдѣляетъ изъ себя кристаллы власти, изъ которыхъ затѣмъ образуется ея костякъ? Въ происхожденіи своемъ, какъ бы ни разъяснялось оно въ частностяхъ своихъ „соціологами“, власть таитъ въ себѣ нѣчто загадочное: она не создается, но возникаетъ, не рождается, а только осуществляется. Потенціальная энергія власти, активная и пассивная,—какъ властвованія, такъ и повиновенія, всегда присуща человѣку и ждетъ только повода для своего обнаруженія. Очевидно, власть имѣетъ какое-то отношеніе къ самому существу человѣческаго духа, и надо прежде всего отвергнуть раціоналистическія измышленія „просвѣтительства“, будто власть и право кѣмъ-то изобрѣтены, выдуманы на извѣстную потребу, произошли вслѣдствіе „общественнаго договора“ или свободнаго соглашенія. Глубокій и темный *инстинктъ* власти, порождающій ея разныя формы, здѣсь подмѣнивается разсудочнымъ утилитаризмомъ, и власть представляется чѣмъ-то въ родѣ наемнаго лакея, котораго можно позвать и отпустить. (Такое пониманіе власти имѣетъ достойную параллель въ истолкованіи религіи какъ выдумки жрецовъ или преднамѣреннаго обмана). Власть излучается непроизвольно и возникаетъ органически и конкретно, какъ *историческая* власть. Народное сознаніе, пока оно не затянуто еще въ своихъ глубинахъ пескомъ раціонализма, не колеблясь исповѣдуетъ особый *священный авторитетъ* власти. Она зачинается въ нѣдрахъ народной души, и ея рожденіе лишь

---

[1]) Для разсматриваемаго здѣсь вопроса въ высшей степени показательно и поучительно явленіе А. Н. Скрябина. Въ немъ съ огромной силой проявилась эта софіургійная тревога, не позволявшая ему удовлетворяться искусствомъ какъ таковымъ, но понуждавшая стремиться *за* искусство, искать его преодолѣнія. Въ тоже время это устремленіе было тѣмъ ключемъ, изъ котораго истекалъ родникъ его музыкальныхъ вдохновеній, потому что они рождались въ неустанныхъ поискахъ темъ грядущей „мистеріи“. Если разсматривать ея идею какъ творческую мечту, идеальную проекцію, она символически выражаетъ недосягаемое въ искусствѣ софіургійное устремленіе (и *такъ* истолковала ее нежданная смерть). Если же видѣть здѣсь „проектъ“ чуда, совершаемаго искусствомъ, причемъ самому художнику усвояется роль теурга или мага, тогда приходится видѣть здѣсь типичный подмѣнъ софіургійной задачи эстетическимъ магизмомъ, причемъ соблазнъ лжемессіанизма ведетъ къ человѣкобожію и люциферизму (не безъ явнаго вліянія теософическихъ идей).

опознается и провозглашается актомъ „воли народной“. Эта послѣдняя или сознаетъ себя орудіемъ Высшей Воли,—и тогда мы имѣемъ власть „Божіей милостію“, или же видитъ въ себѣ мистическое осуществленіе народнаго верховенства. Власти какъ таковой неизмѣнно присущъ извѣстный религіозный или мистическій ореолъ, который позлащаетъ не только корону наслѣдственнаго монарха, но и ликторскую сѣкиру республиканскаго консула. Власть, сведенная цѣликомъ къ роли утилитарнаго средства, не просуществовала бы и одного дня, сдѣлавшись игралищемъ борющихся интересовъ, и новѣйшій кризисъ власти въ вѣкъ революціи связанъ именно съ непомѣрнымъ, хотя всетаки неокончательнымъ, преобладаніемъ интересовъ и вообще всяческаго утилитаризма въ жизни власти.

Человѣчество обладаетъ способностью къ порожденію власти. Она присуща не отдѣльнымъ лицамъ, которыя являются носителями власти,—на нихъ только сосредоточивается, сгущается ея энергія. На самомъ дѣлѣ она присуща всему человѣчеству и слагается изъ способности повелѣвать и повиноваться, изъ авторитета и лояльности, которые суть лишь два полюса власти, мужское и женское въ ней начало. И та, и другая сторона могутъ извращаться грѣховной похотью, переходя во властолюбіе и раболѣпство. Кромѣ того, вмѣстѣ со всей плотью міра, отяжелѣвшею и ставшею матеріальной, и власть въ непросвѣтленномъ состояніи имѣетъ характеръ тяжелый и жесткій. Она обнаруживается съ безпощадной принудительностію, желѣзо власти, какъ оковы, врѣзается въ плечи человѣчества. Подобно хозяйству, которое въ теперешнемъ своемъ состояніи связано съ „проклятіемъ“ земли, и власть несетъ на себѣ печать богоотчужденности, присущую всей жизни; она переживается какъ тягота и плѣнъ, составляя однако необходимую для жизни ограду. Но какъ черезъ хозяйство просвѣчиваетъ высшее достоинство того, кто его ведетъ, такъ и власть находится въ какой-то связи съ царственной природой человѣка, съ присущимъ ему образомъ Божіимъ, хотя настолько же его выражаетъ, насколько и затемняетъ.

По существу своему власть состоитъ въ *могуществѣ*, въ способности къ неизмѣнному выполненію воли. Здѣсь нѣтъ той преграды безсилія или малосилія, которая неизмѣнно стоитъ между хотѣніемъ и его осуществленіемъ,—какъ бы нѣтъ антиноміи свободы и необходимости. Въ этомъ смыслѣ власть въ полнотѣ своей (какъ „суверенитетъ“) есть *образъ всемогущества*. Правда, всякая власть ограничена фактическими рамками своего проявленія, но за ихъ предѣлами она и не есть власть. Поэтому „царство и сила, и слава“, истинная власть, принадлежитъ одному Богу, земная же власть есть символъ Божьяго всемогущества. Однако для Бога въ Его промышленіи о мірѣ всемогущество не существуетъ *только* какъ власть, въ качествѣ „отвлеченнаго начала“, въ обособленіи отъ другихъ сторонъ отношенія Бога къ міру. Божественная власть не отдѣлима отъ Божественной любви, раскрывающейся въ твореніи міра и про-

мышленіи о немъ. Однако природѣ этого отношенія присуща и власть, и уже одна распространенность такихъ наименованій Божіихъ какъ-то: Господь, Эль, Адонаи, Саваоѳъ, *Κύριος* и др. свидѣтельствуетъ, что это всегда сознавалось народами. И „Царь кроткій“, Господь Іисусъ Христосъ, по земному своему корню происходящій изъ царскаго рода Давидова, именуется Царемъ царствующихъ и Господомъ господствующихъ. Свое Царственное достоинство Онъ самъ подтверждаетъ и символическимъ входомъ въ Іерусалимъ, и отвѣтомъ на судѣ Пилату, и даже надписью на крестѣ, прочія которой оказалась совершенно безсильна. Какъ Царь и Судія изображается Онъ и въ евангельскомъ разсказѣ о Страшномъ судѣ. Послѣ же Своего воскресенія Онъ и самъ свидѣтельствуетъ о Себѣ: „дана Мнѣ *всякая власть*—*πᾶσα ἐξουσία*—на небѣ и на землѣ“ (Мѳ. 28, 18). И о томъ же неоднократно говорятъ и апостольскія посланія: „Христосъ для того умеръ и воскресъ и ожилъ, чтобы владычествовать и надъ мертвыми, и надъ живыми—*ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*“ (Рим. 14, 9). (Ср. Ефес. 1 20—22; 1 Кор. 15 22—8). О „грядущемъ тысячелѣтнемъ царствіи Христовомъ“ говорится въ Апокалипсисѣ. И въ будущемъ вѣкѣ „Ему надлежитъ царствовать“, дабы все покорить Отцу. О приближеніи Царствія Божія, приходящаго въ силѣ, благовѣствуетъ и „Евангеліе Царствія“, и объ его пришествіи учитъ просить Отца молитва Господня. Пусть это царство „не отъ міра сего“, всетаки въ какомъ-то смыслѣ это есть царство,—нельзя же безъ конца все аллегоризировать. Всемогущество Божіе осуществляется какъ власть лишь для грѣха и грѣшниковъ, въ области внѣбожественной изнанки бытія. Напротивъ, она сраствóрена божественной любовію для твари. Христосъ есть Другъ апостоловъ Своихъ и всѣхъ вѣрующихъ, Духъ св., „Царь Небесный“, есть Утѣшитель, и Богъ Отецъ, которому Христосъ научилъ молиться: *Отче нашъ*, есть Царь-Отецъ. Адамъ *до* грѣхопаденія не зналъ надъ собой иной власти, кромѣ Отчей: всемогущество Божіе, какъ *Власть*, стало явно ему лишь послѣ грѣхопаденія. Божественнаго всемогущества трепещутъ и чины ангельскіе, однако иначе трепещутъ, нежели бѣсы. Самость и своеволіе, позавидовавшія Богу, навлекли на себя дѣйствіе Его всемогущества, какъ власти. То, что дано тварному существу и составляетъ область его мощи, есть и его власть, однако она не осознается имъ какъ таковая. Лишь когда въ немъ рождается ложная претензія и на то, что ему неприсуще, когда тѣмъ самымъ фактически опознается не только его мощь, но и немощь, ограниченность, тогда пробуждается „знаніе добра и зла“ въ области власти. Тогда человѣкъ познаетъ уже въ качествѣ власти превозмогающую силу всемогущества Божія. Такъ и Ангелы, славословящіе Бога, становятся „небесными воинствами“, разящими и воюющими: „и произошла на небѣ война, Михаилъ и Ангелы его воевали противъ дракона, и драконъ и ангелы его воевали противъ нихъ“ (Апок. 12, 7).

Адаму до грѣхопаденія, соотвѣтственно его центральному положенію въ мірѣ, была присуща и власть, онъ былъ царемъ въ міро-

зданіи, намѣстникомъ Божіимъ по праву сыновства. Эта власть, хотя и въ ущербленномъ видѣ, осталась у него и послѣ грѣхопаденія. Самому Адаму была бы присуща царская, а вмѣстѣ и отцовская власть надъ человѣчествомъ, которое представляло бы собой одну широко развѣтвившуюся семью. И это человѣчество-семья, пребывая въ любви Небеснаго Отца, не знало бы цѣпей государственности, а также и желѣза власти, по своему формующаго жизнь. Однако союзъ семьи, братства и дружбы былъ разрушенъ, и уже братоубійство Каина показало, какъ слабы сдѣлались эти связи въ поврежденномъ грѣхомъ человѣчествѣ. Тогда съ необходимостью возникаетъ власть для охраны жизни, и ее-то апостолъ и считаетъ божественнымъ установленіемъ (Рим. 13. 1—2).

Власть двойственна по природѣ,—она знаетъ активное и пассивное начало, слагается изъ властвованія и подчиненія, причемъ и то и другое въ основѣ своей имѣетъ ирраціональный и мистическій характеръ. Власть, сознающая себя законной, а не самозванной, ощущаетъ въ себѣ волю, право и силу повелѣвать,—съ инстинктивной царственностью, безъ разсужденія или рефлексіи; равно и лояльное повиновеніе должно быть не разсудочнымъ, но непосредственнымъ и въ извѣстномъ смыслѣ не разсуждающимъ, слѣпымъ. Таковъ инстинктъ власти, первоначальный и темный. Область утилитарно-разсудочная, какъ ни велико ея значеніе въ жизни власти, всетаки не является для нея рѣшающей. Анархизмъ въ своихъ построеніяхъ обычно не считается именно съ этимъ инстинктомъ власти, порождающимъ все новыя ея формы, онъ хочетъ побороть феноменологію власти, не затрогивая ея онтологіи. Конечно, власть не можетъ быть только чистымъ *произволомъ* правителей, и въ принудительную форму права, облеченнаго защитой организованнаго принужденія, можетъ быть закономѣрно включено не всякое содержаніе, а лишь принимаемое или попускаемое фактическимъ правосознаніемъ. Иначе говоря, существуетъ „естественное право“, составляющее высшую норму и задачу для положительнаго права, „право права“. Власть и право въ жизненной своей слiянности неразрывны и соотносительны; если право имѣетъ свое основаніе во власти, то и послѣдняя свою жизнь проявляетъ въ правѣ: оно есть „высказанное слово“ власти, ея „энергія“. Тѣмъ не менѣе природѣ власти остается всегда присуща насильническая жесткость. Власть представляетъ собой обособившееся, утвердившееся въ оторванности своей, *мужское* начало, которому присуща стихія насилія: она умѣетъ только покорять и повелѣвать, но не любитъ и сострадать. А соотвѣтственно и повиновеніе властвуемыхъ, пассивное начало власти, принимаетъ черты столь же отвлеченной женскости, угнетаемой и порабощаемой. При такомъ разъединеніи и поляризаціи половъ какъ будто становится невозможна эротика власти. Однако это не совсѣмъ такъ: въ глубинѣ своей и власть все-таки сохраняетъ эротическій порывъ, и это ощущается въ торжественные или критическіе моменты жизни народовъ (какова напр. война). Тогда

пробѣгаетъ эротическій токъ, и вспыхиваетъ искра: власть становится не только нужной, но и желанной, хотя на мигъ она предстаетъ въ эротическомъ осіяніи. Вообще между властью и эросомъ существуютъ сложныя отношенія, которыя колеблются между антагонизмомъ и сближеніемъ. Ощущается постоянное стремленіе смягчить, овлажнить мужскую жесткость власти, превратить ее въ эротическій союзъ, въ которомъ порядокъ совмѣщался бы съ полной свободой, и явлена была бы тайна свободнаго повиновенія и повинующейся свободы. Власть же, облеченная въ стальныя латы государственно-правового строя тщетно разрѣшаетъ неразрѣшимую проблему соединенія личной свободы во всемъ ея своеобразіи и единообразнаго, для всѣхъ равнаго порядка. Это безсознательное стремленіе къ замѣнѣ власти эротическимъ союзомъ присутствуетъ въ многихъ утопіяхъ государственнаго строя. Именно объ этомъ, а не о чемъ другомъ вѣщаетъ Платонъ въ *Политейѣ*, когда выставляетъ въ качествѣ идеала власти правленіе философовъ, которые опираются не на мечъ, а на авторитетъ своей мудрости и праведности, и сильны своей любимостью и желанностью: право и мечъ упраздняются здѣсь въ гармоніи взаимнаго эротическаго влеченія всѣхъ классовъ. Подобный же сверхправовой и сверхгосударственный идеалъ лелѣяли относительно русскаго самодержавія наши славянофилы,— и они мечтали о замѣнѣ желѣза власти ея эротикой. О томъ же самомъ, хотя слѣпо и глухо, говорятъ и разные политическіе мечтатели, въ частности и анархисты. Насколько эти упованія связываются съ той или иной формой исторической власти, или ея эволюціей, они впадаютъ въ утопизмъ и сантиментализмъ. Разрывъ мужского и женскаго начала, отличающій природу власти и проявляющійся въ ея жесткомъ и насильническомъ характерѣ, коренится въ изначальномъ нарушеніи полового равновѣсія въ человѣчествѣ, а вовсе не связано съ той или иной частной формой государственности, которая и вся-то вообще есть внѣшняя реакція на внутреннее зло въ человѣкѣ. И на власти тяготѣетъ проклятіе, какъ и на землѣ, и человѣчеству въ потъ лица приходится нести тяготу исторической власти со всѣми ея скорпіонами во имя того, что начальникъ всетаки „не безъ ума носитъ мечъ“. Власть есть богоустановленное средство для внѣшней борьбы съ внутреннимъ зломъ, палліативное и симптоматическое его лѣченіе. И однако является онтологически правымъ и глубоко обоснованнымъ стремленіе къ преодолѣнію власти,—не къ безвластію, которое сулитъ анархія, но къ сверхвластію: одно голое отрицаніе власти пусто и мертво, какъ и всякое отрицаніе. А сверхвластіе есть ничто иное какъ *боговластіе*, теократія, которая и есть онтологическое ядро власти, а потому и скрытое ея заданіе. Какъ все въ мірѣ, и власть стремится „себя перерасти“: она тоскуетъ по теократіи. Абсолютный ея идеалъ данъ въ христіанствѣ, гдѣ обѣщано, какъ предвареніе, „тысячелѣтнее парство Христово“ на этой землѣ, а за порогомъ этого эона— „царствіе Его, которому не будетъ конца“. И когда русскій народъ лелѣетъ апокалипсическій идеалъ „Бѣлаго Царя“, то не

о самодержавной конституціи славянофильской идетъ здѣсь рѣчь (ибо эта кабинетная и маниловская мечта сродни подобнымъ же мечтаніямъ у анархистовъ и, вообще говоря, ничего не имѣетъ въ себѣ апокалиптическаго), но о нѣкоемъ преодолѣніи власти. О немъ же порою говорилъ и Достоевскій, какъ о растореніи государства въ Церкви, и—Вл. Соловьевъ—какъ о „свободной теократіи“. Характерно, что желаніе евреевъ имѣть земного царя, хотя и помазанника Божія, представляло уже измѣну *этой* теократіи: „не тебя они отвергли,—говорилъ Богъ Самуилу,—но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними“ (1 Цар. 8, 7).

Человѣчество внутренно не мирится съ властію въ ея обнаженномъ видѣ, съ ея жестокостью и бездушіемъ, и оно не можетъ строить свое отношеніе къ ней на одномъ голомъ расчетѣ, на Бентамовской ариѳметикѣ пользы. Оно хочетъ озолотить эротическимъ ореоломъ желѣзо власти, ищетъ въ ней уже наличествующихъ теократическихъ элементовъ, стремится къ сверхправовому оправданію власти и права. Стихія власти сама по себѣ, какъ воля повелѣвать и согласіе подчиняться, есть нѣчто натурально-человѣческое, срединное, она принадлежитъ къ области относительнаго. Въ этомъ смыслѣ можно ее опредѣлить и какъ начало *звѣриное* (по обычному словоупотребленію въ пророческихъ книгахъ): впрочемъ „звѣриное“ здѣсь не значитъ *звѣрское*, нечеловѣческое, а только плотское, „душевное“, относительное. Однако ничто относительное не держится на себѣ самомъ, но ищетъ оправданія въ абсолютномъ; также и звѣриное начало власти чрезъ человѣка ищетъ обожествиться, увидѣть себя въ теократическомъ свѣтѣ. Извѣстно, что въ языческомъ мірѣ власти повсемѣстно приписывается теократическій и сакральный характеръ. Наиболѣе грандіозный примѣръ этому даетъ намъ священная природа власти египетскаго фараона, почитавшагося сыномъ бога и богомъ, причемъ это убѣжденіе на протяженіи тысячелѣтій опредѣляло собой религіозно-политическую жизнь Египта. Изъ позднѣйшаго времени достаточно припомнить культъ императоровъ въ Римѣ, съ каковымъ непримиримо столкнулось христіанство. Вѣра въ теократическую помазанность власти въ язычествѣ связывалась съ общимъ его религіознымъ натурализмомъ: какъ въ живыхъ ликахъ природы оно видѣло иконы Божества, такъ и въ естественной иконѣ власти усматривало уже явное присутствіе силы Божества, тѣмъ совершая благочестивое идолопоклонство. Поскольку земная власть въ язычествѣ непосредственно приравнивалась божественной, для христіанства она явилась *лже*-теократіей, соперничающей съ единственно божественной властью самого Христа (потому и „фараонъ“, и римскій „звѣрь“ получили значеніе темныхъ, анти-теократическихъ потенцій). Однако язычество здѣсь, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, обладало религіознымъ ясновидѣніемъ, способностью различать естественныя иконы Божества въ природѣ и человѣкѣ. Совершивъ, въ силу роковой ограниченности своей, ошибку въ оцѣнкѣ частныхъ проявленій теократическаго принципа, оно осталось вполнѣ правымъ въ общемъ опредѣленіи религіозной

природы власти, и его прозрѣнія заслуживаютъ и здѣсь глубокаго, проникновеннаго вниманія.

Послѣ явленія въ мірѣ единаго истиннаго Царя Христа, языческая теократія, связанная съ обожествленіемъ главы государства, сдѣлалась невозможна: она оказалась бы хулой и кощунствомъ, ибо уже обнаружилось все дѣйствительное разстояніе между земной властью и теократіей. Поклоненіе „звѣрю“ какъ Божеству теперь связывалось уже не съ прозорливостью, а со слѣпотой язычества. Противоположеніе царства Христова царству звѣря есть одинъ изъ основныхъ мотивовъ Апокалипсиса. Отказываясь воздавать божескія почести императорамъ, первохристіанство отнюдь не отказывало „звѣрю“ въ повиновеніи, напротивъ, мы знаемъ, что апостолы призываютъ христіанъ къ всяческой лояльности.

Когда же распространившееся христіанство силою вещей сдѣлалось и общеимперской религіей, передъ теократическимъ сознаніемъ его сталъ новый вопросъ: какова же природа власти *христіанскаго* императора, и поглощено-ли въ ней начало звѣрное божественнымъ, иначе говоря, есть-ли *она* теократія? Различнымъ оказалось отношеніе къ этому вопросу въ церкви восточной и западной. На востокѣ царская власть стала разсматриваться какъ одинъ изъ видовъ церковнаго служенія, которые вообще могутъ быть различны и многообразны, а каждому служенію соотвѣтствуетъ своя особая харисма. Молитвенное же освященіе Церкви царская власть получала въ обрядѣ вѣнчанія на царство, которымъ установлялась нѣкая брачность. Поэтому, хотя природѣ царской власти и присуща извѣстная теургійность, однако послѣдняя не вытѣсняла и не замѣщала собой натуральнаго, „звѣринаго“ начала власти. Она чрезъ то еще *не* становилась теократической, ибо благодать не насилуетъ, а лишь помогаетъ взыскующимъ, но для нея оставалось одинаково возможнымъ вдохновеніе добра, какъ и зла. Здѣсь установлялась особая, священно-эротическая связь съ народомъ, ощутимая только для Церкви и существовавшая *поверхъ* всякаго правового утилитаризма и государственнаго устройства, *внѣ* отношенія къ формамъ „конституціи“. Земной царь въ этомъ свѣтѣ становился какъ бы нѣкоей иконой Царя царей, на которой въ торжественные, священные миги могъ загораться лучъ Бѣлаго Царства. Однако сама по себѣ эта власть христіанскихъ монарховъ имѣла еще *ветхозавѣтную* природу, находя свой прототипъ и высшую норму въ ветхозавѣтныхъ теократическихъ царяхъ Давидѣ и Соломонѣ, также представляющихъ собой лишь прообразы теократіи, а не исполненіе ея. Поэтому никакой историческій монархъ не можетъ почитаться теократическимъ, ничто не можетъ превратить его власть въ теократію, а его самого въ прямого провозвѣстника воли Божіей, въ пророка или царственнаго теурга; ничто не можетъ придать ему авторитета непогрѣшимости. Христіанство не признаетъ долга слѣпого и безпредѣльнаго повиновенія (а ужъ тѣмъ болѣе не устраняетъ добросовѣстной, лояльной „оппозиціи“). Если даже іерей можетъ быть запрещенъ въ служеніи таинствъ и фактически лишенъ свя-

ценства, тѣмъ болѣе верховный носитель власти, разъ онъ совершилъ тяжелый грѣхъ противъ своего служенія (напр. измѣны вѣрѣ или своему народу и под.), разрываетъ свой священный союзъ съ народомъ. Конечно, уже дѣломъ религіозной совѣсти является опредѣлить наличность такого разрыва. Такова религіозная концепція царской власти въ восточной церкви. Поэтому можно сказать, что востокъ внутренно не поддался искушенію лжехристіанской лжетеократіи. Оно появлялось здѣсь лишь какъ временное увлеченіе или же злоупотребленіе. Напротивъ, соблазнъ этотъ получилъ силу въ зап. церкви благодаря притязаніямъ папизма въ области не только духовной, но и свѣтской власти. Тѣмъ самымъ здѣсь какъ бы сливаются обѣ харисмы, — царства и священства, въ единомъ теургическомъ принципѣ. Къ этому еще присоединилась общая идея о папской непогрѣшимости ex cathedra, которая жила, конечно, задолго до Ватиканскаго догмата. Эта непогрѣшимость скрѣпила и какъ бы покрыла своимъ куполомъ обѣ власти. Благодаря совокупности всѣхъ этихъ аттрибутовъ папа превратился въ универсальнаго харизматика, какимъ въ язычествѣ могъ ощущать себя лишь фараонъ, сынъ бога, царь и верховный жрецъ. Папа замѣщаетъ Христа на землѣ, а его монархія есть уже тысячелѣтнее царство Христа со святыми Его: такова неизбѣжная логика папизма. Въ императорскомъ Римѣ подъ папской тіарой снова воскресаетъ divus caesar, оживаетъ языческая лжетеократія [1]). А если царство Христово уже осуществлено въ Римѣ, то, вѣдь, ненужной помѣхой является Тотъ, Грядущій, ибо дѣло Его уже сдѣлано и находится въ надежныхъ рукахъ societatis Jesu.... Получается чудовищный подмѣнъ, имѣвшій роковыя послѣдствія для всего христіанскаго міра [2]). Ибо бунтъ противъ церкви,—протестантизмъ, имѣющій непосредственное продолженіе въ гуманистической революціи, въ Зап. Европѣ есть прямое порожденіе католичества, его діалектическій антитезисъ. Въ результатѣ получилось начало той общей „секуляризаціи“ жизни, а въ частности и власти, которая продолжается и до сихъ поръ.

---

[1]) Ошибочно приравнивать полномочія царской власти въ области церковнаго управленія папизму въ качествѣ его разновидности—„цезарепапизма“. За царской властью никогда не признавалась Церковью непогрѣшимость ни въ политическихъ, ни въ церковныхъ вопросахъ, ей принадлежали права лишь въ области церковнаго управленія, которыя естественно вытекаютъ изъ отношенія царя къ Церкви въ ея земномъ, историческомъ тѣлѣ, но совершенно не распространяются ни на вѣроученіе, ни на іерархію какъ таковую. Поэтому цезарепапизмъ здѣсь могъ являться лишь злоупотребленіемъ, когда ложныя притязанія власти не встрѣчали достаточнаго противодѣйствія въ народѣ церковномъ, а не нормой или правомѣрнымъ актомъ.

[2]) Любопытно что наибольшую аналогію католичеству въ этомъ отношеніи представляетъ *исламъ* съ его идеей теократическаго халифата, въ которомъ глава государства является вмѣстѣ съ тѣмъ и намѣстникомъ пророка и потому соединяетъ въ себѣ полноту свѣтской и духовной власти.—Неслучайно, быть можетъ, что въ эпоху крестовыхъ походовъ около Гроба Господня столкнулись два политическихъ ислама, мусульманскій и католическій, которые одинаково обрушились на падавшую Византію.

Секуляризація власти состоитъ въ ослабленіи религіозныхъ узъ, взаимно связывающихъ ее и подданныхъ, въ отрицаніи теургіѣнаго начала власти и въ сведеніи ея преимущественно къ началамъ политическаго утилитаризма, къ натурально-человѣческой звѣриности. Соотвѣтственно этому, божественному праву власти противопоставляется человѣческое ея установленіе. Это измѣненіе въ самомъ ощущеніи природы власти связано съ общими успѣхами гуманизма и ослабленіемъ религіознаго мірочувствія, которое не могло не отразиться и на политическомъ міровоззрѣніи. Этому же содѣйствовало и то, что въ политическую орбиту христіанскихъ государствъ оказались вовлечены разныя нехристіанскія народности; вслѣдствіе того и самый характеръ государственности становится религіозно сложнымъ и смѣшаннымъ. Въ томъ же направленіи влiяло и происшедшее раздѣленіе церквей и отколъ протестантскаго сектанства, что лишило христіанство, какъ историческую и политическую силу, единства и сплоченности и раздѣлило его на различныя и между собою соперничающія части. Такъ или иначе, но „священная имперія“ не удалась, она оказалась побѣждена тяжестью плоти, грѣха и маловѣрія. Оказался висящимъ въ воздухѣ и высокій политическій идеалъ русскихъ славянофиловъ, которые сами отказались видѣть его осуществленіе въ петербургскомъ абсолютизмѣ нѣмецкаго образца. И менѣе всего приходится теперь думать о реакціи или реставраціи стараго государственнаго строя даже тѣмъ, кому немило то, что приходитъ на смѣну: всеравно гальванизація историческаго трупа дастъ еще худшій результатъ.

„Секуляризація“ власти неуклонно распространяется въ ширь и глубь, притомъ дѣйствуя на обѣ стороны. Носители прежней власти, теряя вѣру въ церковную для нея опору и живое чувство религіозной связи съ подданными, все больше становились представителями вполнѣ свѣтскаго абсолютизма, борющагося съ подданными за свою власть подъ предлогомъ защиты своихъ священныхъ правъ: священная имперія, наканунѣ своего паденія, вырождается въ полицейское государство, пораженное страхомъ за свое существованіе. Это есть разновидность того же политическаго гуманизма, только подъ старой личиной, подъ которой нѣтъ уже живого лица. Народныя же массы все болѣе проникаются чисто утилитарнымъ пониманіемъ власти, а утилитаризмъ въ качествѣ основного и рѣшающаго критерія въ политикѣ есть нечто иное, какъ революція en permanence, либо скрытая и тлѣющая подъ пепломъ, либо уже вспыхнувшая. Въ эту эпоху перманентной революціи Европа, повидимому, вступила уже съ 1789 года. Но именно благодаря этому утилитаризму совершенствуется *механизмъ* власти, ея техника,—то, что зовется на языкѣ современнаго государственнаго права „правовымъ государствомъ“. Устанавливаются гарантіи всякихъ „свободъ“, дѣлается то, чего не умѣлъ или не хотѣлъ устроить абсолютизмъ и чего вовсе и не добивалась еще болѣе ранняя эпоха. Однако даже секуляризованная власть не можетъ держаться только однимъ утилитаризмомъ,—и она нуждается въ своеобразномъ религіозномъ

освященіи, которое и находитъ въ мистическомъ народобожіи, представляющемъ собой варіантъ религіи человѣкобожія. Ниспровергая троны, опиравшіеся на божественное право, сама революція при этомъ опирается на „волю народную“, которая лишь выявляется подачей голосовъ, но представляетъ собой самосущую мистическую реальность. Въ Англійской революціи, какъ имѣющей религіозную основу, народъ еще разсматривается въ качествѣ суверена ex iure divino, во Французской же, какъ и во всѣхъ дальнѣйшихъ революціяхъ рѣчь идетъ о неразгаданной, но для всѣхъ явной реальности коллектива, воля котораго священна, а потому и есть высшій источникъ правообразованія. Возникаетъ своего рода гуманистическая теократія, которая видитъ задачу въ томъ, чтобы вѣрно опредѣлять и осуществлять истинную „волю народа“. Но какъ же этого достигнуть и гдѣ ея искать? Сознаніе явной недостаточности для этой цѣли „баллотировочныхъ ящиковъ“ и избирательныхъ бюллетеней, годныхъ развѣ только для рѣшенія отдѣльныхъ практическихъ вопросовъ, вызываетъ длительный „кризисъ правосознанія“ (какъ его пережила въ эпоху Платона, при совершенно аналогичныхъ обстоятельствахъ, Аѳинская демократія). Вопросъ о „правѣ права“ становится для мыслящихъ христовъ своего рода квадратурой круга. Для демократической религіи человѣкобожія государство есть высшая форма жизни,— лжецерковь. Даже больше того: человѣчество, организованное въ государство, есть земной богъ. Это и было провозглашаемо по своему Гегелемъ, и по своему Фейербахомъ [1]). *Легальность* оказывается высшей формой человѣческихъ отношеній. Но всякое духовное движеніе въ добрѣ или злѣ, въ святости или сатанизмѣ, требуетъ для себя личнаго воплощенія. Его требуетъ и вновь возродившійся культъ государственности въ религіи демократическаго человѣкобожія. Государственность народобожія рано или поздно должна получить такого личнаго главу, который всѣмъ существомъ своимъ вмѣститъ притязанія царства отъ міра сего. Этимъ и будетъ предѣльно выявлена мистика человѣкобожія въ сознательномъ противленіи христіанству.

Для того, чтобы могло явиться *новое откровеніе* о власти, нужно, чтобы предъ религіознымъ сознаніемъ во всей остротѣ стала ея загадка. А для этого надо, чтобы начало власти было изжито во всей глубинѣ, извѣдано какъ таковое, познано въ его собственной природѣ. Для того, чтобы жизненно осознать проблему теократіи, быть можетъ, надо временно лишиться теократическихъ видимостей или прообразовъ, оказаться поставленнымъ лицомъ къ лицу предъ властью въ ея человѣческомъ образѣ, въ ея природной „звѣриности“. И въ этомъ можетъ выразиться и положительная сторона ея „секуляризаціи“. *Гетерономія* власти, одинаково характерная и для языческой лжетеократіи, и для клерикальнаго „христіанскаго государства“, затемняла природу власти въ ея автономіи и вела къ тяжелому смѣшенію Кесарева и Божія. Въ этомъ

---

[1]) Ср. мой очеркъ „Религія человѣкобожія у Л. Фейербаха“ *(Два града*, т I. а также и въ отдѣльномъ изданіи).

была двусмысленность и нерѣшительность, которая приводила къ фальши и подмѣнамъ, къ деспотіи или лжетеократіи, т. е. къ торжеству того же „звѣринаго“ начала, лишь прикрываемому иной оффиціальной фразеологіей. Этимъ подготовлялась и внѣшняя побѣда „секуляризаціи“, „правового государства“ съ его человѣческой честностью, искренно охраняющей „благо народа“ и его свободу. Но именно эта атмосфера воинствующаго народобожія, царства отъ міра сего, заставляетъ духовно задыхаться тѣхъ, кто лелѣетъ въ душѣ религіозный идеалъ власти и не хочетъ *поклониться* „звѣрю“, принять его „начертаніе“. Можно и должно сохранять лояльность, терпѣть хотя и немилую государственность, даже высоко цѣнить ея практическія достоинства, видя въ ней относительное житейское благо или хотя меньшее зло, чѣмъ обветшавшая и изолгавшаяся власть стараго фасона. Но любить эту власть, ощущать къ ней религіозный эросъ можно лишь принимая, участіе въ культѣ демократическаго Калибана, „принося жертвы звѣрю“. Слѣдуетъ принимать государственность, сведенную къ политическому утилитаризму, также, какъ и бремя хозяйственныхъ заботъ: признавая честность этого труда, аскетически нести его какъ жизненное „послушаніе“; однако „честность“, корректность, есть лишь религіозно-этическій минимумъ, между тѣмъ какъ религія во всѣхъ дѣлахъ хочетъ максимума. И тѣмъ не менѣе эта обмірщенная государственность есть уже своего рода *отрицательное откровеніе* о власти. Это разросшееся и дифференцировавшееся тѣло власти есть тоже „земля проклятія“, растрескавшаяся и изсохшая, и она жаждетъ небесной влаги. „Правовое государство“ съ его правовыми гарантіями, со всей своей земной мудростью и человѣчески-относительной правдой, не угаситъ тоски объ *иномъ* царствѣ, не только холоднаго права, но и любви, объ *иной* власти,—теократической. Но, конечно, вопросъ этотъ имѣетъ смыслъ только въ Церкви, и рѣчь идетъ здѣсь не о политикѣ въ обычномъ смыслѣ слова, а именно о религіозномъ преодолѣніи „политики“, о томъ *преображеніи* власти, которое и будетъ *новозавѣтнымъ* о ней откровеніемъ. Здѣсь возможны одни только чаянія да смутныя предчувствія: гдѣ, когда, какъ, зримо или незримо міру, не знаемъ. Тутъ возможны только домыслы да чаянія, о которыхъ не мѣсто здѣсь говорить. Русскій народъ, исполненный апокалипсическаго трепета, носитъ въ себѣ и это предчувствіе—въ своей идеѣ „Бѣлаго Царства“, чрезъ призму которой онъ воспринималъ и русское самодержавіе. Того же касаются и прозрѣнія глубочайшихъ выразителей русскаго духа: славянофиловъ, Ѳ. М. Достоевскаго, Вл. Соловьева, Н Ѳ. Ѳедорова. Даже непримиримость къ „звѣриному“ началу государственности у Л. Н. Толстого, у котораго всѣ положительныя идеи облекаются въ отрицанія, принимаютъ форму „нѣтовщины“, говоритъ о томъ же, какъ и мистическая революціонность интеллигенціи съ ея исканіями невидимаго грядущаго града [1]), хотя и облекающимися въ

---

[1]) Къ этому стану въ послѣдніе годы литературно примкнулъ и Д. С. Мережковскій.

чуждую и уродливую форму соціально-политическаго утопизма, да и вообще извѣстный аполитизмъ русскаго народа, имѣющій источникъ не только въ недостаточной дисциплинѣ личности и общества, но и вообще въ отсутствіи вкуса къ срединному и относительному.

Итакъ, на эмпирической поверхности происходитъ разложеніе религіознаго начала власти и торжествуетъ секуляризація, а въ мистической глубинѣ подготовляется и назрѣваетъ новое откровеніе власти,—явленіе теократіи, предваряющее ея окончательное торжество за порогомъ этого эона [1]).

6. Общественность и церковность [2]). Власть есть скелетъ человѣческаго общества, которое имѣетъ, кромѣ того, свои органы и ткани, свою физіологію. Существуетъ стихія общественности,—существованіе общества есть такой же элементарный и въ своей наличности непреложный фактъ, какъ и наличность власти. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ человѣчества, онъ есть настолько же индивидуальное, насколько и родовое существо,—родъ и индивидъ въ немъ нераздѣльны, сопряженны и соотносительны. Поэтому индивидуализмъ, подъемлющій мятежъ противъ родового начала и мнящій его преодолѣть, въ дѣйствительности выражаетъ только болѣзнь родового сознанія, вызванную упадкомъ элементарной, стихійной жизненности въ связи съ преобладаніемъ разсудочности, рефлексіи: онъ есть „декадентство“, которое, притязая быть кризисомъ общественности, на самомъ дѣлѣ означаетъ лишь кризисъ *въ* общественности. Противъ *такого* индивидуализма правъ даже элементарный научный соціологизмъ, который умѣетъ осязать общественное тѣло, съ разныхъ сторонъ и разными методами познавая силу соціальнаго сцѣпленія и наслѣдственности, постигая характеръ соціальнаго детерминизма въ его статикѣ и динамикѣ. И бунтъ противъ родового начала столь же фальшивъ и безсмысленъ, какъ и бунтъ противъ своего тѣла во имя утрированнаго спиритуализма.

Человѣчество существуетъ какъ семья, какъ племя, какъ классы, какъ національности, какъ расы, наконецъ, какъ единый человѣческій родъ. Безспорно одно, что оно опредѣленнымъ

---

[1]) Глава эта находилась уже въ корректурѣ, въ то время какъ разразилась революція, и совершилось паденіе русскаго самодержавія. Это событіе сразу мѣняетъ перспективу и переноситъ насъ въ новую историческую (не апокалипсическую-ли?) эпоху, открывается новый актъ всемірноисторической трагедіи. И однако я оставляю эту главу почти безъ измѣненій въ томъ видѣ, какъ она была написана лѣтомъ 1916 года. Теперь она была бы построена въ иной тональности, но не измѣнилась бы по существу. Ибо какъ ни грандіозно это событіе для Россіи и для всего міра, но для проблемы власти и религіозныхъ ея перспективъ оно не имѣетъ рѣшающаго значенія. Къ тому же внутренно давно уже приходилось считаться съ тяжелой болѣзнью русскаго самодержавія и перспективой возможнаго его исчезновенія съ историческаго горизонта и своего рода „безпоповства“ въ іерархіи власти.

[2]) Въ виду того, что большая часть моихъ печатныхъ работъ и академическихъ курсовъ такъ или иначе связаны съ вопросами общественности, я считаю себя въ правѣ быть здѣсь особенно краткимъ и не повторять ранѣе уже сказаннаго. Ср. мои книги. „Отъ марксизма къ идеализму“. „Два града“ „Философія хозяйства“ и др.

образомъ организовано, *есть организмъ*, какъ въ вѣрномъ предчувствіи важной мистической истины учитъ соціологія т. н. органической школы. Эта связность выражается въ политикѣ, экономикѣ, нравахъ, соціальной психологіи, вплоть до моды и сплетенъ. Однако непосредственно она переживается скорѣе какъ болѣзненное чувство дезорганизованности: взаимная борьба и эгоистическое самоутвержденіе царятъ въ общественности. Здѣсь постоянно соперничаютъ силы центробѣжная и центростремительная. Поэтому искаціе организованной общественности есть всегдашняя забота и трудъ для всего человѣчества, причемъ оно дѣлается тѣмъ напряженнѣе, чѣмъ сложнѣе становится само разростающееся общественное тѣло человѣчества, чѣмъ ощутительнѣе соціализируется жизнь. Человѣчество ищетъ такой общественной организаціи, при которой торжествовала бы солидарность, и былъ бы нейтрализованъ эгоизмъ: такова мечта всѣхъ соціальныхъ утопій. Напряженная борьба эгоистическихъ самоутвержденій здѣсь почитается или какимъ-то недоразумѣніемъ, которое возможно разъяснить, или злоупотребленіемъ, которое можно устранить, или несовершеннолѣтіемъ, которое можно перерасти. Отыскивая причины соціальнаго зла въ несовершенствахъ той или иной соціальной функціи, соціологи обычно совсѣмъ не видятъ его общихъ и глубокихъ корней, страдаютъ въ пониманіи проблемы зла соціологическимъ дальтонизмомъ и ограниченностью. Въ этихъ мечтаніяхъ о нормальной общественности обнаруживается одна общая черта,—надежда какъ нибудь обмануть личный и групповой эгоизмъ, обойти, перехитрить его солидарностью, насытить, не посягая ни на чьи интересы. Объ этомъ вѣдь говоритъ лозунгъ: свобода, равенство и братство (безъ братьевъ!). Задача организованной общественности имѣетъ двѣ стороны: не только свободу, но и подчиненіе, не только равенство, но и различіе, не только братство, но и принудительную организацію. Иначе говоря, общественный идеалъ стремится къ осуществленію не одной всеобщей свободы и равенства, но и истиннаго іерархизма, внѣ котораго нѣтъ общественной сплоченности. На чемъ же долженъ утверждаться такой іерархизмъ? На это не можетъ быть отвѣта въ порядкѣ соціологическомъ.

Отдѣльный человѣческій индивидъ есть не только замкнутый микрокосмъ, но и *часть* цѣлаго, именно онъ входитъ въ составъ мистическаго человѣческаго организма, по выраженію Каббалы, Адама—Кадмона [1]). Послѣ совершившагося боговоплощенія такимъ всесовершеннымъ всечеловѣческимъ всеорганизмомъ является Господь Іисусъ Христосъ: входя въ Церковь, которая есть Тѣло Его, человѣкъ входитъ въ составъ этого абсолютнаго организма, по отношенію къ коему первоначальное мистическое единство Адама—Кадмона является какъ бы низшей, природной основой. Существуетъ мистическая органичность человѣчества, заложенная уже въ Адамѣ первомъ. Каждая человѣческая лич-

---

[1]) Этому соотвѣтствуетъ на языкѣ позитивизма Grand être О. Конта, истолкованное по своему Вл. Соловьевымъ.

ность, имѣя для—себя—бытіе, является своимъ абсолютнымъ центромъ; но она же и не имѣетъ самостоятельнаго бытія, свой центръ находя внѣ себя, въ цѣломъ. Первое есть принципъ равноцѣнности человѣческихъ личностей, равенства по ихъ духовному существу, во образъ Божіемъ. Въ духѣ всѣ равны, и это равенство жизненно опознается въ христіанствѣ: „нѣтъ ни эллина, ни іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, скиѳа, раба, свободнаго, но все и во всемъ Христосъ“ (Кол. 3, 11. Ср. Гал. 3, 28). Напротивъ, мистической органичностью человѣка полагается начало не равенства, но различенія, іерархическаго строенія: „тѣло не изъ одного члена, но изъ многихъ. Если нога скажетъ: я не принадлежу къ тѣлу, потому что я не рука, то неужели потому она не принадлежитъ къ тѣлу?.. Членовъ много, а тѣло одно... страдаетъ-ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится-ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены. И вы—тѣло Христово, а порознь члены“ (1 Кор. 12, 1, 12—27). Мы непосредственно знаемъ себя однако только какъ личности, обособленные центры бытія, а органичность свою ощущаемъ лишь чрезъ соціальную среду какъ внѣшнюю данность, нѣчто случайное и принудительное, не соборность, но коллективъ, имѣющій высшій идеалъ не въ любви, а въ солидарности. И лишь погружаясь въ себя, къ своимъ собственнымъ мистическимъ корнямъ во всеорганизмѣ, ощущаемъ мы свою соборность, познаемъ себя какъ не-себя. Въ атмосферѣ любви церковной, въ переживаніи таинствъ церковныхъ совершается это преодолѣніе нашей обособленности, а коллективизмъ уже не закрываетъ соборности. Здѣсь становится ясна вся относительность соціальнаго неравенства передъ фактомъ духовнаго равенства людей, вотъ почему даже рабство въ вѣкъ первохристіанства не являлось къ тому препятствіемъ.

Однако именно этой своей стороной христіанство, будучи каѳоличнымъ, является въ тоже время внѣобщественнымъ или сверхобщественнымъ (и, конечно, этого въ немъ совершенно не знаетъ и не понимаетъ соціологизмъ). Въ немъ дѣйствительно не дается еще отвѣта на религіозную проблему общественности, въ которой рѣчь идетъ столько же о равенствѣ, сколько и объ іерархическомъ различіи человѣчества, или, иначе выражая туже мысль, не только о духовномъ, но и о душевномъ человѣкѣ, въ составъ котораго входитъ и его мистическая органичность. Чтобы познать себя, надо не только проникнуть въ глубину духа, но и ощутить свою плоть во всей ея реальности. Послѣднее же возможно лишь при томъ условіи, если человѣкъ ощутитъ себя въ составѣ всечеловѣческой плоти, пріобщившись нѣкоему природному таинству органической общественности и осознавъ себя, вопреки своему обособленію, какъ живую клѣтку живого организма. При этомъ и соціальная связность уже предстанетъ не какъ косная плоть соціальной матеріи, давящая и угнетающая тяжелой своей матеріальностью, но сдѣлается прозрачнымъ покровомъ, подъ которымъ ощутимо будетъ движеніе соковъ всечеловѣческаго тѣла. Таково мистическое заданіе религіозной обществен-

ности. Соціологизмъ въ теоріи и въ жизни, самъ того не сознавая, будитъ жажду религіозной общественности, ставитъ проблему объ органическомъ іерархизмѣ, о софійномъ просвѣтленіи соціальнаго тѣла. Человѣчество долгіе вѣка жило непосредственной соціальноорганической жизнью, причемъ всѣ общественныя формаціи, даже и самыя тяжелыя, освящались силою давности и утверждались религіозной санкціей: касты, рабство, крѣпостничество разсматривались какъ непреложные и почти богоустановленные устои жизни, благодаря чему они утрачивали часть своей ядовитости и тяготы. Общественному устройству прямо приписывалась теократическая основа, и за нимъ стояла сила религіозной традиціи и соціальнаго консерватизма. Эта стихійная устойчивость имѣетъ въ себѣ много привлекательнаго для эпохи, ее безнадежно утратившей, и въ этомъ психологическій источникъ своеобразной романтики патріархальности (Карлейль!). Однако такая общественность, хотя внѣшне и облеченная въ религіозную оболочку, но внутренно отнюдь не просвѣтленная, никоимъ образомъ не представляетъ *разрѣшенія* нашей проблемы, почему всѣ эти вожделѣнія реставраціи и реакціи являются сантиментальной фальшью. Проблема не была выявлена и поставлена во всей остротѣ, она маскировалась нѣкоторой гетерономіей общественности, подчиняемой нормамъ религіознаго характера. „Секуляризація“ общественности принесла для нея автономію, а вмѣстѣ и поставила предъ религіознымъ сознаніемъ ея проблему, которая ранѣе и не могла ощущаться какъ таковая. Ея не было и не могло быть ни въ средніе вѣка, въ эпоху религіозной патріархальности, ни въ первохристіанствѣ, видѣвшемъ предъ собою лишь сплошную тьму язычества. Нужно было пережить всю горечь секуляризованной общественности и жгучую тоску религіозной безотвѣтности, нужно было соціологически прозрѣть, чтобы воочію увидать косную соціальную матерію и ощутить всю тяжесть ея оковъ, дабы зажглось въ сердцахъ первое чаяніе ея просвѣтленія, всталъ новый вопросъ къ небу, и въ человѣчествѣ послышался новый зовъ—къ религіозной общественности. Здѣсь нельзя довольствоваться самообманомъ и мириться на компромиссахъ: религіозной общественности, которая связана съ преображеніемъ соціальной стихіи, у насъ *нѣтъ*, ея нѣтъ и въ нашемъ религіозномъ опытѣ. Соборность вѣры, молитвы, любви, вообще стихія каѳоличности церковной *этого* всетаки не содержитъ. Не о духѣ только, но и о плоти, и притомъ о соціальной, точнѣе всечеловѣческой плоти идетъ здѣсь рѣчь, объ ея спасеніи и просвѣтленіи, а далѣе и объ узрѣніи человѣчества, какъ того живого существа, Адама Кадмона, Grand être, о которомъ въ единогласномъ прозорливствѣ говорятъ еврейскіе каббалисты, О. Контъ, Вл. Соловьевъ.

Каково было до сихъ поръ отношеніе историческаго христіанства къ проблемамъ общественности? Опредѣляющимъ въ немъ, безспорно, является одинъ мотивъ—*аскетическій*, и для него нормой является аскетическая культура и аскетическая общественность (до извѣстной степени черта эта свойственна и платонизму). Не нужно *до конца* предаваться заботамъ и интересамъ міра сего,

каковы бы они ни были, нужно соблюдать по отношенію къ нимъ извѣстную внутреннюю дистанцію, сохранять духовную свободу. Общественность должна быть внутренно, аскетически регулируема, дабы не могъ человѣкъ принять ее „въ измѣну за душу свою“. Поэтому, хотя и можно, а для большинства (т. е. немонаховъ) и должно принимать участіе въ дѣлахъ міра сего, однако безъ страсти, безъ энтузіазма, лучше всего во имя „святого послушанія“. Можно любить, какъ профессіональное дѣло, то, къ чему чувствуется природное призваніе,—ибо и общественности присущъ извѣстный элементъ искусства, и она знаетъ своихъ артистовъ и виртуозовъ, свои дарованія и таланты,—однако любить лишь условно, а не какъ „единое на потребу“, единственно заслуживающее любви. Иначе говоря, нужно постоянно беречься того, чтобы *не соблазниться* общественностью. И до извѣстной степени все мірское „прогоркло“ или обезвкушено для того, чье сердце пронзено стрѣлою христіанства и ноетъ его сладкою болью, кто обожженъ его огнемъ. Эту *отчужденность отъ міра* сразу почувствовали умнѣйшіе изъ языческихъ враговъ христіанства, напр. Цельсъ. *Христіанство есть болѣзнь* для мірского сознанія. Въ наши дни христіанству приходится на этой же почвѣ сталкиваться съ гуманизмомъ, съ его религіей человѣкобожія, для которой „общественность“ приблизительно соотвѣтствуетъ *святости*, ибо въ ней заключается именно то „единое на потребу“, что́ въ себѣ самомъ имѣетъ оправданіе и смыслъ. По сравненію съ *такимъ* отношеніемъ христіанство естественно кажется холоднымъ, сдержаннымъ, недовѣрчивымъ. Оно тревожно внемлетъ грохоту, съ которымъ снова строится Вавилонская башня, а въ ускоренномъ движеніи колесницы прогресса видитъ симптомъ надвигающагося катаклизма, приближающагося конца. Въ этотъ прогрессъ оно не вѣритъ, да и мало того, *такого* прогресса оно не хочетъ. Нужно отдать себѣ полный отчетъ въ глубокомъ различіи между такъ наз. *гуманностью*, составляющей душу этого прогресса, и *христіанской любовью*, которая можетъ показаться совсѣмъ не гуманною и даже суровой въ своей требовательности (какъ это любилъ даже преувеличенно подчеркивать К. Н. Леонтьевъ). Для гуманности зломъ является всякое страданіе, она хочетъ всѣхъ сдѣлать довольными и счастливыми и вѣритъ въ осуществимость этого замысла. Христіанская же любовь знаетъ и очистительную силу страданій, а напротивъ, довольство, „удовлетвореніе наибольшаго числа потребностей“, согласно гедонистическому идеалу счастья, для нея явилось бы духовнымъ плѣномъ у князя міра сего. Для гуманности совсѣмъ не существуетъ грѣха, а зло она знаетъ только какъ слѣдствіе плохой общественности; для христіанства соціальное зло есть лишь одно изъ проявленій зла космическаго, и притомъ не высшее, не предѣльное. Соціальный прогрессъ, наряду съ успѣхами гуманности, а отчасти и въ связи съ ними, можетъ сопровождаться и самыми утонченными формами зла духовнаго, какъ и сама она можетъ въ концѣ концовъ стать личиной антихриста. Поэтому, будучи непримиримо къ злу духовному, христіанство отнюдь не имѣетъ

такой же непримиримости къ злу внѣшнему и, въ частности, соціальному, какъ производному, здѣсь оно охотно склоняется къ практикѣ оппортунизма и консерватизма. Оно знаетъ заповѣдь *вторгающаго терпѣнія* (которое вовсе не есть ни духовная пассивность, ни раболѣпство), ибо не хочетъ стать жертвой провокаціи зла. Но очевидно, что самая эта заповѣдь есть чудовищный соблазнъ для гуманизма, который почти всегда поэтому имѣетъ возможность *превзойти* христіанство въ гуманности. Таковымъ христіанство обнаружило себя уже въ началѣ своего существованія, когда даже въ отношеніи къ рабству проявило свой „квіетизмъ", стало учить рабовъ терпѣливому несенію своего ига „для Господа". Тогда же оно проявило и свой соціальный консерватизмъ, недовѣрчивое отношеніе къ внѣшнимъ новшествамъ („каждый оставайся въ томъ званіи, въ которомъ призванъ"), и это при всей своей эсхатологичности. Его непримиримость по отношенію къ римскому государству вытекала не изъ общественно-политическихъ, а исключительно изъ религіозныхъ мотивовъ. И эта черта,—такъ сказать, методологическаго консерватизма—сдѣлалась ему присуща и во всей дальнѣйшей его исторіи. Для христіанства въ соціальной области нѣтъ ни безусловнаго зла, ни безусловнаго добра, какъ они существуютъ здѣсь для гуманизма, а поэтому ни одна изъ мѣръ гуманности, осуществляемыхъ усиліями прогресса, не имѣетъ для него безусловной цѣнности сама по себѣ,—ни отмѣна рабства, ни паденіе крѣпостного права, ни всякія конституціи и „свободы".—Вѣдь нерѣдко онъ осуществлялись съ энтузіазмомъ безбожія и съ прямымъ вызовомъ христіанству, хотя даже и это можетъ еще не уничтожать ихъ относительной цѣнности.

Очевидно, историческое христіанство стоитъ при этомъ на остріѣ ножа и легко подвергается соблазну извращенія, которое мы нерѣдко и наблюдаемъ въ жизни, когда терпѣніе подмѣняется лицемѣріемъ и раболѣпствомъ, а независимый консерватизмъ трусливымъ оппортунизмомъ, тупой неподвижностью или себялюбивой реакціонностью, причемъ, въ силу этого внутренняго обмиренія, получается какой-то анти-гуманизмъ или гуманизмъ на изнанку. Но христіанство имѣетъ и свои положительные мотивы для соціальнаго прогресса, отчасти совпадающіе и съ гуманистическими, ему присуща динамика, движеніе, оно ставитъ свои властныя требованія общественной совѣсти. Движущей силой гуманитарнаго прогресса является не любовь, не жалость, но горделивая мечта о земномъ раѣ, о человѣкобожескомъ царствѣ отъ міра сего; это—новѣйшій варіантъ стараго іудейскаго лжемессіанизма. Прогрессъ вѣритъ въ устранимость зла, въ побѣдимость страданія и въ разрѣшимость трагедіи въ предѣлахъ исторіи силами одного человѣка. Для христіанства же положительнымъ мотивомъ общественности является милосердіе, жалость, состраданіе, вообще *благотворительность*, по существу имѣющая однако только палліативный характеръ, а потому и христіанская политика (или, если угодно, „христіанскій соціализмъ") есть также лишь организованная благотворительность и ничѣмъ инымъ

быть не можетъ, и дѣла милосердія всегда составляли силу историческаго христіанства. Всякія же частныя мѣры, разсматриваемыя въ категоріи средствъ, могутъ быть обсуждаемы лишь по мотивамъ цѣлесообразности, почему и не можетъ быть начертано единой и неизмѣнной соціальной политики христіанства (нельзя напр. сказать, чтобы христіанство само по себѣ было противъ соціализма, какъ хозяйственнаго строя, или же за него). При этомъ ему, разумѣется, приходится считаться съ указаніями опыта и соціальной медицины, каковой въ сущности и является соціальная наука.

Исторически „гуманность“ возникаетъ въ процессѣ секуляризаціи христіанской этики, но, конечно, оторванная отъ своей основы, она получаетъ характеръ двусмысленный и даже извращенный, почему и дѣла ея не могутъ почитаться безусловнымъ благомъ (какъ одно время допускалъ, повидимому, Вл. Соловьевъ [1]). Безусловнаго добра въ плоскости относительнаго, въ которой только и знаетъ его гуманизмъ, вообще не существуетъ, ибо рѣшающимъ все-таки является лишь религіозный коэффиціентъ. Гуманность же, утверждающаяся безъ Христа и помимо Христа, есть религіозный обманъ, соблазнъ безбожнымъ добромъ и безбожной любовью, этическое идолопоклонство, а ея успѣхи получаютъ значеніе жертвъ передъ алтаремъ человѣкобожія. Это—строющаяся противохристіанская лжецерковь, прельщающая многими знаменіями. Отсюда, впрочемъ, еще не слѣдуетъ, чтобы все, что̀ противоположно гуманизму, тѣмъ самымъ являлось уже добромъ,—такой анти-гуманизмъ (которымъ иногда увлекался К. Леонтьевъ) отнюдь не обнаруживаетъ свободнаго къ нему отношенія. Между тѣмъ стало обычнымъ что именно такія настроенія оказываютъ непомѣрно большое вліяніе на образъ мыслей представителей церкви. Это выражается въ ихъ неумѣніи быть самимъ собой, въ неспособности подняться до той духовной свободы, которая присуща христіанству. Не гуманизмомъ создано это мощное тѣло общественности, занявшей столь исключительное мѣсто въ гуманистической религіи человѣкобожія, но имъ придана проблемѣ общественности специфическая религіозная острота, и нельзя отрицать, что она требуетъ для себя религіознаго разрѣшенія. Надо сказать прямо, со всей рѣшительностью и опредѣленностью, что въ историческомъ христіанствѣ еще *нѣтъ* этого положительнаго ея разрѣшенія. Правда, оно благословляетъ, молитвенно освящаетъ разныя проявленія общественной жизни и „культуры“; внося сюда теургійный элементъ, оно борется съ силами богопротивными, здѣсь дѣйствующими. Но это молитвенное освященіе есть лишь „молитва христіанина предъ началомъ всякаго дѣла“, а не представляетъ собой религіознаго осмысленія именно вотъ этого опредѣленнаго дѣла, которое въ существѣ своемъ остается все-таки религіозно непросвѣтленнымъ.

---

1) Въ очеркѣ „Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія“; напротивъ, въ „Трехъ разговорахъ“ онъ освобождается отъ этой точки зрѣнія, ибо героемъ гуманизма является у него здѣсь антихристъ.

Общественность растетъ своей стихійной, органической жизнью, подобно росту тѣла, и этимъ ростомъ выдвигаются очередныя нужды и запросы. Но при этомъ сама она остается непроницаема для религіи. Аскетическая оріентація, о которой говорилось выше, не способна утолить этой религіозной жажды и боли, ибо имѣетъ только отрицательный характеръ. Положительная же оріентація христіанства въ вопросахъ общественности исчерпывается началами *этики*, между тѣмъ одна только этика отнюдь не выражаетъ собой религіознаго пониманія вопроса (какъ геометрія, имѣющая дѣло только съ формою, не удовлетворяетъ потребности въ цѣлостномъ познаніи тѣла). Да и вообще одна чистая этика даже и нехарактерна для христіанства,—какое же христіанство, въ самомъ дѣлѣ, представляетъ собой этическая религія Канта? Разрѣшеніе религіозной проблемы въ плоскости одной только этики означало бы лишь безсиліе передъ нею. Остается вопросъ: какова же *религіозная природа* этой общественности, въ которой этика видитъ лишь матеріалъ для долга, косный и непросвѣтленный объектъ для примѣненія категорическаго императива?

Но здѣсь мы дѣйствительно имѣемъ проблему, которая превышаетъ наши человѣческія силы, здѣсь нужно религіозное событіе, новый опытъ и новое слово. Его нельзя выдумать, и поэтому нѣтъ большаго религіознаго безвкусія, какъ заниматься религіознымъ сочинительствомъ или сектантствовать, вмѣсто того, чтобы съ религіознымъ достоинствомъ, покорно и терпѣливо, ждать и надѣяться. Здѣсь нужна религіозная *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, явленіе преображенной общественности, „святой плоти“, мистической іерархичности человѣчества. Вмѣстѣ съ преображеніемъ плоти „просвѣтятся и сдѣлаются бѣлы какъ снѣгъ“ и ризы соціальнаго бытія, пронизанныя лучемъ Фаворскимъ. Но и эта проблема невмѣстима въ исторіи, въ которой она возникла, отвѣтъ лежитъ уже *за* исторіей, или на самой грани между исторіей и метаисторіей.

7. **Конецъ исторіи.** Если разсматривать исторію въ ея собственной плоскости и въ ея непосредственныхъ достиженіяхъ, то слѣдуетъ признать, что исторія есть великая неудача, какое-то трагическое недоразумѣніе. Во всѣхъ отношеніяхъ приводитъ она къ мучительнымъ диссонансамъ и трагическимъ безысходностямъ, и ни одно изъ глубочайшихъ стремленій человѣчества не является удовлетвореннымъ. И хотя историческое время, какъ конкретное, должно имѣть не только начало, но и конецъ, однако, если держаться исторической поверхности, оно какъ будто не имѣетъ своего естественнаго конца и, не достигая свершенія, обречено на дурную безконечность. Самые эти диссонансы и антиноміи составляютъ стимулъ для дальнѣйшаго непрерывнаго движенія, и кажется, что не можетъ остановиться рѣка историческихъ временъ въ своемъ теченіи. Всѣ историческія задачи предполагаютъ непрерывный „прогрессъ“, ибо не могутъ окончательно разрѣшиться, и неужели же смыслъ исторіи выражается „вѣчнымъ круговращеніемъ“, какъ неизбѣжнымъ итогомъ безконечнаго движенія?

Однако такъ кажется, лишь если оставаться въ области исторической феноменальности, но подъ нею лежитъ глубокая почва исторической онтологіи. Если тамъ, на поверхности, исторія какъ будто не умѣетъ закончиться, то здѣсь она идетъ путемъ свершеній, близясь къ своей зрѣлости и концу. И если оттуда конецъ представляется какимъ-то внѣшнимъ, неожиданнымъ, насильственнымъ актомъ, какимъ обычно почитается и личная смерть каждаго отдѣльнаго человѣка, то здѣсь конецъ совпадаетъ съ наступленіемъ наибольшей зрѣлости, является мотивированнымъ и закономѣрнымъ, также какъ и личная смерть посылается лишь тогда, когда она своевременна для человѣка. И съ этой точки зрѣнія можно сказать, что исторія удалась, если она подготовила свой закономѣрный конецъ и выходъ *за* исторію: такъ и „христіанская кончина живота“ есть въ извѣстномъ смыслѣ апоѳеозъ жизни и ея оправданіе. Но наступленіе исторической зрѣлости измѣряется, конечно, не достиженіями прогресса, это есть лишь симптомъ, преломленное отраженіе того, что̀ совершается на глубинѣ, и столько же закрываетъ, сколько и открываетъ смыслъ исторіи. Созрѣваетъ же она въ богочеловѣческихъ актахъ богооткровенія и боговоплощенія: судьбы исторіи прямо или косвенно опредѣляются судьбами Церкви. Церковь есть душа души міра и души исторіи. Онтологія исторіи и есть *церковная* исторія, конечно, не внѣшняя „исторія церкви“, какъ учрежденія, но внутреннее свершеніе ея судебъ. Эти послѣднія сплетены съ общимъ ходомъ исторіи, но эта связь лежитъ такъ глубоко, что недоступна природному, непросвѣтленному благодатію Божіей человѣку; она раскрывается въ откровеніи, но и оно остается запечатленной тайной. Для религіознаго сознанія историческія эпохи опредѣляются иначе, нежели для историка—хозяйства, права, культуры и т. д. Быть можетъ, подъ громы войны и міровыхъ потрясеній, и не безъ связи съ ними, и нынѣ для міра невѣдомо совершается нѣчто такое, что для его судебъ подлиннѣе, окончательнѣе, существеннѣе, чѣмъ эта война, и чѣмъ весь этотъ шумъ, поднятый европейскимъ „прогрессомъ“. Исторія свершится не тѣмъ, что падутъ великія державы и будетъ основано одно міровое государство съ демократіей, цивилизаціей и соціализмомъ,—все это, само по себѣ взятое, есть тлѣнъ и имѣетъ значеніе лишь по связи съ тѣмъ, что совершается въ нѣдрахъ міра между человѣкомъ и Богомъ. Для самого же „прогресса“ не существуетъ конца, онъ есть „вѣчный жидъ“, не знающій покоя. И если мы еще чего-либо чаемъ на землѣ въ области религіозныхъ откровеній, это служитъ признакомъ того, что исторія внутренно еще не окончилась, независимо отъ продолжительности остающагося для нея времени (ибо густота или насыщенность времени бываетъ различна, и скорость событій измѣняется съ его темпомъ). Какъ мы ощущаемъ исторію? остается-ли еще онтологическое время? близокъ-ли конецъ? Только Отецъ вѣдаетъ времена и сроки, Ему принадлежитъ свершеніе, но по распускающейся смоковницѣ судимъ о близости лѣта, и въ насъ самихъ должна созрѣвать жертвенная готовность къ концу и жа-

жда конца. Изъ человѣческаго сердца должна исторгнуться молитва конца: ей, гряди, Господи Іисусе! Зовемъ-ли уже Его *такъ*? Нѣтъ, хотя и „восклоняемъ съ надеждой главы“, но все же такъ не зовемъ. Ибо полны еще религіозныхъ чаяній въ исторіи, чаемъ Утѣшителя ранѣе наступленія міровой агоніи, прежде послѣдняго усилія тьмы. Однако время коротко и сгущенно.

Чтобы хотѣть конца со всею силою, нужно имѣть о немъ живое предвѣстіе, первые лучи его должны загорѣться въ мірѣ. Господь наканунѣ Своихъ страданій преобразился предъ Своими учениками, явилъ имъ славу Свою. И этотъ лучъ Преображенія, этотъ свѣтъ Фаворскій не угасъ, его ищетъ и по немъ тоскуетъ вся тварь, и этотъ зовъ къ Преображенію все внятнѣе слышится въ мірѣ. А еще о таинственномъ „тысячелѣтнемъ царствѣ Христа со святыми Его“ и о „воскресеніи первомъ“ говорится въ Апокалипсисѣ. Теменъ смыслъ этого пророчества, и не дерзаемъ его раскрывать. Но пророчества неотмѣнны, и они *обязываютъ* всѣхъ вѣрующихъ въ Слово Божіе. И развѣ еще ранѣе своего исполненія не должны они сдѣлаться предметомъ моленій, чаяній, тоски? Такъ говоритъ христіанская *надежда*, которая хранитъ насъ отъ нездороваго, непосильнаго пессимизма, отъ отравленія эсхатологическимъ испугомъ. Раньше страшнаго и трагическаго конца міра—говоритъ ея тихій и несмѣлый голосъ, прежде чѣмъ міръ содрогнется предсмертной мукой, сверкнетъ на землѣ и лучъ Преображенія, явлено будетъ, хотя въ краткомъ предвареніи, Царство Христа на землѣ, къ этому ведетъ вся исторія, какъ своему предѣлу. И сіе буди, буди!

IV. Свершеніе.

Цѣль исторіи ведетъ *за* исторію, къ „жизни будущаго вѣка“, а цѣль міра ведетъ *за* міръ, къ „новой землѣ и новому небу“. Лишь въ царствѣ славы, когда окончится время, осуществится цѣль мірозданія, а все теперешнее есть только муки рожденія. Человѣкъ и вся тварь воскреснетъ во Христѣ и въ Немъ осознаетъ свою природу. Лишь тогда окончится сотвореніе міра, совершаемое Божіимъ всемогуществомъ на основѣ тварной свободы. Въ судьбахъ міра существеннѣйшую роль играетъ это соединеніе божественнаго всемогущества съ тварной свободой, допущеніе участія твари въ созиданіи міра. Съ одной стороны, міръ, созданный силой божественной любви, премудрости и всемогущества, имѣетъ въ нихъ незыблемую свою основу, и въ этомъ смыслѣ *міръ не можетъ не удаться*, божественная премудрость не способна допустить ошибки, божественная любовь не восхощетъ ада какъ окончательной судьбы творенія. Но, съ другой стороны, тварная свобода вноситъ сюда начало ограниченности, ошибочности, невѣрности, и, поскольку судьбы міра ввѣряются ей, онъ *можетъ не удаться*, какъ и не удался уже относительно нашего эона. Для окончательнаго сотворенія міра нужно скрѣпить эти обѣ основы—Божественное всемогущество и тварную свободу, нерушимо охраняемую Божественной любовью, въ одно неразрывное

цѣлое и тѣмъ окончательно согласовать божеское и человѣческое. Это соединеніе двухъ естествъ, и произошло во Христѣ, истинномъ Богѣ и совершенномъ Человѣкѣ. Но если этимъ и было обезпечено здоровье и прочность міровой основы, и сдѣлалось уже невозможнымъ новое грѣхопаденіе со всѣми его космическими послѣдствіями, то модальное состояніе каждаго отдѣльнаго человѣка по прежнему остается ввѣрено человѣческой свободѣ. На Страшномъ Судѣ человѣкъ, поставленный лицомъ къ лицу съ Христомъ и въ Немъ познавшій истинный законъ своей жизни, самъ сдѣлаетъ въ свѣтѣ этого сознанія оцѣнку своей свободѣ въ соотвѣтствіи тому „подобію“, которое создано творчествомъ его жизни, и самъ различитъ въ немъ призрачное, субъективное, „психологическое“ отъ подлиннаго, реальнаго, онтологическаго. Грѣхъ производитъ мучительную трещину въ существѣ человѣка, причемъ она будетъ тѣмъ глубже, чѣмъ сильнѣе онъ овладѣлъ человѣкомъ. Судъ никого не уничтожаетъ, обрекая на обращеніе въ изначальное ничто, ибо образъ Божій неистребимъ и безсмертенъ, но онъ показываетъ каждому его самого въ истинномъ свѣтѣ, въ цѣльности его образа, даннаго отъ природы и возсозданнаго свободой, и благодаря этому прозрѣнію, видя въ себѣ черты ложности, человѣкъ страдаетъ, испытывая „адскія“ мученія. Какова же природа этихъ мукъ? Прежде всего, это есть горечь разочарованія, осознанная субъективность того, что полагалось за объективное. Это узрѣніе произойдетъ таинственнымъ и теперь для насъ непостижимымъ метафизическимъ актомъ, который положитъ конецъ совмѣстному существованію добра и зла въ ихъ смѣшеніи и противопоставитъ благо, какъ бытіе, злу, какъ небытію. Въ свѣтѣ Страшнаго Суда, который и есть это раздѣленіе, не будетъ мѣста призрачности и иллюзіямъ. Тогда станетъ ясно для людей, чѣмъ въ нихъ подобіе недостойно своего образа и въ чемъ творческая свобода привела ихъ къ безотрадной пустотѣ. При этомъ возможно, что они будутъ всетаки предпочитать небытіе бытію и хотѣть этой пустоты, проваливаясь въ бездонную пропасть, замыкаясь въ тварное свое подполье. Муки полнѣйшаго разочарованія въ себѣ и въ своемъ пути, а въ тоже время нежеланіе и неспособность принять это разочарованіе, и вдобавокъ еще сознаніе высшей своей природы и мучительно завистливое влеченіе къ божественному міру—терзаютъ душу невыразимыми на человѣческомъ языкѣ страданіями. Эти муки осознаннаго и тѣмъ не менѣе упорствующаго „психологизма“ не ограничиваются только духовными страданіями, ибо человѣкъ есть воплощенный духъ, который неразрывно связанъ съ чувственностью, т. е. тѣломъ. Поэтому адскія муки имѣютъ и тѣлесный характеръ, адскій огонь, по символическому свидѣтельству Слова Божія, жжетъ не только душу, но и тѣло. Эти страданія не могутъ разрушить воскресшее, прославленное и безсмертное тѣло, въ сущности они его даже не коснуться, образуя родъ темнаго облака поверхъ нетлѣнной его красы. Однако это облако будетъ закрывать ее отъ его обладателя, который будетъ видѣтъ его безобразнымъ и разваливающимся трупомъ.

Отрицать тѣлесныя страданія въ угоду надменному спиритуализму невозможно для того, кто понимаетъ духовную природу чувственности и нерасторжимость духа и тѣла. Кромѣ того, простая послѣдовательность требовала бы одновременно съ муками отрицать и блаженство, славу тѣла, а это уже ведетъ къ неизбѣжному отрицанію и всего космоса, всей нынѣ стенающей и ждущей своего избавленія твари. Такой антикосмизмъ во всякомъ случаѣ далекъ отъ христіанства съ его обѣтованіями новой земли и новаго неба. Однако тѣлесныя страданія не показятъ боговданнаго Тѣла, которое праведники будутъ видѣть въ красотѣ его умопостигаемой идеи. Вообще онтологически не существуетъ ни зла, ни ада, онъ есть своего рода галлюцинація, закономѣрно возникающая въ больныхъ душахъ. Но именно поэтому-то ему и несвойственна вѣчность, онъ относится къ области небытія, отдѣлившагося отъ бытія. Если Слово Божіе и говоритъ о „вѣчныхъ мученіяхъ“, наряду съ „вѣчной жизнью“, то, конечно, не для того, чтобы приравнять ту и другую „вѣчность“, — райскаго блаженства, какъ прямого предначертанія Божія, положительно обоснованнаго въ природѣ міра, и адскихъ мукъ, порожденія силы зла, небытія, субъективности, тварной свободы. Оба вида „вѣчности“, очевидно, должны отличаться между собою по крайней мѣрѣ настолько же, насколько отличны Творецъ и тварность, Божіе всемогущество и тварная свобода. И, ужъ конечно, „вѣчность“ здѣсь полагается не въ противопоставленіе временности или ограниченности, но *въ отличіе* отъ нашей временности вообще. Иначе говоря, это значитъ, что жизнь будущаго вѣка не измѣряется намъ извѣстнымъ временемъ (ему трансцендентна), но имѣетъ иную мѣру. Если же понять здѣсь „вѣчность“, какъ она обыкновенно понимается, въ смыслѣ дурной безконечности, то это обозначало бы совсѣмъ не вѣчность, какъ особое *качество*, но именно временность, лишь не имѣющую опредѣленнаго конца. И ужъ во всякомъ случаѣ на томъ только основаніи, что адскія мученія называются „вѣчными“, нельзя сдѣлать никакого заключенія относительно ихъ преходящести,—ни въ ту, ни въ другую сторону.

Въ Евангельской притчѣ о Страшномъ Судѣ изображается нѣкое раздѣленіе человѣчества на овецъ и козлищъ; оно имѣетъ въ своей основѣ относительный перевѣсъ добра или зла въ человѣкѣ, оказывающій вліяніе на его судьбу. Но это же раздѣленіе происходитъ и во внутреннемъ существѣ каждаго человѣка, ибо нѣтъ никого, кто не былъ бы заражекъ грѣхомъ, а въ тоже время былъ бы совершенно чуждъ всякаго добра [1]). Каждый увидитъ себя, каковъ онъ есть, и при томъ увидитъ себя болѣе

---

[1]) О такомъ внутреннемъ разсѣченіи человѣка говоритъ ап. Павелъ: „строитъ-ли кто на этомъ основаніи (которое есть Христосъ) изъ золота, серебра, драгоцѣнныхъ камней, дерева, сѣна, соломы,—каждаго дѣло обнаружится, ибо день покажетъ, потому что въ огнѣ открывается, и огонь испытаетъ дѣло каждаго, каково оно есть. У кого дѣло, которое онъ строилъ, устоитъ, тотъ получитъ награду. А у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ; впрочемъ самъ спасется, но такъ, какъ бы изъ огня“ (I Кор. 3, 12—15. Ср. II Кор. 5, 1—4).

или менѣе *уродомъ*, хотя и въ разной степени и разномъ смыслѣ. Вотъ почему *для всѣхъ* страшенъ этотъ судъ, такими грозными чертами изображаемый въ христіанской литургикѣ, и нѣтъ праведника, который бы не трепеталъ предъ нимъ: quid sum miser tunc dicturus! Однако значитъ-ли это, что рая совсѣмъ не будетъ, или же что онъ будетъ населенъ сплошными уродами и калѣками? Если же нѣтъ, то и за гранью Страшнаго Суда, который явитъ твари нелицепріятную правду Божію, есть мѣсто Его милосердію и дѣйствію Его благодати, „немощная врачующей и оскудѣвающая восполняющей“. И есть-ли мѣра и граница для силы благодати Божіей, есть-ли для нея непоправимыя уродства? И не правильнѣе-ли думать, что для безмѣрности жертвы Голгоѳской не существуетъ ничего непоправимаго, ибо нѣтъ мѣры божественному прощенію. Но скажутъ: прощеніе есть, и оно безмѣрно, пока человѣкъ можетъ его заслужить покаяніемъ, т. е. до смерти. Однако эта мысль терпитъ непререкаемое догматическое отверженіе предъ лицомъ вѣрованія церкви о дѣйственности молитвъ за усопшихъ, особенно же возносимыхъ при совершеніи св. Евхаристіи (у католиковъ это вѣрованіе получило огрубленное въ прямолинейности своей выраженіе въ ученіи о чистилищѣ). Значитъ, даже грань смерти оказывается преходимой для вѣрующей любви. Но гдѣ же сказано, и кто рѣшится утверждать, что любовь эта теряетъ силу и за гранью Страшнаго Суда? И не читаемъ-ли мы у апостола иныя, трепетной надеждой волнующія слова: „всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать. О, бездна богатства, и премудрости, и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его! Ибо кто позналъ путь Господень? Или кто былъ совѣтникомъ Ему? или кто далъ Ему напередъ, чтобы Онъ долженъ былъ воздать? Ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему. Ему слава во вѣки вѣковъ. Аминь“ (Рим. 11, 32—36).

Адскія муки, составляющія оборотную сторону человѣческой свободы, суть ея privillegium odiosum, и въ нихъ выражается уваженіе этой свободѣ, воздаваемое Богомъ. Ибо человѣкъ не можетъ быть спасенъ насильно и облагодѣтельствованъ противъ воли: недостаточно прощенія отъ Бога, необходима готовность принять это прощеніе, т. е. покаяніе. Если человѣческая свобода признана въ полномъ объемѣ, то съ ней приходится считаться со всею серьезностью и послѣдовательностью, вплоть до адскихъ мученій. Ибо они, какъ это надлежитъ особенно помнить тѣмъ, кто устрашается ихъ изъ робкой и разслабляющей сантиментальности, примѣняются не помимо свободы, но именно этою самою свободой, ставшей произволомъ и своеволіемъ; онѣ избираются, а не налагаются. Отсюда съ необходимостью надо заключить, что и освобожденіе отъ нихъ невозможно безъ участія той же свободы, ибо настоящіе граждане ада вовсе и не хотятъ отъ него освобождаться, напротивъ, они желали бы его распространить на все міросозданіе. То, что мучаетъ и мучается въ человѣкѣ, есть вѣдь его же собственная самость; это не есть нѣчто такое, отъ чего онъ отказался, что давило бы его лишь неизгладимостью

своей. Ибо прошлое изгладимо, а существующее можетъ быть сдѣлано несуществующимъ,—на этомъ основана дѣйственность процепія, въ этомъ тайна помилованія благоразумнаго разбойника. Адскія муки происходятъ отъ нехотѣнія истины, ставшаго уже закономъ жизни; не-любовь къ Богу—такова ихъ основа. Хотѣть „тьмы кромѣшной“, *ничто*, лишь бы не хотѣть Бога, это—предѣльное безуміе зла, которое никакъ не можетъ быть мотивировано и оправдано, это явная нелѣпость, безсильная судорога зла. Въ мірѣ, гдѣ свѣтъ и тьма, добро и зло, бытіе и небытіе, находятся въ смѣшеніи, можно понять, почему голубизнѣ неба легко иногда предпочесть подземную щель крота, или солнечному свѣту тьму подземелья, ибо и имъ присуще бытіе, а слѣдовательно и нѣчто положительное, единственное, неповторяемое. Но въ „тмѣ кромѣшной“ нѣтъ ничего положительнаго. Противопоставить же Богу круглый и завѣдомый нуль и затѣмъ предпочесть Ему этотъ послѣдній способно только непостижимое безуміе “дна адова“. Но это безуміе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и безсиліе, фантазма тварной свободы. Это есть ея голая потенція, задержанная въ своей потенціальности, хотя и рвущаяся безсильно актуализироваться. Ибо тварная свобода сама не создаетъ для себя онтологической основы, и она не способна дать никакого онтологическаго прироста божественной полноты бытія. Ея область не *о себѣ бытіе*, но лишь *для себя бытіе*. Поэтому можно сказать, что и ада онтологически нѣтъ, онъ не оскверняетъ собой Божьяго міра, представляя лишь метафизическое мѣсто небытія. Онъ есть состояніе твари, поскольку оно связано съ человѣческой свободой, модальность, а не субстанціальность. Праведники, постигающіе міръ въ его истинѣ и красотѣ, вовсе не будутъ зрѣть ада, ибо нѣтъ его и въ очахъ Божіихъ. Они будутъ знать лишь слѣпотствующихъ, которые упорствуютъ въ призракахъ и не хотятъ пріобщиться къ общей радости бытія. Я. Бёме (а вслѣдъ за нимъ и Дж. Нордеджъ) вмѣщаютъ адъ въ нѣдра самого Божества, именно въ Его три „первые принципа“, гдѣ Оно существуетъ какъ Grimmgott, и тѣ, кто опредѣляютъ себя въ этомъ началѣ, и несутъ необходимыя послѣдствія. Такое отнесеніе ада въ божеское естество должно быть отвергнуто вмѣстѣ съ принципіальными предпосылками „физики Бога“ и общимъ Бёмовскимъ монизмомъ. Но здѣсь содержится справедливая мысль о возможности для человѣческой свободы вызывать собой такую модальность бытія, которая именуется адомъ. Въ самой природѣ—хотя не Бога, а человѣка и вообще твари—заложена возможность не только блаженства, но и муки, причемъ индивидуальная неповторяемость человѣческой личности простирается и на это: всякій ликъ бытія имѣетъ не только свою свѣтлую сторону, но и свою особую изнанку или тѣнь. Поэтому и въ аду есть своя лжеіерархія, онъ есть лжецарство, въ которомъ извращенныя модальности божественнаго космоса сочетаются въ какофонію, — нелѣпѣйшая каррикатура и пародія на божественную іерархію и музыку сферъ небесныхъ.

Поэтому адъ, хотя и возможенъ для всякаго творенія,—какъ

человѣка, такъ и ангела,—но онъ ни для кого не является неминуемымъ. Онъ есть порожденіе тварной свободы, и она могла бы вовсе не допустить зла въ мірѣ, а слѣдовательно и ада. И даже поврежденное человѣчество могло бы, благодаря искупительной жертвѣ Христовой, упразднить адъ. И если въ Словѣ Божіемъ такъ опредѣленно предустановляется его наличность, то дѣлается это, очевидно, въ силу божественнаго предвидѣнія, распространяющагося и на тварную свободу, но не въ смыслѣ его неизбѣжности, какъ вытекающей изъ воли Божіей. *Ада Богъ не создалъ*, также какъ и смерти; и подобно смерти, которая вошла въ міръ черезъ дьявола, также и адъ первоначально порожденъ былъ дьяволомъ. Потому и грѣшники посылаются во „огнь вѣчный, уготованный дьяволу и ангеламъ его". Въ человѣческой свободѣ, съ которою связано существованіе ада, нѣтъ ничего непреложнаго и неизмѣннаго. Въ тоже время мы не имѣемъ и возможности утверждать, чтобы созданіе Божіе, какъ бы ни было омрачено и извращено оно зломъ, оказалось непоправимо, радикально, онтологически извращено,—это значило бы приписать злу субстанціальность, творческую самобытность, которой оно не имѣетъ. Сердцевина бытія остается не затронута зломъ, которое владѣетъ только модальностью. Поэтому и дьяволъ въ бытійственной основѣ своей есть все-таки ангелъ, но глубоко и всесторонне извратившій природу свою. Поэтому и для его спасенія не утрачена онтологическая основа, и является вопросомъ *факта*, возможно-ли для него покаяніе, внѣ котораго вообще нѣтъ спасенія. Можно предположить лишь двѣ причины навѣки пребывающаго существованія ада: полную неспособность къ добру, составляющую естественное послѣдствіе грѣховной жизни, и упорное, окончательное нехотѣніе добра. Что касается перваго, то мы не можемъ указать причины такой непоправимости человѣческой природы, ибо божественная благодать исцѣляетъ, восполняетъ, даетъ силу жизни. Правда, такой духовный нищій „спасется, какъ изъ огня", ибо „дѣло его сгоритъ", такъ что „и одѣтый онъ окажется нагимъ" (2 Кор. 5, 3), переидя черезъ мучительнѣйшее разсѣченіе и отсѣченіе. Но есть-ли неисправимое уродство предъ лицемъ Божіимъ? Болѣе неодолимымъ препятствіемъ можетъ оказаться нераскаянность, нежеланіе рая, богоборство. Но оно есть дѣло человѣческой свободы, ставшей произволомъ и рѣшительно противоставшей закону жизни, необходимости. Однако *такая* свобода, т. е. абсолютный произволъ, (каковой невозможенъ въ теперешней жизни, гдѣ свобода и необходимость смѣшаны неразрывно въ жизненномъ процессѣ, также какъ бытіе и небытіе) не имѣетъ въ себѣ устойчивости, какъ напрягающаяся самость. Она способна пріобрѣсти ее, лишь переставъ быть произволомъ, т. е. слившись съ необходимостью, а это можетъ произойти, когда грѣшники возненавидятъ свою грѣховную волю и свободно согласуютъ ее съ волей Божественной, всеобщимъ царствомъ любви и блаженства. Вотъ почему для св. ангеловъ и для людей, удостоенныхъ лицезрѣнія Божія и райскаго блаженства, новое паденіе или возвратъ къ злу уже

невозможны, не въ силу *утраты* ими свободы, но черезъ переходъ къ другому бытійному *возрасту* и преодолѣніе отрѣшенной отъ необходимости свободы (такъ что упраздняется и самая соотносительность понятій *свобода—необходимость*, существующая лишь для этого эона). Свобода же въ злѣ совсѣмъ не имѣетъ той устойчивости, какъ свобода въ добрѣ, она лишена онтологической скрѣпы, свойственной послѣдней: нельзя забросить якорь и утвердиться на немъ въ пустотѣ небытія. Поэтому свобода въ злѣ предполагаетъ судорожное волевое усиліе непрерывнаго бунта, почему съ нея и можно сорваться. „Вѣчныя муки“ имѣютъ лишь отрицательную вѣчность, это только тѣнь, отбрасываемая самостью. Нельзя поэтому признать за ними положительной *силы* вѣчности, а поэтому и нельзя утверждать ихъ неуничтожимость, хотя одинаково нельзя ее и отрицать. Здѣсь религіозная апорія, и въ смиреніи остановиться предъ этой недоступной тайной повелѣваетъ религіозное цѣломудріе и скромность [1]). Но здѣсь остается вполнѣ возможной христіанская надежда, которую вселяетъ невзреченная любовь Божія, ибо все потонетъ въ ея пучинѣ. Только „любовь никогда не престаетъ. И пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится. Ибо познаемъ мы только какъ часть (въ обособленіи—ἐκ μέρους), и пророчествуемъ также какъ часть—ἐκ μέρους, когда же наступитъ цѣлостность—τὸ τέλειον, то частичное—τὸ ἐκ μέρους—прекратится“ (1 Кор. 13, 8—10).

Но особенно неразумно примѣнять къ жизни будущаго вѣка категоріи нашей временности и такимъ образомъ послѣднюю абсолютизировать. Это дѣлается въ ученіи о перевоплощеніи душъ и вообще о безконечной „эволюціи“, проповѣдуемой теософіей. Ученіе о перевоплощеніи для многихъ цѣнно именно какъ средство справиться съ вѣчностію мукъ, устранить адъ изъ мірозданія. Но эта благая цѣль достигается здѣсь очень плохими средствами, а за разрѣшеніе тайны принимается плоскій раціонализмъ, всю трудность уничтожающій простымъ удлиненіемъ времени жизни благодаря неоднократнымъ ея повтореніямъ по закону кармы. Пройдя черезъ такой фильтръ душа очистится отъ своихъ нечистотъ и обрѣтетъ блаженство. Можно, конечно, задаться вопросомъ, почему же свобода и въ рядѣ жизней не окажется также деморализующей силой, если только не предположить принудительнаго и всесильнаго дѣйствія кармы. Конечно, искупительныя страданія очищаютъ грѣховную скверну, и никому не дано миновать ихъ благого огня, но не всегда и страданіе оказываетъ такое дѣйствіе, оно можетъ и ожесточать, и, само по себѣ, перевоплощеніе безсильно побѣдить адъ. Противъ грубости столь упрощеннаго разрѣшенія и бѣдности воображенія слѣдуетъ

---

[1]) Положительный смыслъ осужденія Церковью оригенизма, вообще далеко неясный, на нашъ взглядъ заключается въ устраненіи его черезчуръ прямолинейнаго и притязательнаго догматизированія, притомъ съ явнымъ наклономъ въ сторону нехристіанскаго спиритуализма. Его можно понимать не какъ установленіе опредѣленнаго догматическаго мнѣнія, котораго вообще не существуетъ и до сихъ поръ, но какъ педагогическую мѣру церковной дисциплины.

апелировать къ религіозному вкусу. Мы вообще не должны „жизни будущаго вѣка“ мѣрить нашимъ временемъ и потому одинаково не можемъ утверждать, что оно имѣетъ ограниченную или неограниченную продолжительность. Этотъ вопросъ слѣдуетъ вообще освободить отъ связи съ временемъ, намъ извѣстнымъ, потому что метафизическая катастрофа, онтологическій переворотъ, необходимо сопровождается перемѣною и въ *качествѣ* времени, и она таитъ въ себѣ неожиданные и непостижимые для насъ теперь способы рѣшенія вопроса. Несомнѣнно одно: только добру и неразрывно связанному съ нимъ блаженству принадлежитъ онтологическая сущность, только оно пребываетъ выше различенія свободы и необходимости. Зло же есть акциденція, модусъ тварности, онтологическая иллюзія, нѣчто такое, чего могло бы и не быть, что обязано своимъ существованіемъ свободѣ и потому находится въ относительной сферѣ противоположенія свободы и необходимости. Поэтому онтологически вполнѣ мыслимо полное обезсиленіе и прекращеніе зла и преодолѣніе раздвоенности свободы и необходимости. Этимъ предполагается и раскаяніе, ибо, конечно, иного пути къ освобожденію отъ зла не существуетъ, какими бы муками ни было куплено это раскаяніе. Для каждаго человѣка, знающаго свою грѣховную скверну, должно быть ясно одно: если адскія муки могутъ миновать всѣхъ людей, то *его-то* ужъ онѣ не должны миновать, ибо онъ несомнѣнно заслуживаетъ ихъ предъ судомъ Божественной правды. *Такъ* говоритъ каждому его личная религіозная совѣсть. Но на ряду съ этимъ незаглушимъ и робкій голосъ надежды, и мольба о прощеніи, гласъ мытаревъ: Боже, будь милостивъ мнѣ грѣшному! И Слово Божіе даетъ надежду, ибо противопоставленіе добра и зла, рая и ада, не есть еще предѣльная цѣль мірозданія. Ибо „Сыну надлежитъ царствовать, лишь доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ Своихъ подъ ноги Свои... Когда же все покоритъ Ему, тогда и самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да *будетъ Богъ все во всемъ*—*ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*“ (1 Кор. 15 25, 28).

Ему же слава во вѣки вѣковъ. Аминь.

Того же автора

въ отдѣльномъ изданіи:

О рынкахъ при капиталистическомъ производствѣ. Москва, 1897. Ц. 1 р. 25 к. (распродано).

Капитализмъ и земледѣліе. Два тома. С.-Петербургъ. 1900. Ц. 3 р. 50 к. (Книжный складъ Москва „Высшая Школа)".

Отъ марксизма къ идеализму. Сборникъ статей 1896—1903.

Содержаніе: Отъ автора. 1) О законом'Ърности соціальныхъ явленій. 2) Законъ причинности и свобода человѣческихъ дѣйствій. 3) Хозяйство и право. 4) Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ. 5) Основныя проблемы теоріи прогресса. 6) Душевная драма Герцена. 7) Что даетъ современному сознанію философія Владиміра Соловьева? 8) Объ экономическомъ идеалѣ. 9) О соціальномъ идеалѣ. 10) Задачи политической экономіи. С.-Петербургъ. 1904. Цѣна 1 р. 50 к. (Распродано).

Краткій очеркъ политической экономіи. Вып. I. Изд. Д. П. Ефимова. Ц. 60 к. Москва. 1907.

Очерки по исторіи экономическихъ ученій. Вып. I. 1913. Ц. 1 р. 50 к.

Душевная драма Герцена. Кіевъ. 1905.

Чеховъ какъ мыслитель. Изд. 2-е. Москва. 1911.

Человѣкобогъ и человѣкозвѣрь. Публичная лекція. Изданіе „Творчества". Москва. 1913. Цѣна 30 к.

„ДВА ГРАДА". Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ. Ц. 3 р. за оба тома. Содержаніе: Томъ I. Предисловіе. 1) Религія человѣкобожія у Л. Фейербаха. 2) К. Марксъ какъ религіозный типъ. 3) О соціальномъ морализмѣ (Т. Карлейль). 4) Средневѣковый идеалъ и современная культура. 5) Христіанство и соціальный вопросъ. 6) Народное хозяйство и религіозная личность. 7) О первохристіанствѣ. Томъ II. 8) Первохристіанство и соціализмъ. 9) Апокалиптика и соціализмъ. 10) Религія человѣкобожія среди русской интеллигенціи: I. Религія человѣкобожія въ русской революціи. II. Воскресенія Христа и современное сознаніе. III. Героизмъ и подвижничество. 11) Философскія характеристики: I. Вѣнецъ терновый (Ѳ. М. Достоевскій). II. Философія кн. С. Н. Трубецкого и современная духовная борьба. III. Загадочный мыслитель (Н. Ѳ. Ѳедоровъ). 12) Изъ философіи культуры: I. Размышленія о національности. II. Церковь и культура. Изд-во **„Путь"**. 1911.

ФИЛОСОФІЯ ХОЗЯЙСТВА. Часть I. **Міръ какъ хозяйство.** Ц. 2. р., 1912. стр. IV+321. Изд-во **„Путь"**.

Содержаніе: I. Проблема философіи хозяйства. II. Натурфилософскія основы теоріи хозяйства. III. Значеніе основныхъ хозяйственныхъ функцій. IV. О трансцендентальномъ субъектѣ хозяйства (1. Человѣкъ и человѣчество. 2. Софійность хозяйства). V. Природа науки. VI. Хозяйство какъ синтезъ свободы и необходимости. VII. Границы соціальнаго детерминизма. VIII. Феноменологія хозяйства. IX. Экономическій матеріализмъ какъ философія хозяйства.

Указатель именъ и текстовъ.

Августинъ блаж.: 33, 101, 103, 138, 198, 200[3], 201, 203, 218, 219, 266, 280, 287, 289
Тексты: 200[3], 201—2, 218—9, 266, 289.
Акиндинъ 124.
Алексій еп. 21[1], 124[1], 308[1], 309[1].
Алкивіадъ 242.
Ангелъ Силезій 141, 142; *тексты*: 141—1.
Аполлинарій 338.
Апокалипсисъ св. Іоанна: *тексты*: *67*: 21, 22; *208*: 21, 5; *244*: 21, 10—11; *257*: 4, 6; *297*: 15, 1—2, 5; *301*: 14, 1—3; *319*: 21, 22; 22, 3; *366*: 20, 4—6; *392*: 12, 7;
Апулей 322[1].
Аристотель: 75, 78, 79, 104—106, 141, 188, 216, 218, 220, 222, 223, 230, 232[1], 234, 235, 238, 240, 241, 322[1].
тексты: 105, 218—9, 235.
Арій 113[5], 196, 338.
Арнольдъ М. 47.
Аэндорская волшебница 315.
Аэтій 113[5].
Аѳанасій Великій св.: 56[1], 189[1], 247[1], 263.
тексты: 189[1], 247[1], 263[1].
Баадеръ 162[2], 169; *тексты*: 169[1].
Байронъ 182.
Безантъ А. 206.
Беме Яковъ: 63, 137[2], 142, 143, 152, 154, 157, 158, 162—175, 181, 184, 187[1], 190, 198, 206, 207, 229, 248, 260, 268, 270—274, 287, 289, 293, 307, 414.
тексты: 142—3; 165—175, 181[1]; 271—273.
Бердяевъ Н. А. 181[1], 279[1], 293[1], 302[2], 371[1].
Беркли 83.
Бернардъ 141.
Вишофъ Э. (Bischoff E.) 134[2], 284[1].
Блокъ А. А. 272.
Бриллiантовъ А. 121[1], 126[5], 158[1], 354[1], 359[1].
Бронзовъ А. 123.
Бруно Дж. 133, 134, 161, 190, 191[1]; *тексты*: 133—4; 190—1[1].
Брянчаниновъ Игнатій еп. 23[1].
Булгаковъ С. Н. 65[1], 116[2], 258[1], 354[1], 359[1], 399[1], 401[1], 401[2].
Бѣлый А. 65.
Бютнеръ Г. (Büttner H.) 137, 137[1], 138[1], 162[1].
Бэконъ Веруламскій 168[2].
Бытія кн., *тексты*: *238—9*: 1, 1—2; *248*: 2, 24; *277*: 1, 27; 2, 7; *285*: 2, 19; 1, 26; *287*: 1, 27; 2, 24; *291*[1]: 2, 18—24; *292*: 2, 33; 3, 16; *294*[1]: 1, 26—9; *295*: 1, 28; *310*: 2, 15—17; 1, 29; *311*: 2, 19—23; *312*: 1, 28—37; 2, 25; *313*: 3, 1—3; *314*: 3, 6. *316*: 3, 33, 12, 14; *317*: 3, 16, 19. *318*: 3, 20; 6, 23; *336*[1]: 2, 2—3; *349*: 4, 1—2; *355*: 3, 17;
Вагнеръ Р. 162, 175, 385.
Валаамъ 124.
Василій Великій св. 113, 114, 115, 116[4], 124, 153, 158, 263. *Тексты*: 113—4, 263[1].
Введенскій А. И. 32[2].
Вюнше А. (Wünsche A.) 136[3].
Гарнакъ 67, 70.
Гартманъ Н. 79, 188[1].
Гартманъ Э. 11[1], 17[1], 42, 43, 83[1], 89[1], 152, 156, 160, 162, 163, 175, 180, 197[1], 198, 224, 234, 248; *тексты*: 42—3, 89[1], 152[1].
Гегель 5, 24, 33, 34, 42, 51, 52, 61, 62, 72, 76, 80—85, 91[1], 97, 98, 145, 146, 152, 154, 162—164, 168, 183, 185, 186, 198, 221, 223, 225, 233, 250, 281, 399.
тексты: 33—4, 42, 80—2, 91, 145, 168[1], 187, 187[1].
Геккель 40.
Германъ (Herrmann) 42.
Гераклитъ 187, 191[1], 260, 279, 285[1]. *Тексты*: 260, 279, 285[1].
„Германская теологія“ 137. *Тексты*: 137.
Гермесъ Трисмегистъ 132.
Гете 40, 76, 272, 283[3].
Гильбертъ О. (Gilbert O.) 78[1], 105[1].
Гиппіусъ З. Н. 302[2].
Гиппократъ 285[1].
Гіеронъ 140, 141.
Гоголь Н. В. 386.
Гольдшмидтъ Л. (Goldschmidt L.) 134[2].
Гофманъ 361.
Григорій Богословъ св. 114, 115, 116, 153, 179[1]. *Тексты*: 114—116.
Григорій Нисскій св. 113[5], 116, 153, 158, 240[1], 259[1], 270[1], 287, 288, 346[1]. *Тексты*: 116—7, 240[1], 259[1], 270[1], 287—9.
Григорій Палама св. 124, 125, 126, 153, 224[1], 308. *Тексты*: 124—6; 224[1], 308—9.
Гуссерль 223[1].
Давидъ царь 51.
Данте 299[2], 300.
Денцигеръ (Denzinger) 274[1].
Deutschherr 137.
Джемсъ 7[1], 24.
Джоберти 192[1].
Дитерихъ (Dieterich) 283[3],
Діонисій Ареопагитъ св. 117—121, 123, 124, 126, 130, 133, 137, 140, 141.

152, 153, 158, 185, 202, 247, 263—265, 306.
Тексты: 118—120, 185[1], 202, 263—5.
Достоевскій Ѳ. М. 33, 41, 203[1], 226, 229[1], 267, 275, 372, 383[1], 386, 394, 397, 400.
Древеѣ А. 11[1], 80[1], 81, 81[2], 84[1], 106[3], 152, 155[1], 156, 160, 162, 180, 198, 330.
Дѣянія Апостольскихъ книга: *тексты:*
90: 17, 26—7;
247: 17, 32;
259: 17, 32;
277: 17, 28—9;
320: 17, 26—8;
321: 10, 2, 34—5;
325: 17, 22—3;
373: 1, 8;
Евномій 113, 114, 116.
Египтянъ Евангеліе 293.
Епифаній Кипрскій 113[5].
Епифановичъ С. Л. 121[1], 266[1].
Ершовъ М. Н. 221[1].
Зенонъ 97, 98.
Зогаръ кн. см. Каббала.
Ивановъ Вяч. 11, 61, 65, 272.
Иванцовъ Н. 168[1].
Исаакъ Слѣпецъ 136[3].
Исаакъ Сиринъ св. 23[1].
Ипполитъ еп. 293.
Исаія пророкъ: 368: 21, 11—12.
Исламъ 341[1].
Исхода кн. 343: 24, 8.
Йецира кн. 134[2].
Іезекіиль пророкъ 135, 286.
Іеронимъ блаж. 247[2].
Іоаннъ Богословъ, св. ап. и евангелистъ, *тексты*:
26: 1 Іо. 1, 1—3;
30: Ев. Іо. 1, 18;
37: 20, 29;
73: 11, 3;
214: 1, 3;
252: 4, 24;
259: 20, 7;
277: 10, 34—6;
280: 14, 23;
297: 16, 21;
300: 8, 7—9—11;
314: 8, 44;
325: 3, 16—7;
338: 8, 58;
373: 20, 21—2;
Іоаннъ Дамаскинъ св. 123, 124, 141, 153, 199. *Тексты*: 123—4.
Іоаннъ Кассіанъ св. 301[1].
Іоаннъ Лѣствичникъ св. 23[1].
Іовъ 12, 247[1].
Каббала 134—137, 216, 219[1], 240[2], 273, 283, 284, 285[2], 286[2], 287, 289, 292, 295[1], 296[1], 297, 298[1], 298[2], 299[1]. *Тексты*: 134—7; 219[1]; 240[2]; 284[1]; 285[2]; 286[2]; 289—91; 295[1]; 296[1]; 298[2]; 299[1].
Кантъ Им. 1—5, 24, 31, 44—46, 48, 49, 69, 76, 85, 97, 144—146, 149, 150, 209[1], 233, 257, 272, 350, 351, 399, 409. *Тексты*: 4[2], 44[1], 45[1], 149—50.
Карлейль Т. 33, 207, 398, 405.
Классенъ (Claassen) 142[1], 143, 162[2]. 163, 169[1], 173[3].
Климентъ Александрійскій 111, 112, 153, 263, 293[2]; *тексты*: 112, 263[1], 293[2].
Книга Мертвыхъ 363[1].
Ковалевская С. В. 303[1].
Когенъ Г. 74. 76, 85[1], 98, 165, 183, 223[1], 399.
Контъ О. 18, 23[2], 404.
Коранъ 286[1], 341[1], 369[1].
Лапласъ 15.
Ласкъ Э. 223[1].
Лассонъ 134, 191[1].
Лейбницъ 248.
Леманъ (Lehmann) 139[4].
Леонтьевъ К. Н. 352, 283[1], 405.
Лермонтовъ М. Ю. 182, 386.
Леруа 117[5], 258[2].
Лоофсъ (Loofs) 100[2].
Лосскій Н. О. 32[1].
Лотце 224, 248.
Луки св. Евангеліе, *тексты*: *37*: 18, 17;
53: 12, 49;
275: 1, 28;
277: III, 23—4, 38;
291: 11, 27;
297: 1, 41—2;
362: 8, 52;
367: 4, 3.
Лютеръ 62, 162.
Макарій Египетскій св. 23[1].
Македоній 59.
Маковельскій А. 215[1].
Макрина 259[1].
Максимъ Исповѣдникъ св., 30[1], 117, 118[1], 118[2], 119[1], 121—124, 126, 153, 158, 185, 200[1], 263, 265, 287, 291; *тексты*: 30[1], 121—2, 185[1], 200[1], 263—4, 265—6.
Мальбраншъ Н. 221[1].
Манилій 283[3], 284.
Маркъ К. 359, 360, 365, 367.
Марка св. Евангеліе, *тексты*:
287: 10, 6—9;
301: 10, 6—7:
362: 5, 39;
378: 11, 23—4.
Матѳея св. Евангеліе, *тексты:*
30: 22, 27;
73: 28, 19;
215[2]: 25, 46;
287: 19, 3—6;
288: 22, 30;
300: 5, 28;
301: 19, 3—6;
302: 19, 10—12;
313: 10, 16;
332: 11, 27;
345: 25, 31—46;
362: 9, 24;
373: 28, 20;
373[1]: 16, 20;
391: 28, 18.
Мережковскій Д. С. 400[1].
Метнеръ Э. К. 19[1].
Мечниковъ Л. 363, 365.
Микель Анджело 292[2], 372[1].
Мотовиловъ А. Н. 253.
Моцартъ и Сальери 303, 356.
Муретовъ М. Д. 100[2], 110, 136.
Мюллеръ М. 16[1].
Наторпъ 79, 183[1].
Несмѣловъ В. 113[5], 116[4], 240[1], 259[1], 265[5].
Нехепсо 283[3].
Николай Кавасила 21[1].
Николай Кузанскій 30[2], 34, 130, 133, 153. *тексты*: 130—33; 192[2], 192[3].
Нилусъ С. 253[1].
Ноакъ 126[6].
Новалисъ 272.
Нехепсо 283[3].
Оригенъ 112, 113, 153, 247, 248, 263, 287, 296, 307, 309[2], 417[1]; *тексты*: 112—3; 247[1]; 263[1]; 309[2].
Орфей 112.
Оствальдъ 40.
Павелъ св. ап. 25, 31, 47, 53, 73, 90, 117, 162, 230,

242, 247, 257, 259, 292, 299, 324, 333, 343—345.
Тексты: *25*: 1 Кор. 3, 18; *26*: Евр. 11, 1; *27*: Евр. 11, 6; *27*[1]: Евр. 2, 3; *29*[1]: Евр. 12, 2; *31*: Евр. 11; *90*: Рим. 2, 14—15; *230*: 2 Кор. 5, 4—5; *248*: Ефес. 6, 23. *249*: 1 Кор. 15, 44; *257*: 1 Кор. 15, 39—40; *277*: Ефес. 2, 9—10; Евр. 2, 5—8; *283*: 1 Кор. 15, 43—4; *283*: Рим. 8, 29; *284*: 1 Кор. 12, 12—27. *292*: Еф. 5, 22—3; Кор. 11, 7—8; *296*: Рим. 7, 23—4; *299*: 1 Кор. 7, 28; 7, 32—3; *306*: Кол. 1, 16; *317*: 1 Тим. 2, 13—5: *320*[1]: Евр. 1, 19—25; *234*[1]: 1 Кор. 22, 2; Гал. 4, 8—9; *325*: 1 Кор. 8, 4—5; 20, 20—2; Рим. 3, 29; Еф. 2, 24—6. *329*: Евр. 4, 15; 5, 2; *334*: Гал. 4, 3—5; *335*: 1 Кор. 2, 7; Еф. 1, 13—4; *336*: Еф. 3, 8—11; *337*: Фил. 2, 6—10; Кол. 1, 15—6; Евр. 2, 10; 2, 17—8; 5, 7—8; 12, 2; *337*: Кол. 2, 9; I Кор. 15, 47; *339*: Гал. 3, 26—7; Рим. 8, 12—4; Гал. 4, 3—6; Еф. 3, 15: *340*: Рим. 8, 24, 5; *343—4*: Евр. 9, 10—14; 18—22, 24—6; 10, 1—2, 4, 11—2, 14; *364*: 1 Кор. 15, 51—2; *376*[1]: 1 Кор. 12, 4—11, 28; *377*: Евр. 1, 1; *391*: Рим. 14. 9; *392*: Рим. 13, 1—2. *403*: Кол. 3, 11; Гал. 3, 28; *403*: 1 Кор. 12, 1, 12—27; *412*[1]: 1 Кор. 3, 12—5, II Кор. 3, 12—15; *413*[1]: 1 Кор. 3, 12—15; II Кор. 5, 1—4; *413*: Рим. 11, 32—6; *415*: 2 Кор. 5, 3; *416*: 1 Кор., 13, 8—10; *417*: 1 Кор. 15, 25, 28.

Павзаній 322[2].
Парацельсъ 163.
Парменидъ 183, 184, 190; *тексты*: 183, 183[1].
Паскаль 24, 33.
Пахимеръ 117[4].
Пафнутій авва 301.
Пенни (Penny) 162[2].
Петозирисъ 283[3].
Петровскій А. С. 163[4].
Петръ св. ап. 336; *тексты*: *336*: 1 Петр. 3, 19—20; *345*: 1 Петр. 3, 19—20.
ПисаревъЛ. 263[1], 266[4], 289[1].
Пій X—булла 274.
Платонъ 20, 77—79, 97, 103—105, 109, 111, 112, 114, 141, 183, 185—188, 196, 201, 212, 216—220, 224, 228, 230, 232—238, 240, 241, 244, 246, 250[1], 257, 283[3], 387, 393.
Тексты: 103—4, 218—Федръ; 104—Государство; 104[1]—105[2]—Парменидъ: 185[3], 186[2]—Софистъ: 186, 187, 187[2], 201, 217, 219, 234—5—Тимей; 188[1]—Филебъ; 217, 241, 242—Пиръ; 217—Федонъ.
Плотинъ 106, 107, 109, 110, 123, 138, 153, 156, 157, 158, 166, 168, 178, 200[2], 216, 224, 233—238, 240, 244—246, 252, 267, 268, 280, 283[3].
Тексты: 106—9; 200[2]; 235—7; 245—6.
По Эдг. 361.
де Поли (J. de Pauly) 134[2], 134—137, 154.
Порфирій 110.
Порфирій Успенскій еп. 124[1], 126[2], 126[4].
Посейдоній 283[3].
Правила св. Апостоловъ 298[1]; Гангрскаго собора 298[1].
Прейшенъ (Preuschen) 293[2].
Премудрость Соломона 310; *тексты*: 310: 1, 13: 2, 23—4.
Притчи Соломоновы, *тексты*: *219*: 8, 22—3, 30; *290*: 20, 2.
Псаломъ 118: *50—1*: пс. 103, 29—31: *181*; пс. 50: 270.
Пушкинъ А. С. 63[1], 280, 356, 372, 386.
Пѣснь Пѣсней 53[1], 214, 216, 249, 294, 299, 346.
Тексты: 53[1]; *253*: 1, 13; 8, 3.
Пфлейдererъ 38, 162, 165[1], 197[1].
Рамакришна 328.
Рамачарака 255.
Рескинъ Дж. 357.
Ричль А. 42.
Розановъ В. В. 297[1], 298.
Ромео и Джульета 296.
Росмини 191[1].
Ротта (Rotta P.) 130[2].
Сабашникова М. В. 138[1].
Саблуковъ Г. 286[1], 341[1].
Саломея 293.
Самуилъ 365, 366.
Саулъ 365, 366.
Сенека 141.
Сертильянжъ (Sertillanges) 117[5].
Симеонъ Новый Богословъ, св. 23[1], 37[1].
Симонидъ 140.
Спмонъ бенъ Іохай 135.
Синезій (Synesius) 322[1].
Скрябинъ А. Н. 368[1], 389[1].
Сократъ 233, 242, 243.
Сократъ историкъ 113[5].
Солонъ 112.
Соловьевъ Вл. С. 32, 145, 146, 152, 178[1], 178, 179[2], 213[1], 224, 229[1], 262, 272, 280, 281, 302, 362, 372[1], 374, 383, 386, 394, 400. 402[1], 404, 407.
Спасскій А. А. 113[4].
Спиноза 39, 41, 69, 76, 148, 154, 155, 168, 177, 181, 184, 190; *тексты*: 168[1].
Струве П. Б. 24.
Сузо (Seuse) 137, 139; *тексты*: 139—140.
Таулеръ 137, 139—141; *тексты*: 140.
Тихонъ Задонскій св. 23[1].
Толстой Л. Н. гр. 23, 46, 47, 63[1], 71, 272, 295, 400.
Трельчъ (Tröltsch) 42.
Тристанъ и Изольда 296, 298[1].
Трубецкой кн. Е. Н. 178[1], 204[1], 227[1], 229[1].
Трубецкой кн. С. Н. 32, 100[1], 100[2].
Тютчевъ Ѳ. И. 63, 386, 397.
Успенскій П. Д. 203[1].
Фейербахъ Л. 6, 25, 34, 182[1]. 326, 399.

Фетъ А. А., *тексты*: 285, 370.
Фехнеръ 224.
Филонъ 100[1], 100[2], 110, 111; *тексты*: 110—11.
Фирмикъ 283[3].
Фихте I. Г. 5, 21, 24, 34[2], 40, 46, 48, 49, 76, 145, 206, 225. 233; *тексты*: 5[1], 34[2], 49.
Флоренскій св. П. А. 79[1], 96[1], 150[1], 213[2], 217[1], 227[1], 230[2], 298[1], 337[1].
Флоссъ 126[6].
Форберъ 49[1].
Франкъ А. (Franck A.) 134[2], 135[1], 154.
Франкъ Себ. 117, 140; *тексты*: 140.
Франкъ С. Л. 37, 38, 41[1].
Франциск Ассизскій 139.
Фурье III. 365.
Хассе (Hasse) 130[2].
Хинтонъ 203[1].
Хомяковъ А. С. 25[1].
Царствъ кн. 1: *366*: 28, 11—15; *394*: 8, 7.
Целлеръ Э. 106, 106[2], 110[2], 246.
Церковныя изъясненія:
изъ пасхальныхъ часовъ—194[1];
изъ чина погребенія 199, 277[1];
изъ акаѳиста Богоматери 240, 316;
изъ чина вѣнчанія 270[2].
изъ службы зачатію Богоматери 375[1];
изъ пасхальной службы 375;
изъ службы Рождества Христова 276[1]. 338;
изъ службы Благовѣщенію 273[1];
изъ службы Великой Субботы 336;
изъ богослуженій предъ Рожд. Хр. 336[1]—7;
изъ молитвъ утреннихъ и вечернихъ 345[1];
изъ молитвъ литургійныхъ 307[1], 374. 375.
Цигперъ (Ziegler) 141[1].
Цицеронъ 141[1].
Чемберленъ 330.
Шарпфъ (Scharpff) 130[2].
Шварцъ (Schwarz) 106[1], 130[2], 162[1], 165[2], 173[3], 175[3].
Шеллингъ 32[1], 59[1], 70[1], 76, 90[1], 115, 146, 152, 162, 163, 164[1], 166, 178[1], 179[1], 180, 183[1], 196—198, 202[5], 215[1], 221, 224, 225, 281, 305[1], 307, 324, 328, 329, 330, 337[1].
Тексты: 59[1], 70[1], 90[1], 164[1], 178[1], 183[1], 196—8, 228—30, 331[1].
Шиблеръ (Schiebler) 143, 169.
Шиллеръ 48, 76.
Шлейермахеръ 37—42,44, 73, 148[1]; *тексты*: 38—40.
Шмидтъ А. Н. 274, 284[2], 291, 295[1], 296[1], 296[2], 297[1], 298[1], 346[1].
Шопенгауэръ 156, 160, 162, 163, 175, 180, 234, 248.
Штагель Э. 139.
Штейнеръ Р. 19, 35[1], 162, 163, 207.
Штекль А. 157[1], 160, 169[1].
Шуппе В. 98.
Эвриксимахъ врачъ 241.
Экхегартъ мейстеръ 82[1], 117, 137—139, 142, 153, 154, 155, 157, 158, 160—162, 165, 195; *тексты*: 82[1], 138—9, 160—2.
Элертъ (Elert) 162.
Эмпедоклъ 112, 285[2].
Эпикуръ 155.
Эріугена I. Ск. 117, 126, 127, 128, 130, 144[1], 157—159, 287, 291, 292, 307; *тексты*: 126—30; 158—9; 292[1].
Эрдъ В. Ф. 192[1].
Юліанъ Отступникъ 245, 326.
Юмъ 83.
Юстиніанъ 214.
Якобъ 31, 31[1], 32, 40.
Ѳалассій авва 266[1].
Ѳедоровъ П. Ѳ. 209, 295, 310, 360—368, 400.
Ѳеофанъ Затворникъ еп. 23[1].
Ѳома Аквинскій 5, 141.
Ѳома Кемпійскій 21[1].

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ. *Стран.*

Природа религіознаго сознанія . . . . . 1—95

1. Какъ возможна религія? (Проблемы трехъ „критикъ“ Канта 1—3. Четвертая его „критика“ 3—5. „Религіозное“ вообще 5—7. Зовы и встрѣчи 7—10. Переживанія божественнаго 10—12. Изъ интимнаго письма 12—14. Религіозный реализмъ 15—16. Безбожная религія 17—18). . . . . 1—18

2. Трансцендентное и имманентное. (Смыслъ понятій 18—20, Богъ какъ Трансцендентное 20—22. Молитва 22—4. Природа вѣры 24—33. Гностицизмъ у Гегеля 33—4—въ оккультизмѣ 34—7) . . . . . 18—37

3. Вѣра и чувство (Ученіе Шлейермахера 37—44.—Канта 44—5) . 37—45

4. Религія и мораль (Совѣсть 46—7. Религіозная основа морали 47—8. Кантъ и псалмопѣвецъ 49—51). . . . . 46—51

5. Вѣра и догматъ. (Конкретность и объективность вѣры 51—2. „Многообразіе религіознаго опыта 53—5. Церковность 56—8. Теософія 58—9. Догматъ 59—60). . . . . 51—60

6. Природа миѳа (Миѳъ 60—61. Миѳотворчество у Канта и Гегеля 61—3.—въ искусствѣ и религіи 63—4. Символизмъ—65. Объективность миѳа 65—6. Миѳъ и культъ 66—9. Миѳъ и догматъ 69—70. Догматъ 70—74). . . . . 60—74

7. Религія и философія (Религіозная философія 74—5. Природа философіи 76—7. Платонизмъ 77—9. Религія и философія 79—80.—у Гегеля 80—84. Философія и догматизмъ 85—9. Критическій догматизмъ 90—91. Наука и религія 91—5). . . . . 74—95

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Божественное Ничто . . . . . 96—175

I. Основная антиномія религіознаго сознанія (Трансцендентно-имманентное 96—7. Діалектика и антитетика 98—9. Трансцендентное какъ абсолютное НЕ 100—101. Трансцендентное и Богъ 101—3). . 96—103

II. „Отрицательное богословіе“ (I. Отриц. богословіе у Платона и Аристотеля 103—6. II. Плотинъ 106—110. III. Филонъ Александрійскій 110—111. Александрійская школа богословія: а) Климентъ Александрійскій 111—2; б) Оригенъ 112—3. V. Отцы церкви: св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій 113—7. VI. Ареопагитъ 117—121. VII. Св. Максимъ Исповѣдникъ 121—3. VIII. Св. Іоаннъ Дамаскинъ 123—4. IX. Св. Григорій Палама 124—6. X. I. Ск. Эріугена 126—130. XI. Николай Кузанскій 130—133. Дж. Бруно 133—4. XII. Еврейская мистика: Каббала 134—7. XIII. Нѣмецкая и англійская мистика: „Германская теологія“ 137. Эккегартъ 137—9. Сузо и Таулеръ 139—140. Себ. Франкъ 140—141. Ангелъ Силезій 141—2. Як. Беме 142—3. Дж. Пордеджъ 143—4. XIV. Имм. Кантъ 144—6). . . . . 103—146

III. Божественное Ничто (Двоякое Ничто 146—7. Его антиномія 147—9. Космическая антиномія Канта 149—150. Имперсонализмъ и личное откровеніе 151—4. Діалектическое истолкованіе Ничто 154—5. Плотинъ 156—7. Эріугена 157—160. Эккегартъ 160—162. Як. Беме 162—175). . . . . 146—175

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Міръ . . . . . 176—276

I. Тварность міра. . . . . . 176—210

1. Тварность міра (Твореніе и эманація 176—8. „Дедукція" творенія 179—80. Его основа 180—181). . . . . 176—181

2. Тварное ничто (Тварное подполье 181—3. Парменидъ 183—4. Ареопагитъ 185. Бытіе—небытіе 186—187. „Земля родимая" 188—6. Ничто какъ привилегія твари 190—192). . . . . 181—192

3. Міръ какъ теофанія и теогонія (Божественность міра 192—4. Космическія антиноміи 194—6. Шеллингъ 196—8). . . . . 192—198

4. Время и вѣчность (Интуиція вѣчности и временности 198—201. Реальность времени 201—4). . . . . 198—204

5. Свобода и необходимость (Ихъ соотносительность 204—6. Чудо какъ міровая закономѣрность 206—7. Исторія и Апокалипсисъ 207—10). 204—210

II. Софійность твари. . . . . . 210—276

1. *Sophia* (Любовь Любви 210—213. Женственность 213—4. Временность 214—6. Платонъ 216—8. Аристотель 218—220. Софійность понятій 220—222. Міръ и Софія 222—3. Міровая душа 223—6. Логосъ и логика 226—7. Искусство 227—8. Міровыя аномаліи 229—230. Родъ и видъ 230—234). . . . . 210—234

2. Что такое матерія? (Античная философія 234—7. Матеріальность бытія 237—8. Твореніе въ „Началѣ" 239—240. Пониманіе у древнихъ 240—242. Эросъ къ идеѣ 242—4). . . . . 234—244

3. Матерія и тѣло (Платонизмъ 244—5. Неоплатонизмъ 245—7. Оригенъ и Беме 247—8. Тѣлесность въ христіанствѣ 248—9. Чувственность 249—250. Тѣлесность идей 250—251. Чувственность какъ основа красоты 251—8. Основа искусства 254. Духъ и тѣло 255. Пространство и время 255—7. Земля—становящаяся тѣлесность 257—8. Тѣло 258—9). . . . . 244—259

4. Природа зла (Зло и грѣхопаденіе 259—263. Ареопагитъ 263—5. Св. Максимъ Исповѣдникъ 265—6. Блаж. Августинъ 266. Зло въ тѣлесности 266—8. Смертность 268—9. Зло въ мірѣ 269—270. Беме о Софіи 271—4. Догматъ о непорочномъ зачатіи 274—6). . . . . 259—276

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Человѣкъ . . . . . 277—418

I. Первый Адамъ . . . . . 277—334

1. Образъ Божій въ человѣкѣ (Образъ и Первообразъ 277—8. Абсолютное творчество 279—280. Тріипостасность и унипостасность 280—283. Небесный человѣкъ 283—4. Микрокосмъ 285—6). . . . . 277—286

2. Полъ въ человѣкѣ (Полнота образа Божія 287. Св. Григорій Нисскій 287—8. Блаж. Августинъ 289. Каббала 289—291. Смыслъ двуполости 291—5. Размноженіе 295—7. Бракъ 298—300. Дѣвство и бракъ 301—2. „Третій полъ" 302—3. Духовная брачность 303—5) . 287—305

3. Человѣкъ и ангелъ (Жизнь ангельскаго міра 305—6. Его іерархія 306. Отличіе человѣка отъ ангела 306—8. Ученіе св. Григорія Паламы 308—9). . . . . 305—309

4. Подобіе Божіе въ человѣкѣ (Образъ и подобіе 309—310. Ступени самопознанія человѣка: заповѣдь 311, нареченіе именъ животныхъ 312, созданіе жены 312—3). . . . . 309—313

5. Грѣхопаденіе человѣка (Основа богоуподобленія 313. Зависть и соблазнъ 314. Змѣй искуситель 314—5. Ходъ искушенія 316—7. Судъ Божій 317—320). . . . . 313—320

6. Свѣтъ во тьмѣ (Начало религіи 320—321. Язычество 321—2. Мистеріи 322—3. Психологизмы язычества 323—4. Магизмъ и оргіазмъ 324—5. Пантеонъ 326. Нехристіанскія религіи 327—328). . . 320—328

7. Ветхій завѣтъ и язычество (Шеллингъ 328—330. Тричностасность въ язычествѣ 330. Женскія божества 331—2. Граница іудаизма 332—4). . . . . 328—334

II. Второй Адамъ. . . . . . 334—349

1. Міротвореніе и боговоплощеніе (Основа міротворенія 334—5. Предвѣчное рѣшеніе о боговоплощеніи 353—6. „Кенозисъ“ Божества 337. Антиномія боговоплощенія 338—9. „Панхристизмъ“ 340—341). 334—341

2. Спасеніе падшаго человѣка (Сила грѣха 341—2. Антиномія спасенія 342—3. Жертва 343—4. Природа спасенія 345. Церковь 346—8. Юродство 348—9). . . . . 341—349

III. Человѣческая исторія. . . . . . 349—4

1. Конкретное время (Рожденіе человѣчества въ исторіи 349—350. Время отвлеченное и конкретное 350—351. Творчество и трагедія 352—3). . . . . 349—353

2. Хозяйство и искусство (Магизмъ и хозяйственность 353—4, Сѣрая магія 354—5. Соотношеніе хозяйства и искусства 355—8). . 353—358

3. Хозяйство и теургія (Экономизмъ 359—360. Ученіе Н. Ѳ. Ѳедорова 360—361. „Проектъ“ воскрешенія 361—5. Саулъ у Аэндорской волшебницы 365—6. „Воскрешеніе первое“ 366. Ѳедоровъ и Марксъ 367. Эсхатологія хозяйства 368—9). . . . . 358—369

4. Искусство и теургія (Сила искусства 370. Ея границы 371—2. Теургія и софіургія 372. Теургія 373—5. Служеніе іерейское 375—6; пророческое 376—7. Библія 377—8. Культъ и искусство 380—1. „Секуляризація“ 381—2. Самосознаніе искусства 383—5. Кризисъ искусства 386—7. Искусство и софіургія 388—9). . . . . 370—390

5. Власть и теократія (Природа власти 390—91. Образъ всемогущества 391—2. Двойственность власти 393—4. Теократія 394—6. Теургійность власти 396—8. „Секуляризація“ 398—400. Ея смыслъ 390—401). 390—401

6. Общественность и церковность (Соціологизмъ 401—3. Всечеловѣческій организмъ 403—4. Религіозная общественность 404—5. Гуманность и христіанская любовь 406—8). . . . . 401—408

7. Конецъ исторіи (Дурная безконечность и конецъ 409—10. Онтологія исторіи 410. Предвѣстія 410—10). . . . . 408—410

IV. Свершеніе (Значеніе свободы 410—12. Послѣднее раздѣленіе 413—4. Онтологія ада 414—15. Вопросъ о всеобщемъ спасеніи 416——7. „Богъ всяческая во всѣхъ“ 417) . . . . . 410—417

Указатель именъ и текстовъ. . . . . 418—421

Оглавленіе. . . . . 422—424

Замѣченныя опечатки, искажающія смыслъ.

Стран.	*строка*	*напечатано:*	*надо читать:*
34	1 снизу	ibn... Scbauen	ihn... Schauen
50	12 сверху	величавшаго	величаваго
51	24 сверху	Царь Давидъ	Псалмопѣвецъ
321:	6 снизу	*γνῶθι, Θεόν*	*γνῶθι Θεόν*
354[1]:	4 снизу	(настоящее сочиненія)	настоящее сочиненіе