

С. Н. Булгаков

# П ПРАВОСЛАВИЕ



С. Н. Булгаков

# ПРАВОСЛАВИЕ

---

Очерки учения  
Православной Церкви



Минск

Издательство Белорусского Экзархата  
Московского Патриархата

УДК 271.2  
ББК 86.372  
Б90

Булгаков, С. Н.

Б90 Православие. Очерки учения Православной Церкви / С. Н. Булгаков. — Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2011. — 560 с.

ISBN 978-985-511-162-8.

Протоиерей Сергей Булгаков (1871—1944) — известный русский философ, богослов, общественный деятель. В сборник включены богословские труды автора, в которых он предлагает свой взгляд на особенности православного вероисповедания. В работе «Православие. Очерки учения Православной Церкви» мыслитель рассматривает вопрос о Софии — Божественной мудрости, а также раскрывает значение церковных таинств в жизни верующего. В статье «Христианская мысль и общество» философ размышляет о религиозных идеалах русской интеллигенции. Сборник завершают автобиографические заметки, в которых автор рассказывает о своем собственном, трудном и извилистом, пути к православной вере и Церкви.

Адресовано всем тем, кто интересуется вопросами русской религиозно-философской мысли.

УДК 271.2  
ББК 86.372

© Издательство Белорусского Экзархата  
Московского Патриархата, 2011

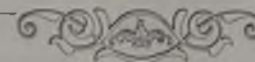
© Подготовка, оформление.  
ООО «Жарвест», 2011

ISBN 978-985-511-162-8



# ПРАВОСЛАВИЕ

## ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ



Христос возлюбил Церковь...  
Еф 5, 25

## ЦЕРКОВЬ

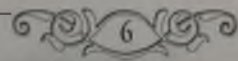
§ 1. Православие есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова есть не учреждение, но *новая жизнь со Христом и во Христе*, движимая Духом Святым. Христос, Сын Божий, пришедший на землю и вочеловечившийся, соединил Свою божественную жизнь с человеческой жизнью, Бог сделался человеком и эту Свою богочеловеческую жизнь Он дал и братьям Своим, «верующим во Имя Его». Иисус жил среди людей и умер крестной смертью, но воскрес и вознесся на небо. И вознесшись на небо, Он не отлучился от Своего человечества, но пребывает с ним всегда, ныне и присно и во веки веков. Свет Воскресения Христова осиявает Церковь, и радость Воскресения, победы над смертью, ее *исполняет*. Господь воскресший живет с нами, и наша жизнь в Церкви есть сокровенная жизнь во Христе. Христиане потому и носят это имя, что они суть Христовы, они во Христе, и Христос в них. Боговоплощение не есть только идея или учение, но прежде всего событие, совершившееся единожды во времени, но имеющее всю *силу* вечности, и это пребывающее боговоплощение как совершенное соединение, нераздельное, хотя и неслиянное, обоих естеств, божеского и человеческого, и есть Церковь. *Церковь есть человечество Христово*, Христос в человечестве Своем. Так как Господь не просто *приблизился* к человеку, но и отождествился с ним, сам став человеком, то Церковь есть Тело Христово как единство жизни с Ним, Ему послушной и Ему подвластной. Тело *принадлежит*, его жизнь не есть его собственная, но воодушевляющего его Духа, а вместе с тем оно от

него отличается: согласно с ним и самобытно в одно и то же время, и здесь не единство безразличия, но *двуединство*. Эта же самая мысль выражается и тогда, когда Церковь именуется Невеста Христова, или Жена Логоса: отношение между женихом и невестой, мужем и женой, взятое в их предельной полноте, есть совершенное единство жизни при сохранении всей реальности их различия; *двуединство*, не расторгаемое двойством и не поглощаемое единством. Церковь как Тело Христово не есть Христос, Богочеловек, ибо она есть человечество Его, но она есть жизнь во Христе и со Христом, жизнь Христа в нас: «не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2, 20)<sup>1</sup>. Но Христос есть не просто Божественное Лицо как таковое, ибо Его собственная жизнь нераздельна от жизни Святой Троицы, Он есть «един от Святой Троицы». Его жизнь едина и единосущна с Отцом и Духом Святым. Поэтому Церковь, как жизнь во Христе, есть и жизнь во Святой Троице. Тело Христово, живя жизнью во Христе, живет тем самым и жизнью Святой Троицы, на себе имеет печать Ее (почему и рождение в Церковь, Крещение «во имя Христово», совершается «во имя Отца и Сына и Святого Духа»). Христос есть Сын, открывающий Отца и творящий волю Его. В Нем мы познаем не только Его, но и Отца, и в Нем мы становимся, вместе с Ним, сынами Отца, приемлем богосыновство, усыновляемся Отцу, к которому и взываем: «Отче наш». Будучи Телом Христовым, мы принимаем на себя отсвет Отческой ипостаси, вместе и одновременно с Сыновней. Но не только это, а и силу Их взаимного отношения, Их *двуединство*: «да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе» (Ин 17, 21), это *двуединство* есть сила Любви, связующей Святую Троицу: Бог *есть* любовь. Церковь, Тело Христово, становится причастно этой троичной божественной любви: «и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14, 23).

<sup>1</sup> Упомянутые автором тексты Священного Писания приведены в соответствии с Библией издания Московской Патриархии. — *Ред.*



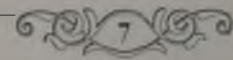
Любовь Божия, Отца к Сыну и Сына ко Отцу, не есть простое свойство или отношение, но она сама имеет личное бытие, ипостасна. Она есть Дух Святой, от Отца исходящий к Сыну, на Нем почивающий. В Духе Святом Сын, рождаемый Отцом, существует для Него как рожденный и возлюбленный, на Котором все Его благоволение, и Сын в любви Отчей познает Родителя как любящего Отца и любит Его ответною любовью. В Духе Святом радость любви и взаимного ведения Отца и Сына, его свершение. Сын для Отца существует лишь в почивающем на Нем Духе, как и Отец для Сына открывается в любви Своей Духом Святым, Который есть единство жизни Отца и Сына. И сам Дух Святой, будучи Любовью Двух, соответственно самой природе любви, в Своем личном бытии существует как бы лишь вне Себя самого, в Других, в Отце и Сыне. Такова любовь: она живет умирая и умирает живя, для нее быть значит не быть в себе и для себя, но быть в других и другими. Она делает Свой ипостасный лик прозрачным для других и как бы скрывается сама в то время, когда проявляет наибольшую силу. Таково место Духа Святого во Святой Троице. Сын существует как Сын лишь нераздельно от почивающего на Нем Духа Святого. И как говорит Он: *Я и Отец — одно* (Ин 10, 30), так и это ипостасное единство Их есть Дух Святой, на Него сходящий, на Нем почивающий, Его помазующий. Ибо Иисус есть Христос, помазанник Духа Святого: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня». Церковь как Тело Христово, живущее жизнью Христовою, есть тем самым область действия и *присутствия Святого Духа*. Больше того, Церковь есть жизнь Духом Святым в силу того, что она есть Тело Христово, ибо во Святой Троице Сын не имеет собственной жизни, *жертвенно ее истощаясь в рождении от Отца*, но получает ее от Отца, и это есть Дух Святой, животворящий, предвечно на Нем почивающий. Дух Святой есть жизнь Сына, подаваемая Ему от Отца, и другой жизни, Своей собственной, Он не имеет. В этом заключается характер *двоицы* Сына и Духа Святого, открывающей Отца: это двойство



выражается в тождественности Их жизни при различии Их ипостасей. Но это-то тождество жизни и раскрывается в Церкви как Тело Христовом, имеющем в себе жизнь Христову: это есть жизнь во Христе и, следовательно, Духом Святым или, наоборот, благодатная жизнь в Духе Святом и в силу этого во Христе: *кто же Духа Христова не имеет* (т. е. Духа Святого), *тот и не Его* (см. Рим 8, 9). На этом основании Церковь можно рассматривать прямо как *благодатную жизнь в Духе Святом* или, по встречающемуся иногда выражению, она есть Дух Святой, *живущий в человечестве*.

Этому существу дела соответствует и историческое его раскрытие. Церковь есть дело *боговоплощения Христова*, она есть *само это боговоплощение*, как усвоение Богом человеческого естества и усвоение божественной жизни этим естеством, его обожение (θεωσις) как следствие соединения обоих естеств во Христе. Но в то же время дело *воцерковления человечества в Тело Христово* еще не совершилось силою одного боговоплощения и даже Воскресения: «лучше для вас, чтобы Я пошел» (к Отцу Моему) (Ин 16, 7); *оно потребовало ниспослание Святого Духа, Пятидесятницы*, которая и явилась *свершением Церкви*. Дух Святой в огненных языках сошел в мир и почил на апостолах, возглавляемых Богоматерью и представляющих в своей двенадцатернице целокупность человеческого рода. *Эти языки остались в мире и пребывают, составляя сокровищницу Даров Духа Святого, пребывающего в Церкви*. Дар Духа Святого подавался в первенствующей Церкви апостолами с полной явностью для всех после Крещения, и этому *ныне* соответствует «печать дара Духа Святого», подаваемая в Таинстве Миропомазания.

§ 2. Итак, Церковь есть Тело Христово как причастность к божественной жизни во Святой Троице сущего Бога, жизнь во Христе, пребывающем в нерасторжимом единстве со всей Святой Троицей, жизнь в Духе Святом, усыновляющем нас Отцу, *взывающем* в сердцах наших: *Авва, Отче*, и являющем нам живущего в нас Христа. Поэтому





ранее всякого исторического раскрытия и определения она должна быть понята как некая *божественная* данность, в себе пребывающая и себе самоотжественная, как факт божественного изволения, совершающегося в мире. Церковь есть или дана в известном смысле и независимо от своего исторического возникновения, — она возникает, потому что есть, — в плане божественном, надчеловеческом. И она существует в нас не как установление или общество, а *прежде всего* как некая духовная самоочевидность или данность, как особый опыт, как жизнь: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом» (1 Ин 1, 1–3). И *проповедь первохристианства* есть *радостное*, торжествующее *возвещение об этой новой жизни*. Жизнь неопределима, хотя и может быть описываема и определяема. Поэтому вообще и не может быть исчерпывающего и удовлетворительного *определения* Церкви. «Прииди и виждь»: только опытно, благодатно познается Церковь чрез причастность ее жизни. Поэтому ранее всяких внешних определений Церковь должна быть опознана в *мистическом* своем существе, которое лежит в основании всех церковных самоопределений, но в них не вмещается. *Церковь в существе своем, как богочеловеческое единство, принадлежит к божественному миру*, она *есть* в Боге, а потому существует и в мире, в человеческой истории. В последней она раскрывается во *временном бытии*: поэтому она, в известном смысле, *возникает*, развивается и имеет свою историю, свое начало. Однако, если видеть ее только в историческом становлении и на основании его лишь составлять себе представление о Церкви как одном из земных обществ, тогда мы проходим мимо ее своеобразия, ее природы, в которой во



*временном* раскрывается *вечное, в сотворенном — несотворенное*.

§ 3. *Существо* Церкви есть божественная жизнь, открывающаяся в тварной; совершающееся обожение твари силою *богочеловечества* и *Пятидесятницы*. Эта жизнь, хотя она и составляет величайшую реальность и имеет самоочевидную достоверность для причастных к ней, есть *духовная жизнь*, сокрытая в «сокровенном человеке», в «клетке» сердца его, есть, в этом смысле, *тайна* и *таинство*. Она сверхприродна или премирна, хотя и совмещается с жизнью в этом мире, и для нее одинаково характерна и эта премирность, и это совмещение.

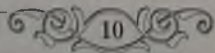
В первом смысле Церковь «невидима», в отличие от всего, что «видимо» в мире, что доступно чувственному восприятию среди вещей этого мира. Можно сказать, что ее нет в этом мире, и на пути «опыта» (в смысле И. Канта) мы не встретим такого «феномена», который соответствовал бы Церкви, так что гипотеза Церкви для опытного мирознания оказывается столь же излишней, как и гипотеза Бога в космологических построениях Лапласа. Поэтому можно и правильно говорить, если не о «невидимой» Церкви, то о *невидимом* в Церкви. Однако это невидимое не есть неведомое, ибо человек имеет кроме телесных чувств еще око духовное, которым он видит, постигает, ведает. Этот орган есть вера, которая, по апостолу, есть «вещей обличение невидимых», она на крыльях своих возносит нас в мир духовный, делает гражданами небесного мира. Жизнь Церкви есть *жизнь веры*, чрез которую становятся прозрачны вещи этого мира. И, конечно, этому духовному оку *видима* «невидимая» Церковь. Если бы она была действительно невидима, до конца непостижима, тогда это означало бы просто, что Церкви нет, ибо Церковь не может существовать сама в себе, вне людей с помощью их. Она не вмещается в человеческий опыт всецело, ибо жизнь Церкви божественна и неисчерпаема, однако особое *качество* этой жизни, особый опыт церковности подается всякому к ней приступающему. По учению Отцов



Церкви, вечная жизнь, которую дает нам Христос и которая в том состоит, «да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17, 3), начинается уже здесь, в этой временной жизни, и эта вечность во времени и есть касание божественной жизни в Церкви. В этом смысле в Церкви все невидимо и таинственно, все переливается в грани видимого мира, но и все невидимое видимо, становится видимым, может становиться им, и эта *видимость невидимого* и есть само условие существования Церкви.

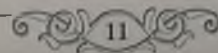
В этом смысле Церковь в самом существовании своем есть *предмет веры*, познается верою: «*верую* во едину, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь». И не только как особое *качество*, или опыт, Церковь опознается верой, но и в *количестве*, как некое живое многоединство единой цельной жизни многих, *соборности* по образу божественного триединства. Видима для нас лишь множественная раздробленность человеческого рода, в котором каждый индивид ведет свою обособленную, себялюбивую жизнь, и даже находясь в причинной зависимости от своих братьев, как существа общественные, чада единого Адама не «видят» и не сознают своего *многоединства*, которое открывается в любви и через любовь и существует в причастности единой божественной жизни в Церкви: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святого Духа», взывает Церковь на Литургии перед совершением Таинства Евхаристии. Очам *любви* открывается это церковное единство, не как внешнее соединение или собрание, какое мы имеем во всяком мирском обществе, но как *таинственная первооснова* жизни человека.

Человечность едина во Христе, все люди суть ветви единой виноградной лозы, члены одного тела. Жизнь каждого человека беспредельно расширяется в жизнь других, «*communio sanctorum*», и каждый человек в Церкви живет жизнью всего оцерковленного человечества, *есть* человечество: *homo sum: et nihil humani a me alienum*



*esse puto* (Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо (лат.). — *Ред.*). И не только человечество в лице живущих, с нами вместе предстоящих Господу в молитве и труде, ибо современное поколение есть не более как страница в книге живота, но в Боге и в Его Церкви, где нет различия между живыми и умершими, ибо в Боге все живы, Бог есть «Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф 22, 32). И неродившиеся, но имеющие родиться, уже живы в вечности Божией. Но даже человеческим родом не ограничивается церковная соборность, ибо в Церкви входит не только человеческий род, но и ангельский Собор в сочеловечности своей. Само бытие ангельского мира недоступно телесному видению, оно может удостоверяться лишь духовным опытом, быть видимо очами веры, и тем более — наше единение в Церкви чрез Сына Божиего, воссоединившего земное и небесное и устранившего преграду миров ангельского и человеческого. Но с ангельским Собором и человеческим родом связано все творение, природа мира. Она вверена попечению ангелов и отдана владычеству человека, судьбы которого тварь разделяет: вместе с нами и «совокупно стелает и мучится и доныне... ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим 8, 22—23), преобразования своего в «новую тварь» вместе с нашим воскресением. Таким образом, человек в Церкви становится *вселенским* существом, жизнь которого в Боге *соединяет его с жизнью всего творения* узами космической любви<sup>1</sup>. «Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходагаю нового завета Иисусу...» (Евр 12, 22—24). Таковы пределы Церкви. И как таковая, как Церковь, соединяющая не только живых, но и умерших, чинов ан-

<sup>1</sup> «Сердце милующее» (Ис. Сир.).



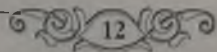


гельских и все творение, Церковь есть *невидимая*, хотя и не неведомая. Пределы жизни Церкви восходят за сотворение мира и человека и теряются в вечности.

Поскольку Церковь есть божественная жизнь, дарованная творению, в отношении ли даже божественной ее силе можно ли, уместно ли даже говорить об ее *возникновении* во времени, об ее *творении*? В Боге, в котором «несть претечение, или преложения тень» (Иак 1, 17), в предвечном плане творения, в Премудрости Божией, которая есть начало творения (см.: Притч 8, 22)<sup>1</sup>, нет места возникновением. Можно сказать, что *Церковь есть предвечная цель* и основание творения, *ради Церкви Бог создал мир*, и в этом смысле «она сотворена прежде всего и для нее сотворен мир»<sup>2</sup>. Господь сотворил человека по образу Своему, но этот образ, то есть живое богоподобие человека, уже содержит в себе и *задание* и *возможность воцерковления человека*, как и боговоплощения, ибо Бог мог принять естество лишь такого существа, которое *сообразно Ему*, в себе содержит Его образ. И в живом многоединстве человеческого рода уже заложено церковное многоединство по образу Святой Троицы. Поэтому относительно существования Церкви в человечестве трудно сказать, когда ее не было, по крайней мере в предначинании: по учению отцов Церкви, *уже в рай*, до грехопадения, *когда Господь приходил беседовать с человеком и находился с ним в общении, мы имеем уже первоизданную Церковь*. После грехопадения, вместе с первоевангелием о *семени жены* (Быт 3, 15), Господь этим обетованием полагает *начало* так называемой *ветхозаветной Церкви*, которая была школой и вертоградом богообщения. И даже во тьме язычества в его естественном богоискании существует «языческая неплодющая церковь» (по выражению церковного песнопения). Разумеется, *полноты своего бытия Церковь достигает*

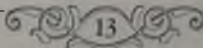
<sup>1</sup> О Премудрости Божией как начале творения см. в моих книгах «Свет Невечерний», «Купина Неопалимая».

<sup>2</sup> Hermas. Pastor. Vis. II, 4, 1.



*лишь с Боговоплощением*, и в этом смысле *Церковь основана Господом Иисусом Христом* («создам Церковь Мою» (Мф 16, 18)) и *осуществлена в Пятидесятнице*. По этим событиям хотя и положено основание, но не совершено еще исполнение *Церкви*. *Ей предстоит еще из Церкви воистинствующей сделаться Церковью торжествующей, в которой «Бог будет все во всем»*.

Итак, нельзя определить *пределы Церкви* ни в пространстве, ни во времени, ни в силе. И постольку Церковь является, действительно, если не «невидимой», то *неведомой*. Тем не менее эта неведомость ее, неисчерпаемость и неисследимость ее глубин, не делает ее невидимой в смысле ее несуществования на земле в доступных земному опыту формах или полнейшей ее трансцендентности, которая практически равносильна *небытию*. Нет, Церковь и при своем сокровенном бытии видима на земле, вполне доступна земному опыту, имеет грани, ограничена и в пространстве и во времени. Невидимая жизнь Церкви, жизнь веры *нерасторжимо* связана с земными, совершенно конкретными формами жизни. «Невидимое» существует в видимом, заключено в него, с ним сращено в конкрет или символ (simbolon). «Символ», по точному значению, есть нечто, принадлежащее этому миру и, однако, вмещающее связанное с ним премирное содержание, единство трансцендентного и имманентного, мост между небом и землей, боготварное, богочеловеческое единство. И жизнь Церкви в этом смысле символична, она таинственна под видимым символом. Противопоставление «невидимой Церкви» и видимого человеческого общества, которое, хотя и возникает по поводу внутренней Церкви и ради нее, но чуждо Церкви, разрушает этот символ, а вместе и упраздняет саму Церковь как единство тварной и божественной жизни, трансцендируя Церковь в ноуменальную область и тем опустошая феноменальную. Но, если Церковь как жизнь содержится в земной Церкви, то тем самым дано, что эта земная Церковь, как все земное, имеет свои грани в пространстве и времени.







Не будучи только обществом, в него не вмещающаяся и ним не исчерпываемая, она существует, тем не менее, именно как церковное общество, имеющее свои признаки, свои законы и грани. Она для нас и в нас, в нашем земном и временном бытии, имеет и свою историю, поскольку все существующее в мире пребывает в истории. Таким образом, вечное, неподвижно-божественное бытие Церкви в жизни этого века предстает как историческое раскрытие и свершение, а следовательно, имеет и свое историческое начало. Церковь основана Господом Иисусом Христом, который камнем для созидания Церкви Своей определил исповедание веры апостола Петра, высказанное им от лица всех апостолов. Последние были посланы Им по Воскресении на проповедь Церкви, которая получила новозаветное бытие в сошествии Святого Духа на апостолов, после которого раздался первый апостольский призыв в Церковь устами апостола Петра: «Покайтесь, и да креститесь каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов и получите дар Святого Духа» (Деян 2, 38), и в тот день присоединилось душ около трех тысяч (Деян 2, 41), чем и было положено основание Церкви новозаветной.



## ЦЕРКОВЬ КАК ПРЕДАНИЕ

### I. Священное Писание и Священное Предание

Как Тело Христово Церковь есть духовный организм, жизнь которого не вмещается в пределах земного, временного бытия. Но как имеющая свое пребывание и на земле, земная Церковь имеет и должна иметь свои земные грани и очертания, есть человеческое общество, имеющее свои не только внутренние, но и внешние свойства. И если Церковь как жизнь или организм в качестве предмета веры невидима и неопределима, то Церковь как земное общество видима и определима, и принадлежность или непринадлежность к этому обществу есть дело явное и самоочевидное. Не весь человеческий род входит в Церковь, а только избранные, и даже не все христиане в полноту принадлежат к истинной Церкви, а лишь православные. И то, и другое рождает свою проблему для испытующего разума и религиозной веры, и перед той и другой проблемой изнемогает богословие. Каким образом, если Господь воспринял на Себя все человеческое естество, соединился с человечеством во всем его многоединстве, Тело Христово, Его Церковь, внешне простирается только на часть этого человечества, призванного ко Христу во Святом Крещении, истинной жизнью в Нем живут только избранные из избранных? Господь заключил в неведение первый из этих вопросов и в полуведение второй (на котором будем останавливаться далее). Как бы мы уповательно ни распространяли спасительное дело Церкви в полноту



времен на все человечество, бесспорно, что прямая воля Господа, которой мы должны любовно покориться, такова, что в Церковь призываются избранные, притом принявшие это призвание, и, хотя проповедь о Христе обращена ко всей твари (Мк 16, 15) и всем народам (Мф 28, 19), однако не все слышат и следуют ей и не все находятся в Церкви. Спасение человеческого рода чрез вступление в Церковь Христову совершается не механически, помимо свободы человеческой, но предполагает вольное принятие или принятие Христа: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк 16, 16). Вступление или невступление в Церковь связано с верой или неверием, и это есть внутренний интимный акт, вытекающий из недр свободного самоопределения человека. Поэтому уже (помимо внешних, исторических причин, затрудняющих и задерживающих проповедь Евангелия) не все члены человеческой семьи входят в Церковь, а лишь открывшие сердце *вере*. Чрез веру входят в Церковь, чрез неверие из нее выходят. Церковь, как земное общество, есть, прежде всего, единство веры, притом *правой* веры, возведенной миру апостолами по наитию Святого Духа и по повелению самого Господа. Чрез веру приходят к Церкви и содержат правую веру; ее хранить и исповедовать есть условие принадлежности к Церкви, которая, поэтому, прежде всего и определяется как общество, связанное единством правой веры. И так как вера не беспредметна, но содержательна, и это содержание может и должно быть выражено в слове, исповедании и проповедании, то Церковь и определяется, прежде всего, как общество, связанное единством религиозно-догматического сознания, содержащее и исповедующее правую веру.

Этот признак, правоверие или православие, не может быть понимаем абстрактно, как отвлеченная норма. Напротив, правая вера имеет определенное содержание догматических учений, которые Церковь исповедует, требуя и от членов своих подобного же исповедания, так что от-



ступление от правой веры означает и отчуждение от Церкви, уход в ересь или раскол. Христианство есть историческая религия не только в том смысле, что оно занимает определенное место в истории человечества, возникая и развиваясь в этой истории и связываясь с нею внешне и внутренне, но и в том более общем смысле, что боговоплощение, вселение Бога к человекам, только и может совершиться в жизни этого мира, входя во временный его контекст, следовательно, и в историю. Оно происходит в мире, а не над миром, оно наполняет собой историческое время, не уничтожая человеческой истории, но, напротив, давая ей положительное, вечное содержание, становясь ее центром. Поэтому Церковь имеет и свою собственную историю, несмотря на вечную, божественную свою природу (а впрочем, вернее — в силу ее), в пределах человеческой истории и в связи с ней. Будучи сверхисторично, христианство не внеисторично, но имеет историю. В этой истории Церковь принимает догматические очертания, дает нормы вероучению исповедания правой веры. И каждый член Церкви не становится вне этой ее истории, но принимает ее учение, выраженное и закрепленное на протяжении ее истории. Жизнь Церкви, хотя таинственная и сокровенная, не становится оттого алогической или адогматической; напротив, она имеет свой логос, свое учение и проповедь. Как сам Господь, будучи Путь и Истина и Жизнь, проповедовал Евангелие Царствия, раскрывая писания, возвещая догматы о Себе и об Отце и Духе Святом, так это делает и Церковь Его. Ибо «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим 10, 17), научение же от проповеди правой веры. Правда жизни непосредственно связана с правотой веры, они взаимно обуславливаются одна другой.

Полнота правой веры и правого учения не вмещается в сознание отдельного члена, но сохраняется всей Церковью и передается ею из поколения в поколение как *Предание* Церкви, и это Священное Предание есть самая общая форма сохранения Церковью своего учения различными спо-



собами. Предание есть живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в ее истории. Это не есть археологический музей или научный каталог; и это не есть даже мертвый «депозит» веры; оно есть живая сила, присущая живому организму. В потоке своей жизни оно несет все свое прошлое во всех своих частях и во все времена. Все прошлое включено в настоящее, есть это настоящее. Единство и непрерывность церковного предания устанавливается самоотжеством Церкви во все времена. Церковь имеет единую жизнь, движимую Духом Святым, во все времена, и хотя изменяется историческая оболочка, остается неизменным тот же Дух. Поэтому и вера в церковное предание как основной источник церковного учения вытекает из веры в единство и самоотжественность Церкви. Как ни различна эпоха первохристианства от наших дней, однако приходится признать, что это одна и та же самоотжественная Церковь, несущая в едином потоке своего предания все времена своей истории и связующая единством жизни и общины апостола Павла, и ныне существующие поместные Церкви. Разумеется, мера церковного ведения, в котором осуществляется сознание предания, может быть различна у различных людей и в разные времена, и можно даже сказать, что фактически все предание и неисчерпаемо, потому что оно есть сама жизнь Церкви. Однако оно остается живо и действительно, даже будучи неведомо.

Общий принцип предания состоит в том, что каждый отдельный член Церкви в своей жизни и сознании (будет ли то научное богословие или житейская мудрость) должен стремиться к церковному всеединству предания и, согласно с ним, проверять себя преданием, вообще быть самому носителем живого предания, звеном, которое соединено неразрывно со всей цепью истории.

Предание многообразно и, можно сказать, неисчерпаемо в своих формах: писанное, устное, монументальное. Но есть в нем один источник, занимающий свое определенное место, именно Священное Писание. Чему принадлежит первенство? Священному Писанию или Священному



Преданию? Это противопоставление Священного Предания и Священного Писания, возникшее в Западной Церкви в эпоху Реформации, в действительности вовсе не должно иметь места, если только не заострять его посторонними мотивами, т. е. если не видеть в том или ином ответе стремление к умалению Священного Писания за счет Предания, и наоборот. И церковное писание, и церковное предание принадлежат единой жизни Церкви, движимой тем же Духом Святым, который действует в Церкви, обнаруживаясь в церковном предании и вдохновляя священных писателей. Кстати сказать, новейшее библейское исследование успешно разлагает как ветхозаветные книги, так и новозаветные, особенно Евангелия, на первоисточники, на основании которых эти книги составлены. Чрез это даже и Писание все более приближается к своеобразному письменному преданию. Чрез это остается все менее места индивидуальному священному писательству, которое прежде почиталось совершившимся как бы под диктовку Святого Духа. Вместе с тем такие священные книги, как апостольские послания, что иное представляют собой, как не документальные записи сохраняемой преданием жизни отдельных Церквей? Священное Писание и Предание надо понимать не в их противоречии, но в их единстве, которое отнюдь не устраняет их действительного различия. В этом смысле Священное Писание, прежде всего, входит в состав церковного предания, которое является авторизующим, свидетельствующим о достоинстве священных книг в Церкви. *Канон* священных книг, которым свидетельствуется их боговдохновенность, устанавливается Священным Преданием, и она и не может быть засвидетельствована иначе как Церковью, т. е. чрез Священное Предание. Каждому отдельному человеку дано судить на основании своего *личного* вкуса о достоинстве и даже вдохновенности того или иного произведения, однако никто не может этим своим личным суждением установить не просто вдохновенность, но прямую и истинную *боговдохновенность*, присутствие Духа Святого



в письменах. Это дано только Духу Божию, живущему в Церкви, ибо «Божия никтоже весть, токмо Дух Божий», это может быть делом не личного вкуса, но сверхличного церковного суждения. И мы знаем из истории, что Церковь избирала из многих произведений некоторые немногие как боговдохновенные; из разных Евангелий избрала канонические; после исторических колебаний одни книги (Песнь Песней, Апокалипсис) закрепила в каноне, другие, временно в нем появившиеся, устранила (послание Климента, «Пастырь» Ермы), внесла различие между каноническими книгами и неканоническими (деветоканоническими, или псевдоэпиграфическими, и апокрифическими). Справедливо указывается, что Слово Божие имеет о себе непосредственное самосвидетельство, *efficacitas*, как бы внутреннюю самоочевидность своей боговдохновенности. Оно не было бы Словом Божиим, к нам обращенным, если бы не проникало в наше сердце своим разделяющим мечом. И тем не менее является преувеличением и заблуждением думать, чтобы отдельный человек мог своим собственным выбором и вкусом выделить и удостоверить для себя как боговдохновенные известные произведения письменности, которые он оказывается способен уразумевать лишь в меру своей личной восприимчивости, а также и ограниченности, присущей каждому данному моменту. *Библию дала Церковь через предание*, и реформаторы получили Библию из Церкви и чрез Церковь, т. е. чрез Священное Предание. Является неверным и непословательным отрицать это или забывать об этом, представляя дело таким образом, что каждый заново от себя устанавливает каноничность Священного Писания. Каждый должен *для себя* его открывать, питаясь Словом Божиим, но для этого он принимает его как таковое из рук Церкви, которая говорит чрез Священное Предание. Иначе он имеет не Слово Божие, а просто книгу, литературный памятник, подлежащий историко-литературному изучению. Но Слово Божие, хотя и может быть изучаемо как памятник, никогда не должно становиться *только* па-



мятником, потому что в его исторически данной и временно обусловленной оболочке содержатся глаголы жизни вечной, оно есть в этом смысле *символ*, место встречи божеского и человеческого. Слово Божие читается с благоговением и верою, церковно, и потому-то не может и не должно быть разрыва между Священным Писанием и Преданием. Каждый отдельный читатель Слова Божия не сам по себе опознает его боговдохновенность, ибо отдельно человеку *не дано* органа этого опознания, но лишь в единении со всеми в Церкви. Ложной и призрачной является эта мысль — *самому*, на свой страх и риск, опознать Слово Божие, стать собеседником Божиим: лишь в Церкви приемлется сей божественный дар. Поэтому в полноту он приемлется непосредственно в храме, в церковном единении, где чтение Слова Божия предшествуется и сопровождается особой молитвой об «услышании» его, об отвержении очей духовных. Лично от себя опознать Слово Божие как таковое есть противоречивая идея, род круглого квадрата, ибо это означает: себя выделив из всего человечества, из всего творения, поставить в непосредственные отношения к Богу, который учит обращаться к Нему не «Отче мой», но «Отче наши», вводя тем самым всякое человеческое я в соборность *мы*.

Это, однако, отнюдь не означает, чтобы божественность глаголов Божиих не входила в *личное* самосознание, не становилась *личным* достоянием, в силу действительности (*efficacitas*) Слова Божия, его внутренней самоочевидности, на чем столь справедливо настаивают протестанты. Вне этого *личного* — хотя и не *единоличного*, но церковноличного — восприятия Библия становится лишь священным фетишем, о котором сказано апостолом: «буква мертвит, дух животворит». Должна быть личная *встреча* со Словом Божиим и личное его разумение (непосредственное или же посредственное — последнее в том случае, если истины и Слова Божии воспринимаются не прямо из Библии, но из богослужбных текстов, изображений, проповеди и т. п.). Но эта личная встреча возможна толь-



ко в духовном единении с Церковью, а не в обособлении от нее: соборно, хотя и индивидуально. И полагаем, что в таком понимании между протестантским и церковным разрешением этого вопроса уже нет действительного разногласия, кроме как только словесного. Ибо *канон* священных книг, как руководящая норма, приемлется и протестантизмом; реформаторы *из Церкви* хотели унести свою Библию. При этом, однако, оказалось, что она отсюда не может быть унесена, ибо унесенная, она превращается по дороге просто в «книги», человеческий документ, «письмена». Итак, Церковь дает Библию как Слово Божие в каноне священных книг, и это удостоверение есть дело церковного предания. В предании заключена «гносеология» Слова Божия, его формальный авторитет. Лишь трансцендентное может свидетельствовать о трансцендентности. Церковь, вмещающая в себе жизнь божественную в единении с человеческим, и возвещает о божественном, в частности, и о божественности Слова Божия. Индивид же может находиться (или же не быть) в Церкви, но сам он не есть Церковь, как таковой.

В истории Церкви *опознание* Слова Божия и свидетельства о нем есть *возникновение священного канона*, который, впрочем, не предписывает впервые, в виде внешнего закона, признание или непризнание тех или иных священных книг, но скорее *свидетельствует* об уже совершившемся церковном приятии, выражает и узаконивает его как достигшее полной ясности в Церкви. Роль церковной власти, Собора епископов, выражающих сознание Церкви, здесь состоит лишь в том, чтобы найти правильное, неколеблющееся выражение тому, что уже дано в жизни и имеется в сознании, дано Духом Святым, движущим жизнь Церкви. И Собор здесь действует не как власть, но как орган Церкви, его глава. И лишь после этого торжественного провозглашения, которое уже принято Церковью как провозглашенная истина, канон священных книг становится уже и *нормой* церковной жизни, ее законом, которым должно себя сознательно определять личное церковное сознание.



## II. О КАНОНЕ

Канон ветхозаветных книг христианская Церковь приняла от ветхозаветной, с различием в нем книг канонических и неканонических, которые определялись как назидательные и учительные. Окончательное определение канона сделано на Лаодикийском Соборе. В каноне *позво*ветных книг нет этого различия. Все его книги определены как канонические; сомнения и колебания относятся лишь к отдельным книгам, как из вошедших в канон (именно Апокалипсис), так и не вошедших, но в разные времена входивших в канон («Пастырь» Ермы, послание Климента) или же никогда в него не входивших, но бывших в широком употреблении в кругах как церковных, так и нецерковных, (например, апокрифические Евангелия, разные «апокалипсисы»).

Нужно сказать, что те или иные определения церковные, имеющие характер узаконений, представляют собой ответы на поставленные вопросы, а потому и содержат в себе не больше, чем спрашивается в этих вопросах. Потому данными определениями не могут быть рассматриваемы как исчерпанные те вопросы, которые тогда и не возникали. Церковное предание, как будет показано далее, всегда творится и никогда не останавливается, есть не только прошлое, но и настоящее. И в отношении канона древняя Церковь давала свое определение только в смысле самого общего, но до известной степени еще предварительного, ответа на тогда возникавшие вопросы, — какие книги относить и какие не относить к Слову Божию — так сказать общий его каталог. Он имеет безусловное значение по отношению к тому, что из него исключено или в него не включено. Наряду с ясностью и простотой этого отрицательного вердикта, имеющего, конечно, первостепенное значение, положительный вердикт дает только *самое общее* суждение о достоинстве включенных в священный канон книг как Слова Божия. Но он ничего не дает для дальнейшего суждения об *образе* этой боговдохновен-



ности, притом различном в различных книгах, о непосредственном авторитете отдельных книг, в известных случаях явно не совпадающих с их общим надписанием (Пятикнижие, по крайней мере, в некоторых частях, многие псалмы, притчи Соломоновы, Премудрость и т. д.; в Новом Завете хотя бы синоптические Евангелия в своих первоисточниках). Далее сюда относятся вопросы об интерпретации и различном понимании соединения в ней Божеского и человеческого, о степени и образе исторической обусловленности их содержания, об истории священных книг: насколько она может быть установлена на основании текста, и т. д. и т. д. Одним словом, вся область ветхозаветной и новозаветной науки, псагогики, критики, герменевтики, которая получила столь плодотворную и во многих отношениях столь неожиданную научную разработку, далеко еще не законченную и не сказавшую своего последнего слова, — все это есть еще область открытых вопросов, живого, творимого предания. Небесные светила, как и наше солнце, остаются неподвижны на своде небесном, однако для нас они движутся с нами. И мы движимы в истории, и вместе с нашим постижением изменяется для нас и Слово Божие, не в вечном своем содержании, но в доступной нам оболочке. Поэтому и Священное Предание, поскольку оно отлагается в законодательных определениях Церкви, даже в отношении к Слово Божию никогда не является законченным и исчерпывающим. Конечно, раз уже оформившись, оно является обязательным в меру подлинного своего значения и требует к себе полного внимания; в частности, сюда относятся и надписания об авторстве, которое невозможно просто игнорировать, но следует в каком-то смысле принять, хотя и нет необходимости понимать буквально, в смысле совершенного понимания авторства. Тем не менее Церковь не только не преграждает пути изучению Слова Божия *всеми* доступными способами, в частности, современными средствами научной критики, но и не предпринимает наперед выводов этой критики, при условии,

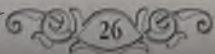


что остается нерушимым верующее, благоговейное отношение к священному тексту как Слово Божию и, так сказать, метод благоговения остается непревзойден методом научного сомнения. Поэтому в православии нет места, с одной стороны, религиозно беспринципной, совершенно оторвавшейся от предания и упрямой метод благоговения, неверующей, разлагающей критике рационализма, дающего себя чувствовать в либеральном протестантизме (где он, впрочем, часто умеряется методом благоговения и все более и более возвращается на путь веры и предания); с другой стороны, в нем нет места и экзегетическим приказам «библейской комиссии» в Риме, которая своими ответами хочет связать и направить пути научного исследования, забывая, что связанная, неискренняя, несвободная наука просто не есть наука и не нужна ни к чему. Православие оставляет свободу научного исследования, в своих пределах, при условии соблюдения уже принятых Церковью определений относительно канона (поэтому недопустимо по *научным* основаниям пытаться изменить канон священных книг, их сокращая или восполняя) и наличия веры в основные догматы Церкви. Поэтому неверие в божественность нашего Спасителя, Его чудеса и Воскресение, как и в Святую Троицу, конечно, опорочивает и научное исследование изнутри, делая его слепым и тенденциозным относительно всего, что в Слове Божием с этим связано. Такая, *неверующая*, наука о Слове Божием внутренне противоречива, как противоречивы и новейшие попытки «научно», исторической критикой установить истинное христианское учение, «das Wesen des Christentums», помимо Церкви с ее преданием. Здесь происходит безнадежное смешение различных областей, причем научно работа заранее обречена на религиозное бесплодие. Надо заранее принять, что *церковная* наука, при всей своей свободе и искренности, не беспредпосылочна (*voraussetzungslos*), но *догматически обусловлена* как наука о предметах веры (или неверия); в этом она, впрочем, и не отличается от рационалистической неверующей науки.



которая также исходит из определенных догматических, хотя и отрицательных, предпосылок. Так, нельзя, например, изучать, хотя бы и с полной свободой научной критики, евангельские рассказы о воскресении Христовом, die Auferstehungsberichte, не имея определенного догматического отношения к самому факту воскресения, веры или неверия в него. Таково уж свойство науки о вере. Наиболее показательным, а вместе и затруднительным здесь является положение не неверия, но полуверы, которая ставит произвол личного отношения, оторвавшегося от почвы церковного предания, решающим критерием.

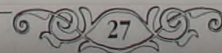
Таково положение либерального протестантизма, от которого столь выгодно отличается англиканское богословие, где полная независимость научного исследования нередко соединяется с верностью учению Церкви. Англиканская библейская наука в этом отношении более всего приближается к тому, что соответствует в этой области требованиям православной церковной науки. По историческим обстоятельствам существования и культурным судьбам православных народов библейская наука в исагогической и экзегетической области не имела возможности развиваться так, чтобы показать самостоятельные образцы и нормы библейского богословия. Эта наука и доселе является достоянием протестантских народов, а также и англиканства с его библеизмом. Католическая наука ставит себе преимущественно оборонительно-апологетические задачи. Свободная православная библейская наука, уже предначертывшая свой путь в XIX веке в России, есть по преимуществу дело будущего. Однако ничто не препятствует и, напротив, является вполне естественным в этой области воспользоваться теми подлинно научными достижениями, которые осуществлены в этой области в новое время в западном христианском мире, и, соответственно исправив и восполнив, ввести его в полноту церковного предания, конечно не в отмену, но в дальнейшее раскрытие и восполнение существующего. Истина едина, но постигается людьми в дискурсивном процессе разви-



тия. И православному сознанию нет оснований бояться библейской критики или смущаться перед нею, потому что через нее лишь конкретнее становятся постижимы пути Божии и действие Духа Божия, многократно и многообразно действовавшего в Церкви. И плоды этого научного исследования уже начинают проявляться в англиканизме.

Православию в этой области, как и во всех других, не только нет оснований чуждаться современного научного духа в том, в чем он действительно определяется искренним исканием истины и знания, а не ограниченными предрассудками эпохи; напротив, он принадлежит ему, как и все живое и действенное в человеческой истории. Православие имеет *вселенское* измерение, оно не измеряется какой-либо одной эпохой, которая на него наложила бы свою печать и сделала его исключительным по отношению к другим. Оно все истинно творческое в себе объединяет и содержит, ибо сокровенные импульсы искреннего творчества и знания исходят только от Духа Божия, живущего в нем.

Хотя Священное Писание, как таковое, свидетельствуется Церковью в Священном Предании и в *этом* смысле само входит в его состав, однако оно не умаляется от этого в *единственности* своей и сохраняет свою собственную природу как Слово Божие, которое, будучи однажды опознано и засвидетельствовано в предании, является самобытным и притом первенствующим источником веры и нравоучения. Через включение Священного Писания в Священное Предание в отношении засвидетельствования его чрез включение в канон ничуть не умаляется его самобытность и значение именно как Слова Божия, которое, как таковое, стоит выше всех других источников вероучения, в частности, всего Священного Предания во всех его видах. Можно сказать, что если Священное Предание в разных своих обнаружениях имеет относительно-исторический характер, применяется к разным эпохам с их нуждами, то Священное Писание есть голос Бога к чело-





веку, и ему принадлежит абсолютное значение (хотя оно и излагается в исторически обусловленной форме). Оно есть вечное откровение Божества, которое, как таковое, имеет неисследимую и всегда открывающуюся глубину и значение, не только для века настоящего, но и будущего, и не только для мира человеческого, но и ангельского («вечное Евангелие», виденное Тайновидцем у ангела, лежащего по середине неба (Откр 14, 6)). В этом смысле следует сказать, что Священное Писание и Священное Предание *неравны* в своем значении, и Слово Божию принадлежит первенствующее место, так что не Писание проверяется на основании Предания, хотя им и свидетельствуется, но, наоборот, Предание проверяется Писанием. Оно не может с ним расходиться или ему не соответствовать (и если иногда встречаются такие выражения, в которых постановления первых четырех Вселенских Соборов приравниваются к Четвероевангелию, например, у папы Григория Великого, то это следует понимать лишь как риторически преувеличенное восхваление значения соборных постановлений через такое сопоставление, но, конечно, нельзя понимать буквально). Предание всегда *опирается* на Священное Писание и есть образ его уразумения. Слово Божие представляет собой контрольную отрицательную инстанцию для Предания, поскольку последнее не может ему противоречить, и положительную инстанцию, поскольку оно им обосновывается. Можно сказать, что в Священном Предании не может содержаться чего-либо, что прямо противоречило бы Священному Писанию, но в нем получают развитие зерна, имеющиеся в Священном Писании. Если оно есть зерно, то Предание есть нива, растущая на поле человеческой истории.

Слово Божие также есть и слово человеческое, которое вместило в себя вдохновение Духа Святого, Им как бы преложилося и стало богочеловеческим, божественным и человеческим одновременно. Как бы ни понимать инспирации, при всяком понимании сохраняет свою силу историческая обусловленность его человеческой формы, свя-



занная с языком, эпохой, народным характером и прочим, и современная библейская наука все более научается различать эту историческую форму, причем, благодаря этому обострению исторического зрения увеличивается и уразумение его конкретности. Но чрез эту историческую обусловленность не устраняется его божественная сила, ибо богочеловеческое слово, слово Божие человеку, и не может быть сказано иначе, как на его человеческом, т. е. исторически обусловленном языке. В то же время эта форма человеческая и историческая является препятствием к постижению, она становится прозрачна действием Духа Божия, живущего в Церкви, так что для уразумения боговдохновенных писем нужно также особое вдохновение, присущее только Церкви.

Священное Писание, Библия, на протяжении веков из книг разных авторов, разных эпох, различного содержания, разных ступеней откровения, в которых различается прежде всего *Ветхий*, ныне уже не имеющий силы Завет, и Новый, до конца еще не раскрывшийся. Библия не система, но конгломерат, мозаика, в которой начертано перстом Божиим Божие Слово. Она подобна причудливым созданиям природных сил, поднимающих земную кору в горные цепи с их изломами и слова опускающих ее и делающих эти горы морским дном. Поэтому в Библии нет ни внешней системы, ни внешней законченности. Хотя канон священных книг и заключен церковным определением, но эта заключенность для человеческого глаза есть только внешняя, имеет силу факта, а не внутренней самоочевидности. Полнота Слова Божия не во внешней законченности его очертаний, которой и нет, но во внутренней полноте его, которую оно раскрывает в неразрывной связи с церковным преданием. Церковь всегда жила, движимая Духом Святым, и всегда имела присутствующую ей полноту, и однако не всегда имела Библию, по крайней мере в теперешнем ее составе. В состав Ветхого Завета отдельные книги его входили по мере своего возникновения, притом далеко не сразу. Новозаветная Церковь в первые, две-





тущие времена своего существования жила вовсе без священных книг, даже без Евангелий, которые возникают в течение I века и канонизируются вместе с апостольскими посланиями значительно позднее (окончательно лишь к началу IV века). Все это говорит за то, что для Церкви существенным является Дух Святой, в ней живущий, а не те или иные Его манифестации. К этому следует еще присоединить, что и содержание Слова Божия в различных его частях различно как по своему предмету (закон, исторические, учительные, пророческие книги, Евангелия, послания, Апокалипсис), так и по содержанию. Хотя вся Библия есть Слово Божие, «все Писание богодухновенно» (2 Тим 3, 16), однако и в ней мы различаем отдельные части, *для нас* имеющие большую или меньшую важность, по крайней мере в пределах для нас доступного. Евангелие для нас не то же, что книги Юдифь или Руфь или Иисуса Навина, как и послания не то же, что Экклезиаст или Псалтири. Такое же значение имеет различие книг канонических и девтероканонических. Протестантизм произвольно обеднил свою Библию исключением последних, что в настоящее время начинает уже и сознаваться вместе с тенденцией к восстановлению их значения. Само это различие *степени* боговдохновенности в тех и других кажется как будто противоречивым, ибо как будто бы не должно быть различий в степени боговдохновенности, но может быть лишь наличие или отсутствие боговдохновенности. Однако оно говорит о том, что боговдохновенность *конкретна* и подается применительно к человеческой немощи, а потому и может быть больше или меньше. Поэтому и авторитет неканонических книг существует, и именно как Слова Божия, однако он *меньше*, нежели канонических книг. Библия вообще есть целый мир, она есть таинственный организм, жить в котором нам удастся только частично. Неисчерпаемость Библии для нас коренится одновременно и в божественном ее содержании, и в этой ее пестроте и многообразии, и, наконец, в нашем собственном, исторически изменяющемся, состоянии



ограниченности. Библия — это вечные созвездия светил, горящие над нами в небесах, в то время как мы движемся в море житейском, созерцая их все в неизменности, но и новом положении для нас.

Чрезвычайно важно установить надлежащее, правильное соотношение между Словом Божиим и Священным Преданием в жизни Церкви. Прежде всего, Слово Божие может рассматриваться как единственный или первенствующий источник вероучения, а библеизм как важнейшее проявление церковности в протестантизме. Христианство становится при этом, вместо религии *духа и жизни*, религией *книги*, новозаветным книжничеством. Но Библия, взятая как книга, перестает быть Библией, которой она становится только в Церкви. Библейская ортодоксия, развившаяся в некоторых отраслях протестантизма, а также и в сектантстве, иссушает христианство, превращая его в законничество. Исторически это может быть понято только как реакция через диалектическое противоположение тому небрежению и недоверию к чтению Библии, которое сводилось к прямому антибиблеизму, к запрещению чтения Библии для мирян в средневековом католицизме. Разумеется, принципиально Библия может быть в руках каждого члена Церкви. Фактически степень библеизма соответствует уровню церковной культуры и бывает различна у различных народов, причем первенство в этом отношении принадлежит, естественно, протестантизму. Запрещение чтения Библии мирянам в настоящее время составило бы злую ересь и, кажется, нигде не применяется. Однако ввиду теснейшей связи Писания с Преданием даже отсутствие личного знания Библии само по себе не делает человека вовсе лишенным христианского просвещения, ибо оно восполняется живым преданием, изустным, богослужебным, изобразительным и т. д. И как Церковь могла существовать в лучшие свои времена без писаного слова, так это в известных пределах остается и для теперешнего времени в известных ее слоях.



Может и должно быть у христианина свое *личное* отношение, своя личная жизнь с Библией, так же, как и своя личная молитва. Это личное отношение приобретает на основании долготелетнего и постоянного питания Словом Божиим. Его образы мы имеем у святых отцов с библейской насыщенностью их слова, свидетельствующей, что они думали Библией, жили с нею. И таким образом Слово Божие становится неисчерпаемым источником поучения.

Однако *личное* отношение к Библии совсем не становится от этого индивидуально-обособленным и не перестает быть церковным. В церковном отношении оно лишь не погашается личное, напротив, оно лишь известным образом определяется. Ибо церковное существует только в личном, и в этом соединении личного и общего, при котором индивидуальность не погашается, а раскрывается, и состоит тайна церковности.

Слово Божие имеет в Церкви двойное употребление: литургическое и внелитургическое. Первое, поскольку оно связано не просто с прочтыванием Библии в виде очередных чтений, но входит в состав дневного богослужения, — получает свою особую жизненную силу. Читаемое событие духовно *происходит* в Церкви; это не запись о бывшем и уже не существующем, но и само событие. Таковы, например, евангельские чтения об евангельских событиях, особенно в дни великих праздников. Церковь мистически переживает само событие, например, Рождество Христово, и чтение Евангелия получает *силу события*. Само собою разумеется, что это литургическое употребление Слова Божия дается только Церкви и вне Церкви не существует, а между тем оно есть важнейшее, потому что в нем раскрывается животворящая *сила* Слова Божия. Однако, во-первых, такое литургическое употребление применимо только к избранным частям Слова Божия, преимущественно Нового Завета, а во-вторых, оно нисколько не устраняет проникновения в его содержание и во внебогослужебной жизни. В послед-



нем более всего и проявляется руководящее значение церковного предания.

При этом внебогослужебном чтении мы должны прежде всего различить научное и религиозное отношение к Слову Божию, не потому, чтобы они были противоположны или взаимно исключались, но потому, что в каждом из них ударение делается на разном. Научное изучение Слова Божия как памятника письменности ничем не отличается от других областей научного изучения. Здесь применимы те же методы, что и там. Результаты научного изучения находят для себя неизбежное и естественное применение и в религиозном уразумении содержания Слова Божия, поскольку им достигается более точное понимание его человеческой, исторической оболочки. Научное исследование, сохраняя свободу в собственной ограниченной области, не может притязать своими силами на догматическое истолкование, как оно это часто делает. Однако и в последнем оно имеет свою долю участия, поскольку *знание* священного текста со всех возможных сторон необходимо имеет значение и для религиозного истолкования. Постольку и само научное исследование и его традиция ныне начинают входить также в состав общецерковного предания при уразумении Слова Божия. Невозможно научному исследователю начинать свою работу с себя самого, но он становится в ряд всех своих предшественников и *продолжает* их работу в неразрывной связи. Подобным же образом *уже невозможно* и церковному истолкователю в работе религиозного уразумения пройти мимо или игнорировать результаты объективного, нетенденциозного исследования, даже если он их не все принимает. Научное исследование наших дней дает возможность и заставляет *по-новому видеть* священный текст, и в этом со всей очевидностью проявляется законность и неизбежность того, что может быть названо *научным преданием*, которое, впрочем, начинается с древнейших времен, по крайней мере, с семидесяти толковников синагоги и святых отцов.



Итак, Церковь применяет в отношении постижения Слова Божия как общий самоочевидный принцип: *Священное Писание должно уразумеваться на основании Священного Предания*. Иными словами, в догматически-вероучительном понимании Слова Божия нужно стремиться быть в согласии с истолкованием Церкви, переданным от богопросвещенных отцов и учителей Церкви и от времен апостольских. После Своего Воскресения Господь отверз Своим ученикам ум для уразумения писания (Лк 24, 45), и он продолжает отверзаться Духом Святым в Церкви, и чрез то накапливается сокровищница церковной мудрости, которой не пользоваться было бы безумием. Этот же принцип ограничивает личный произвол тем, что ставит человека перед лицом Церкви, внутренне подчиняет контролю церковного предания, делает его не только лично, но и церковно ответственным. Практически это сводится к тому, что в случаях самоочевидных он не должен расходиться в своем понимании тех или иных основных событий или учений с церковным и в случаях менее очевидных должен стремиться сверять свои мнения с господствующим в церковном предании и должен сам искать такой проверки и согласия. Ибо един Дух, живущий в Церкви, и Дух этот есть дух согласия, а не разногласия. Этот принцип вовсе не исключает *личного* отношения к Слову Божию и личного усилия к его уразумению. Напротив, без такого личного к нему обращения Слово Божие остается закрытой книгой. Однако это *личное* должно быть не *своеличным*, но церковным, должно совершаться во внутреннем единении с Церковью и в живом чувстве этой сыновней связи в единой жизни единого Духа. И тогда стремление войти в связь с церковным преданием является естественной потребностью, вытекающей из личного свободного отношения, потому что свобода не есть своеволие и произвол, но любовь и согласие.

Практически это означает, что толкователю Слова Божия надо стремиться к тому, чтобы, изыскав свидетель-



тва церковного предания, привести с ними в связь свое собственное мнение, поставить его в *контекст* церковного разумения. Научное изучение также стремится постигать всякий вопрос в его истории, и в этом смысле наука также ищет для себя предания в истории. Однако история для нее является более внешним последованием событий, нежели внутренне единой манифестацией живущего в ней духа, более историей заблуждений, нежели свидетельством об истине. Тем не менее различие в отношении к преданию, существующее между разными исповеданиями, обычно преувеличивается. Даже то ограниченное принятие предания, которое фактически свойственно и протестантизму в связи с отрицанием некоторых частных преданий (которые иногда вовсе и не соответствуют общецерковному преданию), принимается за общее его отрицание. Так это и было с протестантизмом, который, исходя из отрицания примата Папы Римского, индульгенций и т. п., для себя вообще отвергнул Предание. Это противоположение смягчится еще больше, если мы примем во внимание, что *фактически* церковное предание по тому или иному вопросу (например, по экзегезе того или иного текста, например, Мф 16, 18) является обычно не внешним приказом (какие дает библейская комиссия в Риме), но скорее исконной величиной, которую должен найти и установить для себя испытующий. Ведь Священное Предание по тому или иному вопросу обычно не выражается в каком-либо общеобязательном постановлении церковном, подводящем итог борющимся мнениям (таковы постановления Соборов), но содержит авторитетные мнения в различии их оттенков, а иногда и в противоборстве. Различие экзегезы, как и различие методов у церковных писателей, есть слишком общеизвестный факт, чтобы его игнорировать. И потому искание для себя связи и опоры в церковном предании означает скорее творческое его суммирование и внутреннее руководство, нежели принятие его как внешней нормы или приказа. В Римской



Церкви, где папа есть живое церковное предание и его выразитель, такому творческому отношению к преданию места нет, потому что там смысл предания есть тот, который укажет папа, насколько и ему это доступно. В православии же, где такая авторизация предания папой отсутствует, верность преданию выражается в стремлении к согласию с духом церковного учения, насколько он явен в данном случае. Отсюда проистекает, во-первых, что эта верность не устраняет свободы и творчества, но их даже предполагает, а во-вторых, оно не становится на место собственного разумения, присущего эпохе, не заслоняет и не угашает его собою, но только его собою оплодотворяет. Предание не буква и не закон, но единство в духе, верности и любви. Оно *естественно* для церковного сознания, и, напротив, противоестественным и противощерковным является горделивый индивидуализм и эгоцентризм, не помнящий родства, из себя начинающий и собою кончающий, без вчерашнего и завтрашнего дня, атомизирующий историю Церкви и духовную жизнь. Если Священное Писание дается нам Церковью и в Церкви, то и постижение его происходит церковно, т. е. в связи с церковным преданием, а не вне этой связи. Но при этом, однако, остается в полной силе, что Бог даровал и нам нашу собственную мысль. Эта наша собственная работа не совершена в прошлом. Иными словами, церковное предание не ставит голоса прошлого вместо голоса настоящего, прошлое в нем не убивает настоящего, но дает ему полную силу. Необходимость следовать церковному преданию и в нем искать себя самого, припадать к источнику единства церковного есть аксиома церковного сознания. Если Церковь *есть*, и Слово Божие дано Церкви, то является самоочевидным, что постижение истины дается именно как членам Церкви и требует от нас блюдения церковности. Верность преданию в разумении Слова Божия есть церковность.

Однако пора уже обратиться к общему драматическому вопросу: что же есть церковное предание?



### III. О ЦЕРКОВНОМ ПРЕДАНИИ

Наличие церковного предания вытекает из самоотжества Церкви и единства живущего в ней Духа. Оно есть внешняя, феноменальная манифестация внутреннего, ноуминального единства Церкви. Оно должно быть понято, поэтому, прежде всего как живая сила, как самосознание единого организма, в котором включена вся его прежняя жизнь. В силу этого предание непрерывно и неисчерпаемо, оно не есть только прошлое, но и настоящее, в котором уже живет и будущее. Образ живого предания имеем в отношении Ветхого и Нового Завета: Ветхий Завет не упраздняется, но исполняется Новым, но вместе с тем он его в себе и содержит — преобразовательно и уготовительно, как свое исполнение и свое будущее. И от Нового Завета к будущему веку, отделенному от нас Вторым Пришествием, струются лучи, пронизывающие прошлое, настоящее и будущее, от сотворения мира и в нем человека и до «будет Бог все во всех».

Таким образом, предание не есть археология, которая тенью прошлого связывает настоящее, и не есть закон, но есть единство и духовная самоотжественность церковной жизни, которая получает нормативное значение именно в силу этой самоотжественности.

И так как в каждом живущем церковно, живет тот же дух, то и каждый не только касается предания, но и в меру своей церковности в него входит. Но мера церковности есть и мера святости. Поэтому святость есть внутренняя норма для определения того, что есть церковное предание. Она озлащает своим светом то, что является церковным преданием.

*Извне* Священное Предание выражается во всем, в чем печатлется дух Церкви, и объем его в этом смысле неисчерпаем. В личное сознание каждого отдельного члена Церкви входит лишь капля из этого моря, крупинка из этой сокровищницы. Однако здесь имеет значение не только количество, но прежде всего и качество. И свеча, зажжен-



ная от священного пламенника, в своем робком и дрожащем свете хранит это же пламя. И свечи, пылающие на свещниках в храме, многоединством своим сливающиеся в едином свете, содержат образ церковного предания, разлитого во всем теле Церкви.

Внутренняя жизнь Церкви, как церковное предание, имеет различные проявления, которые выражаются в памятниках письменности — монументальных, литургических, канонических, бытовых. Вся жизнь Церкви во все времена ее существования, насколько она запечатлена в памятниках, есть это церковное предание. Поэтому Священное Предание не есть книга, не заключенная в какой-либо стадии церковного развития, но всегда пишущаяся в жизни Церкви. Священное Предание *всегда* продолжается, и ныне не меньше, чем прежде, мы живем в Священном Предании и его творим. И, вместе с тем, Священное Предание прошлого существует для нас лишь как настоящее, живущее в нашей собственной жизни, и нами оживляемое в призма нашего сознания. Однако есть между прошлым и настоящим то различие, что последнее для нас самих является текущим и неоформленным, еще творимым, между тем как предание прошлое предстает перед нами в кристаллизованной форме, доступной опознанию.

Область предания касается веры и жизни, вероучения и благочестия. Первоначальное предание является изустным — Господь сам не писал, отчего все и преподал ученикам изустно, и первоначальная проповедь и научение также являлись изустными. Но с течением времени предание становится преимущественно письменным. Практика Церкви в общем составе предания выделяет наиболее существенные части и их облекает силой церковного закона канонов; их принятие и исповедание делаются обязательными для каждого христианина. Таковым минимумом предания в области вероучения для всех обязательным, но, конечно, отнюдь не исчерпывающим всего предания, Церковь делает то, что получило торжественное провозглашение и силу церковного закона на Соборах, Вселен-



ских или Поместных, как наиболее авторитетных собраниях церковных, являющихся для своего времени высшим органом церковной власти. Таким всеобщеповелевающим исповеданием веры является никеоконстантинопольский Символ Веры, возглашаемый и на Литургии (к нему присоединяются, хотя и с меньшим значением и без литургического употребления, апостольский символ и особенно так называемый символ Святого Афанасия), затем догматические определения семи Вселенских Соборов. Тот, кто не приемлет этого церковного предания, тем самым оказывается вне церковного устройства и жизни. Однако значение этих практических правил не может быть сравниваемо по важности с указанными догматическими определениями, потому что на многих из них лежит печать *исторической* обусловленности и ограниченности. Потому некоторые каноны просто отменялись другими позднейшими (чего не может случиться относительно догматических определений), иные же, хотя и формально не отмененные, выходят из употребления и перестают быть *живым* преданием Церкви, отходя в область церковной истории и археологии. Тем не менее на этих церковных законах, содержимых Священным Преданием, основывается церковное устройство и иерархический строй. В области богослужбной одинаково обязательную для всех силу закона имеет богослужбный устав, так, например, Типикон, на основании которого регулируется вся богослужбная жизнь Церкви на протяжении всего церковного года. Типикон также не имеет такой неотменной силы, какую имеют догматические каноны, потому что и его требования применяются к условиям жизни и местности и сохраняют обязательную силу только в самых общих чертах. Принципиально возможно многообразие в церковнобогослужбном чине, которое до разделения церковного выражалось в существовании двух богослужбных обрядов, восточного и западного, при наличии восточной и западной Литургий, как равночестных, между тем как такого различия не допускалось в отношении



догматов. И когда такое различие появилось в вопросе об исхождении Святого Духа (*filioque*), оно повело и к церковному разделению. Весь порядок богослужения и тайнодействия представляет собой преимущественную область Священного Предания, притом не только писанного, но и устного, одинаково обязательного к руководству. Через богослужебную жизнь Церкви приобретают общеобязательность и такие догматы церковного вероучения, которые не находят себе места в числе Вселенских Соборов. Достаточно указать для примера почитание Богоматери в православии, учение о семи Таинствах, практика почитания святых икон и мощей, учение о загробной жизни и многое другое, что догматизируется неприметным образом преданием через церковное богослужение, иногда вернее и сильнее, чем на Соборах. (В частности, догматическое определение Константинопольских Соборов XIV века относительно учения Григория Паламы о фаворском свете закреплено через богослужение второй недели Великого поста; напротив, постановления Константинопольских Соборов XVII века относительно «пресуществления» Святых Даров, не имеющие литургического подтверждения, такого значения не получили.)

Руководящим правилом относительно церковного предания нередко выставляется максима Викентия Лиринского, что оно есть *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est*. Однако этот принцип, последовательно проведенный, не может иметь того универсального значения, которое ему иногда придается. Во-первых, им отстраняется всякая возможность исторического возникновения новых догматических формул (хотя бы и тех же семи Вселенских Соборов), которые оказываются не соответствующими требованию *semper*. Столь же несоответственным представляется и требование, так сказать, количественной вселенскости: *ab omnibus* и *ubique*, ибо этим уничтожается возможность местного предания, которое может оказаться с течением времени всеобщим, а также и возможность такого положения вещей, когда ис-



тина церковная исповедуется не большинством, а меньшинством в Церкви (как было во времена арианских споров). И вообще, этим устранялась бы возможность всякого *движения* в церковном предании, которое есть само движение, церковная жизнь обречлась бы на неподвижность, а церковная *история* становилась бы излишней и недопустимой. Поэтому максима Викентия Лиринского, понятая *формально*, находится в полном несоответствии всей церковной действительности. Поэтому она может быть принята лишь в ограниченном и условном смысле — всеобщей обязательности тех догматических истин, которые уже провозглашены в Церкви как таковые. Сюда относятся названные постановления семи Вселенских Соборов, отрицание которых действительно противоречит — прямо или косвенно — основному *камню* Церкви, исповеданию: Ты еси Христос, Сын Бога Живого. Максима Викентия Лиринского должна быть соединяема с мудрым изречением Блаженного Августина: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Последняя полнее выражает действительную жизнь предания, в которой всегда различается область достоверного, проявленного, и область еще не проявленного и в *этом* смысле сомнительного, проблематического. Вне той части предания, которая фиксирована Церковью как *lex credendi*, или *lex orandi*, или же *lex sanonica*, или *ecclesiastica* остается обширная область, касающаяся вероучения, а также и жизни Церкви, где предание не имеет такой отчетливости и представляет собой, до известной степени, искомое для богословского сознания и науки. К числу памятников церковного предания принадлежат, прежде всего, церковная письменность в самом широком смысле слова: творения мужей апостольских, отцов Церкви, богословов; далее — литургические тексты, зодчество, иконография, церковное искусство; обычаи и устное предание. Все это предание, являясь порождением единого духа, живущего в Церкви, при этом несет на себе и печать исторической относительности и человеческой ограниченности. В частности своих оно



допускает отличия, разноречия и противоречия. Последние не чужды, как известно, и творениям тех мужей, которых Церковь почитает как святых, и даже литургическим текстам, которые из всех видов предания имеют, может быть, наибольшую авторитетность. Эти данные предания подлежат переиздаванию, сопоставлению, уразумению. На основании памятников предания оказывается необходимым еще устанавливать то, что действительно может почитаться преданием Церкви. При этом и мера полноты этого постижения также может быть различна. Та или иная эпоха может обладать различной остротой восприятия в отношении к той или иной форме церковного учения. Итак, *объем* предания есть все, что может быть обречено и содержаться в живой памяти Церкви. *Качество* церковного предания есть единая жизнь Церкви, движимая Духом Святым во все времена. *Жизнь* предания состоит в неиссякающем духовном творчестве Церкви, в котором выявляются глубины церковного самосознания.

Итак, церковное предание есть жизнь Церкви в прошлом, которое есть и настоящее. Это — божественная истина Церкви, открывающаяся в словах, делах и установлениях человеческих. Это — богочеловеческое тело Церкви, живущее в пространстве и времени. И менее всего это есть внешне принудительный закон, который составляет лишь малую часть предания. Но это есть *внутренний* закон жизни Церкви, вытекающий из ее единства.

Но в церковном предании проявляется и запечатлевается не только неизменность и единство духа, живущего в Церкви, но и историческое его раскрытие. Как *богочеловеческое* единство Церковь подлежит историческому развитию, имеет *историю*, и эта история не есть только внешнее пребывание в мире, но и внутренний процесс. Это ставит общий вопрос: имеет ли, может ли иметь Церковь историческое развитие, в частности, догматическое развитие? И это есть вопрос о церковном предании как истории. С одной стороны, вопрос этот разрешается самим фактом, ибо совершенно очевидно, что догматы возника-



ют в истории и, следовательно, Церковь имеет догматическое развитие. Первенствующая Церковь была сравнительно адогматична в сравнении с последующей эпохой Вселенских Соборов, и современная Церковь более богата и более обременена догматическим «депозитом», нежели древняя. Но, с другой стороны, Дух Святой, пребывающий в Церкви, и вечная жизнь, им подаваемая, не знает ни ущерба, ни восполнения, и в отношении к этому существу Церковь самоотжественна и не знает развития. Это кажущееся противоречие легко примиряется тем, что Церковь есть единство богочеловеческой жизни, и если божественное ее основание неизменно в своей полноте и самоотжественности, то человеческая ее стихия живет и развивается во времени, имея не только облагодатствованную, церковную, но и свою собственную мирскую жизнь. Закваска Царствия Божия полагается в тесто, вскипяющее по своим собственным законам. И церковно-историческое развитие состоит в выявлении, реализации в истории сверхисторического содержания, так сказать, перевода с языка вечности на язык человеческой истории, причем этот перевод, при неизменности содержания, отражает на себе свойства языка и эпохи. Он есть только более или менее адекватная форма для неизменного содержания. В этом переводе, который связан с человеческой историей, зреет исторический плод истины и совершается ее человеческое усвоение. В *этом* смысле можно и должно говорить о догматическом развитии, и, наоборот, является невозможным и внутренне противоречивым застой или неподвижность в церковном сознании. Однако в этом же выражается и *человечность* этого догматического развития как совершающегося в человеке и для человека в его историческом становлении, а вместе и в ограниченности каждой исторической эпохи. Из этой ограниченности и проистекает необходимость исторического развития. Догматические определения совершаются наличными средствами эпохи и отражают ее стиль и свойства: так, например, христологические спо-



ры и определения Вселенских Соборов совершенно определенно отражают на себе характер эллинистического мышления и духа. Они суть, в известном смысле, перевод основной истины христианства на эллинистический язык. Подобным же образом современные догматические споры, например, в эклеззиологии, сильно тронуты духом нового времени и его философией, в частности особенностями латинского мышления. Это значит, что догматические формулы в *своем выражении* имеют исторически обусловленный или, как теперь говорят, прагматический характер. Этот прагматизм не уменьшает их значения по содержанию, но он включает в себя их историческую обусловленность, связанную с наличием и неизбежностью исторического развития Церкви. Догматы рождаются из потребности по-новому или с новой стороны осознать и осмыслить данность церковного опыта. Поэтому принципиально возможна возможность новых догматических определений неисчерпаема, и фактически в церковном самосознании всегда зреют новые догматические мысли и определения, хотя, однако, являются и самоотжественными в отношении единой божественной истины Церкви, которая находится вне и выше истории.

Итак, надо прежде всего различить, в чем церковное предание остается всегда единым и не допускающим ничего нового. Неизменен и всегда себе равен Дух Божий, живущий в Церкви, и не изменяется Христос. Но, с другой стороны, надо и ясно понять неустрашимость догматического развития в раскрытии церковного самосознания, хотя разные его выражения имеют лишь церковно-историческое происхождение и прагматический характер. Это признание прагматизма (или, что то же, историзма) в догматическом развитии, а следовательно, и в догматических формулах, — которые делаются, хотя и для всех времен, однако на языке своей эпохи, — не умаляет значения догматов и не вносит в их разумение общего исторического релятивизма, в силу которого догматы могут не только возникать, но и устаревать или отмирать. Релятивизм

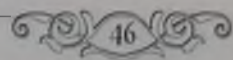


относится не к содержанию, а к форме. Что же касается содержания, оно входит в единство и самоотжественность церковного предания и является неотъемлемым и, в этом смысле, безошибочным и, так сказать, абсолютным. Но абсолютизируя содержание, нельзя абсолютизировать и форму, хотя и следует видеть высшую целесообразность и предустановленное соответствие между данной именно формой и содержанием. В частности, например, греческая философия явилась такой наиболее совершенной формой для христологии, античные традиции в искусстве положили основание иконографии для изображения божественной благодатной жизни в человеческом естестве. И этой прагматизм формы не является препятствием для той особой боговдохновенности, которую отметили, по верованию Церкви, например, догматические определения Вселенских Соборов. Надлежит вспомнить, что и Слово Божие имеет свою историческую оболочку, принадлежа, как памятник, определенной эпохе и неся на себе ее черты, и это, однако, не мешает его боговдохновенности. Однако неверно было бы и отождествлять догматические формулы церковного предания, имеющие церковно-историческое происхождение, со Словом Божиим, в себе имеющим свою безотносительность и вечность. Если, например, мы будем прослеживать тринитарные формулы в церковной письменности, мы убедимся, что, имея в виду одно и то же содержание, отдельные церковные писатели, притом авторитетные, дают ему столь приблизительное и неточное выражение, которое мы можем понять и принять только исторически. Конечно, в этом отношении возвышаются, как горные пики, догматические определения Вселенских Соборов, однако же и они, для правильного уразумения их содержания, требуют также и исторического комментария. Все церковное предание состоит из таких относительно-абсолютных, прагматических, исторически обусловленных выражений единой жизни Церкви. Это означает, что оно должно быть всегда исторически постигаемо в своем выражении и *изнутри*





опознаваемо в своем единстве. И это означает также, что оно никогда не заканчивается, но продолжается, пока продолжается история. А потому и наша собственная эпоха, и наша собственная жизнь есть продолжающееся предание, поскольку она протекает в единстве церковном, в единении предания. Отсюда следует далее, что церковное предание, для того чтобы стать таковым, реализоваться для нас, должно быть *живым преданием*, которое становится таковым при наличии нашего собственного жизненного его восприятия. Но для этого оживления предания в нас требуется собственное вдохновение, соответственное напряжение духовной жизни. Церковное предание, иными словами, есть не статика, но динамика, оно оживает для нас в огне нашего собственного воодушевления. Книжники и фарисеи всех времен хотят обратить предание или в мертвую археологию, или внешний закон и устав, в мертвящую букву, которая требует себе подчинения. Но не это законничество есть сила предания даже тогда, когда подчинение ему имеет силу закона, а внутреннее его приятие чрез духовное в него вхождение. Нет ничего ошибочнее, поэтому, распространенного на Западе представления, что Восточная Церковь как Церковь предания застыла в неподвижности внешнего ритуализма и традиционализма. Если бы даже это и имело место там или здесь, это означало бы частичную немощь, местный упадок, но не выражало бы существа предания, которое состоит именно в живом, неисчерпаемом потоке церковной жизни и опознается через свою собственную творческую жизнь. Предание должно быть в этом смысле *творческим*, и иным оно и не может быть, потому что чрез творчество собственной жизни оно оживает для нас во всей своей силе и глубине. Но это творчество не есть своеличное, индивидуалистическое, а церковное, католическое самосвидетельство Духа, живущего в Церкви. Церковное предание содержит в себе церковную истину, насколько она раскрыта и преподана как руководство для жизни в Церкви. Хотя оно в своих обнаружениях продолжается и теперь, но для каж-



дого данного времени ему присуща та безошибочность и достаточность (*infallibilitas et irreformabilitas*), которая вообще свойственна Церкви. *Безошибочность*, о которой, хотя и без должной ясности, говорится в Ватиканском догмате, есть не что иное, как особое *качество* истинности жизни или жизни в истине, которое свойственно Церкви, и этой истинной жизни соответствует и истинность догматического самосознания Церкви. Таким образом, это не есть теоретическая, отвлеченная безошибочность в качестве критерия знания, которого ищет гносеология и за который ее принимает католическая догматика, но свидетельство о практической истинности жизни по силе данного догматического самосознания, и лишь из этой практической истинности проистекает и истинность догмата как предмет познания. *Primum vivere, deinde philosophari*. И в этом смысле вся церковная жизнь есть единая истина, как бы ни различались догматические ее формулы. Она едина как во времена первохристианства, когда вся догматика Церкви исчерпывалась исповеданием апостола Петра, как в эпоху Вселенских Соборов с их сложным богословием, так и в еще более сложные времена наших дней. Ересь не есть теоретическая погрешность в догматике, но повреждение этой истинной жизни, из которой следует выпадение из единства церковного и в догматическом сознании. Достаточность же или полнота церковного предания означает не то, что оно не может быть восполнено как законченное, но что преподаваемое Церковью учение является всегда достаточным для истинной жизни или для спасения. Каждая эпоха в истории Церкви полна для себя, не дефективна, не испытывает нужды в чем-либо существенном для жизни в Боге, для спасения. И безошибочность, и полнота суть лишь выраженное иными словами свидетельство, что Церковь содержит истинную жизнь, есть «столп и утверждение истины». И силой этой жизни она постигает саму себя через предание. Единством жизни устанавливается единство предания, а единством предания устанавливается единство веры, которой свидетельс-





твуется, прежде всего, единство церковное. Однако не является ли церковное предание в своей неопределимости и неисчерпаемости чем-то расплывчатым, неуловимым, между тем как единство веры, полагаемое в основу единства церковного, должно быть определенным и конкретным? И как относится одно к другому — исповедание веры ко всему церковному преданию? Первое есть краткое выражение того, что содержится во втором. Оно совершается Церковью чрез ее органы — будут ли это церковные Соборы или органы епископской власти — и в таком виде получает силу церковного определения, которому присущи безошибочность и достаточность, свойственные Церкви<sup>1</sup>. Как устанавливается это исповедание, это вопрос факта. Но здесь содержится и принципиальный вопрос о том, каков орган этого безошибочного суждения и имеется ли он в Церкви. Это приводит нас к вопросу об иерархии в Церкви.

<sup>1</sup> В новейшее время появилась идея «символических книг» или исповеданий православия, которые, подобно символическим книгам в протестантстве, излагали бы, так сказать, догматическую конституцию или основной закон Церкви. Отдельные акты, называемые этим именем (послание восточных патриархов, православное исповедание и пр.), могут иметь большую или меньшую авторитетность, но, тем не менее, по существу они *не* являются «символическими книгами», им нет места в православии. Если бы они были, то они должны были бы заменить собою и упразднить живое церковное предание, которое они хотят выражать. Символические книги в протестантизме представляют род учредительных хартий, на основании которых *возникают* новые церковные общества, которые не только не имеют для себя церковного предания, но и прямо его отрицают. Они и являют собой, строго говоря, начинают церковное предание для протестантских обществ. Очевидно, в *таком* смысле символические книги не свойственны православию, и то, что известно под этим названием, есть просто ответ православных иерархов протестантам или самоопределение, данное православием *в отношении* к данному исповеданию, т. е. прагматически — в определенном историческом контексте, и они могут подлежать пересмотру.



## О ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ

В Первом Послании к коринфянам, в главе 12 апостол Павел развивает мысль, что Церковь есть тело Христово, состоящее из *разных* членов, причем, хотя все члены являются равноценными как члены одного тела, однако они имеют между собою различия по своему месту в теле, потому и дары различны, при единстве Духа, различны и служения. Здесь устанавливается общий принцип иерархического церковного строения общества, как вытекающий из высшей целесообразности строения духовного организма и изволения Божия. Иерархическое начало, не отрицающее, но осуществляющее всеобщее равенство при различии природном и духовном, свойственно всякому обществу, имеющему духовную основу и цель, и тем более оно присуще церковному обществу. Иерархична — в разных направлениях — была ветхозаветная Церковь, и начало новозаветной иерархии положено самим Господом, призвавшим 12 апостолов и сделавшим их таинниками Его учения и свидетелями Его жизни. Каждый из апостолов был лично призван Господом к апостольскому служению и чрез то принял звание апостольское, но при этом и вся двенадцатерница апостольская составляла некоторое замкнутое единство, Апостольский Собор, который после падения Иуды был восполнен до 12 новым избранием (Деян 1, 15—26). В пределах двенадцатерницы Господь делал иногда различия, избирая трех или четырех (Петра, Иакова, Иоанна, а иногда еще Андрея), для присутствия на горе Преображения, или к месту молитвы в саду Гефсиманском. Из них Он выделил лично двух:



апостола Петра, который является как бы первостоятелем Апостольского Собора, ибо он отвечает от имени всех апостолов в исповедании на пути в Кесарию Галилейскую и вообще является как бы старшиной апостольским, и «возлюбленного ученика», который — на основании личной близости Своей — имеет наибольший доступ к Господу на Тайной вечери и усыновляется Им на кресте Деве Марии<sup>1</sup>. Конечно, этим выделением не устраняется их равноапостольность, как это делает католическая доктрина относительно апостола Петра в учении о примате, но этим вносится начало организованности в пределах взаимоотношений апостольского лика, иерархическое строение даже в апостольской иерархии, предобразующей иерархические взаимоотношения равного в себе епископата (и эту черту можно видеть в выделении «Иакова и Кифы и Иоанна, почитаемых столпами» (Гал 2, 9) у апостола Павла). Строение апостольского лика, при всем равенстве его членов, можно уподобить вселенскому епископату, в котором, наряду с обычными епископами, есть и патриархи, а между последними выделяются несколько первенствующих или один первый — конечно, по чести, а не по сану. Господь не только отметил апостолов Своим избранием, но и особо освятил их Своей первосвященнической молитвой (Ин 17) и ниспосланием им Святого Духа чрез дуновение, сообщив им власть разрешать грехи (Ин 20, 22—23). Нарочитым же посвящением их явилось сошествие Святого Духа в виде огненных языков, которые «почили по одному на каждом из них» (Деян 2, 3). В лице апостолов самим Господом положено начало церковной иерархии, и противление ей есть противление воле Господа. Апостолы чрез свое посвящение, конечно, не сделались равными Господу или Ему подобными, викариями Христа или вице-Христами, ни в лице одного апостола Петра, как учит католическое богословие, ни в лице двенадцатерицы. Господь сам невидимо живет в Церкви как

<sup>1</sup> См. мою работу «Петр и Иоанн, два первоапостола».



ее глава и, после Своего вознесения на небо, пребывает с нами «всегда, ныне и присно и во веки веков». И полномочия апостольской первоиерархии совсем не в том, чтобы быть викариатом Христа, но в том, чтобы сообщать дары, нужные для жизни Церкви. Иными словами, апостольская иерархия установлена силой Христовой и волей Христовой, но она не есть — ни в лице отдельного первоиерарха (папы), ни в своем Соборе — заместительница Христа на земле. Иерархам принадлежит власть быть посредниками, служителями Христа, получившими от Него полномочия и привившими Духа Святого для своего служения. Это служение состоит, прежде всего, в проповедании «очевидцев Слова», «свидетелей» боговоплощения, в низведении Святого Духа на вновь крещаемых и поставлении должностных лиц, как бы они ни назывались (Деян 1, 1—8). Одним словом, апостолы получили власть, организующую церковную жизнь, а вместе с тем они были и харизматиками, соединявшими в себе дары тайнодействия, пророчества и учительства. Наряду с двенадцатерицей существовали и еще апостолы, но иного, так сказать, низшего звания: сюда относятся уже поименованные в Евангелии семьдесят апостолов, а также и «апостолы», которые упоминаются в апостольских посланиях, кроме двенадцатерицы. На первом месте стоит, конечно, сам апостол Павел, высшее апостольское достоинство которого, равное двенадцатерице, свидетельствуется им самим и признано другими апостолами, но сюда же относятся и те, которые вообще видели воскресшего Господа (1 Кор 15, 5—8) (Варнава, Силуан и Тимофей, Аполлос, Андроник и Юний). Однако это апостольство (которое в «Дидахе», памятнике конца I века, имеет уже значение преимущественно проповедников, переходящих из места в место) существенно отличается от первоапостольства, от двенадцатерицы, содержащей в себе полноту даров, а главное, облеченной своими полномочиями и посланной на «свидетельство» самим Христом. Однако эта двенадцатерица апостолов, призванных Господом, к концу I ве-



ка вымирает, и последний из апостолов, после всех еще оставившийся на востоке, был «старец» Иоанн. Прекращается ли в Церкви сила апостольского служения с этой смертью апостолов? В известном смысле — да, прекращается, осуществив свое призвание, положив основание новозаветной Церкви и проповедав Евангелие «в концы вселенной». Апостольство в полноте своих даров не имеет и не может иметь своего продолжения, и римская идея о том, что апостол Петр продолжает существование в лице папы, есть произвольный догматический вымысел, который ничем не может быть подтвержден. Римский епископ есть преемник апостольства не в большей мере, чем и все другие епископы, т. е. в точном смысле он и вовсе не является преемником. Апостольские дары и полномочия суть *личные*, и Господь давал их поименным избранием. При этом апостольство есть соединение различных харизматических даров, которого, как такового, — не фактически, но в силу установления — мы не имеем ни в каком из иерархических полномочий, ведущих свое происхождение от апостольского преемства. И тем не менее апостольство не ушло из мира без преемства своего служения. Апостолы передали то, что они могли передать и что могло быть воспринято. Кроме личного апостольского достоинства, которое непередаваемо, они передали те дары, которые или присущи христианам лично, или же Церкви как обществу. Они передали *всем* верующим благодатные дары Духа Святого, которые они сводили через рукоположение, и тем сделали их «родом избранным, царственным священством, народом святым» (1 Пет 2, 9), но преподавание этих даров они определили через посредство ими установленной иерархии, сила которой заключается в прямом и непрерывном апостольском преемстве. После апостолов сообщение благодатных даров Святого Духа в Церкви сделалось полномочием иерархии, т. е. епископата с пресвитерами и диаконами. Уже с конца I и начала II века в творениях святого Игнатия Богоносца, Ириния, епископа Лионского, Тертуллиана, а позже, к III веку, епис-



копа Киприана, высказывается та же общая мысль, что Церковь собирается около епископа, епископ же существует преемством апостольского рукоположения, которое есть божественное установление. В отдельных случаях указываются примеры непрерывности этого апостольского преемства (кафедры Римская, Ефесская, Иерусалимская и др.). Исторически нельзя указать, где, когда и как установлена апостолами иерархия в том виде, как она теперь существует, т. е. трех степеней Священства: епископов, пресвитеров и диаконов. Первые десятилетия I века, напротив, хранят об этом полное молчание. Когда же мы находим упоминания об иерархических званиях, то ясно, что в них или имеется в виду нечто иное, чем теперь, или же отсутствует та ясность различения и соотношения между тремя степенями Священства, которая теперь нам присуща (Деян 20, 17, 28; Тит 1, 5—7; 1 Тим 3, 2, 5, 7; 1 Пет 5, 1—5). Во всяком случае, если и встречаем у апостолов упоминание об епископах и пресвитерах, то в таком виде, что не может служить *прямым* доказательством существования степеней Священства в нашем смысле.

Доказать для I века существование трехстепенной иерархии, в нашем теперешнем смысле, едва ли возможно, да и едва ли необходимо. Та картина, которую мы имеем в 1 Кор 12, 14, скорее соответствует состоянию еще не оформленной жизни, изобилующей вдохновениями и отличающейся всеобщим развитием духовных даров, причем, однако, харизматики находят естественное возглавление и руководство в апостолах. Не может быть также сомнения, что апостолы поставляли (хиротонисали) предстоятелей общин, которые назывались епископами, пресвитерами, просто предстоятелями (*πρόστατοι*), иногда ангелами Церквей (Апокалипсис), не говоря о диаконском служении. Бесспорно лишь общее наличие иерархии около апостолов и при апостолах и нельзя допустить, чтобы ее возникновение явилось плодом только «естественного» развития общинной организации, а не было вместе с тем и исполнением прямой воли Госпо-



да. Но то же самое приходится думать и по поводу того факта, что к началу II века и в Малой Азии (послания епископа Игнатия), и в Риме (послание папы Климента, творения святого Иринейя) оказывается налицо «монархический» епископат, т. е. возглавление Поместных Церквей епископами как единственно бесспорными харизматиками, а около них собирается пресвитериум и диаконат. Догматическое выражение этого порядка дается еще неустойчиво и сбивчиво, иногда односторонне преувеличенно (как у святого Игнатия Богоносца), но уже налицо и сам факт, и сознание этого факта. Этот переход от неупорядоченного, всеобщего харизматизма к замкнутому клиру с епископатом во главе остается исторически неуловимым и представляет загадку для историков. В религиозном смысле он также понимается иногда в протестантизме как род духовной катастрофы или всеобщего грехопадения, вследствие которого аморфные экстагические общины повсеместно заражаются «институционализмом», усваивают формы государственной организации и возникает «церковное право» (профессор Зом). Здесь проявляется характерное для протестантизма нечувствие единства Церкви и церковного предания, благодаря чему и возникает и мнимая загадочность, и мнимая трудность. Вследствие этого нечувствия делается вывод о том, что здесь имеется внутренний разрыв между I и II веками. А это мнение ведет к религиозному абсурду, именно будто существование Церкви в подлинном, свободном от иерархической организации виде только и могло продержаться всего несколько десятилетий, после чего Церковь внезапно покрылась иерархической проказой и перестала быть уже сама собой на протяжении полутора тысячелетий, до тех пор пока, наконец, столь же внезапно Церковь не освободилась от этой проказы и не восстановилась в подлинном виде в антииерархическом протестантизме. Не может быть более окказионалистического и просто абсурдного представления об истории Церкви, и только реакцией борь-



бы с католическим империализмом может объясняться такая странная aberrация исторического зрения.

Иерархия с естественной необходимостью возникает в Церкви — как епископат с зависимым от него пресвитериумом и диаконатом, — и ничего не может быть понятнее необходимости ее возникновения. Благодать Святого Духа, сообщаемая Церкви, не есть субъективное вдохновение того или иного лица, которое может быть или не быть, но есть объективный факт жизни Церкви, есть всегда и непрерывно и неотъемлемо действующая сила всемирной Пятидесятницы. Огненные языки ее, сошедшие на апостолов, пребывают в мире и всегда преподаются преемственно от апостолов, их принявших. Апостольский лик явился иерархическим приятелем и посредством для передачи сионских языков, этих благодатных даров Церкви, и для этой цели необходимо и неустранимо после смерти апостолов их преемство в харизматиках, но опеределенным, для всех бесспорным, и неслучайным путем, т. е. чрез правильное преемство иерархии, которая, если выразить терминами сакраментального богословия, действовала бы не *opere operantis* (хотя и не без него), но *opere operato*. Для такого посредства была уже готовая и богоустановленная форма в ветхозаветном Священстве, которое, по толкованию Послания к евреям, явилось прообразом новозаветного. Однако последнее отнюдь не является простым продолжением ветхозаветного Священства, но вновь возникает от Великого Архиерея — не по чину Аарона, но по чину Мельхиседекову. Этим первосвященником является Господь Иисус Христос, приносящий Отцу в жертву не кровь овчю, но самого Себя, «кровь Нового Завета», Сам Жертва и Жрец, «приносый и приносимый». И Он есть глава и начало новозаветного Священства. Он рукоположил Своих апостолов еще до вознесения, вдунув в них Духа Святого, со словами: «приимите Дух Свят», причем рукоположение это получило свою полную силу лишь по вознесении, при сошествии Святого Духа. Пришествие самого Христа на земле, естественно, делало из-



лишним и невозможным существование иерархии *к*раме Него, но столь же невозможно было и возникновение ее *п*амимо Него и без Его повеления. Апостолы же как перво-иерархии передавали эти свои *и*ерархические полномочия, насколько они имели не личный, но общий характер, своим преемникам. Это преемство, очевидно, в силу апостольского же установления, которого мы хотя и не можем непосредственно констатировать, но не можем и не признать, после некоторой неопределенности и колебания, ко II веку, оформилось уже по типу ветхозаветного Священства, хотя и уже отличного от него. Для Церкви, которая живет единством предания, это установление апостольского преемства иерархии имеет аксиоматическую очевидность. Предание остается единым и имеет одинаковую силу, но проявляется в известные формы или установления уже с первого века, или же со второго, или с пятого, или с двадцатого века, если только это новое содержит в себе не отрицание, но раскрытие уже предзаложенного в предании и ему во всяком случае не противоречит. И напротив, разрушение или отвержение имеющегося в общецерковном предании есть разрыв и духовная катастрофа, которая обедняет, искажает церковную жизнь, лишая ее присущей ей полноты. Такое значение имеет упразднение иерархии апостольского преемства в протестантизме. Оно лишило протестантский мир тех даров Пятидесятницы, которые преподаются в церковных Таинствах и священнодействиях через иерархию, получившую свои полномочия через посредство апостолов и их преемников. Протестантский мир поэтому уподобляется тем христианам, которые хотя и крестились «во Имя Господа Иисуса», но не приняли Святого Духа, низводимого чрез руки апостолов (Деян 19, 5—6). Конечно, «не мерою дает Бог духа», и те, которые крещены Крещением Христовым во Имя Святой Троицы, уже имеют в себе залог Святого Духа, ибо Он «дышит, где хочет», и нельзя совершенно исключать прямого и непосредственного действия Святого Духа на человека как бы



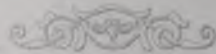
силой новой или, вернее, продолжающейся Пятидесятницы. Однако к этому можно прибавить еще и то, что «никто не знает, когда приходит Дух и когда Он уходит». Христос же установил по воле Своей, что существуют в Церкви и определенные, ведомые пути приятия даров Святого Духа (как в описанном случае низведения Святого Духа чрез руки апостолов), и таким путем являются церковные Таинства, совершаемые Священством апостольского преемства. Факт этой преемственности и непрерывности рукоположений, который не подлежит оспариванию, по крайней мере с начала II века, сам по себе уже достаточно свидетельствует об его богоустановленности. И он одинаково не может быть оспариваем ни для Восточной, ни для Западной Церкви, и непрерывность иерархического преемства очень рано (со II века) начинает приводиться в доказательство подлинности епископата (святой Ириней) в борьбе с иллиуминатами, монтанистами и гностиками, выдвигавшими силу самочинного пророчества против регулярного Священства. Эта непрерывность апостольского преемства есть объективный факт, который ничем не может быть заменен или восполнен там, где он отсутствует или даже только покалечен. Конечно, силу этого рукоположения нельзя понимать в магическом смысле. И Священство имеет силу только в единении с Церковью и, притом, в Церкви, а не над Церковью и не в отрыве от нее, где оно свою действительность утрачивает. Тем не менее *объективность* этого факта, которую не может заменить никакая личная духовная одаренность, не может быть восполнена в случае отсутствия иначе, как только через законное рукоположение.

Отрицание преемственной иерархии в протестантизме основывается на идее всеобщего Священства и на общинном избрании. Но первая идея сама по себе вовсе не имеет прямого отношения к рассматриваемому вопросу: факт всеобщей облагодатствованности христиан и, в *этом* смысле, всеобщего Священства совершенно не противоречит существованию нарочитого Священства или



иерархии. Оно не только с последним совместимо, но даже составляет условие его существования. Ибо, конечно, иерархия не может возникнуть и существовать в обществе безблагодатном (напротив, в нем она теряет свою силу, как в случаях отпадения целых общин в ересь или раскол). Но дары различны и служения различны, и как могут существовать разные степени Священства в пределах иерархии, так же может и должно существовать различие между иерархией и народом и при наличии всеобщего Священства. Также неправильно противопоставлять избрание общины рукоположению, как нечто его заменяющее или его исключающее. Совсем наоборот, избрание общины, в качестве предварительного условия, вполне совместимо с признанием решающего значения за рукоположением. Человеческое же избрание или желание, одно само по себе, не может возместить божественного акта рукоположения. И выборный чиновник общины от этого избрания не делается иерархом, не приобретает власти иерархической, не становится харизматиком. Иерархия есть единственное харизматическое служение в Церкви, которое имеет пребывающее значение и наличием своим восполняет отсутствие чрезвычайного харизматизма, хотя его и не исключает.

Таков общий смысл исторического факта замены неупорядоченного харизматизма первенствующей Церкви в век апостольский преемственным, регулярным харизматизмом апостольского предания. Иерархию в Церкви нужно понять именно как закономерный, регулярный харизматизм определенного назначения, в частности, для таинственного сообщения благодатных даров, преемственности благодатной жизни. Вследствие этой урегулированности, связанной с внешним фактом преемственности иерархии, последняя, не теряя своего харизматизма, становится и *учреждением*, и постольку в жизнь Церкви внедряется институционализм («церковное право»). Однако этот институционализм имеет совершенно особую природу, которую и необходимо точно обозначить.



Что такое иерархия в христианской Церкви? Прежде всего и существеннее всего она есть власть совершения тайнодействия, а постольку и сама в себе она является носителем этой таинственной сверхчеловеческой и сверхприродной силы. По свидетельству ранней письменности (например, у святого Игнатия Богоносца, у мужей апостольских), епископ является именно совершителем Евхаристии, и только та Евхаристия является действительной, которая совершается епископом. Таинство преломления Хлеба сразу заняло первенствующее место в христианской жизни и сделалось организующей силой в Церкви, в частности, и для иерархии. После Пятидесятницы верующие пребывают «в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2, 42), и центральное значение Евхаристии в жизни Церкви свидетельствуется в разных памятниках письменности I и II веков. Естественно, что первыми совершителями Евхаристии являются апостолы, а также харизматики, предстоящие (προϊστάμενοι и пророки «Дидахе»), ими поставленные, но в послеапостольский век совершение Таинства Тела и Крови становится делом епископов, а постепенно сюда присоединяются и другие Таинства, вошедшие в употребление в Церкви.

Итак, иерархия в виде епископов и зависящего от них клира возникает, прежде всего, в качестве носителей власти тайнодействия, в силу сакраментального харизматизма. Он, образуя основу таинственной, благодатной жизни Церкви, должен был получить для себя постоянных носителей. В современном богословии это назначение иерархии определяется как производное от первосвященнического служения Христа: Христос есть Архиерей, возглавляющий небесные иерархии и все земное Священство. Но власть тайнодействия, как сосредоточивающаяся в личности иерархов, естественно и неизбежно становится вообще организующим началом церковной власти и, в конечном счете, основанием «церковного права». Епископ, как носитель полноты харизма-



тической власти, естественно и неизбежно становится средоточием, к которому тяготеет вся жизнь церковной общины, ибо от него она зависит в самом существенном отношении. Из этого становится понятной логика церковной мысли первых веков от святого Игнатия Богоносца до святого Киприана, что *episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*. Из этого общего *харизматического* основания в истории Церкви развивается дальнейшее каноническое право, определяющее права епископа в Церкви, а далее и взаимоотношение различных епископов. Епископ, по установившимся правилам церковным (Церковные правила I Вселенского Собора, I апостольское правило), рукополагается или всеми епископами области, или по крайней мере двумя-тремя. По мере распространения Церкви естественно возникает вопрос о взаимоотношениях епископов разных Церквей в пределах одной страны или, что то же, в пределах национальной Церкви. Появляется различие между епископами на основании их канонических полномочий, возникает различие в авторитетности отдельных кафедр и в отношении канонических полномочий, которые в Римской Церкви сосредоточиваются всецело в папском примате. На протяжении веков Вселенскими и Поместными Соборами регулируются эти взаимоотношения, в настоящее время отражающие в своей сложности это многовековое различие. Оно, однако, не изменяет того основного факта, что, будучи канонически различны в силу исторических и фактических взаимоотношений, *епископы харизматически совершенно равны*, и между ними нет сверхепископа *episcopus episcoporum*, каковым Римская Церковь почитает папу.

Для того чтобы оценить по существу природу церковной, т. е. епископской, власти, все время нужно иметь в виду ее особенности, проистекающие из природы церковного общения. Хотя и часто говорится о «монархическом» епископстве, причем это государственное определение порой и находит оправдание в личном властолюбии



отдельных епископов, однако надо помнить, что церковная власть имеет иную природу, чем государственная, как власть *духовная*, она и больше и выше всякой светской власти, как простирающаяся на душу человека, но в силу этого духовного своего характера она есть прежде всего служение, по слову Господа: «цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк 22, 25—26). Епископ в осуществлении своей власти действует с Церковью, но не *над* Церковью, которая есть духовный орган любви: согласие с Церковью и единение с ней составляет само условие бытия епископа. Это единение не может быть выражено в таких терминах государственного конституционного права, как, например, народоправство или ограниченная власть конституционного монарха, за неприменимостью здесь правовых категорий. (Церковное право, если и есть право, то во всяком случае *sui generis*.) Епископская власть может быть и абсолютнее власти абсолютного монарха, но может и совершенно растворяться в единении с народом. Руководящей нормой является здесь пример Иерусалимской Церкви в ее отношении к апостолам как первоепископам. Несмотря на всю полноту своей действительно сверхепископской власти (поскольку она, включая в себя всю полноту епископства, имеет еще и личные апостольские полномочия), апостолы все существенные вопросы решают с народом: апостол Петр обращается ко всему Иерусалимскому братству (*ἀνδρες ἀδελφοί* Деян 1, 15—16) для избрания двенадцатого апостола вместо Иуды. «И поставили двоих... и помолились, и сказали... и бросили о них жребий» (Деян 1, 23, 24, 26), — во всех моментах этого избрания апостолы пребывают в единении с народом. То же самое и при избрании семи диаконов: апостолы созывают «множество учеников», к которому и обращаются об избрании семи диаконов. «И угодно было это предложение всему собранию... и избрали... их поставили...»; апостолы же рукоположили —





«помолившись, возложили на них руки» (Деян 6, 5—6). Община («обрезанные») обратилась с упреком к апостолу Петру о принятии необрезанных из дома Корнилия, и он успокоил ее своим рассказом об особом откровении, ему бывшем. «Церковь Иерусалимская» посылает Варнаву в Антиохию (Деян 11, 22). Наконец, Апостольский Собор, на котором Павел и Варнава были приняты в Иерусалиме «Церковью, апостолами и пресвитерами» и возвестили им о своей проповеди среди язычников; то «апостолы и пресвитеры» (οἱ ἀποστόλοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι), здесь в общем смысле старейшин, собрались на Соборе (Деян 15, 6). Тогда апостолы и пресвитеры вместе со всей Церковью рассудили, избрав из своей среды двух мужей, послать их в Антиохию вместе с Павлом и Варнавой, написав и вручив им следующее: «*апостолы и пресвитеры и братия...* мы услышали... собравшись, единодушно рассудили...» «угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени...» (Деян 15, 23—26, 28). Образ I Вселенского Апостольского Собора дает норму епископской власти в церковном народе и с церковным народом. И если исторически нам известно, что Вселенские и многие Поместные Соборы обычно состояли преимущественно из епископов, то в этом не следует видеть новую каноническую норму, отменяющую Апостольский Собор и дающую власть епископскому сословию как таковому *над* церковным народом и *без* народа. Этот факт надо понимать не столько как проявление власти епископа *над* Церковью, сколько как представительство *через* епископов возглавляемых ими Церквей, с которыми они пребывают в единении. И при этом является скорее вопросом факта и, так сказать, технического удобства, нежели принципа, что на Соборах фактически не присутствуют «пресвитеры и братия», бывшие на Иерусалимском Соборе. Впрочем, они и фактически присутствовали, например, на Московском Всероссийском Соборе 1917—1918 годов, который состоял из епархиальных, т. е. имеющих единение с папство, епископов, священников и мирян и в этом



своим составе точнее отображал каноническую норму Иерусалимского Собора, нежели даже Соборы Вселенские. Трудность прибытия на эти Соборы — по тогдашним средствам сообщения — достаточно объясняет их односторонне иерархический состав, если, впрочем, не считать, что и народ церковный там был представлен царем или его чиновниками. Разумеется, в римском католицизме присутствие одних епископов на Соборе составляет уже норму, потому что там иерархия понимается в гораздо большей степени как власть над церковью, возглавляемая монархом-папой. Мы не знаем в истории апостольских времен ни одного факта, когда бы апостолы поступали как единоличная власть над Церковью и без Церкви. Напротив, если мы имеем проявление *личной* силы апостольской — в чудотворении, то она не связана с их преимуществами как носителей церковной власти, но принадлежит им как дар апостольского служения. Поэтому же и теперь церковному народу принадлежит своя доля участия в избрании епископов, в чем и выражается духовное единение клира и мирян: народ принимает участие даже в рукоположении, хотя и совершаемом епископом, ибо в соответственный момент провозглашает свое *ἔσις*. «Никто да не поставляется — пишет папа Лев Великий — против воли и желания народа, чтобы народ, пережив принуждение, не возненавидел и не стал презирать нежелаемого епископа» (Epist. ad Anast. 84).

Для того чтобы правильно понять иерархическое начало в Церкви, необходимо иметь в виду не только неотъемлемые преимущества иерархии, но и столь же неотъемлемые преимущества *мирян*. Миряне отнюдь не представляют собой лишь пассивный объект управления, с единственной обязанностью повиновения иерархии, харизматически пустое место, которое всецело заполняется иерархией. Мирянство можно рассматривать также как некий священный сан, облакающий его носителей достоинством христианского звания: «народ Божий, царственное Священство». Эта идея хотя и утрируется в протестантизм-

ме вплоть до полного отрицания иерархии, однако не может и не должна быть умалена в своем значении. В качестве христиан, принявших Крещение и дар Святого Духа в Миропомазании (которое можно рассматривать и как род рукоположения в христианское звание), и миряне являются харизматиками, хотя и в ограниченном смысле, в частности, даже и в области священной- и тайнодействия. Они могут, в случае нужды, совершить Крещение через троекратное погружение во имя Святой Троицы, которое является действительным<sup>1</sup>. На этом основании Церковью Крещение почитается действительным и в обществах, утерявших Священство и отвергающих иерархии. Но и помимо этого, ведь и всякая частная молитва, которая составляет право и обязанность каждого христианина, есть также священнодействие, в котором он является священнослужителем в храме своей души, а также для своих собратьев в том случае, если молитва является не индивидуальной, но коллективной. По крайней мере в этом смысле можно расценивать общественное богослужение обществ, упразднивших Священство. Это есть хотя и не тайнодействие, но все же общая молитва. Наконец, и при совершении Таинств, совершаемых только Священством, в частности, даже Евхаристии, миряне имеют свою долю участия, которая внешне выражается в их ответах на молитвы и возгласания священника, внутренне же она столь значительна, что священник, строго говоря, не должен совершать Таинства *один* без народа. Иными словами, он совершает их *вместе* с народом, и миряне являются со-совершителями и Таинства на своем месте. В духовном организме Церкви все совершается в единстве любви, и

<sup>1</sup> Напрасно распоряжениями отдельных пап в католичестве действительность Крещения, совершенного по установленной форме, распространяется и на нехристиан; через это совершительная сила свящается только с формой, которой придается магическая сила. Власть Крещения Церковью дается только христианам, и именно как харизматикам, хотя бы даже и в мирянском звании.

ни один орган не может существовать вне зависимости от другого. *Nonne et laici sacerdotes sumus* — в известной степени, можно применить сюда эти слова Тертуллиана. Нельзя только отсюда делать того вывода, что на основании всеобщего христианского харизматизма не существует харизматизма особенного, принадлежащего только иерархии. Напротив, именно в *силу* этого харизматизма существует и иерархия, которая имеет свои степени, и есть грани, которые непреходимы для мирян. Таково есть совершение Таинств и, прежде всего, божественной Евхаристии. И хотя в Новом Завете мы и не можем найти *прямого* установления нашего теперешнего трехстепенного Священства в точности, т. е. в том виде, как оно установилось еще с древнейших времен, но мы видим и здесь повсеместно начало иерархизма, прежде всего, в апостольстве, затем — епископстве и пресвитерстве и в диаконстве. С другой стороны, нигде мы не найдем такого беспорядочного харизматизма, в силу которого все и каждый совершали бы «преломление хлеба» и другие Таинства. Напротив, это явным образом составляет преимущество или самих апостолов или, во всяком случае, нарочито поставленных лиц (и пример коринфянской общины, в Первом Послании к коринфянам, представляет собой как раз отрицательную инстанцию). Идея иерархического равенства, равносильная отрицанию принципа иерархии, в качестве начала ветхозаветного, нигде не выражена в Слове Божиим и совершенно отсутствует в церковном предании уже с I—II веков. Но последнее есть, во всяком случае, лучший свидетель об апостольском учении, передающем заповеди Христовы, нежели проблематические реконструкции современных историков, оторвавшихся от живого предания. Иерархия, ведущая свое происхождение прямо от Христа, первосвященника по чину Мельхиседекову, через апостольское преемство, есть сам Христос, тайнодействующий в Церкви Своей. Она любима Им и полна любовью к Нему, она есть радость и утешение Церкви от Утешителя Святого Духа, который низводится на



рукоположенного, она есть средоточие церковной жизни, установленное самим Богом, и через нее действует сам Бог на земле. Лишить себя иерархии значит обеднить, опустошить церковную жизнь, значит, в известном смысле, изгнать апостолов и самого Пославшего их из Церкви, и не может быть большего церковного бедствия и большего заблуждения, нежели то, вследствие которого в начале XVI века целые церковные общества, охватывающие целые народы, лишили себя Священства и поныне остаются без Таинств, без Благодатных Даров, в них подаваемых. Конечно, Дух дышит, где хочет, и мы не можем сказать, что они совсем лишены Святого Духа, которым возрождаются при Крещении. Но это есть величайшая церковная скорбь наших дней, и любовь наша к братьям протестантам и молитва наша да будет о том, чтобы они вновь взыскали иерархии апостольского преемства и она возвращена была бы им.

Со стороны протестантской иногда выдвигается противопоставление пророчества и институционализма. Думают, что иерархическое начало противоположно дару пророческому, который благодаря устранению во имя всеобщего Священства и перерождается в псевдо-пророческое возбуждение. Его Церковь однажды уже победила и ниспровергла в монтанизме и продолжает ниспровергать во всех его бесчисленных повторениях и разновидностях. Или же оно приводит к безблагодатному ритуализму выбранных, однако не рукоположенных пасторов, которые фактически заступают место богоустановленной иерархии. Они же сосредоточивают в себе одних и всеобщее «пророчество» и, тем самым, оставляют без него паству. И разве это не есть институционализм, только не иерархический, а чиновнический, где иерархия заменяется бюрократией? Священство не поглощает собой харизматизма, принадлежащего христианскому народу, насколько он является его уделом на основании христианской жизни. Но и для него существенное значение имеет принятие Благодатных Даров в Таинствах через



священство. Господь посылает эти дары Своими собственными путями, Ему одному ведомыми, но это не противоречит наличию богоустановленных путей их преподания в Таинствах. После первого века христианства, пророчествование как специальный дар исчезает (и, конечно, он не восстанавливается через одну претензию на него), но место пророков занимают духоносные мужи, которых Церковь прославляет как святых после смерти, а почитает уже и при жизни. Но и даже в тех, кто не удостоивается канонизации, — в тех или иных областях деятельности или в отдельные времена жизни — проявляется сила христианского вдохновения и творчества, которая соответствует пророчествованию. Оно, так или иначе, всегда живет в Церкви не вопреки ее иерархизму, но в союзе с ним, даже на него опираясь. И этот *личный*, а не иерархический харизматизм отличается от преемственно-иерархического в такой мере, что один отнюдь не предполагается другим, хотя и может совмещаться с ним. (Так и Ветхий Завет знает священников, которые были вместе с тем и пророками: Самуил, Иезекииль, Иеремия и др.) С другой стороны, не все «святители» и «священники» являются лично святыми и духоносными: имея силы подавать дары Духа Святого другим, они сами не приемлют Его силы<sup>1</sup>. Итак, нет противопоставления между иерархизмом и пророчеством в Церкви, но прямая связь и обусловленность.

Служение Священства в качестве харизматического посредства не может быть лишь механическим или магическим, но оно предполагает и духовное участие того, кто является этим живым посредником. Священник, посредствуя между Богом и человеком в Таинстве, низводит в нем

<sup>1</sup> В Ветхом Завете есть некоторые черты соединения Священства и пророчества как провозвещения будущего, так сказать, ех орего орегате: это священнодейственное вопрошание урим и туммим, которое находит отголоски и в Евангелии от Иоанна: «сие же он (Канафа) сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ» (Ин 11, 51).



Духа Святого, делает самого себя орудием этого низведения, он совлекается сам себя, жертвенно умирает, есть жертва и жрец, «приносящий и приносимый», по образу Первосвященника Христа. Но это жертвенное умирание есть самоотвергающаяся любовь, и служение иерархическое есть служение любви. Сила иерархизма есть любовь. Связь иерархии с мирянами есть не властвование, но взаимная любовь, со стороны иерархии попечительная-отеческая, со стороны паствы признательно-сыновья. «Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец», и «овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин 10, 11, 27). С тайнодействием непосредственно связано и пастырство (которое сохраняется и в протестантском пасторстве), т. е. душепопечение, а из него вытекает и учительство. Иерархическое строение Церкви, имеющее основание в самом существе благодатной жизни и любви церковной, в соответствии вновь возникающим нуждам, развертывается в целую систему канонического законодательства, имеющего для себя *основу* в прямом повелении Господа, избравшего апостолов, — *in jure divino*, но развивающегося в систему в церковной истории, *in jure ecclesiastico*. В настоящее время эта система определяется совокупностью постановлений, содержащихся в так называемых Апостольских правилах и Вселенских и Поместных Соборов, а в подробностях — в постановлениях Поместных Церквей.

Полномочия иерархии касаются: а) священнодействия, б) пастырства, в) учительства. Священнодействие и тайнодействие составляют нарочитое и преимущественное служение Священства и, прежде всего, совершение Таинства Тела и Крови Христовых. Приближение к алтарю есть вхождение в сферу огня, который попадает непосвященных, как некогда Озу — прикосновение к ковчегу Завета. Священнодействующий, для того чтобы войти в святилище, должен облечься в священные одежды, чтобы быть через это как бы изъятым от мира. Служение священника в тайнодействии есть служение ангела, предстоящего престолу Божию. И как священные предметы, на-



пример, сосуды, уже не могут быть взяты для обычного употребления, так и совершители Таинства через посвящение выделяются из числа людей. Они, хотя и сохраняют свои человеческие немощи и грехи, получают особую равноангельскую природу; священники становятся святы Богу, ибо через них совершается священие. Эта святость не есть их личная святость, напротив, священники могут быть — и нередко бывают — и греховнее мирян. Это есть святость Церкви, которая через них святит Духом Святым чад своих, это есть святость Христа, в которого они облачаются, не только наравне со всеми христианами в Крещении, но и сугубо — в посвящении. Только это посвящение позволяет преодолевать тот страх и трепет, который охватывает человека при приближении к святыне, — без него невозможно само это приближение. Когда же постигнут это, наконец, наши братья-протестанты?

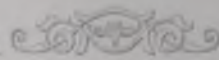
Полнота власти тайнодействия принадлежит только епископу. Пресвитер получает эту власть лишь в ограниченном размере при посвящении своем. Притом, и ее он осуществляет в каноническом единении с епископом, в котором и сосредоточивается харизматическая полнота; диакон же получает силу лишь приближаться к святыне и служить при тайнодействии. Этим распределением харизматической власти устанавливаются взаимоотношения клира, который, хотя находится в канонической зависимости от епископа, однако в пределах полномочий своих тайнодействует самостоятельно.

В связи с тайнодействием, которое связано с воздействием на души верующих, находится и пастырское служение иерархии как служение попечительной любви. Пастыри получают особый дар сострадательной любви — чужие горести и падения они делают как бы своими собственными. Они пекутся о душах, воздействуя на них как мерами протеста и прощения, так и мерами строгости и карательной дисциплины. На этой почве в истории Церкви устанавливается, по началам «икономии», *jure ecclesiastico*, каноническая практика относительно примене-



ния церковных кар и, в связи с этим, церковного суда одинаково, как в применении к пастырям, так и пасомым: ибо и сами пастыри, в свою очередь, являются пасомыми: чрез своих со-пастырей (и только Папа Римский у католиков оказывается пастырем, всех пасущим, но никем на земле не пасомым, хотя, впрочем, даже и он имеет своего духовника). Пастырство связано с особой ответственностью за паству, не существующей для мирян, которые платят пастырям за это особой любовью и почитанием. И таким образом, паства, естественно, собирается около пастырей, и Церковь, естественно, слагается из общин, иерархически организованных. Иерархия есть как бы скелет в теле церковном. Разумеется, если в Церкви возникает явление духа и силы в лице какого-нибудь духоносного мужа, к этому пророческому служению устремляется все церковное общество, и пастыри, и пасомые, без различия своего иерархического положения: личный авторитет преподобного Серафима Саровского или отца Иоанна Кронштадтского, или оптинских старцев (отца Амвросия и др.) был больше всех иерархических личных авторитетов. Однако он никогда и не вторгался в область чисто иерархических полномочий, не нарушал и не разрушал их. Это лишний раз подтверждает полную совместимость пророчества и иерархизма.

В состав пастырского служения входит и церковное *учительство*. Оно столь естественно соединяется со священнослужением, что было бы странно, если бы это было иначе. Не только чтение, но и проповедание Слова Божия, прямое учительство, входит в состав священнослужения (а у протестантов составляет даже главную часть в нем). И не только существует фактическая нераздельность священнослужения и проповедания, но и харизматически дар таинодействия облекает своего носителя также и силой учительства. Проповедь в храме, с церковного амвона, принадлежит, как правило, совершителю Таинства и может быть им лишь передоверена другому лицу, однако обычно также принадлежащему к клиру. Слово пастыря,



независимо даже от своей большей или меньшей значительности, получает свой вес от места произнесения, входя в состав богослужения. И в этом церковном учительстве пастырь не может быть заменен или вытеснен. (Это право ограждается 64 правилом VI Вселенского Собора.) В первенствующей Церкви «учительство» (1 Кор 12, 28) составляло удел особых лиц, имевших этот дар и переходивших из общины в общину, как «апостолы» или «евангелисты» (миссионеры), но это, во-первых, не исключает церковного учительства пастырей в храме, а во-вторых, с течением времени оно, видимо, слилось с общим пастырством.

Но учительство, конечно, не исчерпывается церковной проповедью, а распространяется и за пределы храма. Из него возникает право и обязанность иерархии блюсти переданное Церковью учение в неповрежденности, ограждая его от искажения и возводя верующим норму церковного учения, причем блюдение этой нормы ограждается и соответствующими мерами церковной власти, вплоть до отсечения. Епископ в пределах своей епархии блюдет за чистотой преподаваемого и провозглашаемого учения, Собор епископов Поместной Церкви или же, в случаях более общего значения, Собор епископов Церкви Вселенской устанавливает церковную истину, затемнившуюся или не проявленную в сознании.

В связи с признанием не только церковно-храмового проповедания, но и общего учительства за иерархией возникает общий вопрос о природе этого учительства иерархии, как в отношении его исключительности и принадлежности ей, так и непогрешительности.

В Церкви есть пастырство и паства, следовательно, есть две части: учащая и учимая. Авторитет церковного учительства не может быть умаляем безнаказанно. Однако его наличие совсем не означает, что пастырству принадлежит вся сила учительства, а миряне вовсе лишены ее, имея только одну обязанность — пассивного приятия учения. Такое понимание, резко разделяющее церковное обще-



ство на две части — активную и пассивную, не соответствует христианству, и нужно, вместе с протестантизмом, противопоставить ему идею всеобщего Священства и помазанности народа Божиего. К нему, к этому народу, ко всем верующим, ко всему христианскому люду, а не к одной только иерархии (как это обычно понимается чрезмерными иерархистами) обращены слова Господа: «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф **28**, 19—20), или: «идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк **16**, 15). Насколько тайнодействие, которое выражалось, в частности, в низведении даров Духа Святого чрез рукоположение, составляло достояние апостолов (а после них ими поставленной иерархии), настолько проповедание Евангелия считалось делом всякого верующего, который призывается самим Господом *исповедовать* (а чрез то и проповедовать) Его перед людьми; «всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф **10**, 32); «и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими» (Лк **12**, 8), «а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Мф **10**, 33), «пред Ангелами Божиими» (Лк **12**, 9). И мы, действительно, видим, что проповедание Христа изначала совершается не только апостолами, но и вообще верующими, притом не только мужчинами, но и женщинами, из которых иных Церковь ублажает как равноапостольных именно за проповедь Евангелия (таких, как святая Нина, просветительница Грузии, далее святая равноапостольная Мария Магдалина, святая первомученица Фекла и др.). В Деяниях Апостольских первыми называются (как проповедники Евангелия) святой архидиакон первомученик Стефан, «исполненный веры и Духа Святаго» (Деян **6**, 5), и диакон Филипп, который, пришедши в город Самарийский, «проповедовал им Христа» (Деян **8**, 5). (Диаконство в теперешней иерархии не дает права самостоятельного церковного проповедания и, в этом отношении, приближается к ми-



рянству.) При этом, «когда поверили Филиппу, благовествующему о Царствии Божиим и о имени Господа Иисуса Христа, то крестились и мужчины и женщины» (Деян **8**, 12). Здесь и Крещение совершается без участия апостолов, т. е. иерархии (в отношении самостоятельного совершения Таинства диаконство и ныне не отличается от мирян), иными словами, оно совершается мирянами, что соответствует и теперешней практике, по которой в случае отсутствия священника миряне могут и крестить, и, наоборот, само апостольство не соединялось необходимо с совершением Крещения, по крайней мере по свидетельству апостола Павла: «Христос послал меня не крестить, а благовествовать» (1 Кор **1**, 17). Напротив, низведение Духа Святого, соответствующее уже тайнодействию, не могло быть совершено Филиппом, но потребовало прибытия апостолов Петра и Иоанна (Деян **8**, 14—17). Далее идет рассказ о том, как Филипп же вразумил и затем крестил евнуха царицы Кандакии (Деян **8**, 26—38), причем, сошел на него и Дух Святой, однако помимо возложения рук Филиппа; и после этого Филипп, «благовествовал всем городам» (Деян **8**, 40). Далее говорится в Деяниях Апостольских о том, как «рассеявшиеся от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слово, кроме Иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Киринейцы, которые, придя в Антиохию, говорили Еллинам, благовествуя Господа Иисуса» (Деян **11**, 19—20). Уже на основании этих примеров видно, что даже во время пребывания на земле святых апостолов, проповедь христианства совершалась верующими независимо от того, являлись ли они носителями церковного сана. Но этот же факт проходит решительно через всю церковную историю до наших дней. Миссия христианская не только не связана с иерархическими преимуществами, но составляет долг и достояние каждого христианина, который говорит о себе: «верую и исповедую», а тем самым и проповедует. Подвиги мучеников, исповедовавших свою веру, являются и самой сильной проповедью.



Далее, если мы обратимся к проповеди не только среди неверующих, но и среди христиан, то и здесь мы найдем многочисленные свидетельства в Слове Божием о том, что и миряне (впрочем, этого слова вовсе не знает Слово Божие, которое называет христиан просто: верующие, ученики, братья и т. п.) принимают участие в учительстве, так что существует даже особый дар учительства. Апостол Иаков делает следующее обращение ко всем верующим: «Братья! если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак 5, 19—20), — здесь на всю братию возлагается обязанность учительства, связанного даже с душепопечительством (ср. также 1 Фес 5, 11; Евр 3, 13; 1 Пет 4, 10—11; Гал 6, 1). Известно, что в Коринфской общине (как, по-видимому, и вообще в первенствующей Церкви) миряне учили не только в частных, но и в церковных собраниях (1 Кор 14, 26; Кол 3, 16), хотя в конце апостольского времени, ввиду сильного распространения лжеучений, обязанность церковного учительства сосредоточивается на предстоятелях Церкви (1 Тим 1, 7; 3, 2; 5, 17), и в конце II века (Ириней) это становится господствующей практикой, а вместе с этим исчезает и сословие самостоятельных церковных учителей, которые занимают еще такое высокое место в «Дидахе» (начало I века). Лишение мирян права церковного проповедания настолько утверждается в Церкви, что позднее оно узаконивается отцами VI Вселенского Собора (правило 64, которое запрещает мирянам публичное (διδάσκειν) т. е. церковное проповедание), хотя и оно допустимо, как мы знаем, с разрешения и благословения церковной власти. Но если миряне не имеют власти церковного, т. е. богослужебного проповедания, как и активного участия в совершении священнодействия, во время которого слово проповедается, то от них этим не отнимается права *прицерковного*, внебогослужебного, а уже тем более внецерковного проповедания. И во всяком случае, кроме богослужебного про-

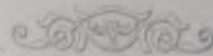


поведания, известные ограничения в учительстве мирян вводились по соображениям дисциплинарно-практическим, но отнюдь не харизматическим, не в силу несовместимости его со званием мирянина. В Церкви нет места немоте, безгласию и слепому послушанию, ибо говорит апостол: «стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь ниу рабства» (Гал 5, 1).

Но если так обстоит дело даже в отношении к церковному учительству, то тем более у мирян не может быть отнято право богословствования и научного исследования вопросов христианства, а такое во наши дни есть, силой вещей, и учительство. Свобода его может быть введена в известные границы, блюдомые иерархией, однако она не может и не должна быть отнята. Богословская мысль есть самосознание Церкви, она есть ее дыхание, которое не может быть остановлено. Помимо общего помазания христиан Духом Божиим, не надо забывать, может быть и нарочитое избранничество, которое древле называлось пророческим служением, а ныне, если и не называется так — по известной робости, а также и трудности его распознавания и вытекающей отсюда в отдельных случаях спорности, — но, конечно, не оскудевает в Церкви. (Теперь выражения «пророки» и «пророчество» стали больше литературным эпитетом, нежели выражением религиозного убеждения о том, что пророчество не иссякло и не должно иссякнуть в Церкви.) Апостол прямо возбраняет уничтожать пророчество и угашать дух (1 Фес 5, 19—20). Но дух дышит, где хочет, и пророческий дар духа не связан с иерархическим служением (хотя может и с ним соединяться). Конечно, различение духов и опознание истинного пророчествования является труднейшим делом для Церкви, при котором всегда угрожает возможная ошибка (почему и извещает апостол: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5, 21)). Однако он же предохраняет и от угашения духа, которое является последствием формального запрещения для мирян свободного богословствования. Оно не может быть несвободным,



оставаясь искренним: свобода здесь означает не свободомыслие, в котором просто игнорируется учение церковного предания и, вообще, воцаряется своеволие, но искреннее, личное вдохновение и вживание в то, что кристаллизовано в учении Церкви, стремление осуществить церковный опыт и опыт личной мысли и чувства. Так это есть и по существу, ибо церковное предание есть вместе с тем и личный опыт, который осуществляется в личностях. И эта область свободного церковного вдохновения, так же как и научного изучения, есть преимущественно область «пророчества» в современном смысле этого слова. И она, конечно, не может быть ограничена только иерархией (хотя она в Священстве имеет и свои особые источники ведения и вдохновения, как и особый опыт, недоступный мирянам). Эта область принадлежит всему христианскому миру, и о нем сохраняет силу слово пророка Моисея: «о, если бы все в народе Господнем были пророками» (Чис 11, 29). Но это и значит, чтобы все учительствовали, друг друга назидая, по слову апостола (1 Фес 5, 11). Таким образом, разделение Церкви на учащую и учимую не имеет такого смысла, чтобы им отменялось всеобщее учительство христиан в меру духовного возраста каждого. Оно должно быть понято в смысле лишь извечных преимуществ, принадлежащих иерархии как таковой, во-первых, в церковном проповедании, а во-вторых, в особой авторитетности ее церковного учительства и блюдения над общим учительством Церкви. Как же определяется это последнее? Ответ на этот вопрос может быть дан лишь в связи с учением об органе церковной непогрешительности.



## О ВНЕШНЕМ НЕПОГРЕШИТЕЛЬНОМ АВТОРИТЕТЕ В ЦЕРКВИ

Обладает ли *личной* непогрешительностью церковного и догматического суждения какой бы то ни было член Церкви, взятый в отдельности, как таковой? Нет, не обладает. Даже католическая доктрина не приписывает папе личной непогрешительности, а только *ex cathedra*. Способен заблуждаться, точнее, вносить свою личную ограниченность, которая пред лицом истины церковной есть уже грех и заблуждение, каждый член Церкви в своем догматическом искании. И это есть естественная, допускаемая степень заблуждения, без которой не существует искания и которая исправляется Церковью. О таком мудрствовании писал апостол Павел: «Ибо надлежит (δει) быть и разномыслиям (ересям — *αἱρέσεις*) между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11, 19). Но это разделение — ересь, должное в начале, становится уже обоюболюбующим своемыслием, заблуждением, ересью в случае противления разуму церковному, погрешность становится ошибкой, ошибка утверждается в заблуждение, заблуждение в ересь. И церковная история свидетельствует, что от возможности заблуждения не обеспечивает никакое иерархическое положение: были еретики папы (Либерий и Гонорий, не говоря о частных противоречиях между суждениями разных пап, из чего явствует наличие заблуждения у того или другого), были еретики патриархи, на кафедре и Цареградской, и Александрийской, и епископы, и пресвитеры, и миряне. Если бы о возможности





личного заблуждения во всяком положении и не свидетельствовала история, то она явствует вытекающей достаточно просто из факта индивидуальности, которая уже связана и с индивидуализмом, т. е. личной ограниченностью. На обладание личной богословской непогрешительностью никто не может претендовать, и она не связана ни с каким саном. Конечно, иерархи, как носители священнической харизмы, более предохраняемы от заблуждения, нежели простые миряне. Однако иерархическая харизма, делая священнослужителя органом посредства в передаче благодати, сама по себе еще не делает лично святым ее носителя, и потому и он остается не защищен от греха и заблуждения в человеческой немощи своей, и заблуждение, если оно его постигает, является даже особенно тяжким. Тем не менее благодать Священства не остается бездейственной и облакает мышление его носителей особой силой и наделяет его особой авторитетностью. И это имеет силу как относительно отдельных иерархов, так и в особенности их совокупного голоса. Здесь мы переходим к учительской власти и авторитету иерархии.

Церковные писатели: святой Игнатий Богоносец, святой Ириней, святой Киприан убеждают верующих соединяться около своего епископа, причем учение епископа является нормой церковной истины и критерием церковного предания. Догматически отчетливого выражения эта мысль не получает, хотя святой Ириней говорит даже о том, что епископы имеют *cum episcopatus successione certum veritatis charisma*, предвосхищая язык будущего Ватиканского Собора, хотя, впрочем, ограничительное *certum* лишает эту мысль догматической четкости. Эта особая *авторитетность* епископского суждения, связанная с саном, принадлежит отдельному епископу как таковому, а еще более как благодатному главе Церкви, которая соединена с ним единством благодатной жизни, любви и единомыслия. Епископ, выражающий исповедание Церкви и являющийся устами ее, является соединенным с нею союзом любви и единомыслия, согласно литургийному



возгласу, предваряющему произнесение Символа Веры: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Иными словами, право выражать церковное учение принадлежит епископу, не как стоящему *над* общиной, но в общине, как ее глава. Подобным же образом и совокупность епископов, епископат Вселенской или Поместной Церкви, объединенный на нарочитом собрании или же пребывающий в заочном единении и общении через письменное сношение или посредство, имеет высший авторитет при выражении вероучения лишь в единении с Церковью и в согласии с ней; иными словами, он не законоподательствует и не повелевает над Церковью независимо от нее, но является ее благодатным представителем. Авторитет епископата есть, в сущности, авторитет Церкви, которая, имея иерархическое строение, естественно износит свое самоопределение устами епископата.

Из положения епископата в Церкви, представляющего собой церковную власть в качестве совершителя Таинства, вытекает, что этой властью — в происхождении своем и существе сакраментальной, облакаются и вероучительные определения. Они являются *канонами* или церковными законами, которым надо повиноваться в силу повиновения Церкви. Таким образом, иерархия в лице епископата становится как бы и *внешним* вероучительным авторитетом, регулирующим и упорядочивающим догматическую жизнь Церкви. Разумеется, эти вероучительные определения отдельного ли иерарха или всего епископата, облеченные силой церковной власти епископа и совершаемые *ex cathedra* во исполнение обязанностей епископского служения, следует отличать от личного богословского мнения того же епископа как частного богослова или писателя. Последнее вовсе не является обязательным к руководству паствы и отнюдь не обладает качеством «непогрешительности». Его авторитетность измеряется степенью одаренности и духовности писателя, для которой свое значение имеет и священнический сан. Только действия во исполнение пастьерского служения



имеют обязательную силу для пасомых. Они облечены и соответствующей санкцией, потому что церковные кары угрожают неповиновущимся, и церковный меч отсекает непокорных от церковного тела, временно или окончательно, анафематствуя еретиков. Церковная жизнь, упорядочиваемая и регулируемая церковной властью, не может представлять собой анархию, в которой представляется каждому полное усмотрение. Насколько Церковь есть единство веры, связанное иерархическим преемством, она имеет свои вероучительные определения, за которыми стоит весь авторитет и сила Церкви, охраняемый церковной властью. Поэтому то общее положение, что в установлении вероучительных истин епископат действует в единении с паствой и выступает как его представитель, соединяется с признанием *власти* епископата повелительно выражать церковные определения и требовать им подчинения. Следовательно, в жизни Церкви может наступать такой момент, когда епископат чувствует себя облеченным правомочием возвещать *от имени Церкви*, быть ее устами. А отсюда один шаг до ватиканского заключения о том, что епископу, в силу особого дара возвещать церковную истину (*charisma veritatis*), принадлежит непогрешительность *ex cathedra* (пока мы оставляем в стороне вопрос, является ли такой авторитет личным или коллективным). Возникает учение о *внешнем* непогрешительном органе церковного учения. Есть ли, нужен ли и возможен ли таковой в Церкви? Сначала кажется, что на все три вопроса жизнь и учение дают утвердительный ответ. Существует власть епископата, которая простирается и на охранение чистоты вероучения, — это бесспорно. Она необходима для Церкви, как плотина против анархического своемыслия, разрушающего единство Церкви. Она возможна, ибо фактически проявлялась и проявляется в Церкви. Однако весь вопрос заключается в том, каков смысл этого вероучительного властвования. Иерархия своей властью охраняет уже принятое Церковью учение, церковное предание, и она же на основании



церковного постановления, в случае новых вероучительных определений, становится на страже их действительного вхождения в церковное предание. Первое не возбуждает сомнений: естественно, что *depositum fidei* — то, что Церковь уже имеет, охраняется иерархической властью, хотя содержится и всей Церковью. Большую принципиальную остроту имеет второй вопрос: вновь принимаемые вероучительные определения, однажды будучи приняты, охраняются иерархией. Но, если они ею же и провозглашаются, откуда получают они свою силу и санкцию истинности? От этой ли иерархии как таковой или же от всей Церкви? Согласно первому мнению, вся власть содержать и возглашать истину принадлежала бы иерархии, и истиной являлось бы то, что она приказывает Церкви силою своей *charisma veritatis*. При таком понимании, Церковь рассекается на две части, учащую и учимую, на епископат с клиром и мирян. Собственного суждения, мысли, мнения или предания Церкви здесь не существует, ибо все это всецело принадлежит иерархии. Для паствы остается лишь долг повиновения, не без молчаливой иронии определяемого в католическом богословии как *infallibilitas passiva*. Вся сила суждения, *infallibilitas activa*, принадлежит иерархии, которая имеет особую *charisma veritatis*. При этом и понятие *veritatis* получает отвлеченно-теоретическое значение: она не есть истинная жизнь в Церкви, всем ее членам равно присущая, но отвлеченное знание, присущее лишь избранным (иерархии) и ими сообщающееся (или не сообщающееся) тем, кому она без этого неведома. Но истина есть Христос, и жизнь в Церкви, Теле Христовом, есть жизнь в Истине, истинная жизнь, которая имеет и истинное самосознание и самоопределение. Через различие *infallibilitas activa* и *passiva*, соответствующее признанию силы истины на стороне одной лишь иерархии, вводится в понятие о Церкви особого рода эзотеризм (иногда возводимый даже к иерархии небесной), в котором есть посвященные, имеющие гнозис, и непосвященные, его не имеющие, но могущие его полу-



чить от иерархии, и через это, христианское понятие иерархии подменяется гностическим. *Charisma veritatis*, присущая, конечно, Церкви, ибо она есть «столп и утверждение истины», жизнь в истине, т. е. во Христе, становится достоянием не всего тела Церкви, но лишь иерархии. С наибольшей — но зато и устрашающей — последовательностью это проведено в системе папизма и закреплено Ватиканским догматом. Папа имеет в своем лице всю полноту *charisma veritatis*, присущую Церкви, и он обладает поэтому властью от лица Церкви, *ex cathedra*, непогрешительно возвещать истину, при этом *ex sese non autem ex consensu ecclesiae*, т. е. опираясь исключительно на себя, на свое личное ведение, а не на соборный разум Церкви. Поэтому он является *magisterium infallibile*. Хотя это ведение дается ему не лично, но по связи с Церковью и от лица Церкви, *ex cathedra*, однако оно принадлежит самостоятельно (*ex sese*) ему одному, в нем сосредоточивается. Следовательно, папа не только *провозглашает* истину как принятую и осознанную Церковью (следовательно, *non ex sese sed ex consensu ecclesia*), не только *приказывает* верность ей в качестве высшего представителя иерархии, но он эту истину свидетельствует, ею обладает, ее находит *для* Церкви, *ex sese*, как некий священный оракул, которому требуется внимать. При таком понимании и истина является внешним знанием, принадлежащим одному, но сообщаемым всем другим. Внешний авторитет истины овнешнивает и саму истину и ее ограничивает. Здесь нет нужды входить в подробности канонической экклезиологии<sup>1</sup>, но в ней с наибольшей ясностью обнаруживается схема разделения Церкви на учителей и учеников (вопреки прямому слову Господа к Своим ученикам, в числе их и Петру: «А вы не называйтесь учителями: ибо один у вас Учитель — Христос» (Мф 23, 8).

Но единоличный папизм в католичестве, по крайней мере, имеет заслугу последовательности при развитии ав-

<sup>1</sup> Ср. мои статьи «Ватиканский догмат» (Путь, 1929).



торитарного принципа в вероучении — суждение *одного* лица явно (как бы ни было трудно определить, когда он говорит *ex cathedra*). Но этого нельзя сказать относительно папизма коллективного, который мы имеем в том случае, если функции папы мы предоставим Собору епископов, коллегиальному епископату (как это было понимаемо на католических реформаторских Соборах Констанцы и Базеля). Ясность, равная единоличному папизму, была бы возможна лишь в случае полного единомыслия и единогласия *всего* епископата, чего, кажется, вообще не знала история даже на Вселенских Соборах и что представляло бы собой, во всяком случае, совершенно единичное исключение. В противном же случае голос истины определялся бы большинством голосов, т. е. по парламентской системе (причем, конечно, возникает ряд вопросов о размерах этого большинства и т. д.). Но каков бы ни был этот орган церковной непогрешительности, возвещающий Церкви истину в виде догматического приказа, — единоличный ли или коллективный — он одинаково лишает Церковь дара всеобщего учительства и целостной непогрешительности и превращает паству в стадо. Только Господь о Себе говорил как о пастыре *Своих* овец и поручил Петру пасти «овцы Моя». Это означает, что Церковь, как Тело Христово, в Нем имеет свою главу; Он есть Истина, и Церковь может быть только пассивно воспринимающим телом, или «стадом Христовым». Однако напрасно силу Христову относительно Церкви себе приписывал бы римский епископ или Собор епископов. Как преемник (и то лишь в области сакраментальной) апостолов, папа (единоличный или коллективный) хотел бы себя являть викарием Христа на земле, но Христос не оставил Себе викария, а Сам пребывает в Церкви «всегда, ныне и присно и во веки веков». Церковь непогрешительна как Церковь в своей церковности. Можно сказать, что это тавтология, ибо Церковь как Тело Истины-Христа и есть утверждение истины. И каждый член Церкви в церковности своей пребывает в истине; поэтому непогрешительность принадле-



жизни всей Церкви, — «хранитель благочестия у нас есть само тело Церкви, т. е. сам народ, который всегда желает сохранять свою веру неизменной» (послание восточных патриархов 1849 года). Нельзя думать, чтобы мозг Церкви, ее самосознание, принадлежало только одному ее члену, иерархии, стоящей *над* телом Церкви и ей возвещающей истину. Иерархия, поставленная *над* народом, т. е. *вне* народа, от него отделенная, способна к возведению *церковной* истины не более, чем и народ, отделившийся от иерархии, или отдельный человек в своем обособлении, т. е. *вовсе не* способна. Она сама оказывается в этом отделении и противопоставлении Церкви («ex sese») внецерковна и нецерковна, ибо церковность есть единение в любви, и истина *церковная* дается только по силе этого церковного единства. Притязание папы, что *он* есть голос истины, разрушает церковное единство, ибо поставляет на место церкви папу: l'Eglise, c'est moi. И то же самое имеет силу и относительно иерархии как целокупного епископата. Руководящее *догматическое* значение здесь имеет Иерусалимский Собор святых апостолов, от которых преемство хранит, в меру своего служения, и иерархия. Строго говоря, преемство даров Святого Духа, данных Церкви в Пятидесятницу и низводимых через апостолов и их преемников — иерархию, распространяется на *всю* Церковь. Только для сакраментального служения, для жречества, существует нарочитое «апостольское преемство», — преемство, но не для учительства и догматического самосознания. Это мы и видим на Иерусалимском Соборе, где собрались «апостолы и пресвитеры», т. е. старейшие представители общины, в данном случае именно лица *не* иерархического характера, постановили и возвестили: «Апостолы и пресвитеры и братия» (Деян 15, 23), т. е. первоиерархи в лице святых апостолов в *единении* с пресвитерами и братиями. Это и здесь многозначительно, ибо выражается вся положительная сила церковного единения (и перед этим и должен безмолвствовать IV канон определения о Церкви Ватиканского догмата с его ex



sese). И силою этого единения провозгласило собрание: «Ибо угодно Святому Духу и *нам*» (Деян 15, 28), иными словами, Духу Святому, в *нас* живущему, в нашем единении. Это *нам*, соединяющее апостолов и братию, выражает силу этого и: только там, где каждое отдельное я, так же как и отдельное церковное сословие (в данном случае апостолы, пресвитеры, братия), соединяются в церковные и чрез него перестают быть собою в своей обособленности, там возникает новое бытие, многоединство *мы*, и там лишь действует Дух Святой, получается единство церковное в Духе Святом.

Таким образом, вопрос о внешнем органе церковной непогрешительности уже в постановке своей содержит ересь о Церкви, ибо подменяет ее понятие, как духовного организма, жизнь которого есть единение в любви, началом духовного властвования.

Здесь мы подходим к самому существу православного учения Церкви, в котором вся сила православной экклезиологии. Без уразумения его нет пути к пониманию православия, которое иначе представляется эклектическим компромиссом, ищущим середины между католичеством и протестантизмом. Душа православия есть *соборность*. По справедливому замечанию Хомякова, «одно это слово соединяет в себе целое исповедание веры». Русское церковное словоупотребление и русское богословие употребляют это выражение в таком обширном смысле, какого оно не имеет в других языках, причем оно выражает собой саму силу и дух православной церковности. В Символе Веры член о Церкви переводится так: «во Едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь». Здесь словом *соборная* передается καθολικὴν кафолическая<sup>1</sup>. Прямое значение слова *соборность*, *соборный* (от слова *собор*) указывает на связь Церкви с Соборами, ее conciliabilité, опре-

<sup>1</sup> В различном произношении этого греческого слова выражается разница между православием и католичеством: первые суть кафолики, вторые — католики.



деляет Церковь как содержащую учение Вселенских и Поместных Соборов или же, в более обширном смысле, как имеющую орган своего самоопределения в *Соборе*. Далее *внешнее* определение (непосредственно вовсе и не содержащееся в греческом слове καθολικός, как и во всех его переводах) включает в себя мысль и о том, что Церковь *собирает*, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную, и в этом смысле *соборность* означает и вселенскость, Церковь Соборная есть экуменическая. Это понимание было, конечно, не чуждо и составителям Символа Веры<sup>1</sup>. Это понимание можно определить как *количественное*; оно доселе остается характерным для римского католицизма.

Однако возможно еще *качественное* определение соборности или кафоличности. Это и соответствует подлинному значению этого понятия в истории философии, именно у Аристотеля, у которого τὸ καθ' ὅλον означает *общее*, что существует в частных явлениях — τὸ καθ' ἕκαστον. Это есть (в Аристотелевом понимании) платоновская идея, существующая однако не *над* предметами и, в известном смысле, *прежде* предметов (как у Платона), но в предметах как их основа и истина. В этом смысле *Кафолическая* Церковь означает: сущая в истине, причастная истине, живущая истинною жизнью Церковь. При этом

<sup>1</sup> Характерно, что во внутреннем смысле «вселенскость» как истинность употребляется в христианской письменности на Востоке (у святого Игнатия Богоносца: «где Христос, там и кафолическая (καθολικὴν) Церковь» (Смирн. 8.2; также Mutator, Fragm. 61, 66, 69); напротив, на Западе (Оплат, De schism. donat, II, 2 и особенно Блаженного Августина: De imitate eccl. c. 2) понимают кафоличность как распространенность по всему миру. На Востоке кафоличность понимается скорее как качество, на Западе же преимущественно как количество. И это различие продолжает утверждаться и до наших дней. Понятие соборности Церкви в этом смысле, т. е. как Церкви Вселенских Соборов, противоплагается понятию *папской*, или Римско-Католической Церкви, как имеющей средоточие в лице папы в Риме.



определение τὸ καθ' ὅλον, т. е. *сообразно* целому, в целом, указывает, в чем же состоит эта истинность, — именно в единстве с *целым* (ὅλον), целокупности и целомудрии, многоединстве и всеединстве. В соборности как кафоличности каждый отдельный член Церкви, так же, как их совокупность, пребывают в единении с целым Церкви, с той «невидимой» Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет ее основу. Следовательно, понятие кафоличности в этом смысле обращено не вовне, но вовнутрь. И кафоличным является член Церкви постольку, поскольку он в единстве с невидимой Церковью, в истине. Кафоличным одинаково может являться пустынножитель, как и живущие среди мира, как и те избранники, которые остались бы верны истине среди общего разлива неверия и лжеучения. Кафоличность в этом смысле есть мистическая и метафизическая глубина Церкви, а совсем не ее внешнее распространение. Она не имеет внешнего, географического признака и вообще эмпирического проявления. Она опознается Духом, живущим в Церкви и все испытующим. Однако она должна быть связана и с эмпирическим миром, т. е. с «видимой» Церковью. Кафоличность есть *соборность* как *активное Соборование*, как общая жизнь в единой Истине.

Однако почему же именно кафоличность во *внешнем* смысле, всеобщность, *оecuménicité*, обычно указывается в числе признаков истинной Церкви у отцов и учителей Церкви, особенно, у святого Киприана, у Блаженного Августина? Церковь определяется здесь не как местно или национально ограниченная, но повсюдная и всенародная, и не как приуроченная к тесному кружку или секте, но как широкая, всечеловеческая. Конечно, между кафоличностью во внутреннем смысле и вселенскостью существует прямое и положительное соотношение, как между основанием и проявлением (ноуменом и феноменом). То, что является наиболее глубоким и внутренним, потому именно является и всечеловеческим, ибо соединяет человечество, которое является разьединенным на



поверхности эмпирического бытия. И во всяком случае, оно имеет тенденцию распространиться в возможной полноте и широте, хотя и задерживается в распространении противодействующими причинами, которыми являются грех, живущий в человечестве, искушения и соблазны. Фактически, согласно прямым указаниям Господа, как и другим библейским эсхатологическим текстам, только *избранные* в последние времена устоят в истине среди непосильных для человека искушений («и если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть» (Мф 24, 22)). Таким образом, несмотря на все положительные основания к тому, чтобы всеобщая истина становилась истиною для всех, отрицательные причины, противодействующие этой всеобщности, делают то, что эта всеобщность осуществляется в ограниченном размере, и поэтому один *количественный* критерий истины является недостаточным, и правило Викентия Лиринского *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* более является отвлеченным принципом и регулярной нормой, нежели исторической действительностью: едва ли найдется в истории Церкви хотя одна эпоха, в которую этот принцип осуществлялся бы без ограничений. В частности, и в настоящее время ни православие не имеет даже просто большинства в христианском мире, ни католичество, при всей своей внешней вселенскости, не может похвастаться количественным господством и даже преобладанием. Вселенскость внешняя, поэтому, является естественным и необходимым обнаружением внутренней кафоличности, однако не первообразным, а производным, притом исторически обусловленным. Но при этом вселенскость, как истинность, кафоличность, не зависит от масштаба количественного, «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18, 20).

Внутренняя соборность есть не количество, но качество, причастность Телу Христову, в котором действует Дух Святой. Жизнь во Христе Духом Святым есть жизнь в истине и единстве, которому присуща мудрость и цельность,



мудрость цельности и цельность мудрости, целомудрие<sup>1</sup>. Церковная истина есть прежде и существеннее всего жизнь в истине, пребывание в истине, словом, не отвлеченно-теоретическое познание, но конкретно-религиозное бытие. Именно об этой истине говорит сама Истина: «познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8, 32), прежде всего от греха, а потому и от заблуждения. «Церковь Бога живаго есть столп и утверждение истины (1 Тим 3, 15)». Эти слова апостола Павла означают не то, что Церковь провозглашает истину, но что она содержит ее в истинности своей и лишь в силу этого провозглашает. Истина есть норма бытия, и лишь потому — норма сознания. Надо преодолеть здесь абстрактно рассудочное понятие об истине как предмете и норме познания: когда человек есть в истине, он, напротив, не отделяется и не противопоставляется как познающий субъект объекту познания, но он есть едино с ним, он пребывает, живет в истине. Но, если эта жизнь в истине доступна для человека не в его противопоставлении предмету знания, но в слиянии с ним, то она дается ему и не в обособлении и противопоставлении другим людям, но в живом и непосредственном единении, конкретном множестве жизни, по образу Пресвятой Троицы, единосущной и нераздельной. Церковная истина дается Церкви. Здесь имеет силу слово Господне: кто хочет спасти свою душу, должен погубить ее. Только в единении, в освобождении от ограниченности своего *я* и исхождении из него дается истина. Но это исхождение из своего *я* совершается

<sup>1</sup> В древнем русском церковном сознании сила целомудрия есть божественная София, которая и есть предвечная, умопостигаемая Церковь, истинное основание и источник церковной кафоличности.

Ср. мои «Очерки учения о Церкви» (Путь, 1927), а также обе софиологические трилогии: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1938), «Невеста Агнца» (1945) и «Купина Неопалимая» (1927), «Друг Жениха» (1928), «Лестница Иаковля» (1929) (по-русски), также «Свет Невечерний» (Москва, 1917).



не в метафизическую пустоту, но в полноту. Церковь как Тело Христово, животворимое Духом Святым, есть высшая, истинная действительность в нас самих, которую мы обретаем для себя в своем церковном бытии. И если церковное бытие опознается преодолением своей обособленности, это именно и означает, что церковность есть соборность как приобщение вселенской истинной жизни Тела Христова, как погружение в неизмеримые глубины богочеловеческой жизни. Церковность как соборность неопределима рационально, ибо она и открывается лишь за пределами рассудочного, обособляющего мышления. Она — трансцендентна индивиду как таковому, хотя и становится для него имманентной в его воцерковлении. Соборность есть истинность, и истинность есть соборность.

Таков именно смысл и церковной «непогрешительности». Это не есть внешняя *безошибочность* (infallibilitas) суждения, к которой сводится она в католическом богословии: это было бы очень мало, потому что означает чисто отрицательное свойство, относящееся притом к области лишь рационального мышления. Безошибочным или ошибочным может быть лишь то или иное суждение: например, безошибочно, что  $2 \times 2 = 4$ , но ошибочно, что  $2 \times 2 = 5$ ; безошибочно, что Волга течет в Каспийское море, но ошибочно, что Волга течет в Черное море. Ошибочность или безошибочность суждения касается здесь правильности, действительности той связи, которая устанавливается между субъектом и предикатом. Это есть чисто формальная оценка суждения, не со стороны его содержания (подлежащего и сказуемого), но лишь со стороны правильности их соединения; она ограничивается чисто формальной проверкой и имеет в своем распоряжении только *да* или *нет*, утверждение или отрицание. Таким образом понимаемую непогрешительность (а к нему близко ее католическое понимание) следует считать совершенно не выражающей идею церковной истины. Церковь непогрешительна не в том (вернее, не



только в том), что она безошибочно с точки зрения целесообразности и практической потребности времени выражает истину, но что она ее содержит. Церковь, истина, непогрешительность — это суть синонимы. Жизнь в Церкви есть жизнь в истине, а *потому* истинны, причастны истине по содержанию и суждения церковные, которые являются рефлексивным отражением в мысли этой истины. Бытие здесь и предшествует сознанию, и его определяет, и этому бытию, самому по себе, соответствует не непогрешительность, но истинность.

Итак церковность есть истинность, и истинность есть церковность, или, что то же, соборность; пребывание в единении с Церковью есть пребывание в истине и наоборот. Здесь есть прямой и явный логический круг, если рассматривать это со стороны рациональной. Но этот круг, который является «порочным» в формально-логическом определении, есть естественное и неустранимое свойство суждения онтологического. В самом деле, искать «критерий» истинности *церковного* суждения не в нем самом, а вне его, это значит постулировать какое-то сверхцерковное сознание или определение, в свете которого для Церкви становилась бы ясна ее собственная церковность. Такого «внешнего» в смысле вне- или сверхцерковного определения *не* существует и существовать не может. Церковь знает себя саму самоочевидно, и эту свою самотождественность и сознает как свою непогрешительность. Католическая попытка найти внешний, т. е. сверхцерковный авторитет непогрешимости в папе окончилась неудачей, потому что оказалось даже для Ватиканского Собора невозможным провозгласить всякое личное суждение папы непогрешимым, т. е. церковным, и тем поставить знак полного равенства между папой и Церковью. Папа признан непогрешимым лишь тогда, когда говорит *ex cathedra*, т. е. от лица Церкви, как Церковь, церковно или соборно, в единении с Церковью. Иными словами, и ватиканский догмат не преодолел тавтологии: истинно есть церковное, а церковно или соборно, *ex cathedra*, есть истинное сужде-



ние Церкви. Папа непогрешим, только когда говорит церковно, и он говорит церковно, лишь когда не погрешает. Но *никакого* определения *ex cathedra* не дано и не может быть дано. Даже прямое словесное заявление самого папы (если он, например, впал в ересь или психически ненормален, или находится под внешним давлением) не является свидетельством церковности (*ex cathedra*) его суждения. О ней может судить только Церковь, которая знает саму себя. И католики практически впадают в противоречие с ватиканским догматом, насколько превращают папу в догматический оракул и фактически облачают силой непогрешимости его *всякое* догматическое суждение, и прибегают к защите «*ex cathedra*», лишь когда в определениях пап есть явное противоречие или несообразность. Церковь сознает свою самоочевидность, истина аксиоматична, а не проблематична, не доказывается, но показывается.

Церковная соборность по отношению к индивидуальному знанию соответствует тому, что теперь называется подсознание, а точнее должно быть названо *сверхсознание*<sup>1</sup>. Есть в душевной жизни такие комплексы, которые существуют лишь для многоединства, хотя и осуществляются чрез индивидуальную психологию. Это суть феномены коллективной психологии в разных ее проявлениях. Однако эти феномены касаются преимущественно *душевной* жизни, эмоционально-волевой, хотя также принадлежат области сверхиндивидуальной. Церковная же соборность касается прежде всего *духовной* жизни. Она есть расплавленность личного духа в многоединстве, *я в мы* («Ибо угодно Святому Духу и *нам*», т. е. не мне и не ему и т. д., в отдельности), причем в этом многоединстве Церкви, Тела Христова, живет Дух Божий. Противоположный полюс *соборности* как духовного единства, составляет *стадность*, как душевно-телесное единство. Противоположным же полюсом церковного многоединства, в кото-

<sup>1</sup> В современной научной статистике сюда относится понятие «совокупностей».



ром личность возводится к высшей действительности, является *коллектив*, при котором личность, оставаясь сама в себе, вступает в соглашение с другими, которое имеет для нее далес принудительный характер, между тем как *свободное* единение в любви есть самое существо церковности. В жизни это духовное содержание облачается известной душевной оболочкой, национальной, исторической. Однако под разными покровами содержится одна и та же единая жизнь в Духе Святом, и в этом именно смысле Церковь повсюдна и всевременна, самотождественна и кафолична. Внешняя вселенскость есть лишь покров, выявляющий ее сущность и самотождество. И только в этом, внутреннем, а отнюдь не внешне проявленном смысле могут быть приняты слова Викентия Лиринского: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*.

На основании сказанного и не может быть *внешнего* авторитета для церковной соборности, потому что такой авторитет тем самым неизменно становился бы выше Церкви и самого живущего в ней Духа. Церковь есть Церковь, и нельзя пойти дальше этой самоочевидности самотождества.

Соборность церковная неизмеримо богаче по содержанию всего того, что выявлено *explicité* в церковном учении. Существующая догматика, обязательное учение, излагаемое в «символических книгах», всегда выражает только некоторую *часть* церковного самосознания, которое ею отнюдь не исчерпывается. В жизни Церкви есть такие достоверности, которые никогда не были предметом догматического определения. Сюда, прежде всего, относится само соборное самосознание Церкви, догмата о которой нет и не было несмотря на то, что, казалось бы, он должен был бы являться основанием всех остальных (Римская Церковь вынесла свое определение *constitutio de ecclesia* лишь в 1870 году, причем и оно не содержит определения собственно Церкви). Все учение о Богоматери и Ее почитании (кроме определения III Вселенского Собора), почитание святых, так называемое *communio*





святых, загробные судьбы, последние свершения, отношение Церкви к жизни, культуре, творчеству и многое, что содержится и открывается в соборности церковной, не имеет в православии догматического определения. (Католичество склонно догматизировать, по возможности, все, пользуясь аппаратом *infallibilis magisterii*, но и при этом, конечно, эта задача недостижима; это ясно хотя бы из того, что догмат о Церкви был провозглашен лишь в 1870 году, т. е. после восемнадцати веков существования Церкви без этого догмата.) Может быть, вообще, даже и не возможен *догмат* о Церкви, потому что не может стать предметом раздельного, рационального определения то, что является не дискурсивным, но интуитивным предположением всякого догматизирования. Церковь для Церкви есть самоочевидность, лежащая в основе всякого определения, тот свет, который содержит в себе полноту спектра, но именно потому сам является совершенно белым, невыразимым чрез другие цвета; как свет, в котором, вообще существуют цвета. Церковь неопределима так же, как Дух Святой, живущий в ней. Церковь есть Церковь, она объемлет все, но лишь в ней, в церковности, становятся различимы церковные догматы. Может ли быть догматическое определение Церкви, если она сама выявляется в основе всех догматических определений как столп и утверждение истины? Может ли свет быть определен через цвета, которые только и существуют светом? В догматике Церкви поэтому приходится идти преимущественно путем апофатическим, устанавливая не столько то, что Церковь есть, сколько то, что она не есть, отстраняя ложные, отвлеченные и еретические учения о Церкви, как католическое, явно приравнивающее Церковь, в известном отношении, ее органу-папе, или же протестантское учение о *невидимости* Церкви, упраздняющее ее реальность<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В силу этой необходимости отстранения заблуждений Церкви, католических и протестантских, и кажется иногда, что православие балансирует между ними, занимая какое-то срединное, промежуточное



Соборность есть не только пассивное сохранение истины, но и активное ее обладание, приятие откровения Духа Божия. Иными словами, соборность как факт включает в себя Соборование как акт, совершающийся во времени и осуществляющий частями то, что принадлежит целому как таковому. Соборность есть факт не только мистического порядка, но и исторического, она есть, так сказать, субстрат церковной истории. Она не только есть, но и совершается, и это есть продолжающееся откровение, которое совершается в истории как так называемое догматическое развитие. Соборность есть жизнь, и в жизни нет места неподвижности. В жизни Церкви в разные времена выявляется преимущественно та или иная сторона истины, и соответственно этому определяются разные эпохи в истории Церкви (христологическая, пневматологическая и др.).

Церковная соборность проявляется в жизни — в действии раньше, чем в сознании. Таким действием Церкви является молитва и созерцание, *lex orandi*, естественно, является основанием для *lex credendi*. Церковь оказывается в фактическом обладании известного учения ранее, нежели оно выражено чрез культ, обряд, молитву, икону. Таким образом возникло почитание Богоматери ранее богословской мариологии. Не догмат предписывает религиозную практику, но, наоборот, она является основанием для догмата (хотя догмат, однажды уже сформулированный, конечно, в дальнейшем служит основанием для практики). Догмат в своем выражении уже ищет для себя обоснования в «церковном предании», свидетельства которого изыскиваются и подводятся вместе, конечно, с доказательствами от Священного Писания. Но в данном случае Священное Предание раскрывается именно как живая соборность Церкви.

положение и определяясь лишь в отношении к ним, а не само по себе. Эта ошибка проистекает оттого, что имеют в виду только рациональные определения, между тем как православие есть, прежде всего, реальность, не определяемая в понятиях.



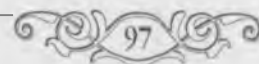
Если соборность есть истинный, хотя и подпочвенный, источник церковного догматического самосознания, однако супрарационального, интуитивного характера, — ведение чрез видение, — то в каком же отношении находится к нему догмат как разумение, как истина, выраженная в рациональных понятиях? И что такое догмат?

Соборное сознание сверхлично, истина открывается не единоличному разумению, но церковному единению в любви. Оно таинственно и недоведомо в путях своих, как схождение Духа Святого в сердца людей. Не это ли разумеется в словах Господа Никодиму о Духе: «Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин 3, 8). Здесь указаны основные черты церковного ведения: несомненность его («слышишь») и неисследимость, ибо оно и не принадлежит никакому отдельному сознанию как таковому. Соборная природа церковного сознания явлена в Пятидесятницу, при основании новозаветной Церкви, когда сошел Дух, в ней живущий. В Деяниях Апостольских нарочито подчеркивается, что Он сошел на апостолов, пребывающих единодушно вместе (ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό). «И исполнились *все* Духа Святаго» (Деян 2, 1, 4). Первая проповедь апостола Петра, которая могла быть, конечно, лишь единоличной, была по существу также соборной, от лица церковной соборности, что выражено в словах: «Петр же, став с одиннадцатью, возвысил голос свой» (Деян 2, 14), и в заключение проповеди о Христе: «чему *все мы* свидетели» (Деян 2, 32). Также и слушавшие апостола Петра слышали в нем голос не единоличного проповедника, но всех апостолов. «Услышав это, они умилились сердцем и сказали *Петру и прочим Апостолам*: что нам делать, мужи братья?» (Деян 2, 37). И о первой общине, основавшейся в Пятидесятницу, как свидетельство духа ее, говорится: «Все же верующие были вместе ἐπὶ τὸ αὐτό и имели всё общее (здесь нет необходимости понимать *ἅπαντα κοινὰ* исключительно в отношении имущества, о чем идет речь в следующем 45 стихе) «и каждый день единодушно пребывали (ὁμοθυμαδόν)



в храме» (Деян 2, 46). Это ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό — есть вообще норма церковности, особое *качество* соборности — καθ' ὅλον, целокупности, которое непосредственно не имеет количественного значения, но означает выхождение из себя к высшей сверхличной духовной действительности. Апостольская Церковь, ограниченная пределами иерусалимской общины, была, конечно, не в меньшей мере *Вселенской* Церковью, нежели в позднейшие времена распространения христианства в мире. Правда, в Иерусалиме были как бы представители вселенной, «Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами» (Деян 2, 5), но это есть, конечно, лишь символическое означенование всенародности или сверхнародности Церкви, исторически же содержащее в себе явную гиперболу. Кроме того, по прямому свидетельству Господа *только* в последние времена проповедано будет Евангелие «по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф 24, 14). Следовательно, кафоличность во внешнем смысле, т. е. *все-народности*, вообще и не существует в *исторические* времена существования Церкви, и свидетельства святых отцов, как и соответственные суждения современных богословов, должны быть поняты лишь *применительно* к большей или меньшей распространенности Церкви в мире, в противоположность сектанству, которое определено противится вселенскому распространению. Однако Церковь может наличествовать уже там, «где двое или трое собраны во Имя Христово»<sup>1</sup>. При этом вполне возможно, что эти ячейки церковности или Поместные Церкви фактически могут и не знать друг друга, не находиться между собою в прямом общении. Однако это ничего не значит, потому что их единство в Духе оттого не становится меньше. Одна и та же жизнь во Христе Духом Святым раскрывается в разные времена и в разных местах. Одним словом, повторим еще раз, кафолич-

<sup>1</sup> Во времена гонений или догматических волнений (как в век аррианства), фактически, истинная Церковь составляла действительно меньшинство.





ность есть прежде всего качественное, а не количественное определение. Это есть высшая реальность Церкви как Тела Христова, она опознается в живом опыте многоединства, которое и есть соборность. Таким образом, соборность есть единственный путь и образ церковности. Это есть непрестанно совершающееся *чудо*, трансцендентное в имманентном, и, в этом качестве, может быть предметом *веры*<sup>1</sup>. Церковь как истина не дается единоличному обладанию, но единству в любви и вере она открывается как высшая действительность, к которой и приобщаются ее члены в меру соборности своей.

Однако, скажут позитивисты, научные и церковные (католичество есть именно такой церковный позитивизм): это есть метафизика церковности, которая помещает ее за пределы опыта, но нужна эмпирика, необходима каноника. Это суждение вполне справедливо, но путь идет от метафизики к канонике, а не наоборот.

<sup>1</sup> Эту идею трансцендентности *невидимого* в Церкви не нужно отождествлять с протестантской идеей *невидимой* Церкви. Последняя предполагает различие и противопоставление *двух* миров и их взаимную непроницаемость, неведомость, недоступность, между тем как идея соборности Церкви, трансцендентности единой жизни в имманентном, наоборот, отрицает разрыв между обоними и обосновывает прямое и положительное соотношение между ними как формы и содержания, проявления и существа, феномена и ноумена. Согласно протестантскому учению, есть как бы *две* церкви, взаимно не соприкасающиеся, согласно православию есть лишь одна и та же Церковь, существующая в жизни на небе и на земле. Однако можно находить и сродное в обоих учениях в том, что в жизни Церкви *есть* невидимое, *не все* видимо и доступно внешнему наблюдению. Церковь есть трансцендентно-имманентное, и она не может быть понята лишь как невидимая и всецело как видимая (к чему в отдельных высказываниях склоняется иногда католическое богословие). Надлежащее равновесие содержится только в православии. Церковь есть невидимое в видимом, трансцендентное в имманентном. Она есть сверхэмпирическая действительность, наполняющая и обосновывающая собой действительность эмпирическую.



Согласно значению слова соборность ( $\kappa\alpha\theta' \omicron\lambda\omicron\nu$ ) она есть не только внутренняя соборность — жизнь в Духе Святом, но и некая церковная коллективность, ищущая своего единомыслия: Церковь Соборная есть и Церковь Соборования и Соборов и, в частности, Церковь Поместного и Вселенского Соборования и единомыслия. Церковь свою внутреннюю соборность осуществляет в соборном исповедании и церковном учении. Путь от первой ко второй намечается следующий.

То, что совершается в сверхсознании, то, что происходит за пределами личной обособленности, являясь прикосновением к высшей духовной действительности, вдохновением ею, становится достоянием рефлексии личного сознания, иными словами, сверхсознательное сознается. Опыт сверхличный, соборный, становится личным, он отлагается в нем как мысль, знание, факт, как созерцание и умозрение. Греки считали «удивление» ( $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ ) началом философствования. Это же изумление перед тайнами Божиими, открывающимися в Церкви, есть и начало богословствования, теоретического и практического<sup>1</sup>. Религиозные истины имеют, прежде всего, практический характер, — религия начинается не с богословия, а с богожития, но она необходимо соединяется с *учением*, проповедью, богословием. Истина, жизненно открывающаяся, становится предметом усвоения ума и воли на основании тех данных, личных и исторических, которые тому или иному лицу свойственны. Одна и та же истина открылась галилейским рыбакам и их смиренным последователям, как и ученым и просвещенным культурой: Августину, Василию Великому, Григорию Нисскому и т. д. Сознание необходимо осуществляет, как личное свое достояние, то, что дает ему сверхсознание, соборность, церковность. Эта последняя свое многоединство осуществляет как об-

<sup>1</sup> В церкви неоднократно поется об удивлении Ангелов пред свершением судеб Божиих: «ангели успение Пречистья видяще *удивившася*». Это «удивление» есть, конечно, высшее созерцание и постижение таин Божиих.



щество, Церковь, — как *societas*. Поэтому и церковное самосознание является делом не единоличным, но церковно-общественным, соборным во внешнем смысле слова, точнее, соборованием. Церковь как общество есть прежде всего коллектив, который, естественно, стремится к коллективизму своей жизни. В этом смысле Церковь не отличается от других форм общественной жизни: государство, нация, частные союзы так же, как и Церковь, стремятся к достижению коллективного самоопределения и волеизъявления. Отличие Церкви в том, что она верит в сверхчеловеческую истину, которая дается ее постижению, и она стремится к тому, чтобы при нахождении этого единства было согласие и единогласие. Если тождественно содержание, то должно быть и тождественное выражение — коллективизм мысли, который становится и прямым единомыслием в выражении единой самотождественной истины, в Церкви открывающейся. Однако люди, при всем сходстве своем, никогда не повторяют друг друга, и в выражении одного и того же содержания всегда остается индивидуальное различие. У апостола Павла есть замечательное выражение этой мысли о закономерности таких различий: «Ибо надлежит быть и разномыслиям (*αἰρέσεις*) (ересям) между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11,19). *Надлежит, δεῖ* — в этих словах святой апостол не только свидетельствует о неизбежности личных мнений, которые в себе содержат возможность и разделений — ересей, но и дает свое благословение их высшей целесообразности. Однако *различномыслию* не должно становиться разномыслием и вести к основанному на этом разделению, норма есть единомыслие, вытекающее из любви церковной и соборности Церкви: «едино тело и един дух». Совершенно естественно, чтобы и личное дискурсивное сознание разных лиц свидетельствовало бы об единой истине единообразно. Это вытекает из единства истины, и этого требует церковная любовь, которая эту своеобразную дискурсию снова растворяет в соборности. Совершенно естественно и неустранимо для церковного



самосознания осуществлять общение коллективно-общественное в делах веры. Этому соответствует общая богословская работа, которая состоит из постоянного обмена мнений и — на этой почве — Соборования. Это Соборование совершается в тех формах, которые свойственны и доступны по условиям места и времени: личное собеседование, как и письменное общение, научно-богословское общение на съездах, церковных собраниях и Соборах. Оно имеет и свои ступени в смысле выработки и созревания общего мнения. Соборы не суть парламенты мнений, где они принимаются на основании большинства, но средоточие общецерковной мысли, выражаемой чрез ее авторитетных представителей. Церковь, исходя из единства жизни, необходимо стремится и к единству сознания, и к единству учения. Это единое учение, в известных границах, получает и нормативное значение и становится предметом проповеди. Непосредственный конкретный опыт Церкви содержит зерно догмата (если так можно выразиться, догматический миф), из которого возникает догмат как определение истины в слове и понятиях. Это определение имеет исторически обусловленный и в этом смысле прагматический характер. Догмат выражает известную сторону истины либо полемически — в отрицание тех или иных уклонений от истины (таков характер всех христологических догматов), либо он представляет собою церковный ответ на вопрошание эпохи, причем, конечно, в этом прагматическом, исторически обусловленном ответе содержится общая церковная истина, которая иначе как исторически и не может быть найдена и дана человечеству. Но, конечно, при всей верности догматов им нельзя приписывать исчерпывающего значения, они суть только вехи, не более. Целостный опыт содержит в своей глубине больше, нежели всякое его словесное, рациональное выражение в понятиях, и нельзя забывать основного положения, что *primuna vivere deinde philosophari et dogmatisari*.

Но в каком же отношении находится коллективный опыт Церкви к соборному? Соборное, сверхличное со-



знание не может оставаться только сверхличным, — оно становится необходимо и личным опытом, личным достоинством, оно опосредствуется в личном сознании. Конкретно-религиозное бытие в истине отражается и в созерцательно-умозрительном ее осознании. Конечно, характер этой опосредственности, степень осознания и знания для разных личностей различны в зависимости от общего их состояния: здесь различаются простецы и ученые, дети и взрослые, профаны и богословы и т. д. Религиозное личное самосознание свойственно каждому, но оно может оставаться смутным и нерасчлененным, а может расширяться и углубляться; в последнем случае возникает богословствование и богословие. И то, и другое есть нормальный рефлекс целостного религиозного опыта. Личное самосознание и личное богословствование естественно и закономерно ищет расширить, углубить, утвердить себя, *оправдать* свою веру, отождествить ее с сознанием сверхличным, соборным, церковным. Опосредствованная сознанием, эта вера снова стремится слиться со своим первоисточником целостным церковным опытом, который свидетельствуется *церковным преданием*. Поэтому богословствование, которое, как личное творчество и личное самосознание в Церкви, необходимо отличается *личным* характером, не может и не должно оставаться *своеличным* (ибо в этом и есть первоисточник ереси как разделения), но стремиться стать богословием *предания*, в нем найти для себя и связь и оправдание. Это не означает и не должно означать, что оно должно быть простым *повторением* своими словами уже имеющегося в предании, как это понимают узкие и формальные умы «книжники и фарисеи» наших дней. Напротив, оно *должно* быть всегда новым, живым и творческим, ибо не останавливается жизнь Церкви, и предание не есть мертвое законничество буквы, но дух ее животворящий. Предание есть живое, творческое предание, новое в старом и старое в новом. Поэтому всякая новая, точнее, по-новому высказанная богословская мысль ищет себя оправдать, обосновать, раскрыть на ос-



новании общецерковного предания, в самом обширном смысле, т. е. включая сюда, прежде всего, Священное Писание, а далее предание словесное и монументальное. Если мы познакомимся с актами Соборов, то увидим, какое место там занимает это обоснование из церковного предания каждого из соборных суждений. Поэтому послушность преданию и согласность с ним есть *внутренняя* норма для личного церковного самосознания. Осознание церковного опыта в соборности необходимо является личным: это есть стояние пред Богом души, Бог и мое я в живом и непрестанном соотношении. Но оно не может остановиться на этом личном самоопределении, потому что оно стремится стать всеобщим, пройдя путь через коллективность к новой, опосредствованной соборности. Иными словами, личное церковное сознание, личное богословствование вступает в общение с другими, в которое каждым вносится свой особый дар. Происходит *Соборование*, устное и письменное, личное и общественное. Это Соборование есть живое дыхание Церкви в отдельных ее членах и отдельных Поместных Церквях, которое всегда совершается с разной силой, но никогда вполне не замирает. Это есть, можно сказать, догматическая жизнь Церкви. Члены Церкви, питаясь единым церковным опытом и в нем находя для себя основание, стремятся найти и осуществить это единство и в своем опосредственном сознании, в словесно-рациональном его выражении, в соборности *суждения*. И хотя могут быть различные образы Соборования, помимо прямых Соборов, однако церковные собрания, или Соборы, в точном смысле являются наиболее естественными и прямыми средствами Соборования<sup>1</sup>, и это место Соборы и занимают в жизни Церкви, начиная уже с I Апостольского Собора в Иерусалиме. Таким образом, Соборы являются, прежде всего, *фактическим* выражением духа соборности и осуществлением Соборования. Их не-

<sup>1</sup> И само имя Церкви — ἐκκλησία, еврейское *cabal* — первоначально означает *собрание*.



льзя понимать как только внешнее установление, которое силой божественного или церковного закона возвещало бы истину, иначе недоступную отдельным членам. Соборы естественно занимают свое место в Церкви, которое позднее получает силу и постоянного церковного установления (Соборы в епархиях должны собираться дважды в год и т. д.). Однако это установление канонического законодательства, *jus ecclesiasticum*, имеет только практический, а не догматический характер. Церковь, лишенная возможности созыва Соборов по тем или иным причинам, не перестает быть Церковью, притом, оставаясь *соборной* во *внутреннем* смысле, потому что такова ее природа. При отсутствии Соборов все же остаются еще другие способы Соборования или церковного общения (как было еще во времена апостольские в отношениях разных поместных церквей). Нужно заметить, что в наш век печати и развитых средств сообщения Соборы утратили большую часть того значения, какое им было присуще в прежние времена, хотя бы в эпоху Вселенских Соборов. Вселенское Соборование в наши дни осуществляется непрестанно путем печати и научного общения. Однако Соборы и теперь сохраняют свое особое, исключительное место в Соборовании, потому что они, и только они имеют возможность непосредственного переживания соборности Церкви. Съезды церковных представителей, в том случае, если этим съездам дано бывает сделаться церковным Собором, осуществляют собой соборное сознание Церкви по данному вопросу, ранее опосредствованное единоличными суждениями; им дано выявлять соборность Церкви и чрез то самим становиться воистину Соборами. Тогда они в сознании истинной соборности, а вместе и в искании ее, говорят о себе: «и угодно Духу Святому (живущему в Церкви) и нам», т. е. они ставят знак равенства между собой и Церковью как соборной жизнью в Духе Святом. Всякий съезд церковный молитвенно желает стать Собором. Однако не все собрания церковные являются церковными Соборами, хотя на это и притязают, а по внешним признакам это-



му и удовлетворяют. Достаточно вспомнить разбойничий ефесский лжесобор, иконоборческий собор 754 года, флорентийский собор, которые не признаются Церковью за соборы. Нужно твердо помнить, что Собор, даже и Вселенский, не есть *внешний* орган безошибочного провозглашения истины *quand même* как особый орган Церкви, для того нарочито установленный. Такое предположение, прежде всего, приводило бы к заключению, что Церковь *до* Соборов и *без* Соборов перестает быть соборной и непогрешительной. Но и помимо этого, сама идея *внешнего* органа провозглашения истины соборной поставляет *его над* Церковью и *внешнему факту* церковного собрания приписывает необходимо действие Святого Духа<sup>1</sup>. Церковную истину может свидетельствовать и знать только Церковь в соборности и самотождественности своей. И о том, что данное собрание епископов есть *Собор*, свидетельствующий от лица Церкви истину церковную, это может знать только Церковь, которая и говорит свое молчаливое (а иногда и не молчаливое) *да* на самосвидетельство Собора: «угодно Духу Святому и нам». Для этого самосвидетельства Церкви не существует и не может существовать никаких предустановленных *внешних* форм. Здесь опять надлежит вспомнить слово Господне о Духе Святом: «голос его (Духа) слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин 3, 8. — *Ред.*). Жизнь Церкви есть *чудо*, которое нельзя подчинить внешнему закону. Признание церковного собрания Собором, возвещающим церковную истину (и в этом смысле вселенским) в Церкви, совершается или же не совершается, это есть просто исторический факт. Также историческим фактом является и то, что, для принятия Церковью, недостаточно одностороннего провозглашения себя истинным Собором со стороны

<sup>1</sup> Здесь неуместно сопоставление с совершением Таинств священниками, где под внешним знаком подается благодать Святого Духа, потому что Церковь не знает особого Таинства *Собора как провозглашения истины*.



церковного собрания. Это вовсе не есть «рецензия» в формально-правовом смысле. Это не значит, что постановления Собора еще нуждаются в подтверждении через всеобщий плебисцит и вне его не имеют силы. Такого плебисцита не существует. Однако происходит прояснение как бы некоторой самоочевидности, что голос Собора *был действительно* (или же не был) голосом соборности церковной, только и всего. И никаких внешних органов или способов засвидетельствовать эту внутреннюю церковную самоочевидность нет и быть не может, это надо прямо и решительно сказать. И кого это отсутствие *внешних* признаков истины в Церкви смущает, тот просто не верит в Церковь и не знает ее. Действие Духа Святого в Церкви есть неисследимое чудо, совершающееся в человеческих делах и сознаниях. И грозным симптомом этой полуверы является церковный фетишизм, ищущий оракула Духа Святого и находящий его то единолично в папе, то в епископском сословии или его Соборе. С католической стороны в последнее время издеваются над идеей церковной соборности как над порочным кругом, который в ней содержится: соборность Соборов свидетельствуется церковной соборностью, а соборное сознание Церкви свидетельствуется церковными Соборами. Однако жизненно этот логический круг не является порочным, он выражает лишь самотождество Церкви в ее обнаружениях. Спрашивают: где, когда и как подтверждается вселенскость Соборов? Но, в то же время, следует помнить, что сила постановлений даже Вселенских Соборов не понималась, как самоочевидная, потому что они подтверждались: почти каждый Вселенский Собор прямо или косвенно подтверждал предыдущий (вторым был подтвержден первый, дальнейшие Соборы подтверждали неприкосновенность никео-константинопольского Символа Веры, седьмой Собор был подтвержден так называемым восьмым Константинопольским). Это было бы совершенно непонятно, если бы Соборы сами по себе рассматривались как *внешние* органы непогрешимости.



Католичество в лице папы имеет для себя этот внешний орган. Эта мысль на Ватиканском Соборе договорена была в том смысле, что папа *ex cathedra* вообще провозглашает церковную истину *ex sese*, т. е. в этом заменяет Церковь. Это тоже неопределенно (благодаря присутствию признака *ex cathedra*), но если принять эту мысль, то она просто ставит знак равенства между папой и Церковью и утверждает, что Церковь есть папа. «Могий вместити да вместит» это отрицание церковности, превращающее соборность в подчинение внешнему авторитету. Но даже и для системы папизма эта мысль утопична. Ведь и для папы существует Церковь, в единении с которой он только и является папой, Церковь же соборует каждым актом своего бытия, и это Соборование лишь оформляется и провозглашается папой, стало быть все-таки *ex consensu* или *in consensu ecclesiae*. И вопрос о внешнем авторитете непогрешительности переносится уже от самого существа соборного суждения к его провозглашению. К этой стороне вопроса теперь нам надлежит перейти. Кому принадлежит в Церкви полномочие провозглашения церковной вероучительной истины? Церковной власти, которая сосредоточивается в руках епископата. Соборы, как правило, состоят из епископов. Как уже было указано выше, это не есть каноническая норма, которая исключала бы присутствие клириков и мирян (напротив, на Московском Соборе 1917—1918 годов они присутствовали вместе с епископатам). Епископы в Соборе участвуют как представители своей епархии (почему, как правило, в нем присутствуют лишь епархиальные епископы). Они свидетельствуют не *ex sese*, но *ex consensu ecclesiae*, и в лице епископов соборуют возглавляемые ими Церкви. Однако суждением не исчерпывается вероучительное значение Собора епископов, ему принадлежит не только мнение, но и власть — выносить всеобщезобязательные решения, повелительно *провозглашать* догматические определения, как мы это видим в истории Вселенских Соборов, а также некоторых Поместных. Это-то и имеет такую видимость, будто Все-



ленский Собор и есть *внешний* орган непогрешительного суждения, — коллективный, многоголовый папа. Такое мнение можно иногда встретить и в православной литературе (не без влияния католичества), и оно господствовало на реформационных католических Соборах Констанцком и Базельском, где противопоставлялись и боролись два *внешних* авторитета: папа и Собор. В подробностях это мнение содержит многие неясности: чему собственно свойственна непогрешительность? Епископскому ли сану как таковому? Однако такая попытка превратить каждого епископа в папу, полипапизм, обусловливается фактом несомненной возможности и для епископов впадения в ереси, столь обильно засвидетельствованные церковной историей, а с другой стороны, столь же несомненной возможностью разногласий среди епископов, благодаря чему не было, кажется, случая, чтобы вероучительное постановление выносилось единогласно. Правда, несогласные епископы в таких случаях анафематствовались и отлучались от Церкви, чем и достигалось единогласие всего епископата. Однако для данного вопроса это не изменяет того факта, что решающим является не единогласие епископского сословия, но большинство голосов (притом, неизвестно какое). К этому надо еще, конечно, прибавить и тот факт, что на Вселенских Соборах бывал представлен отнюдь не весь наличный епископат и число присутствующих епископов значительно колебалось, причем количественное преобладание естественно принадлежало всегда епископам восточным. Даже и малое число епископов может явиться соборным голосом Церкви, если последняя признает его за таковой. Но если видеть в Соборах *внешний* авторитет, то применение начала коллективного папизма влечет еще большие трудности, нежели единоличного. Однако, к счастью, идея коллективного папизма всего епископского сословия вовсе не выражает православного учения о церковной непогрешительности, потому что сан епископа, как таковой вовсе не облакает его носителя догматической непогрешительнос-



тью. Можно сказать, что авторитетность догматического суждения более зависит от святости, нежели от сана, и святые подвижники имеют своим голосом большее значение, нежели рядовые епископы. Последние имеют лишь сугубо ответственность за свои суждения как лица, облеченные иерархическими полномочиями. Тем не менее епископскому Собору (вместе с представителями клира и мирян или без них, для данного случая это безразлично), действительно, принадлежит известная *власть провозглашения* догматических определений, в качестве высшего органа церковной власти, и именно в этом качестве и могли только выносить свои определения Вселенские или Поместные Соборы. Епископскому сословию принадлежит власть блюсти правильность вероучения в Церкви, и в порядке этого блюденя, при наличии глубоких церковных разногласий, оно выносит постановление, имеющее силу церковного закона и тем полагающее конец разногласиям, причем неподчиняющиеся ему автоматически отсекаются анафемой. Так обычно бывало в истории Церкви. Суждение Вселенского епископского Собора провозглашается его главой, которой для Поместной Церкви, естественно, является патриарх или вообще первоиерарх, для всей же Вселенской Церкви, естественно, первопатриарх, хотя и *primus inter pares*, причем таковым, согласно канонам, признавался римский епископ. Таковое признание со стороны православного мира принадлежало бы и ныне Папе Римскому, в качестве вселенского первопатриарха, если бы он отказался, со всей своей Поместной Церковью, от своих ватиканских притязаний. Православная Церковь никогда не отрицала этого первенства римской кафедры, подтвержденного канонами Вселенских Соборов.

Нужно различать *провозглашение* истины, которое принадлежит высшей церковной власти, от обладания ею, которое принадлежит всему телу церковному, в его соборности и непогрешительности. Последнее есть сама действительность, первое — лишь *суждение* о ней. Сужде-





ние это, или догмат, обладает отвлеченным и прагматическим характером как ответ Церкви на вопрошания недоумевающих и лжеучителей. Оно обладает высшей, если так можно выразиться, абсолютной целесообразностью, хотя и не имеет в себе конкретно-религиозной полноты, которой живет Церковь (есть, так сказать, каталог истины, но не сама живая истина). Тем не менее это догматическое суждение необходимо как опосредствованная в мысли истина и, далее, как норма жизни церковной. Непогрешительность церковного суждения состоит в его целесообразности или годности к выражению церковной истины в данных условиях. Догматическая непогрешительность понимается чрез сопоставление с безошибочностью суждений науки или отдельных научных положений. Но при этом упускается из виду вся разница, которая здесь существует: тогда как эти научные положения отвечают интересам познания, догматические определения имеют прежде всего не теоретически-познавательный, но религиозно-практический характер, и лишь во вторую очередь они получают и гностическое значение. В этом смысле можно сказать, что гносеологическая природа, положим, таблицы умножения и Халкидонского догмата, существенно различна, как различен и смысл безошибочности и истинности, той и другому по-своему присущий. Собор епископов осуществляет Соборование Церкви, которую он представляет. Вместе с тем, как высший орган церковной власти, вынося догматическое определение, в уповании того, что это «угодно Духу Святому и нам», он не совершает превышения власти в убеждении, что, объявляя его обязательным к руководству, им выражается непогрешительный голос Церкви. Однако этим *провозглашением* орган церковной власти сам по себе не становится обладателем *ex sese* непогрешительности, которая принадлежит только Церкви в ее соборности. Церковная власть (Собор епископов, иногда даже отдельный епископ в пределах епархии) есть лишь законный орган *провозглашения* того, что является, в ее собственном сознании, выра-



жением церковной истины, становится как бы *pars pro toto*. Поэтому *по содержанию* это суждение, хотя и облеченное в законные формы, подлежит еще принятию Церковью. Последнее уже совершается в самом ее провозглашении, и тогда догматическое определение Собора епископов может непосредственно получить соборный, общецерковный характер. Однако это не само собою разумеется, потому что и после определений на Соборах возникало неприятие их постановлений, или временное (как после I Никейского), или окончательное, и, тем самым, такие соборы обличались как лжесоборы (разбойничий Ефесский, иконоборческий). В подобных случаях возникают *конфликты* между отдельными членами Церкви и церковной властью. Отсюда следует, что и соборные определения догматического характера не *слепо* приемлются, по долгу пассивного повиновения (как этого требует Ватиканский догмат по отношению к папе), но в меру личного сознания и разумения или же, по доверию и послушанию к провозгласившему их Собору, сознательно приемлются как выражающие церковную истину. Таким образом, происходит Соборование, не только предшествующее соборному решению, но и ему последующее, для приятия (или же неприятия) и соборного определения. Такова всегда была практика Церкви в этом отношении, и таков догматический смысл соборного провозглашения догматической истины. Через него не вводится в жизнь Церкви в виде Соборов *внешний* орган непогрешительности, который *ex sese предписывает* Церкви ее вероучение, — подобный коллективный папизм догматически не отличался бы от единоличного, а практически стоит даже ниже его, потому что держится на колеблющемся большинстве вместо единоличного суждения. Догматическому оракулу, коллективному или единоличному, вообще нет места в соборности церковной. Сам Дух Святой, живущий в Церкви, указывает пути к единогласию, для которого и соборное постановление есть *только средство*. Таким образом, мы приходим к заключению, что



если на земле вообще не существует *внешнего* авторитета, которого не оставил вознесшийся от нас на небо и ставший невидимым глава Церкви Господь Иисус Христос, то и соборные постановления имеют сами по себе лишь *условный* авторитет, который делается безусловным лишь через принятие их церковной соборностью. Этой непогрешительностью Церковь уже облекла постановления семи Вселенских Соборов, так же как и некоторых Поместных (например, Карфагенский, Константинопольские Соборы XIV века, установившие учение о божественных энергиях и свете фаворском). Эта идея *условно-непогрешительного* авторитета в лице законных органов церковной власти — начиная Вселенскими Соборами и кончая епархиальным епископом в пределах его епархии — может казаться противоречивой и даже субверсивной, разрушительной для католического и католизирующего понимания. Противоречие здесь можно находить в одновременном признании обязательности и подчинения и принятия. С одной стороны, веления канонической церковной власти в лице епископата, вообще, подлежат исполнению как таковые (*ecclesiam in episcopo esse*, St. Cyr., ер. 66), а в том числе, следовательно, и догматические определения. Однако эта обязательность проистекает не из непогрешительного авторитета соборного епископата *ex sese*, какового, как мы указали, не существует, но в силу общего права церковной власти блюсти вероучение и ограждать его неприкосновенность, а также, вообще, издавать обязательные для Церкви постановления. Однако такое повиновение не может быть слепым и рабским, оно должно быть не только за страх, но и за совесть, и обязательно постольку, поскольку не встречает прямого противоречия в совести. Когда апостолы Петр и Иоанн были приведены в синедрион, который и для них еще являлся тогда высшей законной церковной властью, и были поставлены посреди первосвященников и старейшин, и, когда те требовали от них прекращения проповеди о Христе, они ответили: «Судите, справедливо ли пред Богом слу-



шать вас более, нежели Бога?» (Деян 4, 19). Этот пример имеет руководящее значение. Догматическое определение церковного Собора, облеченное всей полнотой церковной власти, имеет, конечно, наибольший авторитет для верующих и требует себе повиновения даже в случаях недовыясненности и сомнительности. Однако могут быть и такие случаи, когда именно неподчинение церковной власти или церковного Собора, впадшего в еретичество, ублажается Церковью. Так это было, например, в эпоху арианской, несторианской и иконоборческой смуты. Пусть такие случаи являются исключениями, но даже если бы таковой был только один, то и он имел бы принципиальное догматическое значение, потому что им уже подрывается идея внешнего непогрешительного авторитета *над* Церковью, который католиками приписывается папе. (Даже в католичестве, где требуется слепое повиновение суждениям, *infallibile magisterium* с *sacrificio del intellecto*, осуществимость *внешнего* авторитета достаточно неспровергается возможностью схизмы, которую знала история, именно — одновременного наличия нескольких пап, или антипап, причем, каждому неизбежно приходится *выбирать*, который из них есть истинный, непогрешимый папа<sup>1</sup>.) Однако эта возможность приятия или неприятия относится лишь к новым догматическим определениям. Те же, которые уже приняты соборным сознанием, как, например, определения семи Вселенских

<sup>1</sup> Вообще, личную свободу и ответственность, ею налагаемую, до конца не удастся истребить даже католичеству, потому что и здесь происходит *Соборование* Церкви с личным приятием или неприятием папского оракула. Но здесь такой конфликт разрешается непосредственным отсечением неприемлющих, как случилось со старокатоликами после Ватиканского Собора (как и на Соборе), и после папского определения, даже если оно явилось насильственным и поспешным, Соборование уже возбраняется. Однако мы полагаем, что и для католичества это есть вопрос факта, как об этом свидетельствует эпоха реформационных Соборов.



Соборов, почитаются истиной и требуют к себе прямого подчинения, и долг и право церковной власти охранять их от прямого или косвенного извращения.

Практически непринятие догматического определения церковного Собора или церковной власти является, конечно, лишь исключением, оно для себя должно иметь достаточное основание и лишь тогда оправдывается на суде истории. Общим же правилом является повиновение церковной власти, так сказать, а *propter* на том основании, что она, выражая соборное суждение Церкви, имеет при этом еще и благодатную помощь, свойственную священному сану епископов. И, с другой стороны, только она призвана выносить общеобязательные для всей Церкви вероучительные определения, о которых может быть сказано: *rex iudicata pro veritate habetur*. Если спросят, где же и когда в церковной письменности выражено это учение о церковной соборности, то придется ответить, что *словесно* эта мысль *не* выражалась, как и вообще мы не найдем в отеческой письменности специального учения о Церкви. Однако не выражалась и противоположная мысль о *внешнем* органе непогрешимости (если не считать отдельных, явно неточных и преувеличенных выражений у Ириния, Киприана, Игнатия Богоносца). Однако *практика* Церкви, т. е. вся история Соборов, подразумевает именно такое понимание природы Церкви, и когда обозначилась борьба с притязаниями папизма, то это стало еще очевиднее. Поэтому можно сказать даже больше, именно, что высшая церковная власть в лице Собора епископов, Вселенского, Поместного или даже диоцезального, *практически* имеет право необходимых вероучительных определений, которые как таковые подлежат принятию, кроме исключительных и особо мотивированных случаев, причем, неповиновение церковной власти само по себе составляет тяжкое церковное преступление и налагает на совесть оказывающего его сугубую ответственность, хотя и при всем том оно может явиться неизбежным. Таким образом, высшее церковное учительство в



Церкви является облеченным таким практически-«непогрешительным», высшим авторитетом, который достаточен для церковных нужд, но не чрезмерен. Это есть не столько власть, установленная правом, сколько авторитет, рождающийся из любви. Именно о таком характере высшего церковного учительства свидетельствует нам церковная история. Иначе было бы невозможно понять *фактическую* историю Соборов с догматическими определениями, которые вовсе не всегда и не сразу полагали конец церковным борениям, хотя в конце концов и приводили к единомыслию. Практически такая бессистемная система совершенно достаточна и имеет в себе то преимущество, что в ней соединяются церковная свобода и церковное послушание. Разумеется, с точки зрения католичества, этот строй является анархией, по сравнению с *Roma locuta, causa finita*. Однако это покупается иногда ценою не внутреннего убеждения, а внешнего запрета и кар. Так было с Ватиканским догматом, так теперь с модернизмом. Вынужденное молчание не есть согласие и еще менее есть соборность. Отсутствие внешнего непогрешительного вероучительного авторитета в Церкви, в связи с возможностью условно непогрешительных определений церковной власти, выявляющих соборное сознание Церкви, есть в православии палладиум свободы, соединяющейся с церковностью, но есть, вместе с тем, предмет наибольшего недоумения: протестантам же юродство, *μωρία*, католикам — соблазн, *σκάνδαλον* (1 Кор 1, 23). Одни, выше всего ставя *личное* искание истины, значение которого, действительно, существенно в христианстве, не могут понять необходимости свою субъективность ставить перед объективностью Церкви и первую проверять последней. Для них церковное учение до конца совпадает с их личным мнением или, по меньшей мере, есть совокупность отдельных мнений и их большего или меньшего согласования, — церковное же предание, содержимое соборностью церковной, для них просто отсутствует. Однако с этой стороны возможно большее



приближение к идее соборности или, по крайней мере, нет к ней преград: согласование субъективных, личных мнений может быть понято как приближение к объективной, соборной истине, ее выявление (как это и есть на самом деле). Поэтому для протестантизма, с его духом свободы, соединяющимся с духом церковного единства, совершенно открыт путь к разумению православной соборности. Фактически в протестантизме даже содержится и идея условно-непогрешительного, Церковью подтверждаемого вероучительного авторитета: что же иное, на самом деле, представляют собой съезды, или Соборы, установившие вероисповедные формулы (и Аугсбургское исповедание, и другие «символические» книги), как не подобие церковных органов с условно-непогрешительным, соборно Церковью принимаемым авторитетом? И разве ныне возникающие очаги церковного Соборования (с Лозаннской конференцией включительно) не представляют собою уже вступления на этот путь, правда, догматически еще не осознанный, но жизненно уже принимаемый?

Гораздо большую непримиримость и даже враждебность эта идея встречает со стороны католиков, что вполне естественно после Ватиканского догмата. Для них эта идея есть синоним церковной анархии и вместе даже духовного рабства, потому что «личная свобода, не проверяемая никаким авторитетом, есть рабская несвобода». Свообразна же та идея католической свободы, которая состоит в слепом повиновении (*infallibilitas passiva*) церковному органу, стоящему над Церковью, и в этом смысле внешнему<sup>1</sup>. Послушание «*quand même*» — или *слепое* пос-

<sup>1</sup> Обычно говорится, что папа есть глава Церкви, лишь в единении с ней (хотя и *ex sese*) осуществляющий свое главенство, и в этом смысле он есть «викарий» Христа. Но эта идея викариатства нелепа, ибо Христос не может иметь для себя викария. Христос есть глава Церкви в том смысле, что она есть Тело Христово и не имеет иной жизни, кроме как во Христе. Но что же может означать перед лицом этого факта, что



лушание — вполне уместно и естественно в монастыре, где «отсечение своей воли» составляет условие монашества, его, так сказать, духовный метод. Однако здесь существенно, что этот путь, или метод, *свободно избирается* вступающими в монастырь, и в этом смысле самое полное монашеское послушание, принимаемое в составе монашеских обетов, есть действительно акт величайшей христианской свободы (хотя и здесь послушание не освобождает от христианской совести и потому не может оставаться слепым: в случае впадения «старца» или руководителя в духовную «прелесть» или ересь разрываются и узы послушания). Совсем наоборот, послушание папе является общеобязательным для всех и во всей церковной жизни (в области веры, нравов, канонической дисциплины), причем требуется безоговорочное повиновение не только внешнее, но и внутреннее. Необходимость слепого повиновения внешнему авторитету для всех, как бы его ни приукрашивали, есть система духовного рабства, которое несовместимо с христианской свободой. Субъективно это в отдельных случаях может смягчаться и даже обессиливаться сыновней преданностью святейшему отцу, и мы не сомневаемся, что это так и есть для многих католиков. В этом проявляется общее отношение к иерархии в христианском мире, духовное сыновство, которое одинаково, как в православии, так и в католичестве. Но одним этим не исчерпываются церковные отношения, потому что его одностороннее господство обрекало бы всю Церковь на какой-то духовный инфантилизм или несовершеннолетие, со сложением всякой ответственности и инициативы в Церкви на ее главу. Это невозможно в жизни Церкви, и этого нет, конечно, и в католицизме, который непоследовательностями спасается от мертвящей

Христос имеет еще викария на земле, и в каком смысле он есть глава Церкви? Еще можно понять идею папы как викария апостола Петра (хотя и она неверна), но идея викария Христа просто лишена всякого содержания.



силы Ватиканского догмата. Однако догматически от нее нет спасения. Быть в согласии с папой есть для всех необходимый и единственно возможный путь церковного самосознания, ибо католик должен во всем искать не истины церковной, но папского определения, которое и есть истина. Для *личного* искания и узрения истины и для Соборования о нем, строго говоря, здесь места не остается (хотя фактически оно, конечно, не может быть упразднено и в католичестве). Где же здесь место для свободы? Пускай укажут его. Если скажут, что само вступление или невступление в Церковь является актом свободы, который поэтому включает в себя свободное повиновение папе, то это будет только отвод. Extra ecclesiam nulla salus, и только в Церкви возможна христианская жизнь. Если жизнь в Церкви включает в себя, как условие, повиновение папе в качестве живого воплощения Церкви, то это и означает, что христианская жизнь исключает свободу и основывается на слепом повиновении внешнему авторитету, которым и должно исчерпываться личное церковное самосознание. Наличие внешнего непогрешительного авторитета в Церкви, которым так дорожит и так кичится римский католицизм, несовместимо с личной свободой в Церкви. Наоборот, наличие лишь условно-непогрешительного авторитета в Церкви предполагает эту свободу, делает послушание ему делом не слепого повиновения, но личного убеждения, обретения истины в соборном сознании Церкви.

Но не становится ли благодаря этому православие ареной борьбы личных мнений, которые получают столь же самодовлеющее значение, как в либеральном протестантизме? Не является ли эта свобода церковной анархией, личным произволом, самочинием? Конечно, такой уклон всегда возможен, как личное злоупотребление, как грех против Церкви, ибо «мир во зле лежит» и «всяк человек ложь есть». Однако для члена Православной Церкви существует *церковная истина*, которой он ищет в своем личном усилии ее постижения. И он должен стремиться



установить свое согласие с Церковью как в своем субъективном церковном опыте, без которого нет вообще приближения к церковной истине, так и в объективном церковном предании в его полноте. Первое предохраняет от мертвящего рационализма, второе побуждает вводить свое личное самосознание в русло общецерковное. Оправдать свое личное мнение преданием церковным — такова внутренняя норма искания истины. Наконец, существует и суд церковной власти, которая полномочна мерами церковной дисциплины, призвана воздействовать против неправомыслящих. Об этом достаточно свидетельствует история Церкви. Поэтому совершенно неверно утверждение, будто бы в православии не существует объективной нормы богословствования, но каждый руководится лишь своими собственными мнениями. Тем не менее справедливо, что в православии, в сравнении с католичеством, существует больший простор для личного богословствования, для личного суждения в области так называемых богословских мнений (Theologumena). Это проистекает из того, что православие, хотя и содержит существеннейшие догматы, необходимые для веры, но не знает общеобязательной богословской *доктрины*, по принципу: in necessariis unitas, in dubiis libertas.

Православному учительству, вообще, не свойственно множить догматы за пределами насущной необходимости и даже наоборот, в догматической области ему более свойственно правило: «ne pas trop gouverner ni dogmatiser». Это соответствует тому основному факту, что полнота истины, которую *жизненно* содержит Церковь, отнюдь не выражается целиком в исповедуемых ею общеобязательных догматах; они скорее представляют собою грани или вехи, за которые не должно выходить православное учение, они скорее суть отрицательные определения, а contrario, нежели положительные. Ошибочно думать, что установленными догматами (dogmata explicita, по католической терминологии) исчерпывается все вероучение (т. е. и dogmata implicita), напротив, область вероучения,



фактически содержимого Церковью и в ней раскрывающегося, много обширнее существующих догматических определений и даже, можно сказать, *никогда* ими исчерпана быть не может, потому что догматы имеют дискурсивный, рациональный характер, а церковная истина целостна. Однако это не означает, чтобы она не могла быть выражаема в понятиях; напротив, в полноте истины — неиссякаемый источник богословствования. Это богословствование, имеющее интуитивный характер у мистиков и аскетов, получает более рациональное, философско-богословское выражение у богословов. Это есть законная и неотъемлемая область личного творчества, которая не должна быть связываема доктриной. Субъективные односторонности в отдельных случаях могут уводить мысль на ложные пути рассуждения, которые выправляются соборным разумом, но здесь не может и не должно быть одной общеобязательной богословской *доктрины*, которую стремится навязать в томизме католическое богословие. Ибо богословие с его учениями не тождественно с догматами; забвение этого различия плодит многие недоразумения. Драконовские меры против модернизма (понимаемого не только в специфическом смысле, но вообще всякого *современного*, т. е. свободного и искреннего богословия), вместе с осуждением ряда мыслителей, таких, как Росмини, Шелль, барон фон Хюгель и др., стремятся ввести богословие в русло одной официальной доктрины, и это неизбежно плодит лицемерие. Свобода (в указанных пределах) есть нерв богословствования. Древняя Церковь знала разные богословские школы, как и отдельные богословские индивидуальности, непохожие одна на другую, и можно сказать, что, чем более это разнообразие, тем полезнее для жизни духовной. Даже и в католичестве, благодаря пышному расцвету в нем богословской науки, существуют различные богословские течения, свойственные разным монашеским орденам. Православное богословие в России в течение XIX века, как и в наши дни, знает целый ряд своеобразных и ярких богословских



индивидуальностей, друг на друга мало похожих и однако вмещающихся в православие: митрополит Филарет и А. И. Бухарев, Хомяков и Владимир Соловьев, Достоевский и Константин Леонтьев, священник Флоренский и Бердяев и др., при всем своем различии, выражают, каждый по-своему, православное самосознание в некоей богословской рапсодии. В этом красота и сила православия, а вовсе не слабость, как это кажется католическим богословам, а также иногда и православным иерархам, которые свои собственные мнения иногда склонны превращать в норму православного богословствования. Для православия подобное притязание есть лишь злоупотребление и частное заблуждение. Православное богословствование, столь пышно развившееся до разделения Церквей и на востоке и на западе, а после этого разделения продолжавшее развиваться в Византии до ее падения и ныне продолжающее свою традицию в греческом богословии, получило совершенно новый и своеобразный ренессанс в русском богословии XIX и XX веков в России, где оно, хотя и подавлено ныне насилием власти, но продолжает существование в эмиграции. О православном богословствовании нужно сказать, что оно, хотя уже и знало классические времена в патриотический период и позднее в Византии, однако этим не только не исчерпало себя, но для него открыто еще великое и славное будущее. Православие не только еще не выразило, но лишь начинает себя выражать на языке современности и для современного сознания. Этим не умаляется, конечно, руководящее значение патриотического периода богословия. Однако, вопреки Риму, искреннее богословствование должно быть *modern*, т. е. соответствовать своему времени. Наше время знает колоссальные перевороты во всех областях мысли, знания, действия, ждущие для себя отклика в православной мысли, и не может удовлетвориться архаизирующим богословием или средневековой схоластикой, которую, к счастью или несчастью, миновало православное богословие. Верность преданию не есть архаизирую-



щая стилизация, которая не может быть искренней и правдивой, — но искание старого в новом, постижение живой связи с ним. Поэтому и святоотеческие творения могут рассматриваться только как *памятники* православного сознания, в которых оно запечатлелось чрез историческую призму их времени. Это не *lex credendi*, но лишь самосвидетельство Церкви чрез святых мужей на путях их богомыслия, однако опосредствованные чрез их современность, которая не есть наша современность. Отсюда беспредельная возможность *развития* православной догматики, — не самих православных догматов, которые не знают развития, но их осознания и выражения. Будет ли это богатство мысли закрепляемо в общеобязательных постановлениях Церкви на Соборах или же они останутся ограничены постановлениями семи Вселенских Соборов, это неизвестно и не имеет решающего значения. Важно то, что Соборование, соборное сознание Церкви должно непрестанно двигаться и обогащаться соответственно тому, как движемся мы в человеческой истории. И вступление народов Запада на путь православного сознания так же, как и соприкосновение восточного православия с богословской мыслью этих народов, исторически от него отделенных, сулит богатое и прекрасное будущее православному богословию. Оно есть, это *будущее*, в глубинах церковного сознания, и к нему мы идем.

Из указанного свойства православия, связанного с соборной его природой, проистекает его неопределенность и как бы незаконченность, такое впечатление получается особенно сравнительно с католической определенностью и достроенностью, которая увенчивается куполом папизма. В целом ряде случаев второстепенного значения, где православие имеет лишь богословские мнения или же благочестивую практику, католичество представляет готовые догматы или, во всяком случае, официально установленные доктрины (например, учение о загробном мире и разных его областях, об индульгенциях, о Богоматери и многом другом). Многим это кажется преиму-



ществом католичества и свидетельством о незрелости и беспомощности православия. Конечно, и мы не станем отрицать и этой общей незавершенности, так же, как и исторической незрелости, — каждое имеет объяснение в исторических судьбах православия. Незавершенность присуца Церкви в силу неисчерпаемости ее глубин. И законченность и достроенность католичества, проистекающая не из внутреннего созревания, но насильственного и преждевременного облечения в форму и чрезмерного догматизирования, представляет собой скорее духовную клетку, которая имеет свои удобства для немощных, но сковывает дух христианский, рвущийся ввысь и вперед. Ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3, 17). «К свободе призваны вы, братия... любовью служите друг другу» (Гал 5, 13).



## ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ

*Церковь едина.* Это есть аксиома учения о Церкви, которая самоочевидна всякому христианину: «одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех» (Еф 4, 4—6). Поэтому, если и говорится о Церкви во множественном числе, то это имеет или локальное значение, — указывает на наличие *многих* Поместных Церквей в недрах единой Церкви, — или же это указывает на наличие различных вероисповеданий, получивших раздельное бытие в недрах Единой Апостольской Церкви. Такое выражение, конечно, неточно и не должно вводить в заблуждение. Как не существует многих истин, хотя истина и многообразна, так же не существует и многих «Церквей», ибо есть единая истинная, Православная Церковь. Вопрос о *внутреннем* единстве многих «Церквей» и их отношении к Церкви будет рассмотрен особо. Здесь же должно прежде всего констатировать, что, при всем *многообразии* исторических форм единой *церковности*, нельзя допустить ее существования *плюрализма*. Согласно теории «ветвей Церкви» (theory of branches), единая Церковь осуществляется, хотя и разное, но вместе с тем в равной мере в различных ветвях исторического христианства (православие, католичество, англиканство). Она приводит к заключению, что предание истинной Церкви существует везде, но и нигде, т. е. возвращает нас к идее «невидимой Церкви», растворяя понятие о Церкви в историческом релятивизме. При этом многообразием даров и исторических достижений христианства в жизни засло-



няется неизменное единство и непрерывность церковного предания, которое сохраняется в Православной Церкви. Конечно, при этом возникает еще особый вопрос: как же понять, в таком случае, то самосознание каждого из различных церковных обществ, что именно оно и есть истинная Церковь. Здесь есть доля человеческой ограниченности, односторонности, неведения и заблуждения, но также свидетельствуется и подлинное касание Церкви в ее глубине. Но как только из центра можно обозреть положение всех точек на окружности, так же лишь из единой истинной и неповрежденной Церкви можно уразумевать правду и неправду, истину и ограниченность отдельных Церквей, притязающих каждая быть единою Церковью. Такая единая истинная Церковь, в которой сохраняется непрерывность церковной жизни, т. е., единство предания, есть православие. И допустить, что эта единая истинная Церковь в чистом виде вообще не существует на земле, но содержится *по частям* в разных «ветвях» ее, значило бы не верить обетованию Спасителя, что силы ада не одолеют Церкви. Это значило бы, что сохранить чистоту и через это единственность единой Церкви человечеству оказалось не под силу и, таким образом, основать ее на земле не удалось. Это есть неверие в Церковь и в ее Главу. Потому единство Церкви надо понимать, прежде всего, в смысле *единственности* истинной неповрежденной Церкви на земле, хотя этим еще и не отвергается известная *церковность* и множественных Церквей. В понимании единства Церкви нужно утверждать *абсолютизм* этой идеи, причем историческая относительность разных форм *церковности* («Церквей») истолковывается лишь в свете этого абсолютизма. Церковь едина, а потому и единственна, и эта единая и единственная истинная Церковь, обладающая истиной в неповрежденности, а потому и в полноте (хотя бы эта полнота и не была до конца выявлена в истории), есть *Православие*. Учение об единстве Церкви, тем самым, связывается с единством православия и особым образом этого единства.





Единство Церкви есть внутреннее и внешнее. Внутреннее единство Церкви соответствует единству Тела Христова и жизни во Христе. *Церковность* есть, прежде всего, таинственная жизнь во Христе и со Христом, в единстве этой жизни со всем творением, в общении со всем человеческим родом, возглавляемым святыми на небесах и на земле, и в единении с ангельским миром. «Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу» (Евр **12**, 22—24). Таково *единство* Церкви и вместе ее единственность. Это есть *жизнь* в Церкви, и потому она имеет, прежде всего, не количественное, но качественное определение.

Это качество, именно единство церковной жизни как Тела Христова, проявляется, прежде всего, в некоторой тождественности ее (единство церковного опыта) у отдельных ее членов, независимо от их внешнего объединения, и, в известном смысле, прежде него. В единстве церковной жизни пребывают и те, которых мир не ведает и которые не ведают о мире, отшельники и пустынножители, так же как и живущие в организованных церковных обществах, и это внутреннее единство есть основание внешнего единства. Эта мысль выражается в православном понимании слов Господа апостолу Петру после его исповедания веры во Христа, как Сына Божия, сделанное им от лица апостолов: «ты — Петр, и на сем камне я создам Церковь Мою» (Мф **16**, 18). В православии камень Петров понимается как вера, исповеданная Петром и разделенная всеми апостолами, как внутреннее единство правой веры и жизни (тогда как в католичестве эти же слова понимаются как установление внешнего единства через единую власть Петра в Церкви). Но это единство жизни церковной, как особое внутреннее *качество* ее, раскрывается и вовне, в жизни земной, исторической, воинствующей Церкви: это единство проявляется в единстве веры и сознания, в вероучении, в единстве



молитвы и тайнодействия, следовательно, в единстве предания и на основании его возникающей единой церковной организации. В жизненном восприятии этого церковного единства, таким образом, намечаются две возможности его раскрытия как единства внутренней жизни и веры и как единства организации, причем то и другое должно находиться в гармоничном соответствии. Однако примат может получить идея либо внутреннего единства, либо внешнего, и соответственно этому мы имеем два типа церковного единства — православно-восточный и римско-католический. Для первого, Церковь едина силой единства жизни и вероучения даже помимо внешнего единства организации, которое может быть или не быть. Для Римской Церкви, совершившей в своем роде рецепцию римского права, *strictum jus* в христианстве, решающее значение имеет церковная организация, Церковь есть здесь единство церковной власти в руках единоличного ее представителя; коротко говоря, оно осуществляется в Папе Римском и верноподданстве ему всей Церкви всей вселенной. Единство православия в мире осуществляется, напротив, не как единство власти над всей Вселенской Церковью, но как единство веры и проистекающее отсюда единство жизни и предания, вместе с непрерывностью апостольского преемства иерархии. Это внутреннее единство существует как внутреннее согласие и солидарность всего христианского мира, в его различных общинах, существующих самостоятельно, но не обособленно друг от друга. Оно выражается во взаимном признании силы и действительности благодатной жизни в этих общинах, взаимном признании иерархии и взаимном их общении в Таинствах (*intercommunion*). Такой образ единства Церкви мы имеем в апостольский век, когда Церкви, основываемые апостолами в разных городах и странах, имеют духовную связь между собой, которая выражается, прежде всего, во взаимных приветствиях (в Послании апостола Павла к римлянам **16**, 16: «Приветствуют вас все церкви Христовы», (ср. 1 Кор **16**, 19)), во взаимной помощи, преимущественно первенствующей Иерусалимской Церкви, и



в случаях особой нужды, в сношениях и *Соборовании*. И этот тип церковного единения во *многоединстве* установился как единственно соответствующий природе Церкви. Он определяется как система автокефальности Поместных Церквей, пребывающих между собой в единении и согласии. Это единение есть, прежде всего, единство вероучения и единство тайнодействия. Автокефальные Церкви исповедуют то же вероучение и укрепляются теми же Таинствами, причем они находятся между собою в общении Таинств, если к тому представляется внешний случай. Далее они находятся в каноническом общении между собой. Это означает, что каждой из этих Церквей взаимно признается в канонической силе и действенности иерархия всех других. Хотя иерархия в каждой из автокефальных Церквей в отправлении своего служения является совершенно независимой, однако, будучи связана узами взаимного признания, она находится в своих действиях под молчаливым наблюдением вселенской православной иерархии. Это не проявляется в нормальном течении жизни, но это становится очевидным, если оно чем-либо нарушается. Тогда иерархия одной автокефальной Церкви поднимает свой голос в защиту православия, поврежденного действием другой, возникает церковное *Соборование*, иногда сопровождаемое и смутой, до тех пор пока так или иначе, чрез посредство ли церковного Собора или письменного общения, восстанавливается нарушенное церковное единение или же наступает состояние раскола, иногда становящееся хроническим и застарелым. Об этом изобильно свидетельствует церковная история (пасхальный спор, споры о падших, арианские распри, несторианские и евтихианские, пневматологические и т. д.), причем эта история отнюдь не подтверждает католического разумения, будто такое вмешательство, вытекающее из блюдения вселенского православия, принадлежит только Римской кафедре (которая, например, оставалась вдали от важнейших арианских споров).

Мельчайшей из церковных единиц, из которых слагается Вселенская Церковь, является, конечно, епископская



епархия. Это вытекает с очевидностью из того места, которое принадлежит епископу в Церкви: *nulla ecclesia sine episcopo*. Конечно, при исключительных обстоятельствах (например, в гонении) может оказаться, что Поместная Церковь временно лишена или отлучена от своего епископа, от этого она не перестает входить в церковное тело, но такое исключение, только временное, лишь подтверждает общее правило. История и каноническое право показывают, что Поместные Церкви, имеющие средоточие в своем епископе, входят в состав нового, более сложного канонического единства, имеющего свое возглавление в Соборе епископов и в лице первоепископа. Таким образом в истории, с развитием церковной организации — *jure ecclesiastico*, — возникали и возникают архиепископии, митрополии, патриархии, которые в первоиерархе имеют своего церковного вождя, облеченного особыми, нарочито определенными, однако отнюдь не безграничными полномочиями. Таким образом в древней Церкви возникла изначальная пентархия патриарших Церквей, которые церковными канонами были распределены и в порядке чести: Римская, Константинопольская, Александрийская, Антиохийская и Иерусалимская. Эти каноны сохраняют формальную силу и до настоящего времени, хотя фактически они сделались уже архаическими вследствие римской схизмы, с одной стороны, а также фактических изменений и утраты прежнего значения восточными патриархиями — с другой. Последнее стоит в связи и с возникновением новых патриархий, среди которых первое место по историческому весу занимает, конечно, Русский Патриархат. (В последнее время возникли еще патриархии в Сербии, Румынии, Грузии и ряд новых автокефальных Церквей — после великой войны.) Таким образом, церковная история свидетельствует, что независимость отдельных Церквей не препятствует их каноническому соединению. Оно в исключительных случаях выражается в общих Соборах представителей отдельных Церквей (что, конечно, сви-



детельствует об их внутреннем единстве), а также и в особых иерархических органах, представляющих это единство. Такими органами являются патриархи вообще и первый из патриархов — римский (до его отделения, в особенности). После этого отделения это первенство в порядке очереди досталось второму патриарху — константинопольскому, хотя это первенство остается более фактическое, чем каноническое (не говоря уже о том, что удельный вес и историческое значение Константинопольской кафедры совершенно изменилось после падения Византии). Первопатриарху, даже римскому, никогда не принадлежало первенство *власти* во Вселенской Церкви, но лишь первенство чести (*primus inter pares*) или авторитета. Разумеется, фактически, в известных случаях, авторитет есть и власть, однако духовная, а не каноническая. Ему присуще первенство на Соборе (хотя на Вселенских Соборах папа фактически бывал представлен лишь в лице своих легатов) и провозглашение его постановлений, председательствование во вселенском синоде, если бы таковой возник, и, так сказать, символическое представительство единства Церкви, которое, естественно, ищет для себя личного выражения. Такого личного возглавления, после римской схизмы, Вселенская Церковь фактически не имеет, хотя доселе и не испытывала в этом особой нужды. Если же явится эта последняя, то она и получит для себя удовлетворение — применением ли старых канонов или созданием нового. Последнее вполне возможно, ибо положение о центральной церковной организации возникло не *jure divino* (как утверждают католики относительно примата папы), но *jure ecclesiastico*, притом *modo historico*, и оно может быть изменено применительно к историческим нуждам. Каноническая одежда Церкви ткется на станке церковной истории, хотя и применительно к божественным основаниям Церкви, данным ей ее Главою.

Автокефальное устройство Православных Церквей оставляет нерушимым то конкретное историческое многообра-



зие в жизни Церкви, которое соответствует ее многонародности: «шедше, научите вся языки». Это есть признание права на существование народности в ее историческом своеобразии, которое сочетается с единством благодатной жизни в Церкви. Как первая проповедь апостолов прозвучала на всех языках тогдашнего мира, каждому народу на своем собственном языке, будучи единою по существу, так и автокефальность Поместных Церквей сохраняет всю их историческую конкретность, дает место и натуральному их самоопределению. Конечно, это многообразие влечет за собой и отрицательные последствия — чрезмерного различия и пестроты, но оно не подавляет, а изнутри преобразует его. Историческое различие в судьбах и даже типе отдельных Поместных Церквей не может быть подавлено или уничтожено, — оно остается в качестве их особых свойств. Эта мысль выражена в Откровении, в главах 1—2, в обращении к семи асийским церквям, имеющим не только историческое, но и типологическое значение (не говоря уже о других новозаветных данных в Деяниях и Посланиях). Этому конкретному *многоединству* Церкви противостоит римская идея отвлеченного, сверхнародного (или безнародного) многоединства, которая в практическом осуществлении, однако, ищет воплотиться в особое папское государство, причем — в идее или пределе — государство это не ограничивается площадью Ватикана, но распространяется на весь мир (если бы этому была возможность). Единство Церкви в римском понимании есть единство управления, сосредоточенного в руках папы. Это есть духовная монархия, притом централистического типа. Нельзя отрицать многих практических преимуществ такого просвещенного абсолютизма, которые состоят в том, что здесь достигается ценой принудительного единообразия большая равномерность и даже большая высота общего уровня церковной жизни. Однако это покупается дорогой ценой — превращения Церкви Христовой в область земного владительства. Автокефальная множественность Церквей, правда, вносит в церковную жизнь

большую неровность и пестроту, она связана с неизбежным провинциализмом, который, однако, в наши дни преодолевается в связи с общим процессом объединения всего культурного мира. Здесь мы имеем естественную границу, которую полагает история. И во всяком случае, второстепенные блага не могут быть, как чечевичная похлебка, ценой христианского первородства, подмены христианского единства централистическим миродержавием Рима, который сам стал давно уже в мире итальянской провинцией. Провинциализм может преодолеваться централистическим деспотизмом, государственным и духовным, как это было во времена Римской империи в язычестве и римской духовной империи в папстве, или же внутренним естественным сближением народов и национальных Церквей, которое совершается в силу естественного процесса. В настоящее время, когда жизнь исторического человечества объединяется неудержимо, это объединение распространяется и на церковную жизнь, в которой осуществляется все в большей мере начало *соборности* вселенской, и постольку теряется даже относительное значение централизма как могучего средства объединения. Это не есть процесс, тождественный с общей демократизацией жизни, однако ей параллельный. Свобода становится необходимым воздухом, которым только и может дышать современное человечество. И автокефальность православия, взаимная независимость Поместных Церквей при наличии их духовного единства и связи, соответствует современному духу гораздо больше, нежели римский централизм, подклонить под который все народные Церкви становится все более утопичным. Спасти христианский мир от протестантского распыления, так же как и от деспотического униформизма, призвано именно православие, которое сохранило изначальную самобытность народных Поместных Церквей и вместе — единство предания. Таково единство Церкви в православном понимании. Оно есть многоединство, симфония, в которой сочетаются воедино разные темы и голоса.

## СВЯТОСТЬ ЦЕРКВИ

Церковь свята. Это свойство Церкви, можно сказать, самоочевидно. Разве может быть не свято Тело Христово? Святость Церкви есть святость Христова. Ветхозаветное слово: «будьте святы, ибо Я свят» (Лев 11, 44) исполняется в Новом Завете чрез боговоплощение, которое представляет собой возмещение человеческого рода чрез Церковь: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф 5, 25—26). Освящение Церкви, которое совершенно Христовой кровью, осуществлено Духом Святым, излившимся на нее в Пятидесятницу и пребывающим в Церкви. Церковь есть дом Божий, как и тела наши — храм, где обитает Дух Святой. Поэтому жизнь в Церкви есть святость как в активном, так и в пассивном смысле, т. е. и само освящение, и принятие его. Жизнь в Церкви есть некая высшая действительность, к которой мы приобщаемся, а чрез то и освящаемся. Святость есть самое существо *церковности*, — можно сказать, что иного ее свойства и не существует. Святость есть основное свойство Божие, — свойство свойств, всех их в себе заключающее, как белый луч разные цвета спектра. И жизнь в Боге, обожение, есть святость, вне которой вообще не существует в Церкви никаких духовных даров. Поэтому святость есть самоочевидный признак или синоним церковности вообще. Отсюда понятно, что в апостольских писаниях христиане именуются святыми: «все святые» — таково обычное именование членов христианских общин (2 Кор 1, 9; Еф 1, 1; Фил 1, 1, 4, 21; Кол 1, 2 и т. д.). Означает ли это, что эти общины были



исключительно святы? Но достаточно вспомнить хотя общину коринфскую. Нет, это суждение относится к самому качеству церковной жизни вообще: через всякое приобщение к ней подается святость. И так это было и есть не только в апостольские времена, но и во все дни существования Церкви, ибо един и неизменен Христос и живущий в ней Дух Святой.

На этом же основании Церковь есть не только жизнь в святости, но и общение на основе святости, — *communio sanctorum*. Известно, что вопрос о святости Церкви был поставлен и разрешен Церковью в борьбе ее с монтанизмом и донатизмом. Смягчение покаянной дисциплины вызвало такую реакцию в монтанистических кругах, что стали проводить новый догматический взгляд на Церковь, по которому она есть общество совершенных святых. Церковь отвергла этот взгляд так же, как и воззрение донатистов, которые ставили саму действительность церковных Таинств в зависимость от нравственного достоинства иерархов и тем колебали веру в Таинства. Против монтанизма и новацианства Церковь установила, что она объемлет собою не только пшеницу, но и плевелы; иначе говоря, она состоит из грешников, спасающихся: «если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин 1, 8). Против донатизма она установила, что сила освящения в Таинстве преподается через всякого законно поставленного иерарха, не силою его личной святости, но действием Святого Духа, живущего в Церкви. Отсюда вытекает различие субъективной и объективной стороны в святости Церкви. Церковь свята силою Божественной жизни, святости Божией, которая сообщается Церкви, святостью ангельского мира и прославленных святых, но она же свята и святостью ныне живущих и спасающихся членов Церкви. Святость в первом, объективном, смысле дана Церкви, есть ее божественная сторона, и она не может быть ни заменена, ни достигнута никаким человеческим усилием, это — *благодать*, в точном смысле этого слова. И в отношении к этой святящей



силе Церкви прежде всего она и называется святой. Действие этой силы простирается именно в греховную жизнь падшего человечества: «и свет во тьме светит» (Ин 1, 5). Но естественно, что действие этого благодатного света в человечестве освобождает его от плена греху и дает ему силу для достижения святости путем очищения от грехов, для спасения. Спасение, по своему понятию, есть *процесс*, в котором совершается отделение света от тьмы, победа над грехом. Достигая известного количественного преобладания, победа над грехом совершает и известное качественное изменение, в силу которого грешник становится праведным, святым. Церковь *никогда* не оскудевает святыми, хотя они и не всегда ведомы миру; «золотой пояс» святых никогда не прерывается в Церкви. Допустить обратное, это значило бы думать, что оскудела в Церкви благодать. Однако даже и самая высшая человеческая святость не есть полная безгрешность. Только Богу свойственна совершенная святость, в свете которой Он и в безгрешных ангелах «усматривает недостатки» (Иов 4, 18). Поэтому критерий абсолютной святости неприменим к человеку, и речь может идти в применении к нему лишь об относительной святости. Этот идеал относительной человеческой святости должен быть общеобязательным для членов Церкви. Поэтому-то и возникает вопрос, какова должна быть степень святости, ниже которой вообще не может опускаться состояние пребывающих в Церкви? Существует известная дисциплина в Церкви, требования которой обязательны для всех ее членов. В разные времена эти требования определялись с разной строгостью, причем секты (монтанисты древние и новые) стремились ограничить принадлежность к Церкви более строгими требованиями (свободной от так называемых «смертных грехов»), Церковь же применяла более снисходительную дисциплину. Вопрос о большей или меньшей строгости дисциплины имеет самостоятельное значение, но то или иное его разрешение не устраняет того основного факта, что личная греховность может и не отделять от Церкви и




от ее святости<sup>1</sup>. Здесь имеет решающее значение не достигнутая свобода от греха, но путь к этой свободе. Один и тот же человек, грехом своим отделяясь от Церкви, находится в единении с нею, насколько идет путем спасения и приемлет ее спасающую и святящую благодать. Через это и грешник, живя жизнью Церкви, является *святым*, и даже больше того, иных святых и не знает Церковь. Правда, здесь есть пределы и вверху, и внизу: в одних случаях святые опознаются и почитаются уже при жизни (хотя окончательная канонизация возможна только после смерти), в других случаях омертвевшие члены Церкви отсекаются мечом отлучения, преимущественно, впрочем, в случаях догматических уклонений. Но масса спасающихся, которые не белы и не черны, но серы, пребывают в Церкви, приобщаясь ее святости. И вера в *реальности* этой святящей жизни в Церкви именно и позволяет Церкви именовать святыми всех своих членов: «святая святых» — возглашает священник, преломляя святой Агнец для причащения верующих. Противопоставлять же себя самим в качестве святых всему греховному христианскому миру, как это делают сектанты, значит плодить фарисейство; и никому не ведомы тайны суда Божия, на котором сказано будет иным, Его именем пророчествовавшим и чудеса творившим: «Я никогда не знал вас» (Мф 7, 23). Когда говорится о святости Церкви, то разумеется прежде всего святость, подаваемая Церковью, и затем лишь святость, достигаемая или осуществляемая ее членами. Несомненно лишь одно — что святость, истинная святость божественная, не существует вне Церкви и не подается помимо нее.

Отсюда, по-видимому, может быть сделан вывод, что святость вообще невидима и неведома, а потому невидима и неведома и истинная Церковь. Однако такое заключение, делаемое в протестантизме, потому уже ошибочно,

<sup>1</sup> У Ермы мы встречаем характерное выражение: святым, согрешившим (Pastor, vis. II, 24).



что в нем Церковь почитается лишь *обществом* святых, но не объективно данной силой святости, божественной жизни Тела Христова. Эта жизнь подается хотя и невидимая, но через видимые формы, т. е. видимо, и эту данную святящую силу Церкви нельзя в этом смысле считать невидимой. С другой стороны, хотя и не личному, но *соборному* сознанию Церкви дано знать святых своих, угодивших Богу и осуществивших в себе победу над грехом. Их, при жизни их, Церковь узнает предварительным ведением, а после их смерти — уже несомненным (что, собственно, и есть канонизация). Разумеется, многое остается неведомым человечеству в этом веке, и в этом смысле можно говорить о Церкви неведомой (и эта мысль выражается Церковью в особом праздновании *всех святых*, т. е. как известных, так и неизвестных), но эта ограниченность ведения, это неведение не есть невидимость Церкви и, стало быть, ее полная неведомость. Из святости Церкви следует, что она имеет святых, которые засвидетельствованы Церковью как таковые, прославлены ею. Наглядное выражение совершившегося прославления состоит в том, что Церковь изменяет характер молитвы, относящейся к данному человеку. Вместо молитвы об упокоении его души и о прощении его грехов, вообще молитвы о нем, Церковь начинает обращаться к *нему самому* с молитвой о том, чтобы он молитвенно предстательствовал о нас Богу, сам уже не нуждаясь в нашей молитве. При прославлении святых, в торжестве канонизации, это есть решительный и торжественный момент, когда, вместо молитвы о прославляемом святом: *упокой, Господи, душу усопшего раба Твоего*, впервые раздается молитвенное обращение к новому святому: *святый отче — моли Бога о нас*. По верованию Церкви, общение любви со святыми, уже прославленными Богом, не прерывается смертью. Напротив, святые, находясь в этом общении, молятся о нас и чрез то помогают нам в путях наших. При этом, конечно, жизнь их в славе и любви Божией не знает разделения и обособления. Они находятся в таинственном обще-



нии любви и с Церковью прославленной, и Церковью земной, воинствующей. Это и есть *общение святых*. Оно не есть сообщение «сверхдолжных» дел, которых вообще не признает Православная Церковь, но это есть помощь любви через молитвенное предстательство и участие их в судьбах мира. Последнее остается нераскрытым в учении Церкви, как тайна потустороннего мира. Церковь верит, что ангелы-хранители блюдут мир и человеческую жизнь и являются орудиями Провидения. Насколько можно судить по отдельным сказаниям о жизни святых (например, святителя Николая), и святые тоже принимают деятельное участие в жизни людей на земле, хотя обычно незримое. В частности, Русская Церковь и в эти дни великих страданий и гонений свято верит, что преподобный Сергий и преподобный Серафим, вместе с другими угодниками Божиими, предстательствуют и бдят над своими страждущими братьями. Жизнь любви, в которой состоит общение святых, конечно, не остается неподвижной и для них самих. Великие пламенники любви, которые стоят солнечному престолу Бога любви и имеют возможность деятельной любви к братьям своим, пребывающим на земле, и сами преуспевают в любви, восходя в ней из славы в славу.



## ВЕРОУЧЕНИЕ

Православная Церковь имеет лишь ограниченное число догматических определений, которые являются общеобязательным исповеданием для каждого ее члена. Строго говоря, этот минимум ограничивается Никео-константинопольским Символом, который и читается при Крещении и на Литургии, и постановлениями семи Вселенских Соборов. Это не означает, чтобы ими исчерпывалось *все* вероучение, которое жизненно содержится Церковью, но все это остальное вероучение не получило для себя обязательного догматического формулирования, оно содержится лишь в богословском учении, хотя и касается предметов чрезвычайной важности (как, например, почитание Богоматери, святых, учение о Таинствах, о спасении, эсхатология и т. д.). Таков вообще стиль православия, которое удовлетворяется насущным минимумом обязательных догматов, в отличие от католичества, стремящегося формулировать в канонах весь догматический инвентарь Церкви. Разумеется, для православия не исключена возможность и новых общеобязательных догматических формул, принимаемых на новых Вселенских Соборах, однако, строго говоря, существующий минимум достаточен и по существу, чтобы быть незыблемым фундаментом, на котором может развиваться вероучение и без каких-либо новых формулировок, раскрываясь в соборности церковной и отлагаясь в богословском учении Церкви (Theologumena). Преобладание Theologumena над догматами есть особое преимущество Православной Церкви, которой чужд

дух законничества и в догматах. Жизненного практического ущерба, даже при наличии многообразия богословских мнений, это для православия не составляло и не составляет.

Есть один основной христианский догмат, который является общим и для всего христианского мира, — исповеданный апостолом Петром от лица всего апостольского лика, а в нем и от лица Церкви: «Ты Христос, Сын Бога Живаго» (Ин 6, 69. — *Ред.*). Это же было предметом апостольской проповеди от дня Пятидесятницы. Иисус Христос есть предвечное Слово, Сын Божий, принявший человеческое естество, нераздельно и неслиянно, истинный Бог и истинный человек, пришедший в мир для спасения человека, принявший вольные страдания и крестную смерть, воскресший, вознесшийся на небеса и сидящий одесную Отца и снова грядущий в мир для последнего суда и вечно-го Своего царства. В этой вере православие не расходится ни с католичеством, ни с англиканством (по крайней мере, с англо-католиками), ни с ортодоксальным протестантизмом. При этом христологический догмат понимается во всей силе реализма, который дан ему в эпоху Вселенских Соборов. Это выражение его, в своем роде, является законченным и совершенным для всех времен. Разумеется, мы воспринимаем его теперь философскими и богословскими средствами нашего времени. Здесь нет архаизирования, как нет и модернизма (в дурном смысле). При этом догмат не боится рационалистических реактивов, которым подвергает его либеральный протестантизм. Христологический догмат для православия и в наши дни является столь же современным, как и в эпоху Вселенских Соборов. Для православия представляется слепотой и ограниченностью современный рационализм, который из полноты веры во Христа вылущивает subtilities веры во Иисуса, как явившего собою богосыновство, хотя и человека, но сына Божия. Этот «иезуанизм», в качестве христианства, является не только духовной безвкусицей, но и богословской ограниченностью. Идея жертвенной любви Бога к

Своему падшему творению, доходящей до воплощения и крестной смерти, а с другой стороны, идея богочеловечества, как положительного соотношения между Богом, сотворившим человека по образу Своему, и человеком, возведенным чрез боговоплощение в состояние обожения, — они суть высшие самоочевидности для религиозной философии, и они раскрываются как таковые с особенной любовью в новейшем русском богословствовании. Во всяком случае, протестантский предрассудок о том, что православная христология есть «острое эллинизирование христианства» или что православие есть «петрификация древности», является богословской наивностью и порождается рационалистической надменностью и ограниченностью. Православие совершенно в своем богословии отнюдь не меньше, но больше, чем «религиозно-исторический иезуанизм».

И вера во Христа, как Сына Божия, для православия есть не христологическая доктрина, но сама жизнь, она проникает все его сверху донизу, каждый повергается к ногам Спасителя с радостным воплем веры: «Господь мой и Бог мой», присутствует при Его Рождестве, страдает Его крестной мукой, совоскресает с Ним в воскресении, трицет Его славного пришествия. Без этой веры просто нет христианства. И поистине, новейшие христиане без Христа (иезуанисты), стремясь сделать религию научной, достигли одного: они лишили христианство его духа и огня и сделали его скучным и посредственным. Христианство есть вера во Христа, Сына Божия, Господа нашего, Спасителя и Искупителя, это есть «победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин 5, 4).

Но вера во Христа, как Сына Божия, есть вместе с тем и вера во Святую Троицу, во имя которой, по заповеди Христовой (Мф 28, 19), и совершается Крещение. Она уже включает в веру в Сына, посылаемого Отцом и посылающего Духа Святого. Христианство есть религия Святой Троицы — настолько, что даже одностороннее сосредоточение богочтения только на Христе явля-





ется уже практическим отклонением в сторону иезуанизма. Заслуживает внимания, что и в литургической жизни православия, в возгашениях, доксологиях, молитвенных обращениях решительно преобладает Имя всей Пресвятой Троицы перед Именем Иисусовым в отдельности, — чем свидетельствуется, что ведение Христа нераздельно связано с ведением Святой Троицы. Бог есть Дух, имеющий триединое сознание при единстве жизни и существа, и в этом триединстве соединяется *самобытность* и раздельность трех божественных ипостасей с единством божественного самосознания. Бог есть Любовь. Как таковой, Он не есть моноипостасный субъект, для которого единственность, обрекающая его на всепожирающий эгоизм, есть и ограниченность. Бог есть самоотвергающаяся Любовь Трех, которая имеет такую полноту взаимности, что соединяет трех в одной жизни. Тем преодолевается ограниченность моноипостасности и раскрывается полнота жизни абсолютного самодовлеющего духа. Догмат Святой Троицы является в православии также общим со всем христианским миром, как католичеством, так и протестантизмом, кроме тех его течений, которые отвергают троицность во имя унитаризма, воспроизводя савелианство или модализм или сближаясь с иудаизмом и исламом (тем и обличая себя как религиозную реакцию). Догмат Святой Троицы исповедуется православием также в таком виде, как он был выражен в эпоху Вселенских Соборов и закрепился в Символе Веры. Но и это не делает его в какой-либо мере архаическим, потому что он и для современного религиозно-философского сознания является высшей истиной умозрения. То, что он является неместимым для рационализма, который подходит к постижению вещей божественных с рассудочными категориями неподвижного единства или множества, совершенно не делает его чуждым богословствующему разуму. Мы в своем собственном самосознании находим такие ослепительные знаки три-



ипостасного триединства (*я-ты-мы*), что догмат этот является и необходимостью для мысли и исходной темой для метафизических построений<sup>1</sup>. Догмат Святой Троицы есть не только вероучительная формула, но живой и непрестанно развивающийся христианский опыт, факт жизни христианина. Ибо жизнь во Христе соединяет со Святой Троицей, дает ведение любви Отчей и даров Духа Святого. Нет христианской жизни вне познания Святой Троицы (о чем свидетельствует изобильно вся христианская письменность). И унитаризм уже не есть христианство, *не* может быть им, и с ним для православия не может быть никаких точек соприкосновения. Фактически, новейшее арианство, иезуанизм и унитаризм между собою оказываются связаны и одинаково остаются *вне* церковного христианства. Исповедание веры в Святую Троицу есть общее достояние как неразделенной Церкви, так и после ее разделения. Отличие между Восточной и Западной Церковью, постепенно утвердившееся с V века, состоит, как известно, в учении об исхождении Святого Духа. Согласно православному учению, Отец, как первоначало (*ἀρχή, αἴτιον*) предвечно рождает Сына и изводит Святого Духа, это есть божественное единоначалие во Святой Троице. При этом возникает вопрос о взаимоотношении Второй и Третьей ипостаси. Согласно отеческой письменности, Дух Святой исходит чрез (*διὰ*) Сына и на Нем почивает, в этом и выражается их связь по происхождению. На Западе это соотношение, которое вообще не было выяснено до конца в Церкви, стало пониматься как соучастие Сына в самом изведении Святого Духа, с нарушением принципа монархии и рассеением Святой Троицы на две двоицы (Отец — Сын, Отец и Сын — Святой Дух). Отсюда возник богословский спор о *filioque*, который из различия богословских мнений превра-

<sup>1</sup> Ср. мон «Главы о троицности» (Православная мысль, 1928, I; 1930, II). Также: Die Tragödie der Philosophie, Darmstadt, 1927.



тился в догматическое разногласие, после того, как западный theologumenon, сам по себе являющийся порождением прежде всего богословской истинности, был превращен в нерушимый догмат через infallibile magisterium папы. Как показал опыт Боннской конференции православных со старокатоликами, здесь возможно искать почву для взаимного богословского понимания, и разделяющим здесь является, в первую очередь, папство со своим притязанием на непогрешительность и упорством в местных односторонностях или заблуждениях, принимаемых за саму истину более, нежели само учение.

Бог есть Творец мира, создавший его из ничего. Бог Всеблаженный не ищет в нем для себя восполнения, но по благодати Своей Он хочет сделать причастным к бытию и не-бытию и в нем отразить образ Свой. Сотворение мира из ничего есть дело любви, всемогущества и мудрости Божией. Сотворение мира совершается Святой Троицей, Отцом, глаголющим Слово в Духе Святом. Это образно выражено в повествовании I главы Бытия: Бог (Отец) говорит (Словом Своим): *да будет*, и вся бысть *добро зело* (Дух Святой животворящий и совершительный). Святая Троица непосредственно обращена к миру Словом, им же вся быша (Ин 1, 3), Сын есть миротворящая, космоургическая ипостась, Словом сказующая идеальное бытие мира, но и Дух Святой совершает, животворяет, дает миру реальность. Образы мира имеют предвечное основание (*παραδείγματα*) в Боге, и эти предвечные семена бытия, погружаемые в небытие, произрастают мир духовный, ангельский («небо») и мир земной («землю»). Духовный организм этих предвечных первообразов бытия составляет единое первоначало мира в Боге, ту божественную премудрость, которую «Господь имел началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Притч 8, 22), которая «была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» (Притч 8, 30. Ср. Книги Премудрости



Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова). Этот божественный первообраз творения имеет вершину и средоточие в человеке; «радость моя *была* с сынами человеческими» (Притч 8, 31). Человек есть цель и вершина творения, он есть микрокосм, мир стяженный, и весь шестоднев может быть понимаем как постепенное сотворение человека, который создается в последний день, чтобы стать господином творения. Ангельский мир находится в служебном отношении к этому миру, возглавляемому человеком, несмотря на свою иерархическую высоту, протексающую из близости к престолу Божию<sup>1</sup>.

Человек сотворен по образу Божию. Это есть божественная и нерушимая основа человеческого существа, силой которой человек имеет назначение стать «богом по благодати», сыном и другом Божиим. Этот образ раскрывается и из его духовного *лика*, и из его отношения к миру чрез посредство своего тела. Человек имеет духовное богоподобие не только как разумно-нравственное существо, одаренное познанием истины, волей к добру и ведением красоты, но прежде всего как ипостасный дух. В своем личном самосознании он имеет образ божественной ипостаси, а в родовом существе своем он имеет и образ ипостасного триединства, осознает себя не только как *я*, но и как *ты*, и *мы*. В мужском и женском естестве своем человек содержит двоякий образ духовного бытия, с приматом разума и с приматом красоты и любви, в соответствии лику Второй и Третьей ипостаси. Через обладание телом человек является не только гражданином, но и господином этого мира, в нем совершается Премудрость Божия, явленная в творении. Этот образ Божий, явленный в человеке, есть основание его сотворения и предназначение его, но оно должно быть им самим в себе осуществлено свободно, и это есть подобие Божие. Мир и человек вышли из рук

<sup>1</sup> См. мою книгу «Лествица Иаковля» (об Ангелах). 1929.



Творца непорочными и совершенными, *однако это была лишь мера* тварного совершенства, которое должно быть утверждено собственным свободным подвигом человека в исполнении воли Божией и в осуществлении своего собственного совершенства. Первозданный человек находился в состоянии непорочности и протекающей отсюда близости к Богу, с возможностью прямого богообщения, но он должен был сам самоопределиться и утвердиться в Боге, а тем самым упрочить свое телесное бытие, возведя его к бессмертию. С человеком же связаны были и состояние и судьбы мира, которого он явился средоточием. Он получил от Бога все, что Бог мог дать ему всемогуществом Своим, но он не мог и не должен был получить от Бога то, что он сам призван был осуществить своей тварной свободой, в известном смысле, сам сотворить самого себя. Это самосотворение в свободе символически выражено в заповеди о невкушении от древа познания добра и зла. Человек пал, совершив непослушание, и отягчил себя так называемым первородным грехом. Он допустил в себе преобладание себялюбивой тварной стихии, от Бога обратившись к миру, и тем дал силу небытию, из которого он был создан. Он стал плотским, а потому и смертным. Во всей жизни его проступила тварная его ограниченность, которая вела далее и к прямому злу и заблуждению, и в познании, и в воле, и в творчестве. Человек остался в мире одинок, ибо прямое богообщение прервалось с изгнанием его из рая. Он должен был *искать* Бога, который сам приходил беседовать с ним до грехопадения. В чем отразилось влияние этого первородного, метафизического греха на человеческой природе? Первородный грех означает общее повреждение человеческого естества, отклонившегося от своей собственной нормы. Оно имеет первым последствием утрату того благодатного состояния, которое было свойственно человеку в силу присущего ему образа Божия и основанного на нем богообщения, а также и общего



повреждения человеческой природы, которая, отделившись от жизни в Боге, приняла смерть и стала смертной. Плотское естество человека утратило свою послушность душе и, наоборот, получило над нею недолжное возобладание, человеком овладела похоть. В духовной жизни поднялось себялюбие, зависть и гордость — действительное познание добра и зла, т. е. непрестанной борьбы мрака и света. Через это ограничилась и свобода человека: он стал невольником естества, пленником плоти и рабом страстей. И тем не менее все эти извращения и ущербления истинной человечности человека были не таковы, чтобы ее совершенно парализовать и обессилить человеческую свободу. Человек остался человеком, свободно-духовным существом, которое духовным подвигом, вспомоществуемым нарочитой помощью Божией, способно восходить к своей изначальной норме. В жизни человека обозначился этот путь благодатного восхождения, которое имеет вершиной своей Деву Марию, явившую собою предельную человеческую святость и собою засвидетельствовавшую, что человечество и в состоянии первородного греха сохранило истинную свою человечность, способную и достойную приятия Божества, боговоплощения.

Человек, созданный по образу Божию, чрез осуществление в себе богоподобия, предназначенный к обожению, отклонился от этого пути. Но сам Бог, давший образ Свой, сделался человеком, родившись от Духа Святого и Девы Марии, миновав плотское зачатие во грехе, и чрез то соединил в Своей ипостаси божеское и человеческое естество. Он стал человеком Иисусом, имеющим Свою индивидуальность, но в человеческом естестве Он принял всю человечность, будучи новым Адамом, *всечеловеком*, и все дела Его имеют *всечеловеческое* значение. В Своем земном пути, вместе с божественным могуществом чудотворца и божественной мудростью пророка, Он явил истинного и совершенного Человека, до конца, до крестной смерти послуш-

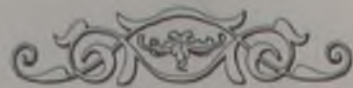


ного воле Божией, сделавшего Свою человеческую волю с нею согласной, и тем возвел Свою человечность к высшему достоинству бессмертия и духовности. В Своих страданиях духовных (Гефсимания) и телесных (крестная смерть) Он понес на Себе всю тяжесть человеческого греха и богоотверженности, принес Богу правды жертву умиловления, искупил наш грех и примирил нас с Богом. Поэтому, взирая на Голгофский крест, мы, доселе чада тела, являемся уже чадами Божиими. Возведя человеческую природу к ее первоначальному естеству, Он соединил ее — нераздельно и неслиянно — с божеской и чрез то обожил его, вследствие чего божеское естество облекло человеческое (περιχώρησις), не уничтожая его, как огонь накаляет железо, и тем даровал человеку спасение, вечную жизнь в Боге, уже здесь, среди скорбей, и в будущем веке, в жизни воскресения, ибо, воскреснув сам, Он воскресит с Собою во плоти все человечество.

Итак, спасение всеобщее есть обожение человеческого естества; спасение личное есть усвоение этого дара личным подвигом, ибо обожение не есть физическое или магическое действие *над* человеком, но внутреннее благодатное действие в человеке, которое совершается при участии человеческой свободы, не помимо самого человека. Это есть жизнь во Христе, совершаемая Духом Святым. Здесь человеческое усилие таинственно сочетается с Божественным даром богосыновства, силой обожения. Усилие это должно взять *всего* человека, а не одну лишь его сторону: оно выражается в подвиге веры, удостоверяющей для человека его искупление кровью Христовой и примирение с Богом, и делами, жизнью, *жизнь* веры: «вера без дел мертва» (Иак 2, 26. — *Ред.*). Вера и дела есть участие самого человека в своем обожении силой Христовой, это есть осуществление подобия Божия силой восстановленного в человеке образа Божия, который есть Христос. И степень осуществле-



ния этого подобия остается различна: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды различится в славе» (1 Кор 15, 41). Личное спасение есть духовное рождение самого себя своєю свободой для вечной жизни чрез усвоение благодатного дара искупления и обожения. Здесь неуместна мысль о каких-либо заслугах человека (должных или сверхдолжных), которыми он по праву приобретает этот благодатный дар, ибо он несоизмерим ни с какими заслугами и является благодатным (*gratia gratis data*). Идея эквивалентности благодатного дара и человеческого подвига просто неуместна и недоразуменна. Подвиг (добрые дела) есть не заслуга (ибо благодатного спасения человеческими делами никто не заслуживает и заслужить не может), но личное участие человека в осуществлении своего спасения, которое вообще *не имеет меры*, ибо сила обожения бесконечна, как вечность. Поэтому и мысль о должных и сверхдолжных делах столь же ошибочна, как и мысль о том, что человеку не принадлежит никакого собственного участия в усвоении, в осуществлении для себя спасения, на том основании, что оно уже соделано за нас Богом, и его достаточно только опознать актом веры. Впрочем, если освободить эту протестантскую мысль от ее полемической стороны, вызываемой полемикой с католической арифметикой заслуг, то она может быть понята в том более глубоком смысле, что вера есть не единовременный акт, но длительное и непрестанно утверждаемое состояние, и для этого своего утверждения вера должна быть и действительной, т. е. включать в себя и добрые дела. В таком истолковании протестантская идея о спасении действительной верой стоит ближе к православию, нежели католическое учение о *meritum*, находящемся, в известной степени, в эквивалентном и даже сверхэквивалентном отношении к спасению, поскольку в ней радикально отрицается именно всякая эквивалентность. Но она становится односторонней, поскольку в ней устанавливается безраз-



лично в соделывании спасения или образе его, что связано, конечно, с радикальным отрицанием свободы в падшем человеке, вследствие рабства греху и коренной испорченности человеческой природы. При таком понимании в протестантизме всякий человек может быть прощен и оправдан только по вере, ибо на другое он не способен, и вера есть лишь узрение своего спасения. Но человек сохранил остатки первоизданной свободы и не может ее утратить, не теряя образа Божия и духовности своего существа, а следовательно, он призван и сам соиздать в себе свое спасение. При этом могут различаться его индивидуальные образы, пути и степени, одним словом, личное соучастие человека в своем спасении. Человек не становится от этого своим собственным со-искупителем или со-спасителем *вместе* со Спасителем, но он совершает свою долю участия в своем личном усвоении спасения, лично спасается и лично содействует делу своего спасения в течение своей жизни. И в отношении к этому личному спасению подвиг — «дела» могут быть называемы заслугой, а достигаемое спасение — мздой, воздаянием, наградой; в указанном отношении смысле, следовательно, можно сказать, что человек заслуживает для себя свою долю участия в вечном блаженстве. Но это ничего общего не имеет с фарисейским, юридическим самоспасением добрыми делами. Вообще в православном понимании спасения совершенно отстывает тот правовой критерий, который занимает первенствующее место как в католичестве (учение о *satisfactio*), так и в протестантизме (*justificatio forensis*). Не умаляя справедливости и правды Божией, которая должна иметь удовлетворение, православие ставит в центре учения о спасении любовь Божию, не пощадившую Сына Божия ради спасения мира чрез его обожение. Боговоплощение, которое совершается *непосредственно* для искупления падшего человека и его примирения с Богом, в православии воспринимается, прежде всего, в своем общем и самостоятельном смыс-



ле — *обожения* человека, сообщения ему божественной жизни. Так как человек пал, то *богочеловечество* становится, прежде всего, путем примирения человека с Богом, искуплением, которое имеет последствием спасение в смысле его обожения (*θεωσις*). Искупление есть вольная жертва Христа, взявшего на себя грех человека, естество которого Он на Себя воспринял. Эта жертва приносится всей жизнью Его, исполненной горестей и страданий, и крестной смертью Его. В Гефсиманском борении она вольно приемлется как чаша страданий, подаваемая Ему Отцом, Голгофская жертва есть умиловление и *воздаяние* Правде Божией. Она есть тайна искупления представлением Одного за все человечество. Иногда эта мысль и в православном богословии выражается в терминах Ансельма Кентерберийского как удовлетворение (*satisfactio*). Однако мысль о Правде Божией здесь неизменно сочетается с мыслью о Любви Божией к человеку, милующей и спасающей. Искупление чрез боговоплощение есть не только освобождение человека от греха заслугами и крестной жертвой Спасителя, оно есть и новое окончательное сотворение человека как бога по благодати, уже не только всемогуществом Божиим, как первое творение, но жертвенной любовью Его. *Мир с человеком* в центре его был создан в его природе творческим Словом Божиим, но он соиздается и слагается в его свободе жертвенным вочеловечением самого Бога, Слова Божия, чрез Которое все произошло (Ин 1, 3). Христос во святом и безгреховном человечестве Своим освятил и обожил всякое человеческое естество.

Но это спасение человека, которое совершено было Новым Адамом, Христом, для всего человечества *свободным* подвигом, *свободно же усваивается* и каждым отдельным человеком. Оно не может быть достигнуто своими силами, однако его свободе оставляется его приятие или же неприятие, усвоение спасения чрез возрождение в себе подобия Божия. Именно этот смысл и

имеет подвиг веры, осуществляемый и в подвиге жизни, в делах. Своими человеческими силами человек не может примириться с Богом, восстать от своего падения. И для человека уже во всей полноте недоступно обожение, которое может совершиться для него лишь божественнымнисхождением. *Объективную* сторону основания спасения для человека совершает Бог, но *субъективную* сторону, усвоение спасения совершает сам человек. Поэтому для человека недостаточно *пассивного* уверования в свою спасенность, которое оставляет его в сознании своего личного греховного бессилия и дает ему лишь уверенность в своем оправдании на суде Божием, *in actu forensi*, чрез применение некоей амнистии. И человек не может также своими усилиями (верой и делами) *заслужить* для себя спасение, которое подается ему даром любви Божией, или этот дар для себя умножить на основании принадлежащего ему права, но он может и должен этот *безмерный* дар обожения себе усвоить в меру своего свободного усилия, сотворяя в себе подобие Божие на едином основании, которое есть Христос.



## О ТАИНСТВАХ

### ОСВЯЩАЮЩАЯ СИЛА ЦЕРКВИ

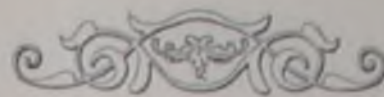
Господь Иисус Христос прошел путь с неба на землю и от земли к небу и воссоединил земное с небесным. Он ниспослал от Отца Святого Духа, живущего в Церкви. Тем совершилась причастность человека к жизни всей Святой Троицы. Святой Дух, пребывающий в Церкви, сообщает ей Свои дары, каждому по нужде и мере его. Эта благодатная жизнь совершается в Церкви для каждого члена своими собственными путями, таинственно и неисследимо. Однако Господу угодно было установить и определенный для всех доступный образ приятия благодати Святого Духа в Святых Таинствах. Таинства суть такие священнодействия, в которых под видимым знаком преподается невидимо определенный дар Святого Духа. Для Таинства существенным представляется *соединение* видимого и невидимого, внешней формы и внутреннего содержания. В них отражается природа самой Церкви, которая есть невидимое в видимом и видимое в невидимом. Божественным установлением Таинств вносится и в область благодатной жизни строй, мера и закон, и полагается предел беспорядочному, необузданному и бесформенному экстазу, характерному для сект (английские квакеры, русские хлысты), и дается объективное божественное основание для благодатной жизни, которая в протестантизме отдается на произволение человеческого субъективизма со всею его неверностью. В Таинствах установленным Церковью образом всегда и неизменно подается дар Святого Духа,



хотя он и приемлется различно. Церковь имеет власть низводить Святого Духа в Таинствах. Пятидесятница, единожды совершившаяся над ликом апостольским, всегда совершается в Церкви в Таинствах, посредством апостольского преемства, через иерархию. Поэтому сила таинства непосредственно связана со Священством, — где нет Священства, там нет и Таинств (кроме Крещения). Это не означает, что там нет и Святого Духа, ибо Его даяние не ограничивается путем Таинств, Дух дышит, где хочет, и благодатное даяние Святого Духа даже и в самой Церкви не ограничено Таинствами. Однако это даяние Святого Духа не подчинено никакому человеческому ведению, ибо никто не знает, откуда Он приходит и куда уходит, но в Таинствах Церкви подается *ведение* и определенный образ даяния даров Святого Духа. Церковь имеет истинные действенные Таинства, это есть один из признаков истинной Церкви. Эта действительность связана с наличием иерархии апостольского преемства и хранением истинного учения. Общение в Таинствах и взаимное признание Таинств поэтому и есть одно из оснований церковного единства<sup>1</sup>.

Православие (одинаково с католичеством) содержит седмичное число Таинств (Крещение, Миропомазание, Покаяние, Причащение, Священство, Брак, Елеосвящение). Это учение, в новейшее время получившее силу догматического предания в Церкви, оформилось лишь начиная с XII века, сначала на Западе, потом на Востоке.

<sup>1</sup> Православная Церковь не отвергает действительности Таинств в римском католичестве, ибо здесь неоспоримо сохраняется апостольское преемство иерархии, хотя повреждения в учении и препятствуют прямому общению Таинств с католиками. Здесь даже и сохраняется косвенное или скрытое общение, которое выражается в том, что при присоединении к православию над католиками не совершается Миропомазания (как над протестантами, утерявшими апостольское преемство), а католические клирики принимаются в сущем сане (такова, по крайней мере, практика Русской Церкви).



Следует иметь в виду, что и седмичное число не имеет исчерпывающего характера, ибо количество таинственных действий (*sacramentalia*) в Церкви значительно больше, нежели семь. Так, Церковь имеет различные освящения (храма, святой воды, особенно в Богоявлении, далее хлебов, плодов, всякой вещи), погребение, пострижение в монашество (которые в древности прямо и причислялись к Таинствам), освящение икон и крестов и другие чинопоследования, которые по действительности своей, как сообщающие благодать Святого Духа при соблюдении определенной внешней формы, не отличаются от семи Таинств. Последние являются только самыми важными проявлениями силы таинства, присущей Церкви. Вместе с тем нет препятствия различать в пределах семи Таинств, хотя все они одинаково суть Таинства в смысле сообщения даров Святого Духа, — степень их всеобщности и даже богоустановленности. Ничто не препятствует и для православных из числа семи Таинств выделять Крещение и Причащение как непосредственно установленные самим Господом и для всех христиан на сущно необходимые (так называемые «евангельские» Таинства), а потому и наличествовавшие во все времена существования Церкви. Прочие же Таинства, хотя и имеют для себя основания в слове Божием и — прямо или косвенно — в словах Спасителя, однако устанавливаются Церковью лишь постепенно, причем некоторые из них (как Брак, Священство, даже Елеопомазание) совершаются не над всеми членами Церкви. Однако такое различие является скорее богословски-теоретическим, нежели практическим. Практически же основанием всех Таинств, кроме Крещения, является Священство, хотя оно и не является первообразным для Церкви, ибо оформляется в послеапостольский век, на смену уходящего из мира апостольства и первоначального харизматизма.

Семь Таинств в своей совокупности освящают жизнь человека, как личного, так и родового существа, и обеспе-



чивают ей благодатную полноту. В частности, каждому из Таинств присуща своя особая сила.

1) *Крещение* есть духовное рождение, в котором силою облечения во Христа умирает природный человек с присущим ему первородным грехом и рождается новый. Это есть усвоение спасительной силы искупительного подвига Христова. Это Таинство есть единственное, которое, в случае отсутствия священника, может быть совершено и мирянином (мужчиной или даже женщиной) в силу всеобщего христианского Священства. Однако оно может быть совершено только христианином, силою Церкви, орудием которой он здесь является, и Крещение, совершаемое нехристианином, не является действительным (как это допускает римский католицизм), ибо оно есть благодатное действие Церкви, а не магический акт. Образом совершения является тоекратное погружение во Имя Святой Троицы (а не в одно только Имя Иисусово, как это было допущено в католичестве папой Николаем I относительно болгар). *Всякое* христианское Крещение во Имя Святой Троицы является действительным, притом не только в пределах, но и за пределами православия, как это явствует из практики как древней, так и современной Церкви, которая, как правило, однажды крещеных не перекрещивает (кроме особо мотивированных исключений).

2) *Миропомазание* совершается в Православной Церкви немедленно после Крещения. Оно не может быть совершено мирянином, но только священником или епископом, а святое миро для него освящается Собором епископов, так что в этом смысле это есть епископское Таинство, хотя непосредственно и совершаемое священником. Оно означает всеобщее рукоположение, которое в первенствующей Церкви совершалось над крещеными самими апостолами, хотя и не в иерархический сан, но в священное звание мирян. Поэтому оно и совершается силой епископства в Церкви. Оно открывает доступ к благодатной жизни в Церкви чрез участие во всех церковных



Таинствах. Поэтому христиане, которые вступают в православие из исповеданий, утративших благодатное Священство, принимаются через Миропомазание, через что, так сказать, рукополагаются в звание мирян, членов Церкви, и лишь по Миропомазанию допускаются до участия в Таинствах церковных. Миропомазание, при котором помазание миром совершается со словами «печать дара Духа Святого», соответствует личной Пятидесятнице в жизни каждого христианина. В нем каждому подается дар Святого Духа, ему свойственный, возвращается слава, присущая душе и телу первозданного Адама и им утраченная при грехопадении (Рим 3, 23), зачаток преобразования и воскресения.

3) *Покаяние*, называемое иногда «вторым Крещением», есть применение власти «вязать и решить» грехи, данной Христом апостолам и их преемству. Хотя в Крещении уничтожается власть первородного греха в человеке, однако в природном его существе сохраняется его сила в виде склонности ко греху и отсюда проистекающей общей греховности. Для освобождения от грехов, совершаемых человеком после Крещения, в Покаянии, через исповедание их перед духовником, подается благодатное разрешение, изглаждающее грехи и снова примиряющее человека с Богом.

4) *Евхаристия* есть вкушение небесного хлеба в приобщении Тела и Крови Христовых, согласно установлению самого Господа. Таинство это может быть совершено только законно рукоположенным священником или епископом. Церковь учит, что хлеб и вино прилагаются в Тело и Кровь Христовы, подаваемые для Причащения (хотя она и не разделяет латинского учения о *transubstantiatio* с различением изменяющейся субстанции и неизменяющихся акциденций)<sup>1</sup>. В Святых Тайнах истинно присутствует Христос, подающий Себя в Причащении. Но Причащением пользование Святыми Дарами

<sup>1</sup> См. мой очерк «Евхаристический догмат» (Путь, 1930, № 1—2).



в православии и ограничивается. Оно не знает выставления Святых Даров для поклонения и нарочитого их для этого освящения уже не для Причащения, но для адорации, как это, не без насилия над прямой целью установления Таинства, практикуется в католичестве. Освящение Святых Даров совершается в течение всей Литургии, причем самой важной совершительной частью ее является произнесение установленных слов Спасителя, сопровождаемое призыванием Святого Духа, с их благословением (эпиклезис). Все верующие причащаются под обоими видами, т. е. не только священнослужители, но и миряне. Евхаристия имеет значение бескровной жертвы, по силе жертвы Голгофской, она приносится «о всех и за вся», за живых и умерших.

5) *Священство* есть Таинство сообщения даров иерархических через рукоположение епископское при согласии и молитвенном участии народа церковного. Эта благодать неизгладима, и Таинство не повторяется (хотя недостойные носители сана могут быть возбраняемы в служении). Существует три иерархических степени рукоположения: епископство, пресвитерство и диаконство (низшие степени — чтеца и иподиакона — находятся вне рукоположенной иерархии).

6) *Брак* есть благодатное освящение естественного союза мужчины и женщины для совместной христианской жизни и для деторождения. В Браке, который совершается «во Христа и во Церковь», полагается основание малой домашней Церкви, которой является семья.

7) *Елеосвящение* есть Таинство общего оздоровления всего человеческого естества, души и тела. В нем соединяется освобождение от частных нераскаянных грехов и вспоможение в борьбе с общей греховностью с исцелением и оздоровлением тела. Последнее может выражаться не только в возвращении здоровья для жизни, но и в подавании силы для христианской смерти, поскольку она является также актом жизни. Отсюда двоякая направленность этого Таинства: к исцелению от болезни через вы-

здоровление от нее или же через исход смертный (в католичестве для этого Таинства устанавливается только эта последняя цель, напуганности на смерть).

Наряду с этими семью Таинствами Церковь знает в своей благодатной жизни многие освячительные акты и обряды, имеющие силу тайнодействия (*sacramentalia*), и можно, в известном смысле, сказать, что таковыми являются все акты в богослужебной жизни. Останавливаться отдельно на этих актах мы не будем. Укажем лишь, что в них и через них в мир через вещество этого мира в различных видах, непрестанно струится благодать Святого Духа, приготавливающая мир к грядущему преображению, созданию нового неба и новой земли. А также и для человека, в соответствии его личной нужде, подается благодатная помощь через молитвенное благословение или священнодействие (например, монашеское пострижение). Сила святящая и совершительная здесь есть *Имя Божие*. Благословение и освящение совершается Именем Божиим, и потому оно окружено в православии особым почитанием, которое соответствует почитанию Имени Божия (священной тетраграммы) в Ветхом Завете. Это есть сладчайшее Имя Господа Иисуса, которое непрестанно повторяется в молитве Иисусовой, так называемом *мимом* делании, и Имя Святой Троицы. Почитание Имени Божия есть основа православного благочестия и богослужения<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. мою книгу «Философия Имени». 1953.

## ПОЧИТАНИЕ БОГОМАТЕРИ И СВЯТЫХ В ПРАВОСЛАВИИ

Православная Церковь чтит Деву Марию как «честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим», превышую всей твари. Она видит в Ней Матерь Божию и Ходатаицу пред Сыном за весь человеческий род и непрестанно молится Ей об этом предстательстве. Любовь и почитание Богоматери есть душа православного благочестия, сердце его, согревающее и оживляющее все тело. Православное христианство есть жизнь во Христе и в общении с Его Пречистой Матерью, вера во Христа как Сына Божия и Богоматери, любовь ко Христу, которая нераздельна от любви Богоматери. Православная Церковь одним дыханием призывает святейшее Имя *Иисус* вместе со сладчайшим именем *Мария* (как и на иконах Богоматери, Она изображается вместе с Предвечным Младенцем) и не разделяет Их в любви своей. Кто не почитает Марию, тот не знает и Иисуса, и вера во Христа, не включающая в себя почитание Богоматери, есть иная вера, иное христианство в сравнении с церковным. Таким *иным* христианством и является протестантизм, который в глубочайшем существе своем связан с загадочным и непонятным нечувствием Богоматери, которое обнаружилось начиная с Реформации, и более всего он отходит от церковного христианства (одинаково как православия, так и католичества) в этом догматическом и жизненном Ее неведении. Поэтому и разумение боговоплощения здесь теряет свою полноту и

силу. Совершенное бого-человечество связано с освящением и прославлением человеческого естества, т. е. прежде всего Богоматери. Без этого оно сводится к внешнему, кенотическому лишь ради уничтожения, *восприятию* человеческого естества в качестве *oboedientia activa* и *passiva* с тем, чтобы ценой этого уничтожения и этой *oboedientia* оправдать человека пред Богом без нарушения справедливости *in actu forensi*. Здесь боговоплощение есть только *средство* искупления, ставшее горькой необходимостью вследствие греха, почему и Дева Мария есть только орудие для боговоплощения, неизбежное, но внешнее, которое отлагается в сторону и забывается по миновании нужды. Именно такое забвение о Богоматери отличает протестантизм, которое иногда в нем доходит до прямого нечестия к Богоматери (допускает, например, что Она могла еще иметь детей от Иосифа, а идя еще далее по этому пути, и вовсе отвергает безмужнее рождение Господа). Но Церковь никогда не разделяет Сына от Матери, Воплотившей от Воплощенного, и, поклоняясь человечеству Христову, поклоняется ему в лице Его Матери, от которой Он его восприял и которая в лице Своем представляет весь человеческий род, есть само это человечество. Дева Мария есть райский цвет, расцветший на древе всего человечества. В Ней осуществилась святость, которая была доступна человечеству даже и после грехопадения, хотя, конечно, и вспомоществуемому благодатью Божией в ветхозаветной Церкви. Если эта последняя есть средоточие благодатной жизни всего человечества до Христа, то *род* Богоматери — родословная Христа, есть средоточие этой святости, и задачей всей ветхозаветной Церкви было воспитать, сохранить и приуготовить святое человечество, достойное приятия Духа Святого, т. е. Благовещения, в лице Богоматери, которая есть поэтому не просто орудие, но прямое и положительное *условие* Боговоплощения, его человеческая сторона. Христос не мог воплотиться с насилем над человеческим



естеством, механически. Нужно было, чтобы оно само рекло устами чистейшего человеческого существа: «се — раба Господня, да будет Мне по слову твоему». Это и явилось схождением на Нее Святого Духа, Богородичной Пятидесятницей, чрез Благовещение, Ее совершенно освятившего и в Ней пребывающего. Православная Церковь не разделяет католического догмата 1854 года о непорочном зачатии Богородицы в смысле изъятия Ее от первородного греха при рождении<sup>1</sup>. Это отделило бы Ее от человеческого рода, и Она не могла бы послужить приятию подлинной человечности Господом. Но православие не допускает в «Пренепорочной» никакого личного греха, который не соответствовал бы достоинству Богоматеринства. Связь Богоматери с Сыном Своим не исчерпывается одним Его рождением, но остается пребывающей в той же мере, в какой нераздельно соединилось в Нем божеское и человеческое естество. В Своем безмерном смирении Богоматерь, в общем, остается в глубокой тени во время земного служения Господа, из которой Она выходит лишь в стоянии у Голгофского Креста. Она Своим материнским страданием вместе с Сыном проходит путь к Голгофе и разделяет Его Голгофу. Она же первая соучаствует и в Его воскресении. Дева Мария является незримым, но действительным средоточием Апостольской Церкви, в Ней — тайна первохристианства, как и духоносного Евангелия Иоанна, Ей на кресте усыновленного. Вкусив естественную смерть *по человечеству* в Успении Своем, Она не осталась удержана тлением, но, по верованию Церкви, была воскрешена тридневно Сыном Своим и пребывает в Своем прославленном теле одесную Его на небесах как Царица Небесная. В Ней исполнился замысел Премудрости Божией в творении мира, Она есть тварная Премудрость, в которой «оправдалась» Премудрость Божествен-

<sup>1</sup> См. мою работу «Купина Неопалимая» (о православном почитании Богоматери). 1927.



ная, и, в этом смысле, почитание Богоматери сливается с почитанием самой Божественной Софии. «В Богоматери соединились Премудрость небесная и тварная, Дух Святой, живущий в Ней, с *тварной человеческой ипостасью*. Ее плоть сделалась совершенно духовной и прозрачной *для неба*, в Ней *исполнилась* цель творения мира, Она есть его оправдание, цель и смысл, Она и есть, в этом смысле, Слава мира». В Ней Бог есть уже «всяческая во всех». Пребывая на небесах, в прославленном состоянии, Богородица остается Матерью человеческого рода, его молитвенницей и ходатаицей. Поэтому к Ней обращены молитвы Церкви о помощи и предстательстве пред Сыном Своим. Она Своим покровом молитвенно осеняет мир, скорбя о грехах его (согласно видению Покрова Богородицы у преподобного Андрея), и на Страшном Суде Христовом Она предстательствует пред Сыном о помиловании. Она освящает природный мир, в Ней и чрез Нее приходит он к Своему преображению. Одним словом, почитание Богоматери кладет свою печать на всей христианской антропологии и космологии, но не меньше и на всей молитвенной жизни и благочестии. Молитвенное почитание Богородицы в православном богослужении занимает такое место, которое не поддается даже определению. Кроме прямых богородичных праздников и дней, каждое богослужение содержит в себе бесчисленные молитвенные обращения к Богоматери, и Ее имя непрестанно возглашается в храме наряду с Именем Господа Иисуса Христа. Ее иконы предостоят и в иконостасе, и в разных местах храма, и в домах верующих, и существуют многочисленные типы этих икон, оригиналы которых почитаются чудотворными. С почитанием Богоматери связана особая теплота, отсутствие которой так чувствуется в холодных протестантских храмах. Она связана и с Ее человечностью, пребывающей, однако, на небесах, и с женским началом, которое в Ней и чрез Нее находит свое место в благочестии как преимущественное явление Святого Духа.





Святой Дух не воплощается в человека, но Он являет Себя в нем, и такой человеческой Личностью, совершенно прозрачной для действия Духа Святого Духоносцей, и является «раба Господня», Дева Мария.

Такое почитание Богоматери в православии соблазнительно для иных тем, что в нем видят сближение с язычеством, и притом прототип Богоматери усматривают в Исиде и других женских божествах. Однако, допуская даже, что и в язычестве были свои, хотя и темные прозрения, различие между женскими божествами, богинями и прославленным, совершенно обоженным творением, каковым является Богородица, слишком очевидно, чтобы можно было им злоупотреблять. Наоборот, совершенное отсутствие женского начала в протестантской религиозности делает его слишком сухим и прозаичным. (*Следует* отметить, что православие является совершенно несвойственным внесение в почитание Богоматери таких оттенков, которые выразились в рыцарском культе «прекрасной дамы» на западе. Трезвенность православия противится внесению в почитание Богоматери хотя бы легкого оттенка эротизма.)

Большое место в благочестии православия (так же, как и католичества) занимает почитание святых. Святые являются нашими молитвенниками и покровителями в небесах и поэтому живыми и деятельными членами Церкви воинствующей, земной. Их благодатное присутствие в Церкви, внешне являемое в их иконах и мощах, окружает нас как бы молитвенным облаком славы Божией. Оно не отделяет нас от Христа, но приближает к Нему, соединяет с Ним. Это не посредники между Богом и людьми, которые отстраняли бы Единого Посредника Христа, как думают протестанты, но наши со-молитвенники, друзья и помощники в нашем служении Христу и нашем общении с Ним. Иногда делают сближение между почитанием святых и языческим культом героев или полубогов, приравнивая это почитание языческому многобожию. Однако эта параллель вовсе не



так соблазнительна, как это кажется. Язычество, наряду с суевериями и заблуждениями, могло содержать в себе важные предвестия, «сень грядущего», которое могло быть, по причинам божественной педагогики, ради домостроительства ветхозаветной Церкви, оставаться даже ей неведомым. Сюда относится и почитание православных человек, «полубогов», а в действительности богов по благодати, которое было ведомо язычеству, но неведомо ветхозаветному иудейству. Для него здесь было бы непосильное искушение отклониться к политеизму от строгого монотеизма, в котором воспитываемо было избранное племя. Лишь после пришествия Христа непереходимое расстояние между Христом и теми, которые Христовы (Гал 5, 24), так же, как и близость их к Нему, стали ясны. *Догматическое* основание для почитания святых в этой связи именно и заключается. Церковь есть тело Христово, и спасающиеся в Церкви получают силу и жизнь Христову, обожаются, становятся «богами по благодати», сами являются христами во Христе Иисусе. Хотя удел человеческий определится окончательно лишь на Страшном Суде Христовом, однако уже на так называемом предварительном суде, который совершается после смерти для каждого человека, становится ясно предназначение к славе и венцу святости. Он горит уже на челе угодника Божиего даже и при жизни его, ибо суд есть лишь очевидное раскрытие его действительного состояния. «Жизнь вечная» в Боге начинается еще здесь, в волнах времени, *которое имеет глубину вечности*, но по исшествии же из мира она становится определяющим началом бытия. Основание для такого прославления видится православием не в том, чтобы святые совершили такие особенные заслуги пред Богом, *должные* и сверхдолжные дела, за которые бы они по праву имели приять от Бога должную мзду и которыми они могли бы еще делиться с неимущими. Подобное горделивое представление ставило бы их, действительно, в ряд полубогов, *утверждающихся сво-*



ей ветхозаветной самоправедностью. Святые суть те, кто подвигом своей действенной веры и деятельной любви осуществили в себе свое богоподобие и тем явили в силе Божий образ, чем и привлекли к себе изобильную благодать Божию. В этом очищении сердца подвигом души и тела вообще и заключается путь спасения каждого человека, в которого вселяется Христос: «не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2, 20), по слову Господню: «кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14, 23). На этом пути спасения есть *количественные* различия между людьми, которые переходят в качественные, становятся определяющими для вечной судьбы человека. *За этим порогом* совершается уже его спасение, как решительное самоопределение, и начинается благодатное возрастание, для каждого человека соответственно его личному образу и типу его духовной личности. Святость столь же многообразна, как и человеческие индивидуальности. Подвиг святости всегда имеет в себе индивидуально-творческий характер. Церковь знает разные чины святости или духовные образы спасения: пророки, апостолы, мученики, святители, вселенские учителя, преподобные иноки, воины и цари, врачи и бессребреники, и этот перечень не имеет, конечно, исчерпывающего характера. Разные эпохи (а в том числе и наша) находят, наряду с ранее существовавшими, и свой особый лик святости. Притом не все святые ведомы миру, есть такие, которых Господь заключил в безвестность. Есть праздник *всех святых*, когда творится память, во-первых, всех святых в их *единении*, а во-вторых, и *всех* святых, не только прославленных, но и непрославленных. Итак, *достигнутая святость* означает, прежде всего, *выход* из состояния неопределенности к победе, чем освобождаются силы для деятельной, молитвенной любви. Святые могут помогать нам не в силу изобилия своих заслуг, но в силу обретаемой ими духовной свободы в любви, которая



достигается их подвигом. Она дает им силу предательства пред Богом в молитве, а также и в деятельной любви к людям. Бог дает святым, наряду с Ангелами Божиими, совершать Свою волю в жизни людей деятельной, хотя обычно и невидимой, помощью. Они суть руки Божии, которыми Бог совершает дела Свои. Поэтому святым и за гранью смерти дано творить дела любви не в качестве подвига для своего спасения, которое уже совершено, но, действительно, для помощи в спасении других собратий. И мера силы этого деятельного участия соответственна мере духа и величию его подвига: «звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор 15, 41). Станным предубеждением в протестантизме является то, что в нем отвергается всякое различие в достижениях святости, противоречащее даже нашей повседневной практической очевидности. Пред величием и спасающей силой искупительной жертвы Христовой, конечно, не знают личных различий члены человеческого рода, *заключенного* в первородном грехе (и даже Пречистая Дева, вместе с ним, свидетельствует о «Боге, Спасителе Моем» (Лк 1, 47)). Но это равенство отнюдь не отменяет различия в образе усвоения спасения. И если люди не все равны при усвоении даже естественных человеческих дарований, им сообщаемых (например, в области науки, искусства, практических навыков), то тем более в своей духовной жизни. Подвиг духовный есть творческое усилие человека ради стяжания Святого Духа. Он совершается человеческой свободой от греха, которая подается человеку через усвоение искупительной жертвы. И если бы человек в отношении к нему оставался в состоянии пассивного безразличия, то и разделение на овец и козлищ (как бы ни понимать этот образ) на Страшном Суде не имело бы места, но оно включает в себя и предполагает и все предшествующие различия в святости. Существование святых в Церкви не только возможно, но и необходимо для нас. Каждая душа должна иметь личное предстояние Христу, свой



личный с Ним разговор, свою личную жизнь во Христе, и между ею и Христом в *этом* нет и не может быть никакого посредства, как нет его в общении евхаристическом: каждый человек здесь принимает Тело и Кровь Христовы и таинственно соединяется с Ним. Но это непосредственное общение не исключает и посредственного, и личное предстояние души Христу не означает ее одинокости в этом. Сыны человеческие, принадлежа к единому человеческому роду, никогда не могут и не должны замыкаться в отъединении своем. И Христу, научившему нас взывать: *Отче наш*, мы предстоим *вместе* со своими братьями, насколько они находятся в этом общении, т. е. прежде всего со святыми. Это и есть «общение святых», *communio sanctorum*. Как одиноко и пусто в храме, из которого вынесены иконы святых знаменующие их благодатное присутствие. Вместе с этими голыми стенами обнажается и наша бедная душа. Но сознание, что святые молятся с нами и за нас Христу побуждает нас включать в это моление и обращение к ним об их молитве и помощи; в молитве ко святым расширяется душа наша. Мы испытываем одновременно и самую непосредственную близость общения со Христом, но и страх и трепет перед Божеским величием нашего Судии и Господа. Для нас естественно и нужно сокрыться от этого величия, растворить его трепетность для нас прибеганием под кров Пречистой Владычицы и святых как ангелов и человеков, ибо они принадлежат к нашему роду, с ними мы можем говорить на языке человеческой немощи, а вместе и любви, чувствуя себя духовно плечо к плечу с ними перед страшным престолом Господним. Молясь святым, мы в сущности молимся Христу в Его Церкви, Телу Христову, Его человечеству. Конечно, из этого следует, что при почитании святых в молитвах к ним должна быть соблюдена известная внутренняя духовная перспектива и соотношение, в силу которого не умалялось бы для нас и не заслонялось величие Христово и наша жизнь в Нем, а через Него и во



Святой Троице. Это соотношение дается церковным самосознанием, хотя и нельзя отрицать, что при наличии религиозной темноты и суеверия оно может быть практически нарушаемо в сторону многобожия и языческого «синкретизма», на почве которого мирно уживаются с христианством пережитки язычества. Но оно не коренится в самом существе почитания святых. Напротив, отрицающие его терпят большой духовный ущерб, и хотя остаются со Христом, однако повреждаются в своем отношении к Нему. Они обрекаются на духовную безродность, остаются без духовного рода и племени, без отцов и братьев во Христе. Они одиноко, и каждый за себя, не зная и не ища для себя примера и ободрения, проходят путь своего спасения. Конечно, фактически и здесь это не выполняется так последовательно, и святые Церкви здесь заменяются авторитетом и примером своих первоучителей, хотя бы апостолов. Но от них только учатся, но с ними и к ним не молятся, ибо совместная молитва с отшедшими осуществима лишь через молитву к ним.

Как узнает Церковь о тайне суда Божия, прославляющего святых? Иными словами, как совершается прославление святых? По существу на этот вопрос следует ответить, что так или иначе оно становится самоочевидно для Церкви, ибо свидетельствуется особыми знаменаниями, различествующими в разных случаях (чудеса, нетление мощей, главное же — осязательная благодатная помощь). Церковная власть своим актом только свидетельствует эту самоочевидность, которая есть дело соборного самосознания Церкви, и узаконивает почитание святых. Это прославление (местное или общее) фактически предшествует легальной канонизации и лишь подтверждается ею. В православии для этого акта не установлено такой законченной формы канонизационного процесса, какую он имеет в католичестве. Он совершается актом подлежащей церковной власти, вселенской или поместной. Святость не оскудевает в Церк-



ви, которая знает избранных святых во все времена своего существования. Величайшим святым нового времени в Русской Церкви является преподобный Серафим Саровский. Бесчисленные мученики и исповедники Христовой веры, замученные и убиенные во время гонения на веру в современной России, начиная с 1917 года, которое не имеет себе равного в истории, своей кровью прославляют Господа, но святость их еще остается сокровенна, и прославление многих из них предстоит будущему. Будущее же явит и новые образы святости, соответствующие жизни современной эпохи, и, верим, увенчает ореолом святости и человеческое творчество во имя Христово.

В силу почитания святых чтутся и их честные останки, например, святые мощи. Иногда телесное нетление даже почитается признаком святости (и наоборот). Однако это нетление и не составляет общего правила и совсем не необходимо для прославления в святости. Тем не менее останки святых, если они сохранились (что имеет место далеко не во всех случаях), пользуются особым почитанием; в частности, частицы мощей полагаются в антиминос, на котором совершается Литургия (в память того, что в первенствующей Церкви она совершалась на мощах мучеников). Догматически почитание мощей (наряду с иконами святых) основывается на вере в особую связь Духа Святого с его телесными останками, которая не разрушается и смертью. Смерть ограничивает свою силу относительно святых, которые не вполне оставляют душою свое тело, но имеют особое духовное благодатное присутствие в своих мощах, даже в самой малейшей их частице. Мощи есть уже тело, предпрославленное ранее всеобщего воскресения, хотя еще и ждущее его. Оно подобно состоянию тела Господа во гробе, которое, хотя и было мертво, оставленное душою, однако не было оставляемо Божественным Его духом, но еще ожидало своего воскресения.

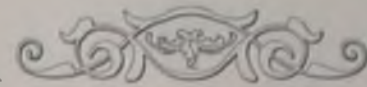


Каждый день церковного года освящается памятью святых, которым воздается в богослужениях данного дня особое молитвенное почитание. Жизнеописания святых представляют собой неоценимый источник христианского назидания, одинаково, как в Восточной, так и Западной Церкви. Святые никогда не оскудевают в Церкви, как не оскудевает благодать Святого Духа и человеческий подвиг любви и веры; «золотой пояс» святых, миру ведомых, как и неведомых, тянется до скончания века. Последним великим святым, прославленным в Русской Церкви в XX веке, является преподобный Серафим Саровский. Он весь сиял радостью о Дусе Святе и каждого встречал словами: «Радость моя! Христос воскрес!» Есть целый ряд церковных деятелей и подвижников XIX века, которые уже почитаются верующими как угодники Божии, хотя еще и не получили формальной канонизации (да и не могут ее получить в настоящее время при гонении на Церковь). Таковы многие «старцы», духовные руководители монашеской братии и всего народа (из Оптиной пустыни, как и из других монастырей), епископы (например епископ Феофан Затворник, находившийся 30 лет в полном затворе, в Вышенском монастыре), священники (отец Иоанн Кронштадтский, великий молитвенник русской земли), Мученики же Русской Церкви в наши дни исчисляются тысячами. Это — «души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю». (Откр 20, 4). Высшим среди святых, ближайшим к престолу Божию, является Святой Иоанн Предтеча и Креститель Господень, «друг Жениха»<sup>1</sup>, «величайший между рожденных от жены» (Католическая Церковь в новейшее время совершенно произвольно это первое место, ранее и в ней принадлежавшее Предтече, приписала Иосифу Обручнику). Иконографически это веро-

<sup>1</sup> Ср. мою книгу «Друг Жениха» (о православном почитании Предтечи). 1928.



вание православия выражается в «Деисисе» (δέσις — моление), изображении Христа, сидящего на престоле, которому предстоят справа Богоматерь, слева Предтеча. Этим выражается, что Предтече вместе с Богоматерью принадлежит исключительная близость ко Христу и сила молитвенного к Нему дерзновения. Эта близость вытекает, прежде всего, из того значения, которое Крестителю принадлежит в Богоявлении и сошествии Святого Духа на Крещаемого. Оно было подобно второму духовному Его рождению от Духа Святого. Сюда присоединяется и собственное служение Иоанна как Предтечи, вся жизнь которого была посвящена приуготовлению пути для Другого, являя собой беспримерный подвиг духовного самоотвержения: «Ему должно расти, а мне же умяляться» (Ин 3, 30). Он же был призван явить миру Мессию: «вот Агнец Божий, который берет на Себя грех мира», а затем, отойдя в глубокую тень, принять мученическую кончину чрез усекновение. Но пред этим он свидетельствуется и прославляется своими Другим (Мф 11; Лк 7, 18...), причем о нем было Им сказано: «И оправдана Премудрость чадами ее» (Мф 11, 19). Эти слова означают, что в Иоанне достигается вершина человеческой святости и исполняется цель творения Премудрость, которая была у Бога при сотворении мира и радость которой есть о сынах человеческих (Притч 8, 31), оправдана в Иоанне, но еще полнее она оправдана в Деве Марии, которая есть как бы личное вместилище Премудрости Божией, и оба они, Богоматерь и Предтеча, вместе предстоят воплощенному Логосу как вершина и слава творения, ближе ангельского мира. (Эта же мысль выражается и в размещении икон в так называемом иконостасе, преграде, отделяющей в православных храмах алтарь, где центральное место занимают иконы Христа, окружаемого Богоматерью и Предтечей, и лишь за ними следуют иконы ангелов, а далее и святых.) Богоматерь без всякого сомнения прославляется Церковью как «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения



Серафим». Но и Предтеча поставляется превыше ангельского мира. Эта мысль иконографически выражается Церковью в том, что Предтеча на многих его иконах изображается с ангельскими крылами, как ангелочеловек (соответственно его именованию в пророчестве Малахии 3, 1, примененном к нему Господом: Мф 11, 10; Лк 7, 27). Его выпечеловеческое, ангельское служение соединяется в нем и с совершенной человеческой святостью, и уже в силу этого соединения он приобретает первенство и в ангельском мире, где ему поэтому естественно и приписывается иногда место, которое до падения занимал Денница. Также и среди святых, «друзей Божиих», друг Жениха имеет первенство, уступая его только Богоматери, с Которой вместе он представляет человеческий род в молитвенном предстоянии перед Богом.

Святые, в своей совокупности, возглавляемые Богоматерью и Предтечей, образуют Славу Божию в творении человеческом, в них оправдывается Премудрость. Эта мысль выражена в стихе, составляющем прокимен на службах святых: «дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев». «Бог стал в сонме богов: среди богов произнес суд» (Пс 81, 1). Предвечной Славе Божией соответствует в творении и тварная слава, «сонм богов», венец творения.

Но эта слава творения Божия состоит не только из человеческого, но и ангельского мира, не только «земли», но и «неба». Православная Церковь исповедует учение об Ангелах, почитание которых практически сближается с почитанием святых. Ангелы так же, как и святые, являются молитвенными предстателями о человеческом роде, и к ним мы обращаемся с молитвами. Но это сближение не устраняет того различия, которое существует между миром бесплотных сил и человеческим родом. Ангелы образуют особую область творения, которая тем не менее связана с человеческим родом, ему сочеловечна<sup>1</sup>. Анге-

<sup>1</sup> Ср. мою книгу «Лестница Иаковля» (об Ангелах). 1929.



лы, как и человеки, носят на себе образ Божий. Полнота его присуща однако лишь человеку в силу того, что он, имея тело, становится в нем причастен всему земному миру, которым обладает по установлению Божию. Ангелы же, будучи бесплотны, не имеют своего собственного мира, но зато отсутствие собственной природы возмещается для них близостью к Богу и жизнью в Нем.

Природа Ангелов духовна. Их бесплотность иногда понимается в смысле тонкости их тел, иногда же — и это более отвечает существу дела — в виде совершенного отсутствия тела. Однако же и будучи бесплотны, святые Ангелы находятся в положительном соотношении к человеческому миру. Согласно церковному учению, человеку дано иметь своего Ангела Хранителя, предстоящего пред лицом Господним. Это есть не только друг и покровитель, хранящий от зла и влагающий благие мысли, но, в известном смысле, и небесный первообраз человека. Образ Божий осуществляется в творении во Ангелах и человеках таким образом, что Ангелы являют собой небесный прототип человека, и ближайшим образом Ангелы Хранители суть таковые наши духовные сродники. Но ангельскому миру в творении вверено, по свидетельству Слова Божия, охранение и управление разными стихиями, местами, народами, даже обществами. И это хранение основывается также на том, что эти Ангелы имеют в самом своем существе нечто им соответственное, как хранители твари. Согласно свидетельству *Откровения*, жизнь мира протекает при непрерывном и деятельном участии Ангелов, и это же имеет силу и относительно личной жизни каждого из нас, причем при духовном внимании к себе может становиться для человека слышимым этот голос нездешнего мира и осязаемым его прикосновение. Ангельский мир, ведомый нам при рождении и потому доступный нашему воспоминанию (платоновский анамнезис), открывается для нас за порогом смерти, где по верованию Церкви, душу умершего встречают и руководят ею Анге-

лы. Однако наряду со светлыми Ангелами существуют и падшие, или бесы, которые оказывают на нас влияние, действуя на наши греховные наклонности. Они становятся явными для достигших известной высоты духовного опыта. Евангелие и Новый Завет дают нам здесь нерушимое свидетельство. Православие понимает эти свидетельства вполне реалистически, т. е. не допускает истолкования аллегорического, и уж тем более не видит здесь просто влияния религиозного синкретизма. Мир духовный, существование добрых и злых духов, есть самоочевидность для всякого, живущего духовной жизнью. И вера в святых Ангелов есть великая радость и духовное утешение для христианина, который всегда должен молиться своему Ангелу Хранителю, как и всем Силам Небесным, имеющим своего главу в Архистратиге Михаиле (вместе с Архангелом Гавриилом). Праздник их совершается 8 ноября.

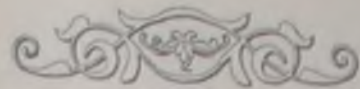
В православии существует обычай давать при Крещении имена в честь христианских святых, которые при этом называются Ангелами данного человека (день именин также называется «день Ангела»). Это словупотребление указывает, что святой и Ангел Хранитель сближаются в служении своем человеку настолько, что обозначаются даже общим именованием (хотя и не отождествляются). При изменении духовного состояния, представляющем как бы новое рождение, меняется и имя, а именно при монашеском пострижении, причем носитель его вверяется уже новому святому.

Почитание святых Ангелов и святых в православии создает атмосферу как бы духовной семьи, исполненную глубокой любви и покоя. Оно не может быть отделено от любви ко Христу и Его Телу — Церкви.

Но в это светлое царство вторгаются и темные духи, падшие ангелы, которые оказывают свое растлевающее влияние на человеческую жизнь. С ними ведется духовная борьба на небе и в человеческом и духовном мире. Они искушают человека, усиливая его собственные человечес-



кие слабости, а в исключительных случаях (как свидетельствуют жития великих подвижников и пустынножителей) и в прямом и открытом бою. Церковь не отступила от того учения о падших духах и их влиянии на человека, которое дается в Евангелии и во всем Новом Завете. Разумеется, эти представления осложнены тем, что теперь известно из науки о душевных болезнях, их симптоматике и лечении. Но каковы бы ни были эти сведения, в общем раскрывающие связь душевной и телесной жизни и их взаимную обусловленность, однако этим не отменяется доступность человека демонским влияниям. Нельзя утверждать, что всякое душевное заболевание имеет и духовную природу или происхождение. Но столь же нельзя и утверждать, что с так называемыми душевными заболеваниями не могут соединяться и демонские приращения, и так называемые галлюцинации могут рассматриваться, по крайней мере в некоторых случаях, как открытие для видения духовного мира, однако не в его светлой, но темной области. Но и помимо этого прямого видения, которого так добиваются оккультисты, влияние темных сил совершается неприметным, духовным образом. В чине Таинства Крещения ему предшествует так называемое последование об оглашенных, в котором читаются четыре молитвы с запрещением темным силам, повелевающие им выйти из новокрещаемого.



## БОГОСЛУЖЕНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ

Первая и прямая задача всякого богослужения есть общественная молитва, совершение Таинств и, наконец, жертвоприношение, которое в христианской Церкви имеет образ бескровной евхаристической жертвы. И эту общую задачу всякого богослужения художественно и боговдохновенно исполняет православное богослужение. Его неисчислимы молитвы и молитвенные исследования накопились в сокровищнице церковной в течение всех веков существования Церкви, в частности, чинопоследования Таинств с дивным и древним чином восточной Литургии святителя Василия Великого, святителя Иоанна Златоуста и святителя Григория, Папы Римского (Литургия Преждеосвященных Даров). Православие имеет обширное и очень сложное богослужение для каждого дня седмичного и годичного круга, а также для особенных времен года, в частности, постов и прежде всего Великого поста, затем великих (так называемых двенадцатых) и других праздников и т. д. Однако прежде этих частных следует указать общие черты православного богослужения. Оно представляет собою нечто единственное во всем христианском мире по своей красоте и многообразию. В нем соединяется с высшим христианским вдохновением драгоценнейшее наследие античности, воспринятое через Византию, видение красоты духовной сплетается с видением красоты этого мира. К этому следует еще добавить в отношении к русскому богослужению — в это священное наследие Византии влилась еще и свежая волна от рус-



ской одаренности в искусстве, делающей Русскую Церковь продолжательницей Византии. Каждой из исторических ветвей вселенского христианства дан свой особый дар, преимущественно ее выделяющий: католичеству — организаторский дар власти и организации, протестантизму — этический дар честности житейской и интеллектуальной, православным же народам, и прежде всего Византии и России, — дано видение умной красоты духовного мира. И это видение, это духовно-художественное созерцание, изнутри определяет характер и православного благочестия, и православного богослужения. Последнее есть «небо на земле», явленная красота духовного мира. В православном богослужении элемент красоты, как Славы Божией, наполняющей храм, занимает свое самостоятельное место, наряду с молитвой и назиданием, оно есть, по крайней мере в своем устремлении, умное художество, которое, само по себе, дает «сладость церковью». Естественно, что при известных условиях оно способно вызывать и ревность иногда одностороннюю и чрезмерную, которая абсолютизирует обряд в его неприкосновенности (что и случилось в русском расколе старообрядчества в XVII веке). Вторая черта православного богослужения есть его религиозный *реализм*. Не только по заданию, но и по соответствующему ему восприятию оно содержит не только воспоминание об евангельских и вообще церковных событиях, облеченное в художественные образы, но и само их свершение, как бы новое их становление на земле. В рождественном богослужении не только воспоминается Рождество Христово, но и действительно Христос таинственно рождается, так же как во Святую Пасху Он воскресает, — и то же можно сказать об Его преображении, входе во Иерусалим, и о свершении Тайной вечери, и о страстях и погребении и вознесении; равным образом и о всех событиях из жизни Пресвятой Богородицы от Рождества Ее до Успения. Жизнь Церкви в богослужении являет собой таинствен-



но совершающееся боговоплощение: Господь продолжает жить в Церкви в том образе Своего земного явления, которое, совершившись однажды, продолжает существовать во все времена, и Церкви дано оживлять священные воспоминания, вводить их в силу, так что мы становимся их новыми свидетелями и участниками. В частности, подобную же силу получают и евангельские чтения как часть богослужения. Это можно сказать про все вообще евангельские чтения, но особенно это имеет силу относительно важнейших евангельских событий, которые не просто воспоминаются, но как бы заново совершаются в Церкви. Все вообще богослужение приобретает поэтому значение богожития, а храм — места для него. В самой архитектуре православного храма — в куполе Византийской Софии, который так дивно изображает небо Премудрости Божией, смотрящееся в землю, как и в деревянном или каменном куполе русских храмов с их ласковой теплотой, выражается эта черта: не напряженное стремление готики к трансцендентному с противоестественным вытягиванием себя ввысь и все-таки остающимся чувством непреодолимости этого расстояния, но пребывание в доме Отца по совершившемся богочеловеческом соединении Божества и человечества. Таково основное чувство православия, которое непосредственно отражается на его культе. Весь он есть и свидетельство и осуществление этого жизнепонимания, истинного ведения *богочеловечения*, завершившегося в воскресении. И в силу этого чувства православие имеет в себе, действительно, ведение первохристианства и его радость. Конечно, оно не имеет исторической простоты первохристианства, потому что несет в себе бремя богатства и сложности веков. Однако под этим, иногда тяжелым, златокованным покровом оно таит в себе эту живую воду — внутреннюю непосредственность ведения веры, знание Христа и свет Его воскресения. Мистерия православного богослужения достигает наибольшей своей



высоты и силы в богослужениях Страстной седмицы и Святой Пасхи. Красота, богатство и сила этих богослужений неотразимо овладевают душой, неся ее в своем мистическом потоке. Священные воспоминания ее первых дней, завершающиеся помазанием ног Господа женою — грешницей (Великая среда), приводят к Чистому четвертку, к установлению Тайной вечери. Далее богослужение Великого пятка во всей силе воспроизводит страсти, смерть и погребение Господа. «Исследование страстей», содержащее двенадцать евангельских чтений об этих страстях и сопровождающееся соответственными песнопениями, заставляет молящихся присутствовать у креста. По благочестивому обычаю, зажженные свечи, которые все держат в руках во время евангельского чтения, приносятся в жилища, и вся церковь с горящими огнями движется в ночной темноте, подобно свету, который «во тьме светит, и тьма не объела его». Вечернее (точнее, дневное) богослужение Великой пятницы сопровождается изнесением на середину храма изображения тела умершего Христа (плащаницы), которое полагается на возвышении, подобно гробу, и ему с трепетным чувством и со слезами поклоняются верующие, его лобызая<sup>1</sup>. Следующее богослужение в связи с этим, утренняя Великой субботы, есть вообще вершина литургического творчества православия, это чин погребения Христа Спасителя. Он состоит из особых «похвал», чередующихся антифонно со стихами 118 псалма: образ ветхозаветной праведности, в нем начертанный, дивно соединяется здесь с новозаветным

<sup>1</sup> Любители «религиозно-исторических параллелей» о воскресающем и умирающем боге усматривают здесь отголосок соответствующих торжеств погребения Диониса, Осириса, Таммуза и пр. Но все эти языческие предчувствия и прообразы не умаляют, но увеличивают силу и смысл данного христианского богослужения, несущего в себе — ведомо и неведомо — и наследие древней античности, освобожденное, однако, от языческой ограниченности.



образом сходящего в землю и даже до ада, но и на небе пребывающего Христа. Изображение Христа выносятся из храма и трижды обносится вокруг него, как бы при погребении. За этим следует дивная Литургия Великой субботы, во время которой — после чтения пятнадцати ветхозаветных паремий — происходит переоблачение священнослужителей из темных в светлые ризы и раздается весть воскресения, сначала в священных гимнах, а затем в чтении Евангелия о воскресении. Эти службы, конечно, византийского происхождения, нашли для себя новую форму на русской земле, которая, возлюбив их, облекла их по-новому этой любовью и своей красотой. Страстные службы нужно было видеть и пережить в России, в Москве или в деревне, в столице или провинции, чтобы познать ту высшую, небесную действительность, которая в них открывается. Страстная седмица представляет собой сердце православного богослужения. Можно сказать, что ее ожидают и к ней готовятся в течение всего года, она, так сказать, задает ему тон, дает свою окраску. Велика красота и радость богослужений и великих праздников, вместе с приготавливающими их и последующими за ними (пред празднеством и по празднеством) и Благовещения, и Рождества Христова, и Крещения, и Пятидесятницы, и Успения Пресвятой Богородицы и других, но все это отступает пред грандиозностью богослужений вообще всего Великого поста и Страстной седмицы.

Однако и эти светила гаснут, как ночные звезды при свете восходящего солнца, в свете и радости пасхальной ночи Христова Воскресения. Воскресение Христово есть праздник всего христианского мира, но нигде оно не является таким светлым и таким небесным, как в православии, и нигде оно, добавляю, не празднуется так, как в России, на русской земле, вместе с нежной и прозрачной, светлой и торжествующей весной. Пасхальная ночь с ее ликующей радостью уносит нас в жизнь будущего века, в новую радость, радостей радость навеки. Перед полуно-



чью собираются в храм верующие, чтобы проститься с плащаницей, которая уносится из середины храма перед пасхальной заутреней. В полночь, по удару колокола, отверзаются главные врата алтаря, и священнослужители со свечами движутся среди моря огней — и в руках у верующих и перед всеми иконами — с пением: «Воскресение Твое, Христе Спасе, Ангели поют на небеси, и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славить». Все выходят Крестным ходом из храма под звон колоколов; по обхождении храма процессия останавливается перед запертými дверями храма, который уподобляется запечатанному гробу, от которого камень отвалит святой Ангел. Наконец, храм отверзается, и в него входят священнослужители с ликующим пением: «Христос воскрес из мертвых». Камень отваливается от душ, они увидели воскресение Христово. И начинается пасхальная заутреня, вся состоящая из пения пасхального канона, ликующая, скачущая, исполненная божественного веселия, и когда она пролетает, священнослужители выходят приветствовать народ, чтобы дать и принять пасхальное целование, христосоваться. Все целуют друг друга с приветственными словами: «Христос воскрес — Воистину воскрес». Это есть поистине сама первенствующая Церковь, то первохристианство, постигнуть которое ныне ищут мудрецы и книжники века сего. Прииди и виждь! Этот обычай пасхального приветствия с поцелуем сохраняется в течение всей пасхальной недели, не только в богослужении, где священнослужители непрестанно, вместе с каждением, приветствуют народ восклицанием «Христос воскрес» и принимают встречное приветствие «Воистину воскрес», но и в домах, даже при встречах. По окончании заутрени освящаются пасхальные яства — красные яйца, особо приготовленный творог и печенья, для вкушения на домах, после сурового и продолжительного Великого поста и, особенно, Страстной седмицы. Немедленно же после заутрени совершается Литургия, также с пасхальными песнопениями. Ее особенность, между прочим, составля-



ет чтение Евангелия (пролог Евангелия от Иоанна) на разных языках, по образу Пятидесятницы и древней глоссологии.

Праздник Пасхи составляет сердце православия, а вместе и живое свидетельство его полноты и истинности. Он есть ощутительное действие Духа Святого, явление Пятидесятницы, а вместе с тем и именно потому — явление воскресшего Христа на земле, хотя и незримо, ибо уже после вознесения. Если в чем-либо можно видеть подтверждение той общей мысли, что в православном богослужении не только воспоминается, но и совершается воспоминаемое, то об этом свидетельствует нам пасхальная ночь, которая непосредственно связана со Страстной седмицей и ее замыкает, с нею нераздельна, как тьма и свет, печаль и радость, муки и блаженство, но в свете будущего века, в свете воскресения Христова, она гаснет и растворяется, становясь только памятью того, чего уже нет, как и поется в одном из пасхальных гимнов: «Вчера спогребохся Тебе, Христе, совосстаю днесь».

В православном богослужении, как и во всем христианстве, центральное место принадлежит *Литургии*, которая совершается по древнему чину святителя Василия Великого и святителя Иоанна Златоустого (кроме того, святого Григория, Папы Римского — преждеосвященных даров). Сравнительно с западной Литургией, более поздней, православные Литургии отличаются большей продолжительностью и, при наличии известных общих частей (апостольское и евангельское чтение, евхаристический канон), они имеют части, совершенно отсутствующие в католической мессе, именно — проскомидию, приготовление Святых Даров, с молитвенным поминовением святых, а также живых и умерших (которое сопровождается изъятием особых частиц во имя их). Общее содержание Евхаристии определяется не только тем, что в ней совершается освящение Святых Даров, но и воспроизводится все Таинство боговоплощения, от Вифлеемской пещеры до Елеонской горы, от

Рождества Христова до Его вознесения. Это выражается в символических действиях, чтениях и молитвах. Освящение Святых Даров, которое в западном богословии приурочивается к произнесению священником установительных слов Христа («сие есть тело Мое», «сия есть кровь Моя»), согласно православному пониманию, происходит в течение всей Литургии, начиная уже с проскомидии, однако совершается и заканчивается оно через произнесение слов Господних и следующее за ними призывание Святого Духа (ἐπίκλησις). Причащение, как известно, совершается под обоими видами, Телом и Кровью Христовыми, как для священников, так и мирян, — православие удержало эту древнюю практику, утраченную католичеством, в прямое нарушение воли Господа («пийте от нея вси»). Присутствующие за Литургией, но не причащающиеся, помимо своего духовного участия в евхаристической трапезе, вкушают от освященного евхаристического хлеба (просфора). В православии не существует обычая каждодневного Причащения для мирян, теперь практикуемого в католичестве и, отчасти, в англиканстве, хотя в последнее время входит в обычай более частое Причащение и в православии. Для Причащения больных и умирающих на дому оставляются запасные Святые Дары, сохраняемые в особой дарохранильнице на святом престоле, но для особого поклонения вне Литургии они не выставляются, как это вошло в обычай в католичестве.

Кроме Литургии, православие имеет целый ряд богослужений повседневных (утреня, часы, вечерня, полунощница и повечерие) и чрезвычайных (праздничных и специальных). Православное богослужение представляет собой чрезвычайно сложное целое, состоящее из частей постоянных (положенные чтения, молитвы и песнопения) и переменных, состоящих преимущественно из службы праздника или дневного святого, а то и соединения нескольких служб. Правила богослужения определяются особым уставом (типиконом) пред-

ставляющим собою соединение иерусалимского устава монастыря святого Саввы и византийского монастыря преподобного Феодора Студита. Однако точное выполнение этого монастырского устава является непосильным, и он упрощается в применении к современности. В своем составе православное богослужение имеет части, принадлежащие глубокой древности: кроме Литургий, осьмигласник (октоих), по которому совершаются каждодневные службы, восходит к святому Иоанну Дамаскину (VIII век), хотя есть службы и более позднего, даже новейшего происхождения, так что богослужение отражает на себе историю Церкви, есть исторический конгломерат. Древнее византийское происхождение многих церковных гимнов отражается и на их характере; им присуща словесная пышность и торжественная витиеватость позднего византизма, иногда затрудняющая их уразумение. Но в службах великих праздников мы имеем недостижимые образцы религиозно-поэтического вдохновения, которые и в церковно-славянском переводе имеют для себя достойное художественное отображение.

Общее содержание православного богослужения складывается, во-первых, из библейских чтений ветхозаветных (псалмы, как постоянная часть почти всех богослужений, чтения из книг Ветхого Завета: пятикнижия Моисея, исторических, учительных и пророческих, и из всех книг Нового Завета, кроме Апокалипсиса, в установленном порядке), во-вторых, из особых молитвенных прошений (ектений) и молитв, и, в-третьих, из священных песнопений разного типа (стихиры и каноны). Их содержание имеет исторический, учительный и молитвенный характер. Кроме того, сюда же относятся и установленные поучения, которые, впрочем, читаются преимущественно в монастырях. В богослужение входит и проповедь. Однако она в православии не имеет того центрального значения, которое получила в протестантизме, по той простой причине, что само бого-



служение преизобилует учительными элементами, оно столь назидательно само по себе, что даже не является необходимой особой проповедь, которая в протестантизме восполняет скудость литургического содержания служб. Однако проповедничество занимает видное место и в православном богослужении, и проповедь священника или епископа за Литургией, после чтения евангельского или в конце ее, является общим правилом, хотя и не законом. В православном богослужении не отводится, по характеру его, такого широкого участия народу, как в протестантизме. Чтение и пение выполняется особыми лицами, чтецами и певцами, и только в виде исключения бывает общее пение. Зато православие свободно от применения музыкальных инструментов в богослужении, органа, а то и целого оркестра, которые его обмирщают, заменяя человеческий голос и слово, человеческое славословие, бессловесными и неразумными звуками, хотя бы и музыкально красивыми. Это не соответствует духу православной трезвости, которая не мирится с заменой духовного возношения эстетической эмоциональностью (как это, впрочем, начинает проникать в сознание и западного мира, где по местам начинают возвращаться к древнему григорианскому пению без музыкального сопровождения). Зато красота человеческого голоса, именно хорового пения, высоко ценится в православии, и широко известно в настоящее время русское церковное хоровое пение. Недостаточно еще известна и оценена красота древних церковных напевов, сохранных в так называемом *обиходе*, круге церковного пения.

Кроме богослужения общественного и кроме личной, домашней молитвы, которая обязательна для всех, существуют еще частные богослужения, удовлетворяющие особым нуждам того или другого лица. Сюда относятся, прежде всего, совершение Таинств, а кроме того, молитвы или священнодействия, вызывающиеся частными нуждами. В частности, широко распространены особые



молебные службы определенного содержания: о болящем, о путешествующих, о заключенных в темницу, об учащих, благодарственные и т. д., а равно и моления об определенных лицах, иногда обращенные преимущественно к тому или иному святому. Особую важность, при этом, представляют богослужения об усопших, погребенные и заупокойные службы, панихиды. Память об усопших чрезвычайно жива в православном сознании, и молитвы об усопших, которые совершаются на Литургиях, особенно так называемых заупокойных, занимают самое важное место в частных богослужениях. Эти заупокойные служения (панихиды) совершаются и у тела усопшего ранее его погребения, и в храме, и на кладбищах у могилы. Есть особые дни, когда Церковь творит общее поминовение, и есть особые сроки (третий, девятый, сороковой, годовой день), когда поминаются отдельные усопшие. Церковь молится об упокоении души и оставлении грехов почившего, ибо верит в действительность этих молитв, особенно же евхаристической жертвы, для облегчения загробной участи отшедших. Хотя в православии и нет учения о чистилище как особом месте или состоянии, где умершие должны отбывать следуемое им наказание, однако, согласно верованию и Православной Церкви, молитвы об усопших сильны помогать им и даже изводить из ада тех, которые в своем общем состоянии не имеют к тому непреодолимых препятствий. Нельзя достаточно оценить то значение, которое имеет молитва за усопших в православии, ибо всегда и непрестанно совершается переселение из этого мира в мир загробный, и молитвы, в которых испрашивается «вечная память» Божия для усопших, непрестанно совершаются Церковью, и чин заупокойных служб отличается совершенно особой умирительностью, трогательностью и красотой и производит неотразимое впечатление и на инославных (заупокойное песнопение «со святыми упокой» вошло, между прочим, в англиканское употребление).



Заслуживает особого внимания еще одна черта православного богослужения, его космизм. Оно обращено не только к человеческой душе, но ко всему творению, и оно освящает и его. Это освящение стихий природы и разных ее предметов выражает собою ту общую мысль, что освящающее действие Святого Духа через Церковь распространяется и на всю природу, ибо судьбы ее связаны с человеком, и от него повредившаяся природа чаует своего исцеления. С другой стороны, Господь, восприняв истинное человечество, связал Свою жизнь и со всем природным миром. Он ходил по этой земле, взирал на ее цветы и травы, птиц, рыб и животных, вкушал от ее плодов, крестился в водах Иорданских и ходил по водной стихии, пребывал в недрах земли; и ничто во всем земном творении (кроме греха и зла) не осталось не воспринято в Его человечество, и что не восприняло бы — через человека — сошествия Святого Духа, носившегося над землей еще при сотворении мира. И Церковь освящает этой силой земное творение в разнообразных освящениях: цветы, травы и древесные ветви, которые приносятся в храм в праздник Святой Троицы, плоды и виноград — на Преображение, разные яства — в пасхальную ночь, разные места и вещи — по надобности. Особенно следует отметить торжественное освящение храма, чрез которое он делается достойным местом для богослужения и совершения божественной Евхаристии, а также и различных предметов священного культа: одежд, сосудов, колоколов и т. д. Сюда же относятся и освящение мира (для Таинства Миропомазания) и елея для разных нужд, хлебов на Евхаристии (просфора) и вне ее, а также вина и т. д. Следует особо отметить освящение воды, которое совершается в канун дня и в сам день Крещения, а может быть и всегда совершенно особым чином, по желанию (и этим освящается вообще водная стихия), для вкушения и кропления освящаемых вещей или мест. Общий смысл и основание всех этих освящений в том, что в них уже предваряется (а вместе и



приготавливается) новая тварь, преобразование твари, «новое небо и новая земля». Спиритуалистический рационализм в протестантизме всего легче видит в этом «магизм» или языческое суеверие, умаляя и ограничивая силу христианства одним духовным миром человека. Но человек есть воплощенный дух, существо космическое; в нем живет и с ним освящается и космос, ибо Господь есть Спаситель не только души, но и тела, а в нем и всего мира. Поэтому в космизме православного богослужения проявляется эта полнота христианства; ибо Церковь имеет в человеке и космическую силу, и Господь, освятивший землю и воды Иордановы, и ныне освящает их Духом Святым, посланным Им от Отца Церкви Своей. А потому освящение природное связано и с освящением духовным, мы и сами освящаемся через вкушение освященного естества, например, хлеба или святой воды, по образу того великого освящения, которое дано нам Христом в хлебе жизни, в божественной Евхаристии. В ней освящается вещество мира, предлагаясь в Тело и Кровь Христовы и нам подавая общение с Ним. Но это вещество мира связано со всем мировым веществом, и это общее его освящение через совершающееся как бы вновь боговоплощение в себя включает, как свои низшие предварительные ступени, и все возможные предварительные освящения. К числу предметов, освящаемых в культе, относятся и его принадлежности, как то: различные священные предметы и, прежде всего, сосуды, а также облачения, которые, по своему византийскому происхождению, сохраняют черты античности. Смысл этих облачений в том, что человек не может в своем обыденном состоянии приближаться к святине. Он должен его совлечься и облечься в священные ризы, которые его ограждают, образуя как бы непроницаемый слой вокруг человека. (По древнему обычаю, следует даже избегать брать голыми непокрытыми руками святую чашу, крест, Евангелие, иконы.) Употребление ладана, возжжение свечей, золото и серебро в ук-



рашениях храма, облачениях, иконах и т. д. — все это связано с мистикой богослужения, чувством реального присутствия Божества в храме. Природные мистические качества и символическое значение этих вещей издревле дают им место в богослужении — символика и мистика каждения и свечей, можно сказать, самоочевидна и засвидетельствована в *Откровении* святого Иоанна.

Мистерия православного богослужения в своей величественности и красоте говорит непосредственно уму, чувству и воображению присутствующих, и, по древнему сказанию, наши русские предки, искавшие веру и попавшие на богослужение в царьградский храм Святой Софии, свидетельствовали о себе, что они не знали, где они находятся, на земле или на небе. Нельзя отрицать, что этот путь постижения православия имеет свои трудности для западного человека: здесь препятствует не только трудность понимания, но и сама продолжительность богослужения вместе с отсутствием привычных мест для сидения, однако этот путь есть самый интимный и верный, ибо сердце православия здесь, в богослужении.

## ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ

В православном благочестии видное место занимает почитание святых икон с изображениями Господа Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы, ангелов и святых (сюда же относятся и святой крест и святое Евангелие). Православные храмы внутри покрыты росписью и обильно украшены иконами как в так называемом иконостасе (перегородке, отделяющей алтарь от храма), так и на стенах. Изображения эти обычно делаются на досках или на плоской поверхности, статуи и вообще скульптурные изображения, в отличие от Запада, в православии представляют редкое исключение. Канонически почитание икон основывается на постановлении VII Вселенского Собора, которое признается имеющим непререкаемую силу для Церкви. Оно имеет свое основание и в религиозной психологии, столь глубокое, что икона у православных является существенной необходимостью для благочестия. В цветущие времена православия, одинаково, как в Византии, так и в России, иконы не только наполняли храмы, но они помещались и в домах, и на улицах, и площадях, и в публичных местах. Жилище, в котором нет иконы, для православного производит впечатление нечистоты и пустоты. При путешествии, при посещении новых мест православный имеет икону, перед которой и совершает молитву, так же, как он носит и небольшой крест на груди, впервые возлагаемый при Крещении. Икона дает чувство осяза-

тельного присутствия Божия. Это с трудом понимается западным человеком, даже в католичестве, несмотря на то, что оно и признает иконопочитание, особенно же в протестантизме, в котором живет традиция иконоборчества и удерживается одно только изображение креста. Иконопочитание нередко принимается за идолопоклонство, причем, конечно, не дают себе труда отчетливо определить, что же под этим разумеется. Икона предполагает для своего существования изобразимость Бога в человеке, который по сотворению своему имеет образ Божий (Быт 1, 26), хотя и затемненный первородным грехом. Но Господь Иисус Христос, приняв человеческое естество, в Своем безгрешном человечестве явил истинного человека. Бог остается неизобразим в премирном бытии Своем, но в откровении Своем человеку Он имеет образ и может быть описуем. Иначе не имело бы места и само Его откровение<sup>1</sup>. В частности, являются изобразимыми, в силу сказанного, события земной жизни Господа Иисуса Христа, как они в слове изображаются во святом Евангелии, которое в этом смысле есть не что иное, как словесная икона Христова. Картины религиозного содержания, изображающие евангельские события, не встречаются для себя принципиального возращения и в протестантском мире. Они употребительны здесь — в целях ли научения, воспоминания или же большего религиозного постижения, — употребительны так же, как священные тексты, украшающие стены храма и представляющие собой также не что иное, как словесные иконы. Такое воспоминательное значение в православии имеют росписи (фрески) разного содержания, покрывающие стены храма и в сущности не имеющие значения иконы. Икона представляет собой не просто священное изображение, но и нечто большее, чем изображение. По верованию православия, икона

<sup>1</sup> Догматические основания иконопочитания см. в моей работе «Икона и иконопочитание», 1930.

есть место благодатного присутствия, как бы явления Христа (а далее и Богоматери, святых, вообще тех, кто изображается на иконе) для молитвы Ему. Это явление Христа в Своем изображении для слышания молитвы Ему не делает саму доску и краски, которые необходимы для изображения и составляют его материю, принадлежащими телу Христову. В этом смысле икона совершенно противоположна Евхаристии, где нет образа Христова, но таинственно Христос присутствует в веществе Его Тела и Крови, подавая их для Причащения. Православный молится перед иконой Христа, как перед самим Христом, ему предстоящим в Своей иконе, но сама икона, место этого присутствия, остается только вещью и отнюдь не становится идолом или фетишем. Потребность иметь с собой и пред собой икону вытекает из конкретности религиозного чувства, которое не удовлетворяется одним только духовным созерцанием, но ищет и непосредственной, осязательной близости, как это естественно для человека, состоящего из души и тела. Человеку Господь преподает общение с Собой во вкушении Тела и Крови Его, т. е. чувственно и осязательно. И подобное духовно-осязательное же общение мы имеем и во святых иконах, при всем глубоком отличии иконы от святой Евхаристии. Почитание святых икон основывается поэтому не только на самом содержании изображаемых на них лиц или событий, но и на вере в это благодатное присутствие, которое подается Церковью силой освящения иконы. В освящении иконы мы имеем священнодействие, которым устанавливается именно связь между первообразом и образом, изображаемым и изображением. Через освящение в иконе Христа происходит таинственная встреча молящегося со Христом. И это же имеет силу и относительно иконы Богоматери и святых, которые в своих иконах как бы продолжают свою жизнь на земле в своих явлениях (аналогичный же смысл имеет и почитание святых мощей). Силою этого благодатного присутствия чрез ико-



ну может подаваться помощь как бы от самих изображенных на ней, и, в *этом* смысле, принципиально, всякая получившая свою силу, т. е. освященная, икона является чудотворной. Однако чудотворными, в собственном смысле, почитаются иконы, так или иначе явившие себя чудотворением и с особенной доступностью и ощутительностью являющие свою силу. Особенно значительно количество почитаемых как чудотворные икон Божией Матери. По верованию Церкви, пресвятая Мать Божия, которой усыновлен в лице апостола Иоанна Богослова весь человеческий род, или вся Церковь, не оставляет мира и в Своем Успении, и пребывая в небесах, Она вместе с тем живет и жизнью нашего мира, болеет его болезнями и плачет его слезами, представляет о нем Своими молитвами. Потому она являет Себя миру и в чудотворных Своих иконах, которые сохраняют Ее ощутительный след на земле. (Эта вера в православии является общей с католичеством.)

Иконы имеют своим предметом изображение Христа, а в связи с Ним даже и Святой Троицы (в частности, в виде явления трех ангелов Аврааму при дубе Мамврийском), Богоматери, ангелов и святых. Содержание этих икон не ограничивается простыми изображениями, но может включать и различные события из жизни Христа (иконы праздников) или же выражать иногда очень сложные догматические идеи (например, различные иконы святой Софии, Премудрости Божией, космические иконы Богоматери и другие). Каково происхождение подобных икон? Отчасти оно определяется прямыми данными Слова Божия, отчасти богословскими соображениями (и относится в этом смысле к живописной схоластике), отчасти содержит в себе духовное *видение*, которое открывается богозрителю, а вместе и иконописцу<sup>1</sup>. И, как таковое, будучи принято Церковью через икону, оно становится но-

<sup>1</sup> В западной иконографии характером видений более всего отмечено творчество Беато Анджелико.



вым откровением, которое является источником для богословия, — тем самым возникает иконографическое богословие (как, например, в вопросе о Софии, Премудрости Божией). Вообще, икона является особым видом церковного предания, в красках и образах, наряду с устным, письменным, монументальным. Изготовление икон, которым для массового спроса овладело ремесло, в своих истоках является религиозным творчеством, и Церковь прославляет некоторых святых именно как иконописцев (во главе этого ряда предание ставит евангелиста Луку, начертавшего икону Божией Матери). Таковы величайшие русские мастера иконы, два друга: преподобный Андрей Рублев и Дионисий, оба монахи. Впрочем, редким исключением является и то, что оказываются известны их имена, обычно иконы так же безымянны, как и готические соборы на Западе. Разумеется, истинные видения, богословские созерцания в иконах представляют собой исключения в ряду массового иконописания, но эти исключения становятся оригиналом для изготовления копий, иконных «подвижников».

Религиозное созерцание в иконе дается мастеру облеченным в образы, краски и формы. Это есть откровение в художественных образах, не отвлеченные идеи, но конкретные формы. Поэтому в иконописи имеют столь существенное значение символика красок, ритм линий, связанность композиции. Видения духовного мира облекаются в художественную форму, в которой приобретает исключительное значение язык красок (цвета: золотой, серебряный, голубой, синий, зеленый, пурпуровый и другие) и линий при величайшей экономии художественных средств. Принципиально в иконе все символично и имеет свое значение: не только содержание изображаемого, но и форма и краски. В этом ведении и хранении символика иконы состоит традиции иконописания, ведущая свое происхождение с незапамятных времен, может быть, еще и из дохристианской древности и Египта, и Эллады, которым наследовала христианская Византия.

Таким образом, возникает иконописный канон, который с наибольшей чистотой сохраняется в древних иконах. В истории иконы следует отметить особую заслугу русского старообрядчества, которое явило их миру как недостижимые вершины художества, способные стать рядом с величайшими произведениями мирового искусства<sup>1</sup>. Разумеется, канон этот имеет лишь общее руководящее значение, и он не только оставляет место для личного вдохновения и творчества (в известных пределах его нечувствительно изменяющих), но его даже предполагает. Поэтому не существует такого *абсолютного* канона для иконы, который исповедуют старообрядцы. Тем самым они обрекают иконопись на полную неподвижность и на смерть ее как искусства, из которого она родилась и которым должна остаться. Напротив, находя основание в традиции и развивая ее, икона имеет свою собственную жизнь и в современном искусстве, и это искусство имеет великое и прекрасное будущее. Однако искусство не рабствует канону как внешнему закону, но его свободно приемлет как древнее ведение и внутреннюю правду. Иконопись есть особая отрасль символического искусства, но она есть не только искусство, но и более чем искусство, она есть боговидение и боговедение, дающие художественное свидетельство о себе. Она требует для истинного своего осуществления соединения в одном лице художника и религиозного созерцателя-богослова. Одно художество само по себе бессильно создать икону так же, как и одно богословие. Поэтому творческая иконопись является труднейшим и редчайшим искусством, как требующая соединения этих обоих, также редких даров. Зато и достижения и откровения иконописи превосходят по силе своей и умозрительное богословие и

<sup>1</sup> От этого художественного канона, который содержится в самих памятниках икононого искусства, нужно отличать так называемый *подлинник*, в котором указывается, с какими чертами надо писать различных святых. Он имеет значение скорее духовной цензуры для икон.

внерелигиозное искусство. Иконопись свидетельствует о потустороннем мире и его образах, она не доказывает, но показывает, не принуждает доводами, но убеждает и побеждает самоочевидностью. Истинная творческая икона есть явление Христа, Богоматери, Ангелов, святых, рай здесь на земле. Поэтому в ней искусству дается вообще самое высшее служение, какое только может существовать, — возвещать славу Божию. Русская душа и русское искусство таят в себе новые откровения, новое творчество иконы, которого мы являемся уже современниками.

Иконопись как искусство имеет свои отличительные черты, в общем определяющиеся ее задачей свидетельствовать о потустороннем мире. Поэтому оно, прежде всего, чуждо того натурализма и даже просто природного реализма, который сделался господствующим в западном искусстве Ренессанса. Иконопись не допускает чувственности в изображениях, которые остаются формальны, абстрактны, схематичны, состоят из одной формы и краски. Она ищет передать не лицо, но лик. Она чужда импрессионизма, но ближе к декоративности с четкими формами и определенными красками. Поэтому икона не знает и трех измерений, не имеет глубины, но довольствуется, вслед за древней египетской иконописью, плоскостным изображением с обратной перспективой, и уже этим достигается устранение чувственности и господство формы и краски с их символикой. Этим вносятся в самые художественные ресурсы иконописи строгая и высокая астетика и заранее отрезается путь к чувственности, к плотской похоти. Иконопись строга, серьезна и может казаться суха, как неизбежно сынам плоти кажется высокое и чистое искусство.

Художественная родина иконы есть Древний Египет (в частности, погребальные портреты эллинистической эпохи). Византия, наследница и продолжательница Эллады, является родиной христианской иконописи, здесь она имела несколько периодов расцвета. Отсюда иконописное искусство перешло в балканские страны и Рос-



сно, где достигло высшего развития к XV веку в Москве и Новгороде. Величайшим русским иконописцем является преподобный Андрей Рублев и мастер Дионисий (Москва, XV век). Вопрос о соотношении западного, итальянского, и русского иконописного искусства до сих пор составляет предмет ученых споров. Влияние Запада неоспоримо проявляется в русской иконописи в эпоху начинающегося упадка с XVI века и находит для себя в Симоне Ушакове (Москва, XVII век) даровитого выразителя. В XVIII—XIX веках влияние западных вкусов на русское искусство действует понижающим образом, внося в него черты натурализма и дилетантизма, сказываясь в утрате собственного стиля, вместе с ремесленничеством, и только в последнее время вновь пробудилось понимание природы иконописи как искусства, а с ним пробуждается и сознание подлинных высоких ее задач, обещающее новый его расцвет. В иконе искусство становится в связь с Церковью, служит Церкви, причем эта связь есть не только внешняя, но внутренняя. Культура и культ раскрываются в том своем единстве, которое является исходным, изначальным, а вместе и последней целью истории человечества.



## МИСТИКА В ПРАВОСЛАВИИ

Мистикой называется внутренний (мистический) опыт, который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также и внутреннее (а не внешнее только) постижение нашего природного мира. Возможность мистики предполагает для себя наличие у человека особой способности непосредственного, сверхразумного и сверхчувственного, интуитивного постижения, которое мы и называем мистическим, причем его надо отличать просто от настроения, которое ограничивается заведомо субъективной областью, психологизмом. Напротив, мистический опыт имеет объективный характер, он предполагает выхождение из себя, духовное касание или встречу. Савл на пути в Дамаск имел не иллюзию или галлюцинацию, имевшую для него лишь субъективное значение, но действительное видение Христа, которое, однако, осталось недоступно его спутникам (хотя и они слышали Его голос), потому что оно открылось его внутреннему чувству, имело мистический характер. Небесных видений неполнена вся жизнь православия, и это в нем есть самое существенное, чего, однако, не видят «спутники», которые поэтому знают его не в существе, а только в покровах, кажущихся им «окаменевшими» или мумифицированными.

Мистика есть воздух православия, окружающий его атмосферой хотя и различной плотности, но всегда движущейся. Это наглядно чувствуется при сопоставлении: достаточно сравнить впечатление от протестант-



ской кирхи и православного «намоленного» храма, чтобы почувствовать это облако славы Божией, на него опустившееся. (Подобное чувство, хотя и в других тонах, испытывается и в старых католических, романских и готических храмах.)

Жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует. Богослужение, как уже указано, содержит не только воспоминание, но и реальность воспоминаемых событий. Молящийся, в меру своего духовного возраста, соучаствует в жизни Господа, Божией Матери и святых, и через это становится причастным вещей невидимого мира. Этот мистический реализм есть общая предпосылка всего православного богослужения, вне которой оно потеряло бы всю свою силу, — быть *совершающейся* мистерией боговоплощения. Поэтому православное богослужение обращается, прежде всего, к мистическому чувству, ему говорит и его воспитывает.

Основное значение при этом имеет, наряду со всеми другими Таинствами и тайнодействиями, Святая Евхаристия, которая есть центр православного благочестия. Принятие Тела и Крови Христовых и соединение в них со Христом всегда было и остается таким фактом, который является источником молитв, размышлений и, главное, особого евхаристического ведения Христа. Подобно горной вершине, оно возрастает с приближением к Нему, внешним и внутренним. В жизни святых, как об этом свидетельствуют их жития, Причащение Святых Таин имело исключительное значение. Они и сами изменялись, просветлялись при этом (как это описывается в житии преподобного Серафима). В житии преподобного Сергия рассказывается, что один брат видел его в сослужении ангела, а другой видел его причащающимся огнем, который, свившись, вошел в святую чашу. Но и вообще в христианской жизни Причащение Святых Даров есть духовное торжество, и нужно видеть во дни Великого поста, когда причащается вся



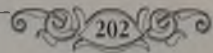
Церковь, каким светом и умилением объаты все причастники, дающие друг другу братское лобзание. Святое Причащение есть переживаемое чудо боговоплощения, оно непрестанно ставит человека пред лице Божие и дает ему встречу со Христом, потрясающую мистическим трепетом его существо. Человек становится перед высшей действительностью, и она входит в его жизнь, и через это он делается доступен ее воздействиям. Святой Симеон, Новый Богослов, изъясняет, что Царствие Божие, внутри нас суще, и есть Святое Причащение. Православная мистика, развивающаяся в связи со Святым Причащением, чужда чувственности и отличается трезвенностью. Ей остается чужд культ адорации Святых Даров вне Причащения, который развивается в католичестве так же, как и культ сердца Иисусова, сердца Богоматери, пяти ран и другие. Вообще в мистике православия не только не поощряется, но всячески изгоняется воображение, которым человек старается чувственно представить и пережить духовное (черта, свойственная *exercitia spiritualia* Игнатия Лойолы, как и вообще католической мистике). Достаточно тех образов, которые дают церковная молитва и икона, вместе с евангельскими образами, чтобы *духовно* входить в силу воспоминаемых событий, большее же, что приходит от человеческого воображения, отягчено его субъективностью и, что гораздо хуже, чувственностью, а потому и не пользует нимало.

Православная мистика безобразна и таковым же является и путь к ней, т. е. как молитва, так и богомыслие, которое не должно стремиться к человеческому боговоображению, если сам Бог не возбуждает образа в человеке. Соответственно этому характеру православной мистики, в молитвенной жизни для нее главным средством является *Имя Божие*, призываемое в молитве. На этом значении Имени делается главное ударение подвижниками и молитвенниками, от древних отшельников Фиваиды и средневековых «исихастов» Афона до



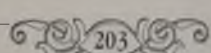
отца Иоанна Кронштадтского в наши дни. Для всех православных христиан существует частное молитвенное правило, состоящее из псалмов и разных молитв, которое для иноков, конечно, чрезвычайно увеличивается (помимо богослужения церковного). Однако самое важное в молитвенном делании, сердце молитвы, составляет так называемая Иисусова молитва: «Господи Иисусе Сыне Божий, помилуй меня грешного». Эта молитва, повторяемая десятки, сотни раз и даже без счета, входит как необходимый элемент во всякое монашеское правило, ею по нужде могут заменяться и богослужение и всякое другое молитвенное правило, таково ее универсальное значение<sup>1</sup>. При этом сила этой молитвы состоит не в особом ее содержании, которое просто и ясно (молитва мытаря), но в самом сладчайшем Имени Иисусовом. По свидетельству молитвенных подвижников, это Имя имеет в себе силу присутствия Божия. Им Бог не только призывается, но Он уже присутствует в этом призывании. Это можно утверждать, конечно, и относительно всякого Имени Божьего, но в особенном и исключительном смысле это должно быть сказано относительно богочеловеческого Имени Иисуса, которое есть собственное Имя Бога и человека. Поэтому Оно предначерчено Ангелом в Благовещении и Ему в Евангелии и новозаветных книгах приписывается такая нарочитая сила. Это Имя, единое и для Божества и для человечества Христова, в себе имеет силу боговоплощения, в котором Иисус есть единая ипостась для божеского и человеческого естества. Действие Имени Иисусова, содержащегося в Иисусовой молитве, делатели ее описывают в разных проявлениях. Иноки Афона в XIV веке, последователи святого Григория Паламы, свидетельствовали, что делатели Иисусовой молитвы видели свет

<sup>1</sup> Эта молитва совершается по четкам, которые и вручаются монашествующим при пострижении как духовный меч (но четки могут быть в употреблении и у не монашествующих).



Христов и почитали этот свет светом Преображения, Фаворским (как это и было подтверждено на Константинопольских Соборах XIV века). Другие и весь мир, все творение видели в этом свете, прозирая на нем печать Имени Божия, и испытывали оттого неземную радость. Одним словом, Имя Иисусово, содержащееся в сердце человека, сообщает ему силу обожения, дарованную нам Искупителем.

Молитва Иисусова имеет, согласно свидетельствам подвижников, три образа или ступени. Во-первых, устная или словесная молитва, когда подвижник совершает усилие иметь в устах и в уме непрерывно молитву Иисусову, разумеется, при условии соответственной душевной настроенности: в мире и любви со всеми, в хранении заповедей, в целомудрии и смирении. Продолжительная и, по возможности, непрерывная молитва Иисусова в этой стадии является тяжелым трудом и как бы вознаграждающимся усилием. На второй ступени Иисусова молитва является умственной или душевной. Она отличается от первой тем, что ум человека входит уже в непрестанно совершаемую молитву и сосредоточивается в Имени Иисусовом, которое раскрывает уже таящуюся в Нем силу Христову. Ум освобождается тогда от своего непрестанного блуждания и остается во «внутренней клетке», в богомыслии. Здесь уже имеется предчувствие сладости Имени Иисусова. Наконец, третья и высшая ступень «умного делания» (как зовется Иисусова молитва) совершается в духе или в сердце. Молитва проникает внутреннее существо человека, который в изумлении видит себя в Божественном свете. Молитва Иисусова творится тогда сама собою в сердце непрерывно, без всякого усилия, и свет Имени Иисусова, чрез сердце, озаряет и всю вселенную. Это состояние неизобразимо в слове, но оно является уже предварением того, когда «Бог будет вся во всем». Разумеется, это различение трех ступеней есть только схема для того, чтобы наметить внутренний путь в делании этой молитвы,





которое представляет собой основной тип православной мистики. Этот путь не только труден, но и опасен, потому что на нем могут быть духовные прельщения и повреждения. Поэтому правилом здесь является то, что здесь применяется личное руководство старца послушнику, более опытного менее опытному, при обычном же употреблении это, конечно, не является необходимым.

Поэтому «умное делание» сосредоточивалось преимущественно в монастырях<sup>1</sup>. Практическое применение Иисусовой молитвы, естественно, повело за собой и чисто богословское вопрошание об Имени Божиим и силе Его, о смысле Его почитания и о Его действительности. Вопрос этот не получил еще догматического разрешения, имеющего общецерковную силу, в богословской литературе, он далек еще от достаточного обсуждения. В настоящее время имеется два различных направления в понимании этого вопроса. Одни (называющие себя *имяславцами*) являются вообще сторонниками реализма в почитании имени: они веруют, что в Имени Божием, призываемом в молитве, уже есть и присутствие Божие (отец Иоанн Кронштадтский и др.); другие же держатся более рационалистического и номиналистического понимания, по которому Имя Божие есть человеческое, инструментальное средство для выражения человеческой мысли и устремления к Богу. Практические делатели Иисусовой молитвы и, вообще, мистики держатся первого мнения так же, как и некоторые богословы и иерархи; вторая точка зрения характеризует школьное богословие и православную схоластику, отразившую на себе влияние европейского рационализма. Во всяком случае, богословское учение об Имени Божи-

<sup>1</sup> Восстановителем этого делания, процветавшего некогда на Афоне, для России в конце XVIII века является старец Паисий Величковский, а оттуда оно перешло в самые лучшие монастыри такие, как Оптина пустынь и др.



ем в настоящее время является одним из самых очередных и существенных задач при самоопределении православия, которую наше время передает будущим векам. Этим определяется основная магистраль современного православного богословствования (вместе с учением о Софии, Премудрости Божией, которого мы, по сложности его, здесь совсем не касаемся<sup>1</sup>).

Молитве вообще и особенно молитве Иисусовой посвящены многие мистические сочинения, имеющие большое религиозно-практическое значение; прежде всего, обширный сборник *Φιλοκαλία* — Добротолюбие (т. IV) и целый ряд аскетических творений: святых Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника; новейших русских духовных писателей: епископа Феофана Затворника, епископа Игнатия Брянчанинова, святителя епископа Тихона, протоиерея И. Кронштадтского и др.

Молитва имеет, конечно, сама в себе ценность тем, что она обращает ум к Богу, есть беседа с Богом. Однако главная ее сила в том, что она, в связи с христианской жизнью, приводит к основной цели христианина, которая есть стяжание Духа Святого. Это не есть цель иная, нежели соединение со Христом, чего желает всякая христианская душа. Это соединение совершается Духом Святым, почивающим на Сыне, и живущий во Христе узнает это через наитие Духа Святого, чрез вдохновение новой жизни. Поэтому те, которые живут во Христе, являются духоносными, как и, наоборот: имеющие Духа узнают о себе, что «не я живу, но живет во мне Христос». Эта духоносность не поддается точному описанию, однако она чувствуется при общении с имею-

<sup>1</sup> Желаящие могут найти материал в моих книгах на русском языке: «Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лествица Пакоуля», «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца», «Свет Невечерний». Ср. также: свящ. П. Флоренский «Столп и утверждение истины».

Учение о Софии у *Вл. Соловьева* (сочинения т. III) «La Russie et l'Eglise universelle» имеет гностическую окраску.





щими ее как особая духовная сила, из них исходящая, как духовное благоухание, от них струящееся, как иная, высшая жизнь, в них открывающаяся в пределах нашей человеческой жизни. Они являют собою, что «Царствие Божие внутрь вас есть», между нами и в нашей жизни. И этой печати Духа Божиего, этой духоносности более всего ищет и жаждет, сй более всего поклоняется православная душа. Эта духоносность, соответствующая пророческому служению в Ветхом Завете, в христианстве связана с пророческим служением Христа как помазанного Духом Святым: «Дух Господень на Мне» (Лк 4, 18; Ис 61, 1), и «духовные» старцы, вообще духоносные мужи в православии являются, в этом смысле, христианскими пророками (или пророчицами, потому что это служение не приурочено к одному мужскому полу, как Священство). Эта духоносность совершенно не связана с иерархическим саном, хотя фактически может соединяться и с ним. Образы великих святых, как, например, преподобного Сергия или преподобного Серафима, дают нам представление об этих пророках в христианстве, а ученики, их окружавшие, о школах пророческих. (Разумеется, пророческое служение, особенно в Новом Завете, отнюдь не связано с предсказанием будущего, ибо «дары различны, и служение различно, но тот же Дух».) Ослепительный образ великого духоносца Русская Церковь имела в конце XVIII и начале XIX века в угоднике Божиим Серафиме Саровском. Сохранился рассказ послушника его Мотовилова о том, как он явил ему Духа Божия, в нем живущего. Старец облистал, как солнце, будучи окружен ослепительным сиянием. Хотя это было среди снега зимой, Мотовилов испытывал сладостную теплоту, обонял благоухание, ощущал небесную радость. Когда это явление окончилось, старец предстал перед ним снова в своем обычном виде. Почти в наши дни старцы Оптиной пустыни (отец Амвросий и др.) явили собой великие образы духоносности, и к ним стекались тысячи человек со всей России, и подобное



же значение имел отец Иоанн Кронштадтский. Сколь жалко и пусто, рядом с этими образами, является то человеческое самопревознесение, которое сопровождается безблагодатных лжепророков, подобно Льву Толстому, со всей его всемирной литературной славой. В этой духоносности, поистине, исполняется пророчество пророка Иоила, относящееся к Христовой Церкви: и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляться будут. И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать (см. Иоил 2, 28—29).

Лик Христов светит христианской душе, и он указывает ей путь жизни. В христианстве и не может быть иного пути, иного «идеала жизни», как стать сообразными Христу, дабы изобразился в вас Христос! (см. Гал 4, 19). Но лик Христов универсален и всеобъемлющ, в нем всякая душа, и по-своему, ищет свой собственный лик, и в этом проявляется различие духовных даров. В этом смысле *своего* пути о каждом человеке или народе можно сказать, что он имеет своего Христа. Католический мир воспринял с наибольшей силой человечество Христа, притом страждущего, распинаемого. Сораспинается с Ним, сопереживая Его крестную муку, есть едва ли не самое существенное в мистике католичества, с его стигматизацией, молитвенным культом пяти язв и т. д. Конечно, для всего христианства священны страсти Христовы, и все оно склоняется перед крестом. В православии день Великого четверга, чтение двенадцати Евангелий о страстях Христовых, есть одна из литургических вершин церковного года, когда Церковь тихо плачет, духовно лобызая раны Христовы, и на каждой неделе в среду и пятницу совершаются дневные службы, посвященные кресту. Однако не этот образ Христа распинаемого вошел в душу православного народа и более всего овладел ею, но образ кроткого и смиренного Христа, Агнца Божия, вземлющего грех мира и умалившего Себя до смиренного человеческого образа, пришедшего в мир, что-



бы послужить всем, но не Себе, принять служение, безропотно приемлющего хулы, поношения и заплевания и на них отвечающего любовью. Путь нищеты духовной, в которой предсодержатся уже все другие «блаженства», более всего открылся пред православною душой. Святость, которой она ищет (русский народ выразил это свое устремление в своем именовании «святая Русь»), предстала перед ней в образе высочайшего смирения и самоотвержения. Поэтому для православия, особенно русского, очень характерны так называемые «божьи люди», люди не от мира сего, не имеющие «здесь пребывающего града», странники, бездомные, Христа ради юродивые. Это те, которые отказались от своего человеческого ума, приняв образ кажущегося безумия, чтобы вольно терпеть поношения и унижения «Христа ради». Конечно, этим не исчерпывается православная святость, но здесь проявляется то, что в ней есть самое интимное, а вместе и героическое: вся сила религиозной воли и подвига направлена к тому, чтобы совлечься своего естественного образа и облечься во Христа. И этим божьим людям присуща внешняя беспомощность и беззащитность, как теперь Русской Церкви перед своими гонителями. Христос во время страсти Своей, после Гефсимании, уже не творил чудес, и в этой Его человеческой беззащитности, которую не устраняют ни Его божественная сила, ни легионы Ангелов от Отца, лежит печать высочайшего величия: как будто Господь сам на Себе являет здесь исполнение Своих заповедей блаженства и призывает к тому всех скорбящих и обремененных. В этом образе святости есть печать неотмирности, и нет спора, что он может быть восполнен и соединен с работой тоже ради Христа, но в этом мире. Однако неотмирность должна существовать во всяком образе святости как его сокровенное, интимное устремление, как осоляющая соль, ибо без нее все обмирщается: «всего этого ищут язычники» (Мф 6, 32), которые не знают, не носят в сердце страждущего, смиренного сердцем и кроткого Христа.



Нельзя отрицать, что православие, не как Вселенская Церковь, которою она себя сознает и является, но как восточное христианство сравнительно с западным, имеет лик более неотмирный. Запад практичнее, Восток созерцательнее. Восточное христианство сознает как своего первоапостола возлюбленного ученика Христова, с креста усыновленного Божией Матери, апостола любви. Западное же христианство более запечатлено духом обоих первоверховных апостолов — Петра (в католичестве) и Павла (в протестантизме). Иоанново христианство стремится прилежать у персей Учителя, тогда как Петрово заботится и о двух мечях, и об устройении Церкви. Так обозначились в первообразах апостолов разные пути восточного и западного христианства. С этим связан и созерцательный характер восточного монашества.

Оно не знает того разнообразия и дифференциации монашеской жизни в различных ее орденах, какое свойственно католичеству. Разумеется, принципиально это разнообразие монашеской жизни, в связи с обстоятельствами места и времени, существует и здесь, в пределах одного и того же монашеского типа (или «ордена», хотя в православии вообще неупотребительно это выражение). Однако над всем преобладает одно дело, один труд — молитва. В двойственной формуле, которой определяется характер западного монашества: *laborare et orare*, в православии члены переставляются в обратном порядке: *orare et laborare*. Можно сказать, что это приемлемо и для западного монашества, однако остается различие между деятельным и созерцательным христианством. Последнее на Западе свойственно только отдельным орденам, а на Востоке является общим. Монашество здесь является «*принятием ангельского образа*», т. е. уходом из мира и служением ему молитвой и подвигом, но не воинствованием в мире *ad maiorem Dei gloriam*. Конечно, дело Марфы и Марии, двух сестер, одинаково возлюбленных Господом, не может быть совер-

шенно разделено и тем более противопоставлено, но все же остается это различие в оттенках. Вполне возможно, что и православие обернется лицом к миру в большей мере, нежели оно это делало, к этому зовет его церковная история. Но останется его духовный тип.

Православие имеет видение *умной красоты*, к которой душа ищет путей приближения<sup>1</sup>. Это есть небесное царство идей, которое в язычестве созерцал еще Платон, — образы ангельского мира, духовное «небо» (Быт 1, 1), которое смотрится в земные воды. Это есть идеал не столько религиозно-этический, сколько религиозно-эстетический, который лежит уже по ту сторону добра и зла в их разделении. Это есть тот свет, который светит на пути земных странников. Он зовет за пределы теперешней жизни к ее преображению.

<sup>1</sup> Античная древность знала нечто подобное в идеале *καλοκαγαθία*, в котором сливаются во единство добро и красота.

## ЭТИКА В ПРАВОСЛАВИИ

Само собою разумеется, православие не знает *автономной* этики, которая представляет преимущественную область и своеобразный духовный дар протестантизма. Этика для православия *религиозна*, она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически. Религиозно-этический максимум здесь достигается поэтому в идеале монашеском как совершенном следовании Христу в несении креста своего и самоотречения. Высшие добродетели для монашества суть достигаемое через отсечение своей воли, смирение и хранение чистоты сердца. Обеты безбрачия и нестяжания являются только средством для этой цели, хотя и не для всех обязательным, как обязательна сама цель. Православие не имеет разных масштабов морали, но употребляет один и тот же масштаб в применении к разным положениям в жизни. Оно не знает и разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве. Можно в этом прямолинейном максимализме монашеского идеала видеть нежизненность и мироотреченность православной морали, которая оказывается безответна перед вопросами практической жизни в ее многообразии. Поэтому может казаться, что преимущество оказывается здесь на стороне гибкого и практичного католицизма с его двумя моральями, для совершенных и несовершенных (заповеди и советы), так же, как и протестантизма с его мирской этикой повседневной честности. Нельзя отрицать, что всякий максимализм труднее минимализма, и в сво-



их неудачах и искажениях может вести к худшим последствиям. Однако негибкая и максималистичная сама истина, которая терпит неполноту своего осуществления, но не мирится с умалением и полунистинами. Христианский путь есть путь узкий, и нельзя его расширять. Поэтому в основных принципах не может быть сделок или уступок в сторону приспособления. Однако упрек в мироотреченности православия должен быть отстранен. Он может быть применим, самое большее, к одному лишь из исторических ликов православия, определившемуся под односторонним и чрезмерным влиянием восточного монашества с дуалистическим и псевдоэсхатологическим пессимизмом в отношении к миру. Но оно совершенно не может быть применимо ко всему православию, которое полно света преображения и воскресения. Православие может быть определено с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, для которого, при всей трагической серьезности, свойственной «царству не от мира сего», остается место и для оптимистического, жизнерадостного отношения к жизни и в пределах земного существования. Монашествование есть не единственный и, во всяком случае, далеко не всегда труднейший образ делания заповедей Христовых, и это становится очевидным, если мы остановим внимание на составе святых, прославляемых Церковью: здесь мы имеем, наряду с героями монашеского аскетизма, и мирских деятелей — благочестивых воинов, царей и князей, благочестивых жен и матерей, и это есть прямое свидетельство известной равноценности разных путей. Каждый должен быть монахом или аскетом в сердце своем. И если можно говорить о монашествовании как о необходимом для всякого христианина, то это относится лишь ко внутреннему самоотречению ради Христа, которого надо возлюбить больше всего в мире и больше своей собственной жизни. *Этим отвергается языческое погружение в мир, безраздельное и безграничное, и усновляется необходимость аскети-*



ческого ему противоборства, при котором имущие должны быть, по слову апостола Павла, как немощные. Это есть хождение перед Богом, прохождение своего пути жизни с мыслью о Боге, с ответственностью перед Ним, в непрестанной проверке своей совести. Работа над внутренним человеком называется иногда в православной аскетике «духовным художеством», т. е. приравнивается к искусству. Любовь ко Христу является внутренним солнцем жизни, к которому она поворачивается во всех своих проявлениях. И этим устанавливается особый образ *аскетического* принятия этого мира и его жизни, аскетического труда и творчества в нем. Не осуждаются и не упраздняются никакие области жизни как таковые: «каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор 7, 20), — научал апостол Павел и, однако, во всем должен быть христианином. Через это внутреннее духовное делание создается мир христианских ценностей в государстве, в хозяйстве, в культуре, возникает то, что называется *духом* жизни. Православие являло силу свою в воспитании народов Востока — Византии, России, славянских народностей с их своеобразной историей, и оно, конечно, не исчерпало эти свои силы и стоит теперь перед новыми задачами (о чем ниже).

На основании сказанного устанавливается исторический релятивизм задач и средств, вообще методов православной морали при единстве и абсолютности цели, при ее христоцентризме. Человек живет в мире и в его истории, он подвластен принудительной необходимости этого мира, но он не принадлежит ему и способен вышиться над ним. Через это противоборство сил мира и духовных устремлений в человеке устанавливается та историческая диагональ, по которой движется жизнь в ту или иную эпоху. Своеобразную трудность в православной этике представляет уже указанная черта, что православие имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический: видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе осо-

бого «умного художества», творческого вдохновения. Это остается уделом немногих, а большинство довольствуется моралью, которая сама по себе не имеет духовного вкуса, не вдохновляет, а лишь дисциплинирует. Православно, действительно, не свойствен тот морализм, который получил свой апофеоз в ригористической и автономной этике Канта, философа протестантизма, как и тот практический пробабиллизм, который составляет нередко жизненный нерв католичества. Тем не менее нельзя отрицать, что указанный духовный эстетизм православия исторически иногда выражается в равнодушии к требованиям практичности и, в особенности, к методическому воспитанию религиозной воли, которое прискорбно проявляется во времена исторических кризисов. Здесь должно иметь силу правило, что, кто верен в малом, должен быть верен и во многом, и наличие высоких вдохновений не должно умалять значения повседневности. Но при сравнении между православием (по крайней мере, русским) и неправославным христианством проявляется обычно та особая задушевность и сердечность, которая наиболее соответствует характеру первого. Характер православных определяется, как основными чертами, смирением и любовью. Отсюда та благожелательная скромность, искренность и простота, которая столь несовместима с духом прозелитизма и властности (*compelle intrare*), свойственным римскому католичеству. Православие не убеждает и не завлекает, оно пленяет и притягивает, это есть его образ действия в мире. На нем лежит печать Иоаннового христианства: «дети, любите друг друга!». И эта любовь ко всякому, даже без различия его веры, есть черта, объединяющая православных старцев и подвижников и светских писателей, в сознании своем даже удаляющихся от православия, каковы Л. Толстой, Лесков и др. Православие воспитывает прежде всего *сердце*, и в этом состоит главное его отличие, источник как его превосходства, так и его слабости, может быть, более всего проявляемой в

воспитании религиозной воли. Христианская этика, как она развивается в разных христианских исповеданиях, хотя и отражает на себе вероучительные их различия, но, вместе с тем, запечатлена и особым характером разных народов, как и их исторических судеб. Практическая мораль, христианская филантропия есть область, в которой менее всего ощущается разделение христианского мира, и на этой почве он и легче всего объединяется (Стокгольмское движение «Life and Work» наших дней). И думается, что во взаимном общении разные христианские народы, принадлежащие к разным исповеданиям, могут и теперь взаимно поучаться друг от друга. В частности, Запад может восполнить свою сухость вдохновенностью православия, православный же Восток может многому научиться в области религиозного регулирования обыденной жизни у христианского Запада. Ибо Марфа и Мария хотя и различны были между собою, однако обе были возлюблены Господом.



## ПРАВОСЛАВИЕ И ГОСУДАРСТВО

Церковь находилась в различном отношении к государству в разные времена своего существования. Первоначально Церковь первоначально относится к языческому государству, как к зверю, имеющему диадему с надписанными на ней именами богохульными. Это царство зверя ведет войну со святыми и гонит Церковь. Отношение к этому царству остается непримиримым и эсхатологическим: «преходит образ мира сего», и скоро всему конец. Однако и этот эсхатологизм и эта непримиримость соединяются с принятием государства в плане истории, поскольку есть история. Этот переход от эсхатологизма к историзму (которые могут внутренне и совмещаться) намечается в посланиях апостола Павла, в особенности в 13 главе Послания к римлянам, где пред лицом Нероновой империи провозглашен принцип: «нет власти, аще не от Бога» и признано положительное значение государства в исторических путях Царствия Божия. Это соответствует и общему как ветхозаветному, пророческому, так и новозаветному воззрению, что пути Царствия Божия включают в себя и судьбы языческого мира и естественные силы, действующие в истории, в частности, и государство. Однако отношение Церкви к государству остается чисто внешним до тех пор, пока государственная власть является языческой. Когда же она подклоняется под сень креста в лице императора Константина, положение изменяется в том смысле, что Церковь становится значительно ближе государству и принимает на себя ответственность за его судьбы. Это сближение выразилось в



положении царя в Церкви. Когда он стал христианским государем, Церковь излила на него свои дары в священном помазании на царство и возлюбила помазанника своего не только как главу государства, но и как носителя особой харизмы царствования, как жениха церковного, имеющего образ самого Христа. Царь занял свое особое место в церковной иерархии. Это место трудно определить во всей точности, потому что в нем соединился разный смысл: с одной стороны, царь почитался как особый харизматик, с другой стороны, он являлся как бы представителем церковного народа, мирянской стихии, «избранного народа, царственного Священства», и, наконец, в качестве носителя власти он являлся первым слугой Церкви, в его лице государство венчало себя крестом. Сам Константин Великий определял себя как епископ для внешних дел, возвращая тем самым званию епископа то ограниченное значение управителя, наблюдающего за финансовыми и административными делами общины, какое ему принадлежало в век апостольский. Влияние царя в Церкви фактически определялось той государственной мощью, которой он располагал. Поэтому положение «внешнего епископа» в Византии давало ему возможность оказывать самое широкое влияние в Церкви, вплоть до созыва Вселенских Соборов и председательствования на них, что не вызывало ни малейшего возражения ни на Востоке, ни на Западе. Отношения между Церковью и государством в Византии принципиально определялись по типу симфонии, т. е. взаимного согласия при независимости каждой из областей. Государство признавало для себя внутренним руководством закон церковный, Церковь же считала себя обязанной повиновением государству. Это не было цезарепапизмом, в силу которого царю принадлежало бы главенство в Церкви. Цезарепапизм всегда являлся только злоупотреблением и никогда не имел для себя догматического или канонического признания. Однако «симфонические» отношения между Церковью и государством делали то, что император, управляя



всеми отраслями жизни, правил и церковной жизнью в пределах своего государственного управления. Когда же эта симфония нарушалась диссонансами и цари пытались догматически руководить Церковью, навязывая ей свои догматические ереси (арианство, иконоборство), тогда Церковь оказывалась в гонении, и обнаруживалось действительное отношение ее к государству, которое никогда не было догматическим цезарепапизмом. Однако Церковь чрезвычайно дорожила своим союзом с государством, поскольку оно служило Церкви, и наличие царственного главы всего православного мира, православного царя, почиталось как существенный атрибут Церкви. Он был символом завоевания мира крестом, строителем Царствия Божия на земле. Когда пала Византия, православному ее императору уже готово было заместительство в лице русского царя, который короновался византийской короной и рассматривался как прямой продолжатель единого православного царства. На русской почве, в эпоху новой истории, учение о царе не имело уже той простоты и последовательности, какую оно имело на Востоке. Здесь оно, начиная с Петра Великого, осложнилось элементами протестантского учения о главенстве монарха в Церкви, и это, с точки зрения церковной, неверное и неприемлемое начало проникло даже, пусть и с должными ограничениями, в основные законы государства, хотя и никогда не было провозглашено как закон церковный. Поэтому известные элементы цезарепапизма и здесь являлись только злоупотреблением, каковым было и фактическое превращение Церкви в одно из государственных ведомств, в «ведомство православного исповедания». Несмотря на эти злоупотребления, идея православного царя и его место в Церкви и на Руси оставалась по существу неизменной и ничего общего не имела с папизмом в лице императора, т. е. цезарепапизмом. Православная Церковь, в свою очередь, всегда хотела максимально влиять на государственную власть, хотя не извне, но изнутри. Папская теория двух мечей, согласно которой папа



устанавливает монархов через коронацию и низлагает через отлучение, т. е. является верховным сувереном над государственной властью, никогда не имела места в православии.

Когда государство в лице императора Константина, прославленного за то Церковью как «равноапостольный», признало себя христианским, могло казаться, что вопрос об отношениях между Церковью и государством решен и государство перестает быть «зверем», теряет свою натурально-языческую природу, входит в область Царствия Божия. Вместе с тем вопрос решался и церковно-иерархически через введение личности царя в круг церковной иерархии в качестве харизматика. Казалось, что отношения между царем и епископатами и само место царя в Церкви представляют собой нерушимые ее устои, которые не могут измениться. Однако события показали ошибочность такого заключения: Православная Церковь дважды лишена была православного царя, сначала в падении Византии, а в настоящее время в падении русского царства, и, в этом смысле, возвращается к тому положению, в котором находилась в доконстантиновскую эпоху (православные государи балканских государств, разумеется, не могут рассматриваться как вожди православного царства, которым была Византия и ее наследница Россия). Церковь существует ныне без Царя, и ее харизматическое положение, как и полнота ее даров, от этого не изменилась. Что же произошло?

Дело в том, что превращение языческого государства в христианское оказалось совсем не таким легким и простым делом, как это могло казаться. Легко было Миланским эдиктом превратить гонимую религию в терпимую, а затем и государственную, и даже облечь ее в государственные латы. Но само государство во всей своей жизни сверху донизу оставалось языческим, вскормленным римской государственностью и восточным деспотизмом. Византия в лице своих императоров делала чрезвычайные усилия сблизить законы гражданские и церковные, но и это



было только начало долгого исторического пути, который прервался катастрофой. Подобное же было и в России. Древняя Русь имела много прекрасных и трогательных черт патриархального благополучия, но, конечно, и здесь была такая глубокая прослойка натурального язычества, а в русской государственности — прусского и вместе азиатского деспотизма, что и здесь преждевременно было говорить о христианской государственности. То был удел всего христианского мира, и на Востоке, и на Западе, который восходил к христианству из первобытного варварства и языческой культуры; православное царство византийско-русское оказалось не в ином положении, чем и Священная Римская империя. То было лишь ознаменовательно-символическое обозначение не того, что уже есть, но что должно быть, и явилось бы, конечно, тяжким заблуждением символ или мечту приравнять к реальной действительности. Больше того, стало необходимо, чтобы это несоответствие было обличено историей. Символы сделали свое реальное дело в истории. Христианские цари были водителями ко Христу своих народов до толе, пока возможно было такое водительство. Однако время его миновало, потому что самой жизнью упразднена реальность того представительства церковного народа в лице царя, на которое опиралась власть царя и в Церкви. А без такого представительства она стала фикцией, влекущей за собой самую тяжелую форму тирании, — церковную, осуществляя гнет цезарепапизма. Народ стал жить непосредственной жизнью вне такого представительства, и государство может быть *оцерковляемо* ныне не извне, но изнутри, не сверху, но снизу. Это приводит нас к той новой постановке вопроса об отношении Церкви и государства, в котором застаёт нас новое время. Здесь два вопроса: об отношении православия, во-первых, к царской власти и, во-вторых, вообще к государству.

Есть ли определенная, догматическая предустановленная связь между православием и царской властью («самодержавием»), аналогичная той связи, которая существует



между католичеством и папизмом, или же это есть связь историческая, возникшая в истории и ею же упраздненная? В долгие века существования православного царства возникло и было широко распространено первое понимание, и исторически сложившийся порядок вещей рассматривался как нерушимый. Конечно, это убеждение никогда не становилось и не могло стать догматом Церкви просто потому, что для него нет основания в христианстве, и православие никогда не было подвинуто на своеобразную параллель Ватиканского Собора в применении к царской власти. Как уже сказано, царь как помазанник Божий, харизматик власти, харизматический представитель мирян, занимал определенное место в Церкви. Однако оно не является столь же необходимым для самого существования Церкви, как иерархия апостольского преемства, клир и епископат, без которых Церковь обходиться не может. С другой стороны, мирянство, «народ Божий, царственное Священство», представляет столь же необходимый элемент в Церкви, как иерархия, пастыри, которые не могут существовать без стада. Но это значение мирян в Церкви не может быть связано с их представительством в лице царя, и вообще может вовсе не быть такого личного представительства, как не было его в первенствующей Церкви. Правда, потенция царя по образу Христа присуща Церкви. Это не есть политическая идея, связанная с той или иной формой организации власти, но чисто религиозная. Эта идея может найти свое осуществление при наличии самой крайней демократии, осуществиться не в политическом самодержавии, но в выборном представителе власти, президенте. Это есть вообще идея освящения власти в лице ее высшего представителя, идеал святого царя, предуказанный в Ветхом Завете, в псалмах и пророческих книгах и данный в образе «кроткого Царя», совершившего Свой царский вход в царственное святынь со Христом в «первое воскресение», о котором говорит Апокалипсис (глава 20). Историческая царская



власть представляла собой столько же осуществление этой идеи, сколько и ее затемнение и извращение. Может быть, она и погибла вследствие этого своего внутреннего несоответствия своей идее. Этот апокалипсис власти есть, так сказать, утопия православия, однако имеющая для себя основание в библейских пророчествах. В русском народе родилась эта идея «белого царя», святого правителя, которым осуществится Царствие Божие на земле. Это есть *преображение* власти, которая становится уже не властью меча, но властью любви.

Но эта идеология личного освящения власти не имеет ничего общего с принятием определенного политического режима, именно полицейско-бюрократической монархии. Такой подмен делался и делается сторонниками определенной политической партии («camelots du roi»), для которых религия является — сознательно или бессознательно — средством для политики. Вообще, связывать православие, которое есть религия свободы, с реакционными политическими или классовыми стремлениями, представляет собой вопиющее противоречие, которое находит для себя объяснение в истории, но не в догматике православия. Разумеется, в течение долгих веков православие было связано с монархией, которая оказывала незаменимые услуги Церкви, хотя и наносила ей тяжелые раны. «Христианская» государственность, обеспечивавшая «господствующее» положение Православной Церкви, оказывалась для нее и оковами, задерживавшими ее свободное развитие, и многое в исторической трагедии православия, как в падении Византии, так и в современной России, объясняется именно этим нарушением равновесия в отношениях Церкви и государства. И неправильно эту историю, со всеми светлыми и мрачными сторонами, превращать в Апокалипсис и видеть в прошлом потерянный рай, Царствие Божие на земле. Революция страшной ценой неисчислимых жертв навсегда (надо думать) *освободила* православие от чрезмерной связи с монархической государственностью. Связь эта

никогда не была исключительно определяющей. Православная Церковь существовала в разных странах при разных политических режимах, одинаково — в новгородской и псковской республиках, как и при деспотии Ивана Грозного, как и под иноверной и инославной властью, и она не теряла своей полноты и силы. Так и в настоящее время Церковь существует и под игом коммунизма, и в беженстве, и во всем мире при разных политических условиях. Не существует никакой внутренней и нерушимой связи между православием и тем или иным политическим строем, а потому православные могут иметь разные политические взгляды и симпатии. Это есть дело их политической совести и разума. Конечно, при известных условиях возникает единство и политических настроений в группах, религиозно единомыслящих; этому содействует, прежде всего, начало любви церковной, но, повторяем, нет догматической связи между православием и определенной политической формой. Православие свободно и не должно отдаваться в услужение тому или иному политическому режиму. Оно имеет религиозный, а не политический идеал освящения власти и *растворения ее* в стихии Церкви, но это не есть идеал обладания двумя мечами или церковного государства в форме папской монархии, от которой так и не хочет отказаться католичество: ни папоцезаризм, ни цезарепапизм.

Исторически отношения государства и Церкви остаются изменчивы. До последней революционной эпохи они сводились к разным формам «христианского государства», которое находилось в союзе с Церковью. В новейшем государстве, имеющем в своем составе народы разных исповеданий и даже вер, конфессиональное государство являлось давно уже не соответствующим положению вещей. В настоящее же время оно стало, по-видимому, и вовсе невозможным. Произошло разлучение Церкви и государства, к взаимной выгоде обоих, и вместо прежнего союза наступило отделение Церкви от государства в различных его видах.



Отделение Церкви от государства, сначала вынужденное, в настоящее время приняла и Православная Церковь — как отвечающее ее достоинству и призванию. Правда, еще существуют страны, где этого отделения вполне и не совершилось, однако и здесь положение Православной Церкви совершенно иное, нежели в конфессиональном государстве. Православие перестает, тем самым, быть государственной Церковью — положение, которое связано с разными преимуществами, но и тяжелым бременем (как это ясно видно на примере *established church of England*). Отделение Церкви от государства фактически может иметь разное содержание, от открытого гонения на веру, как теперь в России<sup>1</sup>, до полной вероисповедной свободы (как в Американских Соединенных Штатах). Последняя есть в настоящее время наиболее благоприятный и нормальный режим для Церкви, который освобождает ее от соблазна клерикализма, но обеспечивает возможность беспрепятственного развития. Конечно, и это положение для Церкви имеет силу лишь ради исторической целесообразности. Но Церковь, принимая юридическое отделение от области кесаря, от государства, как свое освобождение, отнюдь не отказывается от задачи оказывать влияние на всю жизнь государства с проникновением его во все поры ее. Идеал христианского претворения государственности силой церковности остается во всей силе и без всяких ограничений и в эпоху отделения Церкви от государства, ставшего «правовым», ибо это отделение остается только внешним, но не внутренним. Пути влияния Церкви при этом изменяются, оно приходит не извне, сверху, но изнутри, снизу, из народа и через народ. То представительство, которое имел народ в христианском

<sup>1</sup> Советское государство, хотя и провозгласило *de jure* отделение, однако *de facto* оно является единственным в мире конфессиональным государством, в котором господствующей религией является воинствующий атеизм коммунистической секты, другие же религии, сначала только терпимые, становятся уже нетерпимыми.



ком государе и правительстве в эпоху христианского государства, теперь упразднилось, и народ, без всякого внешнего представительства, в качестве мирян присутствует в Церкви, которая осуществляет, тем самым, влияние в государстве через народовластие. Но это есть народовластие в душах. На этом пути возникают свои опасности и трудности, аналогичные тем, которые существовали при союзе Церкви с государством: вовлечение Церкви на путь политической партийности, которая, в свою очередь, может отклонять ее от своего пути. Но здесь остается одно основное преимущество: влияние Церкви на души осуществляется путем *свободы*, которая, единственно, соответствует достоинству христианскому, а не принуждением сверху, которым иногда можно достигать более скорых результатов, но которое и наказуется в истории, как об этом достаточно говорит нам новейшая история и Востока и Запада. Нельзя закрывать глаза, что отделение Церкви от государства в наш век, при возрастающем небрежении к личной свободе, становится прямым или косвенным насильствием Церкви или даже гонением. Но нужно верить, что пути Провидения через испытания ведут Церковь к освобождению от тех исторических наростов, которые образовались веками, а через то — к усилению ее влияния на жизнь и, в частности, на государственность.

## ПРАВОСЛАВИЕ И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ

Согласно учению современной хозяйственной науки, хозяйство есть деятельность, совершаемая хозяйствующим субъектом, «economic man», который и есть центральное понятие. Каждая хозяйственная эпоха имеет своего собственного economic man. Он представляет собой, конечно, не экономический автомат, приводимый в движение одной пружиной хозяйственного эгоизма и действующий с неумолимой прямолинейностью и безошибочной точностью, но конкретный духовный тип со всей сложностью и многообразием психологической мотивации. Религия, господствующее мировоззрение, кладет свою определяющую печать и на «экономического человека». В душе человеческой устанавливается внутренняя связь между религией и хозяйственной деятельностью, и раскрытие этой связи представляет собой одну из интереснейших страниц новейшей экономической науки. В частности, наряду с другими духовными типами, существует и христианский тип economic man — как в самом общем смысле, так и более конкретно, применительно к разным христианским исповеданиям: тип православный, католический, протестантский с разными его разветвлениями: пуританский, лютеранский, реформатский, квакерский и т. п. Могут ли быть установлены особые черты православного экономического человека? Здесь следует отметить, прежде всего, черты, свойственные всему христианству вообще, а затем — присущие

именно православию в его конкретных исторических судьбах.

Новейшее европейское народное хозяйство, которое в настоящее время развивается уже на основании науки и порой кажется стихией, — чуждой и враждебной самому христианству, — исторически есть его собственное порождение. Оно есть создание человека, освобожденного от языческой плененности природе и ее чарам и сознавшего себя господином природы и ее центром. Это было не столько прямым, сколько косвенным делом христианства, которое само, будучи неотмирным и, в известном смысле, надмирным, через это дает человеку ощутить самого себя, свою духовность и силу. И освобожденный духовно, он чувствует в себе призвание осуществить власть своей воли и своего разумения над миром. И таким образом, медленно и трудно, однако с неумолимой необходимостью, в истории европейских народов наступает и «новая история», эпоха гуманизма и ренессанса, а далее и новейшего индустриализма, которая, быть может, находится не в конце, а еще в начале своего пути. Она не помнит своего исторического и духовного родства и в сознании склоняется к язычеству, однако сама она есть порождение христианского духа. Хозяйственная энергия имеет одним из своих условий признание природного мира как блага или ценности, даже более того — сроднения с ним. Это становится особенно ясно, если мы противопоставим ему мироотреченность буддизма с его пессимистическим отношением к миру как месту страдания и, к тому же, иллюзии: ясно, что она ведет и к параличу хозяйственной воли. Принятие же мира может быть двоякое: 1) природно-языческое, в котором человек остается жертвой природных сил, им обожествляемых, не может освободиться от пьяной одурности и природного оргазма, от порабощения природе чрез поклонение ей (таковы все языческие религии: египетская, эллинская, вавилонская и др.); 2) христианское, которое приемлет мир как творение Божие, возглавляемое человеком, с любовью к нему,



но и с независимостью от него, какая свойственна существу, сознавшему свою духовность. Человек выше природы, но он есть, вместе с тем, и природное существо. И этим именно соотношением устанавливается положительное отношение человека к природе как к саду Божьему, к возделыванию которого он призван, но вместе и к господству над ней. Христианское приятие мира выражается в некоей антиномии: с одной стороны, христианство зовет к освобождению от мира, от любви к нему, от всякой хозяйственной заботы: «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф 6, 26). Имущие должны иметь, как немущие, и покупающие, как не приобретающие, и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего (см. 1 Кор 7, 30—31). Таким образом, в отношении к миру христианством вносится аскетическое противоборство и расщепленность. Но в то же время только христианство научает любить мир высшей любовью как создание Божие, которое сам Бог так возлюбил, что не только сотворил его Премудростью Своею, но не пощадил и Сына Своего для спасения мира. Мир увековечивается Богом, ибо теперешнее его естество имеет претвориться и стать новым небом и новой землей. В христианстве человек сознает себя логосом мира, имеющим в себе и логос вещей через причастность свою Божественному Логосу, которым стало все и вне которого не возникло ничего, что стадо быть (Ин 1, 3). Человек есть не только познавательный, но и хозяйственный логос мира, господин творения. Ему принадлежит право и обязанность труда в мире, как для собственного существования («если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес 3, 10), «трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов» (2 Тим 2, 6), как для оказания помощи ближнему (согласно вопрошаниям на Страшном Суде (Мф 25), так и для совершения общего дела человеческого на земле, во исполнение заповеди Божией при сотворении человека: «обладайте ею (землею), и владычествуйте» (Быт 1, 28).



В отношении между человеком и природой не только входит труд человека, но и привходит освящающая благодать Святого Духа, пришедшего в мир в Пятидесятницу и пребывающего в нем. Это пребывание Святого Духа чрез Церковь в мире выражается в многообразных *освящениях* стихий природы, яств, разных вещей. Принципиально говоря, все может быть освящено, чему лишь не дано греховного употребления и назначения. В частности, освящаются элементы естества: прежде всего вода, водное естество, которое через это освящение приуготовляется, приближается к своему преобразению в будущем веке. Освящается стихия воздуха через фимпан кадильный, чрез звуки колокола и церковных гимнов с возглаголением Имени Божия. Освящается земля через храмы, водружаемые на ней, через святые мощи, в ней содержащиеся, чрез освящение плодов, на ней произрастающих, в особености хлеба и плодалозного, в Вечери Господней. Наконец, освящается и огонь в возжжении свечей церковных, огня кадильного (в Ветхом Завете еще и огня жертвенного).

Далее, принципиально имеет важное значение освящение разного рода вещей, служащих человеческим нуждам и входящих в человеческое потребление; прежде всего, сюда относятся все вещества, употребляемые при совершении Таинства: евхаристические хлеб и вино, миро для Миропомазания, елей Елеосвящения, крещальные воды. Сюда примыкают освящения чрез благословение вина и хлеба, плодов и гроздий, елей, меда и пшеницы, пасхальных яств, различных и всевозможных вещей, зданий, путей и т. д. Общий религиозный смысл этих освящений тот, что в них Церковью дается благословение природной стихии, распространяющееся на всю область хозяйственного производства и потребления. И так как это освящение содержит в себе предначинательно силу преобразования, то здесь устанавливается воссоединение преобразующей деятельности человека в природе или его хозяйственного труда и преобразующей силы Божией, которая действует *сверх* человеческих сил, но и не помимо их.



Сказанным определяется общий характер православного отношения к миру как хозяйству. Мы знаем, что в истории христианства равновесие между двумя полюсами в отношении к миру колебалось — с наклоном то в сторону мироотреченности, то в сторону обмирщения, как это и естественно и, по человеческому несовершенству, даже неизбежно. Тем не менее остается неизблемым, что христианство освободило и реабилитировало всякий труд, в особенности хозяйственный, и оно вложило в него новую душу. В нем родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда. Эта мотивация носит в себе черты соединения мироотреченности и мироприятия в этике хозяйственного аскетизма, причем именно это соединение противоположностей в напряженности своей и дает наибольшую энергию аскетического, религиозно-мотивированного труда. Этот свободный *аскетический труд* есть та духовно-хозяйственная сила, которою утверджен фундамент всей европейской культуры. Известно, какую роль в Европе при заселении и возделывании лесных и болотистых пространств ее играли монастыри как хозяйственные центры, одновременно средоточия и духовной и хозяйственной энергии. Идеалистический характер хозяйственного труда, столь отличающийся от проповедуемого ныне звериного эгоизма классовой борьбы, явился и могущественным фактором хозяйственного развития. В аскетическом труде таится антиномия, вытекающая из общего отношения христианства к миру. На пути его возможна победа аскетизма, выражающегося в стремлении уйти от мира и преодолеть его; в стремлении к нестяжанию и добровольной бедности оно составляет душу и всякого монашества. И вопреки этому, возможна победа хозяйственного эгоизма, который ведет к обмирщению. Отсюда зародился и новейший хозяйственный человек *economic man* с упрощенной и стертой психологией хозяйственного эгоиста. Это нередко выражалось в истории хозяйственного быта в том, что основатель обители со своими ближайшими учениками удалялся от мира, ища скудости и уединения, но к нему



стекалось множество последователей, обитель обрастала хозяйственными угодьями и через то обмирщалась, так что пустыннолюбивому ее основателю приходилось искать себе нового уединенного убежища, где со временем повторилось то же самое. Духовная сила перековывалась и в материальное богатство, по общему закону жизни, согласно которому дух господствует над веществом, а не наоборот. И эта аскетически духовная природа хозяйственного труда, может быть, поблднев и потеряв свое самосознание, оказывает свое действие и теперь. Дисциплина труда, накопленная в христианском аскетизме и унесенная блудным сыном «во страну далеку», продолжает сохраняться в европейском обществе и донныне. Экономический материализм в учении о личном и классовом эгоизме как единственной основе общественности представляет собой, в известной степени, клевету даже и для современности, ибо, если бы он в точности соответствовал действительности, общество и его хозяйство разложились бы под распляющим действием центробежной силы анархического эгоизма. Оно не могло бы существовать, разве только при наличии того прямо звериного деспотизма, который воцарился ныне в области советской власти. Указанная схема «первоначального накопления» хозяйственной энергии через аскетический труд одинаково применима ко всем областям христианского мира, и на Востоке, и на Западе. *Экономический человек*, хозяйственный деятель в христианстве, определяется его верою. Это не значит отнюдь, чтобы человек через это освобождался от внешнего бремени хозяйственной необходимости — ибо и апостолы Христовы должны были рыбачить, как и апостол Павел — заниматься деланием палаток, но *изнутри* это бремя принимается для Господа, ради христианского *послушания*<sup>1</sup>. И эта религиозная установка

<sup>1</sup> *Послушанием* в православных монастырях называются всякие работы, которые возлагаются на иноков монастырским начальством, и все они одинаково рассматриваются как совершаемые по воле Божией во спасение души.



определяет духовный тип хозяйственного деятеля, который должен проходить свое хозяйственное служение, в каком бы социальном положении он ни был, с чувством религиозной ответственности. И этой этики труда не могут заменить никакие иные — гуманистические или коммунистические — лозунги. Коммунизм создает новое рабство для народа с принудительным трудом, в котором свобода принадлежит только правящему классу или партии. Но мы знаем из экономической науки, насколько рабский труд стоит ниже свободного в чисто хозяйственном отношении. Свободный же хозяйственный труд, вместе с дисциплининой труда, дается лишь христианством<sup>1</sup>. Конечно, религиозная мотивация труда свойственна и другим религиям, вне христианства, — не только иудаизму и исламу, но и язычеству: очевидно, что египетские храмы и пирамиды не могли бы быть воздвигнуты одним рабским принуждением, без веры в Бога и бессмертие. Однако свободная нравственная личность рождается только в христианстве, равным образом свободный хозяин, как и свободный гражданин, появляются в истории лишь благодаря христианской свободе. Христианство освобождает хозяйственную энергию, рассеивая кошмары язычества, и вместе с тем ее этически связывает, направляет, регулирует. Исторически *православие* имело перед собой среди народов Востока в течение тысячелетий преобладание аграрного хозяйства со слабо выраженным промышленным и денежным капитализмом. В отношении к капиталу оно разделяло, вместе с Западной Церковью, отрицательное отношение к проценту на капитал, который воспринимался как ростовщический. Правда, Византия не знала прямых канонических запрещений процента, как в Католической Церкви, почему и не оказалось нужды делать канонические отступления для того, чтобы признать процент на капитал как само собою разумеющееся отношение. Земледельческий быт, в соответствии особенностям наци-

<sup>1</sup> Замечательно, что в русском языке название трудника-земледельца «крестьянин» обозначает не что иное, как «христианин».



онального характера, природы, климата и т. п., принял отпечаток христианского культа: в праздниках, освящениях, в приурочивании отдельных сроков и хозяйственных актов к празднованиям соответственных святых. Нельзя отрицать, что таким образом установилось по местам нечто вроде земледельческой религии, напоминающее земледельческие религии в язычестве (например, в Афинах). Однако здесь есть сходство лишь задания, но не содержания. Этим вносилось в сам хозяйственный быт много света, теплоты и религиозной поэзии, освобождая его от механической прозы, присущей фабрике. Поэтому, вообще говоря, деревенский труд, лицом к природе с ее таинственной жизнью, более благоприятен для религиозного отношения, нежели городская фабрика. Однако развитие хозяйственных форм представляет собой закономерный процесс, природная необходимость которого принудительно определяет волю хозяйствующего субъекта. Он должен этически самоопределяться в нем, но вместе с тем не властен его отменить. Таково отношение православия к индустриализму и урбанизации современной жизни, как и вообще промышленному капитализму. Если его нельзя отменить в его хозяйственной неизбежности, то остается лишь его христиански осмыслить и облагородить, сделать его из организации эксплуатации поприщем общечеловеческого труда, вместо служения похоти и сребролюбию обратить к служению высшим целям человечества и христианской любви. Отсюда возникает новая, творческая задача для православия — проповедь социального христианства. Здесь может быть поставлен общий вопрос православной философии хозяйства: имеет ли оно общий эсхатологический смысл, помимо добывания насущного хлеба на каждый день? Включаются ли его достижения в образ спасения мира? Каков смысл хозяйственно-технического прогресса? Эта сторона еще мало выявлена в историческом православии и составляет предмет лишь богословской спекуляции, которая движется в новейшее время примерно в кругу следующих идей. Человек есть хозяйственный деятель не только как



индивидуальное существо, но и как родовое. В этом смысле можно сказать, что хозяйствует не индивид, но все человечество, причем отдельные усилия и достижения слагаются в общий итог человеческого овладения природой. Человек осуществляет свое предназначение — быть господином вселенной, раскрывая ее энергии и подчиняя их своей воле. В хозяйственном труде творится *общее дело* всего человечества (согласно определению русского мыслителя Н. Ф. Федорова, сделавшего этот вопрос средоточием своей богословской системы). В хозяйстве, вообще, раскрывается *космизм* человека, его призвание и мощь в качестве космического агента. В хозяйственной области человек живет одной жизнью с миром как в потреблении, так и в производстве. В потреблении, всего непосредственной в еде, в принятии пищи, в обмене веществ, он осуществляет свое единство с плотью мира. Во вкушении веществ этого мира, в пище они становятся элементами человеческого тела, как и наоборот, при выделении их они возвращаются снова в мировое вещество, чем свидетельствуется космический характер тела. Оно тем самым расширяется за свои непосредственные пределы. Пища есть наше естественное причащение плоти мира в виде пищевых веществ. Но и остальные области человеческого потребления (одежда, удовлетворение потребностей слуха, зрения, обоняния, осязания, всех чувств) относятся к тому же очеловечению вещества, к расширению органов человеческого тела за его естественные пределы и, в известном смысле, к превращению мировых веществ в потенциальное чувствилище, общечеловеческое тело. С другой стороны, труд представляет собой действительное выхождение человека из себя в мир. Всякий трудовой акт есть осуществление замысла человеческого вне человека. Он являет себя в труде не только как логос мира, но и как его деятель. Проект моста, который составляется инженером в его кабинете, находит осуществление в действительном мосте. Труд соединяет в себе действительную проективность и согласную проекту действенность. В нем

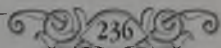


человек являет себя господином природы, причем господство это осуществляется в историческом процессе развития от первобытной бедности и рабства к овладению ею или, как выражается политическая экономия, от природной бедности к «народному богатству». Какова же цель и внутренний смысл этого хозяйственного развития? Исчерпывается ли он добыванием насущного хлеба и, вообще, удовлетворением насущных нужд? Не служит ли он лишь удовлетворением всяческой похоти, по своему существу греховной, и в этом смысле не является ли лишь дальнейшим раскрытием греховности человека (как оно сразу обозначилось уже в потомстве Каина, ибо каиниты являются, по Книге Бытия (4, 17, 21—22), зачинателями городской жизни и «индустриализации»)? Или же в хозяйстве заключается свой положительный, Богом вложенный установленный смысл, — очеловечения самого человека чрез очеловечение природы, участие человека в делах Божиих, в преображении мира, и если да, то на чем может остановиться это «общее дело» сынов человеческих, которые являются и сынами Божиими, какова его предельная цель? Этот вопрос еще не имеет для себя ответа в сознании как Западной, так и Восточной Церкви. В русской богословской мысли прозвучала дерзновенная идея, которая, конечно, пока остается на ответственности высказавшего ее мыслителя (Н. Ф. Федорова): овладение силами природы («регуляция природы») имеет для себя оправдание только через участие сынов человеческих, которые исполняют тем дело Божие, *во всеобщем воскресении отцов*. Если же это дело не будет совершено сынами человеческими, оно будет совершено волей Божией в суд и осуждение тех, кто не исполнил своего дела. При этом эсхатологические пророчества, о Страшном Суде включительно, получают условное истолкование: они понимаются как угроза человечеству, если оно не исполнит, помощью Христовой, общего своего дела. Этот «проект» теперь имеет для нас, конечно, лишь символическое значение. Он есть как бы вопросительный знак, поставлен-

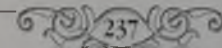


ный к неустраняемому из христианского сознания вопросу: куда ведет и ведет ли куда-либо техническое овладение миром в истории человечества?

От этой онтологичи хозяйства обратимся, к его этике. В области потребления и общего этицирования хозяйственной жизни влияние Церкви проявляется в воспитании духовного вкуса, в борьбе с современным язычеством, с роскошью и извращенностью. Конечно, степень этого влияния трудно измерить, но факт его столь же трудно отрицать. В области распределения Церковь призвана быть социальной совестью, которая должна поднимать свой голос в сердцах людей и в их общественной жизни. В современном социальном разброде Церковь поддерживает общественную солидарность, которою сохраняется общество от разрушительного действия центробежных сил классовой борьбы. Если бы учение о классовой борьбе исчерпывало все общественные учения, то общества не существовало бы, потому что оно распалось бы в междоусобной борьбе. Но человечество живет все-таки любовью, а не ненавистью, и, можно сказать, вопреки ненависти. И силы любви, спасающей и объединяющей, дает Церковь. Было бы неуместно приписывать это влияние какому-нибудь одному христианскому исповеданию, потому что здесь мы имеем согласное действие их всех, причем каждая из Церквей имеет свою долю участия. Это же самое приходится сказать и о социальном воздействии христианства, как это и выразилось в настоящее время в связи с движением «Life and Work», получившим начало от Стокгольмской конференции. В области практического разрешения социального вопроса в новейшей его постановке православие имеет меньший исторический опыт, нежели Западные Церкви, которым пришлось иметь пред собой развитой индустриальный капитализм в то время, когда православные страны еще пребывали в состоянии натурального хозяйства с преобладанием земледелия. И только новейшее время с его запросами, особенно в связи с большевизмом, ставит Церковь перед ли-



цом социального вопроса во всей его остроте. Можно указать те свойства православия, которые имеют важность для его отношения к социальной проблеме. Это есть, прежде всего, несмотря на наличие иерархизма, отсутствие клерикализма, и вообще соборный дух православия, то, что зовется на языке мирском демократизмом. Конечно, православная соборность не есть демократия, однако отсутствие здесь «князей Церкви», с церковным монархом — папой во главе, делает его более народным, благоприятствующим духу экономической демократии. Достоевский говорил иногда в православие есть наш русский социализм. Он хотел этим сказать, что в нем содержится вдохновение любви и социального равенства, которое отсутствует в безбожном социализме. Православие в истории было не только царским, но и крестьянским. Теперь, перестав быть первым, но оставаясь вторым, оно все ближе становится рабочему классу. Что касается собственно социализма, то, конечно, православие (впрочем, вместе со всем христианством) непримиримо относится к безбожию в социализме, которое составляет как бы его религию. Эта связь социализма с антихристианским человекобожием представляет факт современности, имеющих свои духовные и исторические причины. Это есть искушение хлебами, ради которых человечество отказывается от Христа и исповедует, что единым хлебом живет человек (экономический материализм). Однако этот печальный факт не делает эту связь социализма с безбожием нерасторжимой и оставляет возможность для иного христианского будущего. Ибо душа человеческая по природе христианка, и она не может до конца удовлетворяться одним хлебом. Каково же собственное отношение православия к социализму? Оно не дало доселе *вероятного* определения по этому вопросу, да оно и не нужно, потому что это есть вопрос не догматички, но лишь социальной этики. Однако в православном предании, в творениях вселенских учителей Церкви (святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста и др.) мы имеем совер-







шенно достаточное основание для *положительного* отношения к социализму, понимаемому в самом общем смысле как отрицание системы эксплуатации, спекуляции, корысти. Разумеется, реформа социального строя, как и мера осуществимости социального идеала, есть вопрос не только принципа, но и практической целесообразности. Каждая хозяйственная организация имеет свои плюсы и минусы, которым приходится подводить практический учет. И русский коммунизм показал с достаточной очевидностью, каким безмерным бедствием он является, будучи осуществляем как жесточайшее насилие с попранием всех личных прав. Однако это именно потому, что душа его есть безбожие и воинствующее богоборство. Поэтому для него и не существует тех религиозных границ, которые полагаются насилью признанием личной свободы и неотъемлемых прав личности на самоопределение. Однако возможен иной, так сказать, свободный или демократический социализм, и, думается нам, его не миновать истории. И для православия нет никаких причин ему противодействовать, напротив, он является исполнением заповеди любви в социальной жизни. И православие имеет в себе силы для этого социального призвания — освещать исторический путь человечества своим светом, будить социальную совесть, благовествовать труждающимся и обремененным. До сих пор, по историческим своим судьбам, православие имело меньшую возможность самоопределяться в отношении к социальному вопросу, нежели другие христианские исповедания. Но именно в настоящее время оно поставлено в большевистской России лицом к лицу с ним. Когда железные клещи безобразного коммунизма, удушающие всякую жизнь, наконец разожмутся, русское православие духовно использует те уроки, которые посланы ему Провидением в дни тяжелых испытаний, в области социального христианства. Православию не свойственны при этом те задания клерикализма, которые неизбежно оказываются присущи воинствующему империализму католичества. Для него



социальная политика и даже так называемый католический социализм неизбежно являются *средством* для сохранения и расширения влияния церковной организации с папой во главе (хотя мы, конечно, не думаем, что это является *только* средством). Этот империалистический мотив почти отсутствует в православии, которое стремится расширять свое влияние лишь на души. Но вопросы социального христианства должны для него существовать как таковые, сами по себе, как дело его собственного самоопределения и его проповеди в мире. Пророки Израиля имели в составе своей проповеди социальные мотивы, почему в них не без основания видят ранних провозвестников социального христианства на ветхозаветной основе. Но дух пророчества не угас в христианской Церкви, для которой имеют руководящую силу слова апостола Павла: «Духа не угашайте. Пророчества не уничтожайте» (1 Фес 5, 19—20. — *Ред.*). На протяжении многовекового существования христианской Церкви и особенно в XIX веке, и на Востоке, и на Западе, возникают опыты проповеди социального христианства<sup>1</sup>. Я лично думаю, что здесь мы имеем еще не раскрытую сторону христианства, и ее раскрытие принадлежит будущему. Для христианства, конечно, недостаточно только приспособляться к происшедшим в жизни независимо от него изменениям и, притом, не всегда свободно и невынужденно, как это было и есть до сего времени. Оно призвано *вести* народы, пробуждать их совесть и напрягать их волю к новым целям, которые объемлются в его безмер-

<sup>1</sup> В России сюда можно отнести деятельность группы славянофилов, архимандрита Феодора Бухарева, Достоевского, Толстого, Владимира Соловьева, особенно Н. Ф. Федорова. Сюда же относится группа и ныне действующих писателей. Назову и свои книги: «От марксизма к идеализму»; «Два града. Исследование о природе общественного идеала», 2 тома; «Философия хозяйства», «Свет невечерний», «Очерки по истории экономических учений», «Очерки по истории социальных учений» и др.



ности. Иными словами, мы чаем пробуждения нового пророчесственного духа в христианстве, его начатки уже видим в русском православии XIX века, и на его дальнейшее возгревание уповаем в послебольшевистской России. Речь идет о большем, даже неизмеримо большем, нежели «христианский социализм» в разных его видах, как он существует во всех странах. Речь идет о новом *лице* христианства общественного, о новом образе церковности и творчества церковного социального; то, что ныне называется социализмом, есть только один из внешних прообразов того изобилия даров, которые содержит в себе Церковь. Да, и христианство имеет свою социальную и коммунистическую «утопию», которая совершится здесь на земле, и имя ей на языке ветхозаветных и новозаветных пророчеств есть Царствие Божие, которое принадлежит в полноте своей будущему веку, но явлено будет — во свидетельство истины — и еще здесь, на земле. Об этом свидетельствуют ветхозаветные пророки (Исаия и др.) и об этом свидетельствует и Тайнозритель (Откр 20). Христос есть Царь, и хотя царство Его не от мира сего, но оно совершается и в этом мире. Царская харизма, данная Им Церкви, зовет и нудит к историческому творчеству. И ныне имеющие уши, чтобы слышать, да внимают громовым раскатам истории. Однако это принадлежит тому будущему, которое лежит еще для нас за историческим горизонтом. Для современности же остается самоопределение православия в отношении к существующим социальным классам и их взаимоотношениям. Разумеется, православие не может себя связать ни с каким из существующих *классов* как таковым (хотя это и хотят ему навязать справа и слева). Христианство стоит *выше* классов с их ограниченностью и эгоизмом. Еще меньше оно может быть связано с какой-либо одной определенной системой хозяйственной организации, для каждой из них существует своя историческая очередь. Однако в применении к современности могут быть выставлены два положения как имеющие некоторую социально-этическую самоочевид-



ность. Первое положение состоит в том, что православие *не* стоит на страже частной собственности как таковой, даже в той степени, в какой это еще делает Католическая Церковь, видящая в ней установление *естественного* права (энциклика папы Льва XIII «*Rerum novarum*» и др.). Частная собственность есть исторический институт, который все время меняется в своих очертаниях, как и в своем социальном значении, и ни один из образов ее существования не имеет самодовлеющего, пребывающего значения. Второе положение состоит в том, что православие не может защищать капиталистической системы хозяйства как таковой, ибо она основана на эксплуатации наемного труда, хотя и может до времени мириться с ним ввиду его заслуг в поднятии производительности труда и его общей производственной энергии. Но здесь есть бесспорные пределы, переходящие которых не имеет оправдания. Как христианство не может и не должно мириться с рабством негров, так оно не должно мириться и с эксплуатацией детского труда, которая была явлена в начальных стадиях капитализма; впрочем, и он, как и частная собственность, непрерывно меняется в своем историческом лице, вращаясь в социализм. И абстрактные категории социализма или капитализма, столь удобные для демагогии, оказываются совершенно неприменимы для углубленного рассмотрения вопроса в свете совести. Но есть одна высшая ценность, при свете которой и нужно давать сравнительную расценку разных хозяйственных форм. Это есть *свобода личности*, правовая и хозяйственная. И наилучшей из хозяйственных форм, как бы она ни называлась и какую бы комбинацию капитализма и социализма, частной и общественной собственности она ни представляла, является та, которая *наиболее* обеспечивает для данного состояния *личную свободу* как от природной бедности, так и от социальной неволи. Поэтому в своих суждениях о хозяйственных формах и отношении к ним православие *исторично*. Это есть область релятивизма средств, при неизменности цели. Но поэтому же оно

может относиться лишь отрицательно к современному русскому коммунизму, потому что он, при некоторых совершенно бесспорных социальных достижениях, есть система тиранического насилия над личной свободой и ее коренное отрицание. Он есть система духовного рабства, а потому есть хула на Духа Святого. Поэтому не случайно, что он сопровождается и сатанинской ненавистью к Богу и святыне Его.

В заключение несколько слов о догматическом основании христианского социализма. Он проистекает из общей идеи Церкви, которая, подобно закваске, действует во всем мире, а эта идея есть не что иное, как идея *богочеловечия*. Христос принял человеческое естество во всей его полноте и во всем его историческом объеме. Освящение и искупление, и конечное преображение относится не только к личному бытию, но и к человеческому роду, к социальному бытию, — о нем вопрошается и по нему судится человек на Страшном Суде. И христианская общественность несет эти новые заветы богочеловечия, которое раскрывается в силе своей во все времена человеческой истории разными своими сторонами и в наше время хочет раскрыться в области социальной.

## ПРАВОСЛАВИЕ И АПОКАЛИПТИКА

Библия содержит в себе апокалипсис — не только Откровение святого Иоанна Богослова, которым величественно замыкается Новый Завет, но и ряд апокалипсисов в пророческих книгах Ветхого Завета, как и в Евангелии и в речи самого Господа, так и в писаниях Его апостолов. В них свидетельствуется об общей трагедии мира и человеческой истории, а также и о трагических судьбах Церкви, об испытаниях на ее долю выпадающих. Однако говорится не только об испытаниях, но и о свершениях, и не только о последних судорогах мира перед его концом, но и о том будущем в жизни Церкви, которое еще ждет своего исполнения. Есть ли в жизни Церкви это *будущее*, т. е. реально наполненное время, содержащее в себе *новое* творчество, новое пророчество, новое вдохновение? Конечно, оно не есть совершенно новое, ибо раскрывается в пределах новозаветной Церкви, в ее недрах, однако содержит в себе новую, еще не ведомую страницу истории. Или же принципиально не может быть нового в истории Церкви, которая внутренне уже исполнилась, хотя и может продолжаться еще некоторое неопределенное время, настолько, что этот эпилог может растянуться еще на ряд актов? Может быть три разных ответа на этот вопрос. Первый, который давался в первохристианстве, состоит в том, что будущего нет, ибо вообще нет времени, уже наступил последний час истории, и нужно непосредственно ждать второго пришествия Господа; всякая возможность апокалиптики при таком ответе поглощается здесь эсхатологией. Второй ответ состоит в том, что история Церкви



внутренне закончена, хотя внешне и продолжается, ибо Церковь уже имеет в себе полноту своих свершений. Поэтому, по существу, от конца внутренне нас ничто не отделяет, и он есть вопрос только длительности времени, но не новых в нем свершений. В этом воззрении правильно свидетельствуется полнота благодатных даров, данных в Пятидесятнице. Посему и недопустимо ожидать еще нового откровения, «третьего» Завета, хотя это, однако, не мешает тому, что в истории Церкви раскрываются новые догматы, новые не в смысле откровения, но их выявления. Такое отрицательное решение апокалиптического вопроса свойственно более всего католичеству, которое в папстве имеет вполне достроенный купол церковного здания, закрывающий собою небесный свод с его созвездиями. Папство есть и настоящее, и прошедшее, и будущее для католичества, которое потому уже ничего не взыскует, ибо мнит, что все уже вмещает. В Западной Церкви победило учение Блаженного Августина (и тоже африканского же епископа Тихония), по которому *civitas Dei* и есть Католическая Церковь, к ней, к ее жизни относятся и то таинственное пророчество Апокалипсиса о тысячелетнем царстве (Откр 20, 1—6), как и ветхозаветные пророчества о мессианском царстве. Вопреки иудаистической чувственности в их понимании, которое было свойственно Папию, святому Поликарпу, святому Иустину Философу, святому Иринею епископу Лионскому, восторжествовало аллегорическое понимание<sup>1</sup>, которое можно определить как клерикальный спиритуализм, причем вся яркость и сила подлинных апокалиптических текстов ос-

<sup>1</sup> Как известно, в отдельных течениях протестантизма (анабаптисты в Германии, пуритане-милленарии в Англии, табориты в Чехии и др.) апокалиптика принимала формы революционного социализма, как и вообще иудейская апокалиптика с «раем на земле» является первообразом и первоисточником социалистического утопизма, который мы имеем и в кровавом коммунизме наших дней. (Ср. мой очерк «Апокалиптика и социализм» в сборнике «Два града».)



тавлялась при этом без внимания и соответственного истолкования. Такой же спиритуализм на долгое время сделался и достоянием православия, отчасти под непосредственным влиянием катализирующей мысли, свойственной иногда представителям высшей иерархии в православии, отчасти же соответственно духу эпохи. В частности, например, византийская эпоха церковной истории могла чувствовать себя столь же неизменной и окончательно определившейся под куполом императорской власти, как и Западная Церковь в папизме, и лишь после падения Византии обнаружилась вся условность и относительность этой эпохи, хотя ни греческому, ни балканскому православию под турецким игом не сделалось свойственным то апокалиптическое установление, которое было присуще Восточной Церкви в первые века (причем и само происхождение Апокалипсиса может быть рассматриваемо в связи с жизнью восточных малоазийских Церквей и их настроениями). Напротив, душа русского православия, при наличии клерикального спиритуализма на поверхности, преимущественно в иерархии, в глубине своей всегда была доступна апокалиптическому трепету и предчувствиям, причем в них и выражается третий тип апокалиптики из нами намеченных. Русский апокалипсис имеет двоякий характер, соответственно двойственности и самих апокалиптических пророчеств, — мрачный и светлый. В первом случае воспринимается их трагическая сторона, причем апокалиптика принимает эсхатологическую окраску, с предвестиями скорого конца мира, иногда не без паники и духовного бегства от современности в эсхатологию. Особенно ярко эта эсхатологическая паника проявилась в русском расколе, который хотя и отделился официально от Церкви, однако в своем духовном укладе сохранил дух православной церковности, хотя и с неизбежной односторонностью. Появление антихриста в лице императора Петра Великого, прекращение благодатного Священства благодаря ереси, наконец, печать зверя, которая налага-

ется на всех безбожным государством — таковы были свидетельства в глазах раскольников о конце мира, и это побуждало самых ревностных бежать в леса и там самосожигаться, огненное крещение предпочитая жизни под властью антихриста. Но наряду с этим возникала легенда о светлом граде Китеже, хотя и опустившемся на дно озера по смотрению Божию, но доступном очам достойным. Эти эсхатологические настроения продолжают, конечно, и теперь, когда русский народ действительно находится под лапой зверя, хулящего Бога и всякую святыню. Наряду с этим народным эсхатологизмом в течение всего XIX века, как и в наши дни, в кругах высшей церковной интеллигенции оживает иная апокалиптика, полная надежд и предчувствий новых, еще не изведанных возможностей в жизни Церкви. Эти апокалиптические чаяния остаются смутны и неясны. Иными они и не могут быть по самому характеру своему, ибо относятся к тому, что принадлежит к области пророчествования. До тех пор пока не дан надлежащий проявитель в истории, тусклы и неясны остаются образы на недопроявленной пленке, ибо должны наступить времена и сроки, когда раскроются и совершатся пророчества. Одна общая вера соединяет апокалиптически настроенные круги — история не только не стоит уже перед раздирающим концом, но еще внутренне не окончена, а потому и история Церкви еще имеет перед собой новое, нераскрытое будущее, и перед лицом этого будущего уместно думать, может быть, не о конце, но скорее о начале истории. Конечно, никому не дано знать времена и сроки, «когда Господь придет», но это слово Его возможно толковать в обоих противоположных смыслах, и неизвестности времени конца истории не отменяет необходимости и обязанности жить — ответственно и сознательно. Историю нужно прожить и изжить, а не то что кое-как окончить, пройдя через нее, как чрез мрачный и пустой коридор в Царствие Небесное. Этот псевдоаскетический нигилизм в истории некоторыми считается выражающим истинно христианское отно-

шение к миру, хотя в действительности он более соответствует манихейству или буддизму. В истории не только раскрывается раздирающая трагедия противоборства добра и зла, но и нечто *совершается*, без чего и ранее чего не может она закончиться, и, следовательно, не совершится и пришествие Христово, и оно так же требует для себя полноты времени, как и первое. Вот это-то *положительное* чувство истории, ее содержательности, и составляет то, чем питается апокалиптика, жажда действительного *раскрытия* всех возможностей человеческого и мирового бытия ранее наступления его конца или, точнее, трансценза в иное бытие.

Эту полную историческое человечество определяет в меру своего собственного разумения. Пред православным сознанием наших дней она стоит в предельной максимальной форме как оцерковление всей жизни чрез определяющее влияние Церкви, путем внутреннего его проявления. В век, когда отделение Церкви от государства становится всеобщим лозунгом, эта идея может оказаться утопической и несовершенной. Однако она и могла возникнуть лишь тогда, когда изжило себя то подчинение Церкви государству, внешнее и внутреннее, доходящее порой до порабощения, которое принималось за норму их взаимных отношений и именовалось «христианским государством». Отказавшись от такого понимания (от которого все еще не хочет отказаться Католическая Церковь и в наши дни выражает его в восстановлении его символического «ватиканского» государства), православие только теперь получает возможность до конца осознать и поставить перед собою задачу внутреннего осеребрения государства с конечным его растворением. Не эта ли мысль, в числе других, содержится в пророчестве о тысячетлетнем царстве Христовом, в главе 20 Апокалипсиса? Конечно, этим предполагается новое раскрытие сил православия.

Подобная же задача православию указывается в проявлении своей силы и своего влияния в культуре. Изначальное

соотношение между религией и культурой состоит в том, что культура исходит из культа, имеет теургический и мистериальный характер. В дальнейшем совершается обмирщение культуры, ее секуляризация, «отделение» культуры от Церкви, в силу которого сама Церковь получает место лишь одной из многих отраслей культуры. Однако изначальное отношение выражает в себе внутреннюю норму, а теперешняя секуляризация есть болезненное от нее отклонение, которое должно иметь свой конец. Православие содержит в числе своих духовных даров и силу творчества культуры, которую имеет дать своим сынам (подобно тому, как Веселеила и его помощников исполнил Бог Духом Божиим, мудростью, разумением, ведением и всяким искусством (Исх 31, 3)). Вместе с тем и собственное внутреннее развитие науки, искусства и всякого художества, при известной глубине и зрелости, приводит их самих к религиозному самоопределению и зовет принести свои дары Христу, как волхвы Вифлеемскому Младенцу. Поэтому жизнь Церкви должна обрести еще неведомую полноту, наряду с теперешним сосредоточением на личном спасении в ней должны раскрыться силы христианской общности. Разумеется, и это еще не будет «рай на земле», который бы сделал излишним и ненужным ее прохождение через огонь и преображение. После тысячелетнего царства следует по Апокалипсису восстание Гога и Магога со всеми народами, обольщенными сатаной; они окружают «стан святых и город возлюбленный» (Откр 20, 8). Зло еще остается в мире и делает последние усилия. Однако этот последний бой предполагает не обессиленного и без того уже изнемогающего противника, но Церковь, явившую всю силу свою, которая только может быть ей доступна. Таковы предчувствия русской современной апокалиптики в православии. Согласно им, нельзя склонять голову перед совершающейся секуляризацией и разливом безбожия. Все это может быть лишь диалектическим моментом в историческом развитии, антитезисом, за которым еще следует новый синтез. Еще

есть будущее в истории Церкви, ибо явно существуют дела и задачи, которые требуют своего разрешения. Если зеленое древо христианства кажется ныне увядшим, то не означает ли это того, что Садовником срезаны все старые побеги в винограднике Своем, чтобы тем сильнее произросли новые? Эта идея о высшем призвании Церкви, в отношении служения миру в разных формах, одушевляет православных русских мыслителей XIX—XX веков, и она же составляет идеологическую основу Русского Студенческого Христианского Движения за рубежом. У отдельных мыслителей эта мысль получает разное выражение при неизменности общей проблематики. Но общая черта их в том, что в них звучит зов к творчеству; к вдохновению, к преображению жизни. В учении Н. Ф. Федорова, о котором была речь выше, он переходит в зов к воскресению сынами отцов, причем, тем самым снимаются грани между этим веком и будущим, как и между апокалиптикой и эсхатологией. Конечно, все эти творческие устремления могут показаться лишь фантазиями уединенных мыслителей, не имеющих для себя ни церковного, ни исторического основания. Однако они имеют происхождение в церковности православной и питаются ее подземными ключами. И не казались ли современникам подобными же мечтателями и пророки Израиля, которые через разрушение царств и миров прозревали будущее? Для этого устремления русской православной мысли, для этих творческих зовов и прозрений существует внутренняя очевидность, которая больше, чем внешняя. И во всяком случае, не человеку ограничивать или вносить изменения в смысл молитвы Господней: «Да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе».

## ПРАВОСЛАВНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

«Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», — гласит последний член Символа Веры, и такова общая христианская вера. Настоящая жизнь есть путь к жизни будущего века, «царство благодати» переходит в «царство славы». «Проходит образ мира сего» (1 Кор 7, 31), стремясь к своему концу. Все мироощущение христианина определяется этим эсхатологизмом, в котором хотя и не обесценивается земная жизнь, но получает высшее для себя оправдание. Первохристианство всецело охвачено чувством близкого, немедленного конца: «Ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр 22, 20). Эти огненные слова небесной музыкой звучали в сердце первохристиан и делали их как бы надземными. Непосредственность ожидания конца с радостной его напряженностью в дальнейшей истории, естественно, утратилась. Оно заменилось чувством конечности личной жизни в смерти и следующим за нею мздовоздаянием, причем эсхатологизм принял уже более суровые и строгие тона — одинаково, как на Западе, так и на Востоке. Вместе с этим в христианстве, и особенно в православии, развилось особое почитание смерти, до известной степени близкое древнеегипетскому, как и вообще существует некая подземная связь между египетским благочестием в язычестве и православием в христианстве. Мертвое тело здесь погребается с почтением, как семя будущего тела воскресения, и сам чин погребения у некоторых древних писателей почитается таинством. Молитвой об усопших, их пери-

одическим поминовением устанавливается связь между нами и тем миром, причем каждое погребаемое тело на богослужебном языке (в требнике) называется мощами, таит в себе возможность прославления. Разлучение души с телом есть некое таинство, в котором одновременно совершается суд Божий над падшим Адамом, разбирается состав человека в противоположном для него отделении тела от души, но вместе и совершается новое рождение в мир духовный. Душа, отделившись от тела, непосредственно осознает свою духовность и находит себя в мире бесплотных духов, светлых и темных. С этим новым состоянием связано и ее самоопределение в новом мире, которое состоит в самоочевидном самораскрытии состояния души. Это и есть так называемый предварительный суд. Это самосознание, пробуждение души, изображается в церковной письменности в образах «хождения по мытарствам», носящие на себе черты иудейских апокрифов, если не прямо египетских образов из «Книги Мертвых». Душа проходит мытарства, в которых истязуется соответствующими демонами в разных грехах, однако охраняемая Ангелами, и если тяжесть греха в ней оказывается преодолеваемой, она задерживается в том или ином мытарстве и вследствие этого остается в удалении от Бога, в состоянии адских мук. Души же, прошедшие через мытарства, приводятся на поклонение Богу и удостоиваются райского блаженства. Этот удел в различных образах раскрывается в церковной письменности, но доктринально оставляется православием в мудрой неопределенности, как тайна, проникновение в которую совершается лишь в живом опыте Церкви. Однако является аксиомой церковного сознания, что, хотя мир живых и умерших отделен один от другого, однако стена эта не непроницаема для церковной любви и силы молитвы. В православии огромное место занимает молитва за усопших, как совершаемая в связи с евхаристической жертвой, так и помимо ее, в связи с верой в действенность этой молитвы. Пос-



ледняя может облегчать состояние грешных душ и освобождать их из места томления, изводить из ада. Конечно, это действие молитвы предполагает не только предстательство пред Творцом о прощении, но и прямое воздействие на саму душу, в которой пробуждаются силы для усвоения прощения. Душа возрождается к новой жизни, вразумленная пережитыми ею муками. С другой стороны, существует и обратное воздействие: молитвы святых действительны для нас в нашей жизни, а отсюда можно заключить и о действительности всякой молитвы даже и непрославленных святых (а может быть, даже и вовсе не святых), молящихся о нас Господу.

Православная Церковь различает возможность трех состояний в загробном мире: райского блаженства и двойных адских мук, с возможностью освобождения от них по молитвам Церкви и силой внутреннего процесса, происходящего в душе, и без этой возможности. Она не знает чистилища как особого *места* или состояния, которое принято в католической догматике (хотя, по правде сказать, с ним не знает что делать современное католическое богословие). Для принятия такого особого третьего места нет достаточного ни библейского, ни догматического основания. Однако нельзя отрицать возможности и наличия очистительного *состояния* (принятие которого является общим у православия с католичеством). *Религиозно-практически* различие между чистилищем и адом неуловимо ввиду полной неизвестности для нас загробной судьбы всякой души. По существу важно не различие ада и чистилища как двух разных мест загробного пребывания душ, но как двух *состояний*, точнее — наличия возможности освобождения от адских мук, перехода из состояния отверженности в состояние оправданности. А в этом смысле можно спрашивать не о том, существует ли чистилище для православия, но скорее о том, есть ли ад в окончательном смысле, т. е. не представляет ли собою и он род чистилища? По крайней мере, Церковь



не знает никаких ограничений в своей молитве об отшедших в единении с Церковью, веруя, конечно, в действительность этой молитвы.

О внешних же, т. е. о не принадлежащих к Церкви или отпадших, Церковь не судит, предавая их милосердию Божию. Бог заключил в неведение загробные судьбы тех, которые в этой жизни не знали Христа и не вошли в Церковь Его. Луч надежды здесь проливается учением Церкви о схождении Христа во ад и проповеди в аде, которая обращена была ко всему дохристианскому человечеству (католики ограничивают ее только ветхозаветными праведниками, *limbus patrum*, отлучая от него тех, кого зовет святой Иустин Философ «христианами до Христа»). Твердо слово, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2, 4). Однако относительно судеб нехристиан, как взрослых, так и младенцев (для которых католические богословы также отвели особое «место» — *limbus patrum*), доселе нет общецерковных определений, и остается свобода догматических исканий и богословских мнений. Личная эсхатология смерти и загробного мира в историческом сознании до известной степени заслонила общую эсхатологию второго пришествия. Однако временами чувство ожидания Христа Грядущего, с молитвой «ей, гряди, Господи Иисусе!», загорается в душах, озаряя их своим потусторонним светом. Это чувство неистребимо и должно быть неослабным в христианском человечестве, ибо оно есть, в известном смысле, мера его любви ко Христу. Впрочем, эсхатологизм может иметь два образа, светлый и темный. Последний имеет место тогда, когда он возникает вследствие исторического испуга и некоторой религиозной паники: таковы, например, русские раскольники — самосожигатели, которые хотели истребить себя, чтобы спастись от воцарившегося антихриста. Но эсхатологизму может (и должен) быть свойствен светлый образ устремленности ко Христу Грядущему. По мере того как мы движемся в истории, мы идем к





Нему навстречу, и лучи, идущие от Его грядущего пришествия в мир, становятся ощутимы. Может быть, впереди предстоит еще новая эпоха в жизни Церкви, осиянная этими лучами. Ибо второе пришествие Христа есть не только страшное для нас, ибо Он грядет как Судия, но и славное, ибо Он грядет во Славе Своей, и эта Слава есть и прославление мира, и полнота свершения всего творения. Прославленность, присущая воскресшему телу Христову, сообщится через него всему творению, явится новое небо и новая земля, преображенная и как бы воскресшая со Христом и Его человечеством. Это произойдет в связи с воскресением мертвых, которое совершится Христом через Ангелов Его. Это свершение изображается в Слове Божием символически в образах апокалипсисов эпохи, причем для нашего сознания в истории раскрываются те или иные его стороны (в частности, сюда относится и вопрошание Федорова о том, принимают ли сыны человеческие какое-либо участие в этом воскресении). Так или иначе побеждается смерть, и весь человеческий род, освобожденный от власти смерти, впервые является в целом, как единство, не раздробленное в смене поколений, и перед сознанием его предстанет его *общее дело* в истории. Но это будет, вместе с тем, и судом над ним, Страшным Судом Христа над человечеством.

Учение о Страшном Суде в православии, насколько оно содержится в Слове Божием, является общим для всего христианского мира. Последнее разделение овец и козлищ, смерть и ад, проклятие и отвержение, вечные муки одних и Царство Небесное, вечное блаженство, лицезрение Господа для других — таков итог земного пути человечества. Суд предполагает уже возможность не только оправдания, но и осуждения, и это есть самоочевидная истина. Каждый человек, исповедающий свои грехи, не может не сознавать, что если никто другой, то он-то заслужил осуждение Божие. «Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, — Господи, кто усто-



ит?» (Пс 129, 3). Однако остается надежда — на Божие милосердие к Своему созданию: «Твой я, спаси меня» (Пс 118, 94). На Страшном Суде, где сам Господь, кроткий и смиренный сердцем, будет Судиею Правды, творящим суд Отца Своего, где же будет милость? На этот вопрос православие дает молчаливый, но выразительный ответ — иконографически: на иконах Страшного Суда изображается одесную Сына Пречистая Дева, молящая Его о милости материнской любовью Своею, Она — Мать Божия и всего человеческого рода. Ей вверил Сын милость, когда Сам принял от Отца суд правды (Ин 5, 22, 27). Но за этим приоткрывается еще и новая тайна: Мать Божия, Духоносица, есть живое посредство самого Святого Духа, через Нее участвующего в Страшном Суде. Ведь если Бог творит мир и человека по совету в Святой Троице, при соответственном участии всех трех ипостасей, и если спасение человека чрез боговоплощение Сына также происходит при участии всей Святой Троицы, то и исход земного творения, суд над человечеством совершается также при этом участии: Отец судит чрез Сына, Дух же Святой совершительный милует и исцеляет язвы греха, раны мироздания. Нет человека, который был бы без греха, не оказался бы даже и среди овец в том или ином отношении козлищем. И Дух Утешитель исцеляет и восполняет изъязвленную тварь, милует ее божественною милостью. Здесь мы упираемся в религиозную антиномию, осуждения и помилования, которая есть свидетельство *тайны* божественного смотрения.

В христианской эсхатологии всегда был и остается вопрос о *вечности* адских мук и об окончательном отвержении тех, кто посылается «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Издревле выражались сомнения в вечности этих мучений, видя в них временное, как бы педагогическое средство воздействия на души, и уповая на конечное восстановление ἀποκατάστασις. Издревле было два направления в эсхатологии: одно — ри-



гористическое, утверждающее вечность муки в смысле окончательности и бесконечности их, другое — Блаженный Августин иронически называл представителей его жалостниками (*miseri cordes*) — отрицало бесконечность мучений и упорство зла в творении, исповедуя окончательную победу Царствия Божия в творении, когда «Бог будет все во всем». Представителями учения об апокатастасисе были не только сомнительный в отношении православия некоторых своих учений Ориген, но и святой Григорий Нисский, убажаемый Церковью как вселенский учитель, с последователями их. Считалось, что соответствующее учение Оригена было осуждено на V Вселенском Соборе; однако современное историческое исследование уже не позволяет утверждать даже и этого, учение же святого Григория Нисского, гораздо более решительное и последовательное, притом свободное от налета учения Оригена о предсуществовании душ, никогда не было осуждено и на этом основании сохраняет права гражданства, по крайней мере, как авторитетное богословское мнение (*theologumena*) в Церкви. Тем не менее Католическая Церковь имеет доктринальное определение о вечности мучений, и поэтому здесь не остается никакого места для апокатастасиса в том или ином виде. Напротив, в православии такого доктринального определения не было и нет. Правда, *господствующее мнение*, излагаемое в большинстве догматических руководств, или вовсе не останавливается на вопросе об апокатастасисе или же высказывается в духе католического ригоризма. Однако наряду с этими отдельными мыслителями высказывались и высказываются мнения, близкие к учению святого Григория Нисского или же, во всяком случае, гораздо более сложные, нежели прямолинейный ригоризм. Поэтому можно сказать, что вопрос этот не закрыт для дальнейшего обсуждения и новых озарений, ниспосланных от Духа Святого Церкви. И во всяком случае, никаким ригоризмом нельзя устранить надежды,



которая подается в торжествующих словах апостола Павла о том, что «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим 11, 32—33). Картина суда над миром завершается схождением небесного Иерусалима на новую землю под новыми небесами и явлением Царствия Божия, сходящего с неба на землю. Здесь учение православия сливается с верованиями всего христианства. Эсхатология содержит в себе ответ на все земные скорби и вопрошания.



## ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

На основании всего сказанного можно установить, как определяется отношение православия к другим христианским исповеданиям. Прежде всего, православие признает себя истинной Церковью, находящейся в обладании полноты и чистоты церковной истины в Духе Святом. Отсюда вытекает основное его отношение ко всем другим исповеданиям, как отколовшимся — непосредственно или посредственно — от церковного единства: оно может стремиться лишь к одному — оправославить весь христианский мир так, чтобы все исповедания влились в единое русло вселенского православия. Это не есть дух прозелитизма или империализма, это есть сама логика вещей, ибо истина едина, и она не может мерить себя полустинами. И это не означает и горделивого надмения, потому что хранение истины вверяется не по заслугам, но по избранию, и история избранного народа так же, как и православия, достаточно показывает, как мало достойны его могут быть эти хранители. Но истина неумолима и непреклонна, и она не терпит компромиссов. Однако как же понимается это оправославление всего христианского мира? Есть ли это, прежде всего, вступление в определенную церковную организацию, завоевание церковного империализма, как это с неизбежностью оказывается для Церкви Римско-католической? Но в православии даже и нет такой единой церковной организации, к которой можно было бы присоединиться, ибо оно представляет систему автокефальных Поместных Церквей, находящихся в связи между собой. Разумеется, единичные при-



соединения к православию через вступление в одну из Поместных Церквей всегда бывали и бываю, но этим не решается вопрос о взаимоотношении церковных общин или исповеданий. Он мог бы быть разрешен лишь через то, что эти общины, сохраняя свои исторические, национальные и местные черты, через приближение к православию в учении и жизни оказывались бы способны вступить в единство Вселенской Церкви в качестве одной из автономных или автокефальных Церквей. Это внешнее присоединение к православию предполагает, конечно, и наличие внутреннего к тому движения. Основанием же для такого движения является то, что все церковные общины, как бы далеко они не разошлись на своем церковном пути, сохраняют в себе значительную часть вселенского предания и, следовательно, причастности к православию. Все они имеют зерно православия. И этот дух православия, живущий во Вселенской Церкви, в очах Божиих более явен, чем в очах человеческих, прежде всего уже потому, что все христиане, прошедшие Святое Крещение, суть христиане, следовательно, православные, ибо православие содержит в себе и широкий внешний круг, как бы двор церковный, и узкий круг — храм и Святое Святых. И православие стремится не подчинить, но вразумить, вразумляет же, помимо прямых человеческих усилий, Дух Божий, живущий в Церкви. В этом пункте существует коренное различие между римским католичеством и вселенским православием. Для первого присоединение есть, прежде всего, подчинение власти папы, простирающейся на весь христианский мир («*omnis creatura*»). Для православия же совсем не существует вопроса о внешнем подчинении, а если и возникает, то либо при разрешении вопроса о каноническом устройстве вновь вступающей во вселенское единство общины, либо вследствие властолюбивых притязаний какой-либо Поместной Церкви, чему немало было примеров в истории. Поэтому идеал «соединения Церквей», как он предносится современному человечеству, вполне осуществляется этим вступлени-



ем их в православие, в том именно случае, когда оно совершается не на *minimum'e*, но на *maximum'e* общего достояния. Выделение абстрактного минимума, относительно которого согласны все церковные общества, конечно, не способно привести к единению, хотя и может составить первый шаг на этом пути. И только взаимное сближение их между собой в вероучении и жизни в максимальной степени способно привести христианский мир к действительному единению. Но этот максимум и есть православие. Он не может быть какой-то компромиссной амальгамой, своего рода религиозным эсперанто. Еще менее он может быть безразличием ко всем догматическим вопросам. Он не может быть и чем-то новым в истории Церкви, хотя бы уже потому, что в таком случае вся предыдущая жизнь Церкви оказалась бы ошибкой, недоразумением, небытием. Православие есть внутренний путь и внутренняя необходимость для Вселенской Церкви на пути к единению, ибо только в нем, как в истине, находят для себя ответ, удовлетворение и завершение отдельные вопрошания и недоразумения всех христианских исповеданий. Православие вовсе не есть вероисповедание как *одно* из вероисповеданий — таковым делает его история, вследствие разделения, — оно есть сама Церковь в истине своей; даже можно прибавить, что, становясь лишь вероисповеданием, оно не проявляет себя во всей вселенской силе и славе своей, скрывается как бы в катакомбах. И этот процесс восстановления вселенского православия сам собой совершается неудержимо в мире на наших глазах, по мере того как прекращается стремление к сектантскому обособлению и как вселенский дух торжествует над сектантским фарисеизмом. Это делается совсем не в силу прозелитизма православия, которого в нем вообще нет и для которого в современном историческом православии, может быть, и не нашлось бы достаточных сил. Не люди, а Дух Божий — может быть, даже вопреки человеческой немощи и ограниченности — ведет народы к православию. В самом деле, что является ос-



новным явлением духовной жизни современного христианского мира? Стремление к Вселенской Церкви, к всеобщему единению. Но это единение может быть осуществляемо лишь на двух путях: православной соборности и авторитарной власти католической церковной монархии. Однако можно уверенно сказать, что каковы бы ни были отдельные успехи и завоевания католицизма в настоящем и в ближайшем будущем (которые, к тому же, среди малокультурных народов Востока объясняются не только религиозными мотивами, но и культурным превосходством католичества), однако можно сказать, что покорение христианского мира папизму есть задача в наше время совершенно безнадежная, она могла бы стать осуществимой только как явление духовной реакции и упадка. Мир не станет католическим, и, наоборот, можно наблюдать, что католичество как *папизм*, оказывается все более изолированным в христианском мире (это стало особенно наглядным после Лозаннской конференции и энциклики папы Пия XI «*Mortalium animos*»). Однако даже само католичество вовсе не есть только папизм, и вообще им не исчерпывается. Скорее можно сказать наоборот, что ватиканская монархия есть как бы раковина или внешняя оболочка, под которой живет церковное тело. И как ни глубоко проникли в это тело яды этатизма, юридизма, вообще папизма, особенно в новейшее время, но живой организм Церкви неизменно вырабатывает и противоядия. И в самом католичестве, наряду с торжествующим папизмом (пока, конечно, это торжество не сменится в истории новыми поражениями), подпочвенно живет иное соборное сознание Вселенской Церкви, которое естественно стремится к иному внутреннему единству. Об этом свидетельствует, прежде всего, вся живая святость, присутствующая в католичестве, конечно, не в силу папизма, но несмотря на него, а иногда и вопреки ему. Об этом свидетельствуют чисто религиозные движения в католичестве, такие, как литургическое среди бенедиктинцев и униональное, получившее выражение в



Priore d'Amay. Вообще многое из духа древней Церкви, здесь живущее, не может проявиться вовне вследствие сковывающей дисциплины. Гораздо очевиднее это же можно видеть в протестантском мире. Стокгольм и Лозанна — эти два имени достаточно символизируют движение к объединению, начавшееся в христианском мире, и оно уже дает свои плоды. Но это движение существенного *пересмотра* и *проверки* христианскими общинами своего церковного достояния влечет неудержимо, силою вещей, к углублению в церковное предание и, тем самым, к неприметному вначале возвращению к православию. Но оно становится уже приметным в передовых движениях протестантского мира, которые называют себя «Hochkirchliche Bewegung». Здесь, через стремление к восстановлению *полноты* церковного предания, с освобождением от уклонов средневекового католицизма, связанных с системой папизма, получается уже теперь значительное приближение к православию, хотя, конечно, решительным шагом, быть может, еще не близким, было бы действительное восстановление благодатного Священства апостольского преемства через рукоположение от православной иерархии. Особое место в этом движении занимает *епископальная* Церковь — англиканская, американская и других стран. Не касаясь вопроса о действительности англиканских ординаций, который имеет не догматическое, а только каноническое значение, и в этом смысле может быть разрешен для православия лишь достаточно авторитетным органом церковной власти, епископальная Церковь во всем протестантском мире ближе всего стоит к православию и непрестанно развивается в эту сторону, от протестантизма к православию. При наличии различных тенденций в англиканстве, все большее значение получает движение так называемых *англо-католиков*, которые непрерывно идут к восстановлению древнего предания и чрез то вливаются в русло православия (передовым отрядом этого сближения являются англо-русские студенческие конференции, устраи-



ваемые в последние годы английским и русским христианским студенческим движением). Можно надеяться, что воссоединение православия и англо-американских епископальных Церквей есть дело не столь уже далекого будущего и что это будет поворотным пунктом в истории восстановления утерянного церковного единства, «мира Востока и Запада».

Православная Церковь принимает участие в современном интерконфессиональном «экуменическом» движении, в отличие от католической. Почему такое различие в отношении к нему между обеими частями разделившейся Церкви? Участие православия в этом движении, конечно, отнюдь не может означать, чтобы оно могло в чем-либо отказаться от своего предания или пойти на компромисс, даже на его пересмотр (хотя общение с инославием способно и для самого православия помогать полноте и широте его уразумения). Православие присутствует здесь для свидетельства истины. Хотя конференции не являются соборами, но они суть предварительная ступень к нему, Соборование, и нет причин, почему бы православию уклоняться от этого. Напротив, любовь церковная повелевает свидетельствовать о своей вере, по слову апостола «для всех я сделался всем» (1 Кор 9, 22), дабы некоторых спасти. Православие не отгорожено от всего христианского мира стеной папизма. Для католиков возможность Соборования определяется предварительным признанием (или же хотя бы допущением возможности признания) папской власти, но это препятствие совершенно отсутствует для православия, которое может поэтому свободно и искренно общаться со всем христианским миром, оставаясь самим собой. Однако оно уповает не на эти человеческие усилия и не на миссионерскую ревность отдельных деятелей православия, но на силу Духа Божия, живущего в Церкви и ведущего народы к церковному единству. Но это единство может быть найдено лишь в православии. Народы ныне *ищут* православия, часто того не ведая, и — обретут его, ибо сказано: ищите и обряцете.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нельзя отрицать, что историческое православие в настоящее время переживает один из очередных исторических кризисов. Враги его и хулителю уже видят в нем смерть и разложение, мы же, православные, должны видеть начало новой эпохи, уповать на обновление Духом Божиим. Кризис этот связан с русской революцией и падением русского православного царства, и его можно уподобить по значению лишь падению Византии и взятию Константинополя турками, когда это потрясение испытывалось также во всем христианском и особенно православном мире. И как тогда, на смену Византийскому, Бог воздвиг русское царство, так и теперь Бог силен воздвигнуть новую твердыню православия. Мы не хотим сказать, чтобы это было непременно новое царство, которого не видится на горизонте истории. Может быть, та эпоха в истории Церкви, которая начинается с Константина Великого и отмечена исключительным значением православного царя в жизни церковной, вообще закончилась, по крайней мере, во всемирно-исторических, а не провинциальных масштабах. Тем не менее новые возможности для Церкви через то не устранены. В настоящее время Русская Церковь, самая значительная по размерам и культурной мощи, находится под гнетом самого ужасающего гонения, которое когда-либо видела история. Если же смотреть очами веры, она является избранной из всего христианства, чтобы, выйдя из огненного своего испытания, явить себя в духе, истине и свободе. И в

этом смысле, в будущем Русской Церкви нельзя не видеть судеб всего христианского мира, а в той смертной борьбе, которая досталась на ее долю, нельзя не видеть также борьбы всего христианского мира с полчищами антихриста. Подобно тому, как выключение России из мирового общения делает невозможным восстановление хозяйственной и политической жизни, так и без Русской Церкви не могут быть решены самые насущные вопросы межцерковного объединения. И понимание такого мирового значения судеб православия начинает проникать во все христианское человечество, которое стоит сейчас пред новым *будущим*. Однако есть ли для Церкви *будущее*? Его нет для католичества, здание которого всецело достроено и готово в своей законченности. Для православия же существует *прошедшее* как Священное Предание, но остается ли в нем место для будущего? Однако православие *не* достроено, не только фактически, но и принципиально; оно не имеет над собою иного купола, кроме небесного, оно внемлет обетованиям Господа Иисуса о Духе Утешителе, что Он «*грядущая* возвестит вам». Церковь стоит сейчас перед новыми проблемами, а стало быть, и перед новыми возможностями жизни, связанными с духовной гегемонией православия в мире. Православие имеет свой апокалипсис в истории, и он содержит в себе не только конец свершения, но и творческий путь достижения: «Обновляется, подобно орлу, юность твоя» (Пс 102, 5). К этому обновлению зовет творческий Дух Божий, живущий в Церкви, о котором сказано самим Господом: «не мерою дает Бог Духа» (Ин 3, 34. — *Ред.*). Творческое вдохновение, которое, вместе с тем, проникнуто и религиозным вдохновением, должно явить новую эру христианского творчества жизни. История уже знала подобную эпоху, это так называемое «средневековье» на Западе и на Востоке. Оно уступило место «новому времени», которое должно уступить свое место «новому средневековью», о котором сознательно



или бессознательно воздыхают передовые умы человечества. Это может совершиться лишь при условии свободы, от которой не может отказаться достигающее совершенности человечество, созревающее к полноте церковной жизни с ее благодатными дарами. Это и есть православие, которое есть явный и сокровенный центр и истина всех христианских исповеданий, ныне находящихся в разброде, но призванных соединиться в единое стадо Единого Пастыря. Сие и буди, буди!



## **ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ И ОБЩЕСТВО**





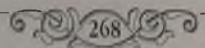
## ГЕРОИЗМ И ПОДВИЖНИЧЕСТВО<sup>1</sup>

*Из размышлений о религиозных идеалах  
русской интеллигенции*

### I

Россия пережила революцию. Эта революция не дала того, чего от нее ожидали. Положительные приобретения освободительного движения все еще остаются, по мнению многих, и по сие время, по меньшей мере, проблематичными. Русское общество, истощенное предыдущим напряжением и неудачами, находится в каком-то оцепенении, апатии, духовном разброде, унынии. Русская государственность не обнаруживает пока признаков обновления и укрепления, которые для нее так необходимы, и, как будто в сонном царстве, все опять в ней застыло, скованное неодолимой дремой. Русская гражданственность, омрачаемая многочисленными смертными казнями, необычайным ростом преступности и общим огрубением нравов, пошла положительно назад. Русская литература залита мутной водой порнографии и сенсационных изданий. Есть отчетливо прийти в уныние и впасть в глубокое сомнение относительно дальнейшего будущего России. И, во всяком случае, теперь, после всего пережитого, невозможны уже как наивная, несколько прекраснодушная славянофильская вера, так и розовые утопии старого западничества. Революция поставила под вопрос саму жизнеспособность русской гражданственности и госу-

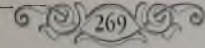
<sup>1</sup> Напечатано в сборнике «Вехи».



дарственности; не посчитавшись с этим историческим опытом, с историческими уроками революции, нельзя делать никакого утверждения о России, нельзя повторять задов ни славянофильских, ни западнических.

После кризиса политического наступил и кризис духовный, требующий глубокого, сосредоточенного раздумья, самоуглубления, самопроверки, самокритики. Если русское общество действительно еще живо и жизнеспособно, если оно таит в себе семена будущего, то эта жизнеспособность должна проявиться прежде всего и больше всего в готовности и способности учиться у истории. Ибо история не есть лишь хронология, отсчитывающая чередование событий, она есть жизненный опыт добра и зла, составляющий условие духовного роста, и ничто так не опасно, как мертвенная неподвижность умов и сердец, косный консерватизм, при котором довольствуются повторением задов или просто отмахиваются от уроков жизни, в тайной надежде на «новый подъем настроения», стихийный, случайный, неосмысленный.

Вдумываясь в пережитое нами за последние годы, нельзя видеть во всем этом историческую случайность или одну лишь игру стихийных сил. Здесь произнесен был исторический суд, была сделана оценка различным участникам исторической драмы, подведен итог целой исторической эпохи. «Освободительное движение» не привело к тем результатам, к которым должно было и, казалось, могло привести, не внесло оно ни примирения, ни обновления, не привело пока к укреплению русской государственности (хотя и оставило росток для будущего — Государственную думу) и к подъему народного хозяйства не потому только, что оно оказалось слишком слабо для борьбы с темными силами истории, нет, оно еще и потому не смогло победить, что само оказалось не на высоте своей задачи, страдая слабостью от внутренних противоречий. Русская революция развила огромную разрушительную энергию, уподобилась гигантскому землетрясению, но ее созидательные силы оказались да-







леко слабее разрушительных<sup>1</sup>. У многих в душе отложилось это горькое сознание, как самый общий итог пережитого. Следует ли замалчивать это разочарование, и не лучше ли его высказать, чтобы задаться вопросом, отчего это так?..

Мне приходилось уже печатно выражать мнение, что русская революция была интеллигентской. Духовное руководство в ней принадлежало нашей интеллигенции, с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками. Сами интеллигенты этого, конечно, не признают — на то они интеллигенты — и будут, каждый в соответствии своему катехизису, называть тот или другой общественный класс в качестве единственного двигателя революции. Не оспариваем того, что без целой совокупности исторических обстоятельств (в ряду которых первое место занимает, конечно, несчастная война<sup>2</sup>) и без наличности весьма серьезных жизненных интересов разных общественных классов и групп не удалось бы их сдвинуть с места и вовлечь в состояние брожения, но мы все-таки настаиваем, что весь идейный багаж, все, так сказать, духовное оборудование вместе с передовыми бойцами, застрельщиками, агитаторами, пропагандистами были даны революции интеллигенцией. Она духовно

<sup>1</sup> Освободительное движение у нас нередко смешивается со специфической русской революционностью, о которой идет речь в этих очерках. В действительности — и нельзя этого достаточно подчеркнуть — между ними вскоре обнаружилась противоположность, и притом настолько глубокая, что революцией, можно сказать, загублено было или парализовано освободительное движение, духовно капитулировавшее перед возобладовавшей революцией. И это кратковременное возобладание ввергло страну в теперешнюю затяжную реакцию (ср. вообще об этом наш очерк «Революция и реакция», Моск. Еженед. 20 февраля 1910 г.).\*

\* Здесь и далее ссылки С. Н. Булгакова на собственные публикации и публикации других авторов не связаны с настоящим изданием. — *Ред.*

<sup>2</sup> Имеется в виду русско-японская война 1904—1905 годов. — *Ред.*



оформляла инстинктивные стремления масс, зажигала их своим энтузиазмом, словом, была нервами и мозгом гигантского тела революции. В этом смысле революция есть духовное детище интеллигенции, а следовательно, ее история есть исторический суд над этой интеллигенцией.

Душа интеллигенции, этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ к грядущим судьбам русской государственности и общественности. Худо это или хорошо, но судьбы Петровой России находятся в руках интеллигенции, как бы ни была гонима и преследуема, как бы ни казалась в данный момент слаба и даже бессильна эта интеллигенция. Она есть то прорубленное Петром окно в Европу, через которое входит к нам западный воздух, одновременно и живительный, и ядовитый. Ей, этой горсти, принадлежит почти монополия европейской образованности и просвещения в России, она есть главный его проводник в толщу стомиллионного народа, и если Россия не может обойтись без этого просвещения под угрозой политической и национальной смерти, то как высоко и значительно оказывается это историческое призвание интеллигенции, сколь устрашающе огромна ее историческая ответственность перед будущим нашей страны, как ближайшим, так и отдаленным! Вот почему для патриота, любящего свой народ и болеющего нуждами русской государственности, нет сейчас более захватывающей темы для размышлений, как о природе русской интеллигенции, и вместе с тем нет заботы более томительной и тревожной, как о том, поднимется ли на высоту своей задачи русская интеллигенция, получит ли Россия столь нужный ей образованный класс с русской душой, просвещенным разумом, твердой волею, ибо, в противном случае, интеллигенция в союзе с татарщиной, которой еще так много в нашей государственности и общественности, погубит Россию. Многие в России после революции, в качестве результата ее опыта, испытали острое разочарование в интеллигенции и ее исторической годности, в ее своеобразных неудачах увидели вместе с тем и несостоятель-



ность интеллигенции. Революция обнажила, подчеркнула, усилила такие стороны ее духовного облика, которые ранее во всем их действительном значении угадывались лишь немногими (и прежде всего Достоевским), она оказалась как бы духовным зеркалом для всей России и особенно для ее интеллигенции. Замалчивать эти черты теперь было бы не только непозволительно, но и прямо преступно. Ибо на чем же и может основываться теперь вся наша надежда, как не на том, что годы общественного упадка окажутся вместе с тем и годами спасительного покаяния, в котором возродятся силы духовные и воспитаются новые люди, новые работники на русской ниве. Обновиться же Россия не может, не обновив (вместе с многим другим) прежде всего и свою интеллигенцию. И говорить об этом громко и открыто есть долг убеждения и патриотизма.

Характер русской интеллигенции вообще складывался под влиянием двух основных факторов, внешнего и внутреннего. Первым было непрерывное и беспощадное давление полицейского прессы, способное расплющить, совершенно уничтожить более слабую духом группу, и то, что она сохранила жизнь и энергию и под этим прессом, свидетельствует, во всяком случае, о совершенно исключительном ее мужестве и жизнеспособности. Изолированность от жизни, в которую ставила интеллигенцию вся атмосфера старого режима, усиливала черты «подпольной» психологии, и без того свойственные ее духовному облику, замораживало ее духовно, поддерживая и до известной степени оправдывая ее политический моноидеизм («Ганнибалову клятву»<sup>1</sup> борьбы с самодержавием) и затрудняя для нее возможность нормального духовного развития. Более благоприятная внешняя обстановка для этого развития

<sup>1</sup> Выражение, ставшее крылатым благодаря клятве карфагенского полководца Ганнибала, данной его отцу Гамилькару Барке, быть непримиримым врагом Рима, что и было исполнено. — *Ред.*



создается только теперь, и в этом, во всяком случае, нельзя не видеть духовного приобретения освободительного движения. Вторым, внутренним фактором, определяющим характер нашей интеллигенции, является ее особое мировоззрение и связанный с ним ее духовный склад. Я не могу не видеть самой основной особенностью интеллигенции в ее отношении к религии. Нельзя понять также и основных особенностей русской революции, если не держать в центре внимания этого отношения интеллигенции к религии. Но и историческое будущее России также стягивается в решение вопроса, как самоопределится интеллигенция в отношении к религии, останется ли она в прежнем, мертвенном состоянии или же в этой области нас ждет еще переворот, подлинная революция в умах и сердцах.

## II

Многочратно указывалось (вслед за Достоевским), что в духовном облике русской интеллигенции имеются черты религиозности, иногда приближающейся даже к христианской. Свойства эти воспитывались, прежде всего, ее внешними историческими судьбами: с одной стороны — правительственными преследованиями, создававшими в ней самочувствие мученичества и исповедничества, с другой — насильственной оторванностью от жизни, развивавшей мечтательность, иногда прекраснодушие, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности. В связи с этим находится та ее черта, что ей остается психологически чуждым — хотя, впрочем, может быть, только пока — прочно сложившийся «мищанский» уклад жизни Западной Европы, с его повседневыми добродетелями, с его трудовым интенсивным хозяйством, но с его бескрылостью, ограниченностью. Классическое выражение духовного столкновения русского интеллигента с европейским



мещанством мы имеем в сочинениях Герцена<sup>1</sup>. Сродные настроения не раз выражались и в новейшей русской литературе. Законченность, прикрепленность к земле, духовная ползучесть этого быта претит русскому интеллигенту, хотя мы все знаем, насколько ему надо учиться, по крайней мере, технике жизни и труда у западного человека. В свою очередь, и западной буржуазии отвратительна и непонятна эта бродячая Русь, эмигрантская вольница, питающаяся еще вдохновениями Стеньки Разина и Емельки Пугачева, хотя бы и переведенными на современный революционный жаргон, и в последние годы этот духовный антагонизм достиг, по-видимому, наибольшего напряжения.

Если мы попробуем разложить эту «антибуржуазность» русской интеллигенции, то она окажется *mixtum compositum* (сложная смесь (лат.). — *Ред.*), составленной из очень различных элементов. Есть здесь и доля наследственного барства, свободного в ряде поколений от забот о хлебе насущном и вообще от будничной, «мещанской» стороны жизни. Есть значительная доля просто некультурности, непривычки к упорному, дисциплинированному труду и размеренному укладу жизни. Но есть, несомненно, и некоторая, впрочем, может быть, и не столь большая доза бессознательно-религиозного отворачивания к духовному мещанству, к «царству от мира сего», с его успокоенным самодовольством.

Известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества — если не от греха, то от страданий — составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции. Боль от дисгармонии жизни и стремление к ее преодолению отличают наиболее крупных писателей-интели-

<sup>1</sup> Ср. об этом мой очерк «Душевная драма Герцена» в сборнике «От марксизма к идеализму» и в отдельном издании.



гентов (Гл. Успенский, Гаршин). В этом стремлении к Грядущему Граду, в сравнении с которым бледнеет земная действительность, интеллигенция сохранила, быть может, в наиболее распознаваемой форме черты утраченной церковности. Сколько раз во II Государственной думе в бурных речах атеистического левого блока мне слышались — странно сказать! — отзвуки психологии православия, вдруг обнаруживалось влияние его духовной прививки.

Вообще, духовными навыками, воспитанными Церковью, объясняется и не одна из лучших черт русской интеллигенции, которые она утрачивает по мере своего удаления от Церкви, например, некоторый пуританизм, ригористические нравы, своеобразный аскетизм, вообще строгость личной жизни; такие, например, вожди русской интеллигенции, как Добролюбов и Чернышевский (оба семинаристы, воспитанные в религиозных семьях духовных лиц), сохраняют почти нетронутым свой прежний нравственный облик, который, однако же, постепенно утрачивают их исторические дети и внуки. Христианские черты, воспринятые иногда помимо ведома и желания, через посредство окружающей среды, из семьи, от няни, из духовной атмосферы, пропитанной церковностью, просвечивают в духовном облике лучших и крупнейших деятелей русской революции. Ввиду того, однако, что благодаря этому лишь зашумевается вся действительная противоположность христианского и интеллигентского душевного уклада, важно установить, что черты эти имеют наносный, заимствованный, в известном смысле атавистический характер и исчезают по мере ослабления прежних христианских навыков, при более полном обнаружении интеллигентского типа, проявившегося с наибольшей силой в дни революции и стягнувшего с себя тогда и последние пережитки христианства.

Русской интеллигенции, особенно в прошлых поколениях, свойственно также чувство виновности перед народом, это своего рода «социальное покаяние», конечно, не перед



Богом, но перед «народом» или «пролетариатом». Хотя эти чувства «кающегося дворянина» или «внеклассового интеллигента» по своему историческому происхождению тоже имеют некоторый социальный привкус барства, но и они накладывают отпечаток особой углубленности и страдания на лицо интеллигенции. К этому надо еще присоединить ее жертвенность, эту неизменную готовность на всякие жертвы у лучших ее представителей и даже искание их. Какова бы ни была психология этой жертвенности, но и она укрепляет настроение неограниченности интеллигенции, которое делает ее облик столь чуждым мещанству и придает ему черты особой религиозности.

И тем не менее, несмотря на все это, известно, что нет интеллигенции более атеистической, чем русская. Атеизм есть общая вера, в которую крепятся вступающие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но и из народа. И так повелось изначала, еще с духовного отца русской интеллигенции Белинского. И как всякая общественная среда вырабатывает свои привычки, свои особые верования, так и традиционный атеизм русской интеллигенции сделался само собой разумеющейся ее особенностью, о которой даже и не говорят, как бы признаком хорошего тона. Известная образованность, просвещение есть в глазах нашей интеллигенции синоним религиозного индифферентизма и отрицания. Об этом нет споров среди разных фракций, партий, «направлений», этим все они объединяются. Этим пропитана насквозь, до дна, скудная интеллигентская культура, с ее газетами, журналами, направлениями, программами, нравами, предрассудками, подобно тому, как дыханием окисляется кровь, распространяющаяся потом по всему организму. Нет более важного факта в истории русского просвещения, чем этот. И вместе с тем приходится признать, что русский атеизм отнюдь не является сознательным отрицанием, плодом сложной, мучительной и продолжительной работы ума, сердца и воли, тяжелым итогом личной жизни. Нет, он берется чаще всего на



веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизналку, и это не изменяется вследствие того, что он принимает воинствующие, догматические, научно-образные формы. Эта вера берет в основу ряд некритических, непроверенных утверждений, именно, что наука компетентна окончательно разрешить и вопросы религии и притом разрешает их только в отрицательном смысле; к этому присоединяется также подозрительное отношение к философии, особенно к метафизике, уже заранее отвергнутой и осужденной.

Веру эту разделяют и ученые, и неученые, и старые, и молодые. Она усваивается в отроческом возрасте, который биографически наступает, конечно, для одних ранее, для других позже. В этом возрасте обыкновенно легко и даже естественно воспринимается отрицание религии, тотчас же заменяемой верой в науку, в прогресс. Наша интеллигенция, раз став на эту почву, в большинстве случаев всю жизнь так и остается при этой вере, считая эти вопросы уже достаточно разъясненными и окончательно решенными, загипнотизированная всеобщим единодушием в этом мнении. Отроки становятся зрелыми мужчинами, иные из них приобретают серьезные научные знания, делаются видными специалистами, и в таком случае они бросают на чашку весов в пользу этого своего отрочески уверованного, догматически воспринятого еще на школьной скамье атеизма авторитет «людей науки», хотя бы в области этих вопросов они были несколько не более авторитетны, нежели каждый мыслящий и чувствующий человек. Таким образом создается духовная атмосфера и в нашей высшей школе, где формируется подрастающая интеллигенция. И поразительно, сколь мало производили впечатления на русскую интеллигенцию люди глубокой образованности, ума, гения, когда они звали ее к религиозному углублению, к пробуждению от догматической спячки, как мало замечены были наши религиозные мыслители и писатели-славянофилы Вл. Соловьев, Бухарев, князь С. Трубецкой и др., насколько глуха оставалась наша интеллигенция к ре-



лигиозной проповеди Достоевского и даже Л. Н. Толстого, несмотря на внешний культ его имени.

В русском атеизме больше всего поражает его догматизм, то, можно сказать, религиозное легкомыслие, с которым он принимается. Ведь до последнего времени религиозной проблемы, во всей ее огромной и исключительной важности и жгучести, русское «образованное» общество просто не замечало и не понимало, религией же интересовалось вообще лишь постольку, поскольку это связывалось с политикой или же с проповедью атеизма. Поразительно невежество нашей интеллигенции в вопросах религии. Я говорю это не для обвинения, ибо это имеет, может быть, и достаточное историческое оправдание, но для диагноза ее духовного состояния. Наша интеллигенция по отношению к религии просто еще не вышла из отроческого возраста, она еще не думала серьезно о религии и не дала себе сознательного религиозного самоопределения, она не жила еще религиозной мыслью и остается поэтому, строго говоря, не выше религии, как думает о себе сама, но вне религии. Лучшим доказательством всему этому служит историческое происхождение русского атеизма. Он усвоен нами с Запада (недаром он и стал первым членом Символа Веры нашего «западничества»). Его мы приняли, как последнее слово западной цивилизации, сначала в форме вольтерьянства и материализма французских энциклопедистов, затем атеистического социализма (Белинский), позднее материализма 60-х годов, позитивизма, фейербаховского гуманизма, в новейшее время экономического материализма и — в самые последние годы — критицизма. На многоветвистом дереве западной цивилизации, своими корнями идущем глубоко в историю, мы облобовали только одну ветвь, не зная, не желая знать всех остальных, в полной уверенности, что мы прививаем себе самую подлинную европейскую цивилизацию. Но европейская цивилизация имеет не только разнообразные плоды и многочисленные ветви, но и корни, питающие дерево и, до известной степени, обезврежи-



вающие своими здоровыми соками многие ядовитые плоды. Поэтому даже и отрицательные учения на своей родине, в ряду других могучих духовных течений, им противоборствующих, имеют совершенно другое психологическое и историческое значение, нежели когда они появляются в культурной пустыне и притязают стать единственным фундаментом русского просвещения и цивилизации. Si duo idem dicunt, non est idem (Если двое делают одно и то же, это не одно и то же (лат.). — *Ред.*). На таком фундаменте не была построена еще ни одна культура.

В настоящее время нередко забывают, что западноевропейская культура имеет религиозные корни, по крайней мере, наполовину построена на религиозном фундаменте, заложенном средневековым и Реформацией. Каково бы ни было наше отношение к реформационной догматике и вообще к протестантизму, но нельзя отрицать, что Реформация вызвала огромный религиозный подъем во всем западном мире, не исключая и той его части, которая осталась верна католицизму, но тоже принуждена была обновиться для борьбы с врагами. Новая личность европейского человека, в этом смысле, родилась в Реформации (и это происхождение ее наложило на нее свой отпечаток), политическая свобода, свобода совести, права человека и гражданина были провозглашены также Реформацией (в Англии); новейшими исследованиями выясняется также значение протестантизма, особенно в реформаторстве, кальвинизме и пуританизме, и для хозяйственного развития, при выработке индивидуальностей, пригодных стать руководителями развивавшегося народного хозяйства<sup>1</sup>. В связи с протестантизмом же преимущественно развивалась и новейшая наука, и особенно философия. И все это развитие шло со строгой исторической преемственностью и постепенностью, без трещин и обвалов. Культурная история западноевропейского мира пред-

<sup>1</sup> Ср. очерк «Народное хозяйство и религиозная личность».

ставляет собой одно связанное целое, в котором еще живы и необходимое место занимают и средние века, и реформационная эпоха, наряду с веяниями нового времени.

Уже в эпоху Реформации обозначается и то духовное русло, которое оказалось определяющим для русской интеллигенции. Наряду с Реформацией в гуманистическом Ренессансе, возрождении классической древности, возрождались и некоторые черты язычества. Параллельно с религиозным индивидуализмом Реформации усиливался и неоязыческий индивидуализм, возвеличивающий натурального, невозрожденного человека. По этому воззрению, человек добр и прекрасен по своей природе, которая искажается лишь внешними условиями; достаточно восстановить естественное состояние человека, и этим будет все достигнуто. Здесь — корень разных естественно-правовых теорий, а также и новейших учений о прогрессе и о всемогуществе внешних реформ для разрешения человеческой трагедии, а следовательно, и всего новейшего гуманизма и социализма. Внешняя, кажущаяся близость индивидуализма религиозного и языческого не устраняет их глубокого внутреннего различия, и поэтому мы наблюдаем в новейшей истории не только параллельное развитие, но и борьбу обоих этих течений. Усиление мотивов гуманистического индивидуализма в истории мысли знаменует эпоху так называемого «просветительства» (Aufklärung)<sup>1</sup> в XVII, XVIII, отчасти XIX веках. Просветительство делает наиболее радикальные отрицательные выводы из посылок гуманизма: в области религии, через посредство деизма<sup>2</sup>, оно приходит к скептицизму и атеизму; в области философии, через рационализм и эмпиризм, — к позитивизму и материализму; в области морали, через

<sup>1</sup> В современной литературе это время называют эпохой Просвещения. — *Ред.*

<sup>2</sup> Деизм — религиозно-философское воззрение (получившее распространение в эпоху Просвещения), согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в нем какого-либо участия. — *Ред.*

«естественную» мораль, — к утилитаризму<sup>1</sup> и гедонизму<sup>2</sup>. Материалистический социализм тоже можно рассматривать как самый поздний и зрелый плод просветительства. Это направление, которое представляет собой отчасти продукт разложения Реформации, и само есть одно из разлагающихся начал в духовной жизни Запада, весьма влиятельное в новейшей истории. Им вдохновлялась Великая французская революция и большинство революций XIX века, и оно же, с другой стороны, дает духовную основу для европейского мещанства, господство которого сменило пока собой героическую эпоху просветительства. Однако очень важно не забывать, что хотя лицо европейской земли все более искажается благодаря широко разливающейся в массах популярной философии просветительства и застывает в холоде мещанства, но в истории культуры просветительство никогда не играло и не играет исключительной или даже господствующей роли; дерево европейской культуры и до сих пор, даже незримо для глаз, питается духовными соками старых религиозных корней. Этими корнями, этим здоровым историческим консерватизмом и поддерживается прочность самого дерева, хотя в той мере, в какой просветительство проникает в корни и ствол, и оно тоже начинает чахнуть и гнить. Поэтому нельзя считать западноевропейскую цивилизацию безрелигиозной в ее исторической основе, хотя она, действительно, и становится все более таковой в сознании последних поколений. Наша интеллигенция в своем западничестве не пошла дальше внешнего усвоения новейших политических и социальных идей Запада, причем приняла их в связи с наиболее крайними и резкими формами философии просветительства. В этом отборе, который произвела сама интеллигенция, в сущности даже и неповинна западная

<sup>1</sup> Утилитаризм (в этике) — направление, считающее пользу основой нравственности и критерием человеческих поступков. — *Ред.*

<sup>2</sup> Гедонизм — этическая позиция, утверждающая наслаждение как высшее благо и критерий человеческого поведения. — *Ред.*

цивилизация в ее органическом целом. В перспективе ее истории для русского интеллигента исчезает совершенно роль «мрачной» эпохи средневековья, всей реформационной эпохи с ее огромными духовными приобретениями, все развитие научной и философской мысли, помимо крайнего просветительства. Вначале было варварство, а затем воссияла цивилизация, т. е. просветительство, материализм, атеизм, социализм, — вот несложная философия истории среднего русского интеллигента. Поэтому в борьбе за русскую культуру надо бороться, между прочим, даже и за более улюбленное, исторически сознательное западничество.

Отчего же так случилось, что наша интеллигенция усвоила себе с такой легкостью именно догматы просветительства? Для этого может быть указано много исторических причин, но, в известной степени, отбор этот был и свободным делом самой интеллигенции, за которое она постольку и ответственна перед родиной и историей.

Во всяком случае, именно благодаря этому отбору и разрывается связь времен в русском просвещении, и этим разрывом духовно больна наша родина.

### III

Отбрасывая христианство и устанавливаемые им нормы жизни, вместе с атеизмом или, лучше сказать, вместо атеизма наша интеллигенция воспринимает догмы религии человекобожия в каком-либо из вариантов, выработанных западноевропейским просветительством. Основным догматом, свойственным всем его вариантам, является вера в естественное совершенство человека, в бесконечный прогресс, осуществляемый силами человека, а вместе с тем, и механическое его понимание. Так как все зло объясняется внешним неустройством человеческого общегития, и потому нет ни личной вины, ни личной ответственности, то вся задача общественного устройства заключается в пре-

одолении этих внешних неустройств, конечно, внешними же реформами. Отрицая Провидение и какой-либо изначальный план, осуществляющийся в истории, человек ставит себя здесь на место Провидения и в себе видит своего спасителя. Этой самооценке не препятствует и явно противоречащее ей механическое, иногда грубо материалистическое понимание исторического процесса, которое сводит его к деятельности стихийных сил (как в экономическом материализме); человек остается все-таки единственным разумным, сознательным агентом, своим собственным провидением. Такое настроение на Западе, где оно явилось уже в эпоху культурного расцвета, почувствованной мощи человека, психологически окрашено чувством культурного самодовольства разбогатевшего буржуа. Хотя для религиозной оценки это самообожествление европейского мещанства — одинаково как в социализме, так и индивидуализме — представляется отвратительным самодовольством и духовным хищничеством, временным притуплением религиозного сознания, но на Западе это человекобожие, имевшее свой «Sturm und Drang»<sup>1</sup>, давно уже стало (никто, впрочем, не скажет, надолго ли) ручным и спокойным, как европейский социализм. Во всяком случае, оно бессильно пока распатать (хотя с медленной неуклонностью и делает это) трудовые устои европейской культуры, духовное здоровье европейских народов. Вековая традиция и историческая дисциплина труда практически еще побеждают разлагающее влияние самообожения. Иначе в России при происшедшем здесь разрыве связи исторических времен. Религия человекобожия и ее сущность — самообожение в России были приняты не только с юношеским пылом, но и с отроческим неведением жизни и своих сил, и получили почти горячечные формы. Вдохновляясь ею, ин-

<sup>1</sup> «Буря и натиск» (нем.) — литературное движение в Германии в 70—80-х годах XVIII века. Отстаивало национальное своеобразие, народность искусства, в котором отражались сильные страсти, героические характеры. — *Ред.*



телигенция наша почувствовала себя призванной сыграть роль Провидения относительно своей родины. Она признавала себя единственной носительницей света и европейской образованности в этой стране, где все, казалось ей, было охвачено непроглядной тьмой, все было столь варварским и чуждым. Она признала себя духовным ее опекуном и решила ее спасти, как понимала и как умела.

Интеллигенция стала по отношению к русской истории и современности в позицию героического вызова и героической борьбы, опираясь при этом на свою самооценку. *Героизм* — вот то слово, которое выражает, по моему мнению, основную сущность интеллигентского мировоззрения и идеала, притом героизм самообожения. Вся экономия ее духовных сил основана на этом самочувствии.

Изолированное положение интеллигента в стране, его оторванность от почвы, суровая историческая среда, отсутствие серьезных знаний и исторического опыта — все это взвинчивало психологию этого героизма. Интеллигент, особенно временами, впадал в состояние героического экстаза с явно истерическим оттенком. Россия должна быть спасена, и спасителем ее может и должна явиться интеллигенция вообще и даже имярек в частности, и помимо его нет спасителя и нет спасения. Ничто так не утверждает психологию героизма, как внешние преследования, гонения, борьба с ее перипетиями, опасность и даже погибель. И — мы знаем — русская история не скупилась на это, русская интеллигенция развивалась и росла в атмосфере непрерывного мученичества, и нельзя не преклониться перед святыней страданий русской интеллигенции. Но и преклонение перед этими страданиями в их необъятном прошлом и тяжелом настоящем, перед этим «крестом» вольным или невольным, не заставит молчать о том, что все-таки остается истиной, о чем нельзя молчать хотя бы во имя пиетета перед мартирологом<sup>1</sup> интеллигенции.

<sup>1</sup> Мартиролог (в христианской литературе) — сборник повествований о мучениках и святых. Мартирологом стали также называть перечень



Итак, страдания и гонения больше всего канонизируют героя и в его собственных глазах, и для окружающих. И так как, вследствие печальных особенностей русской жизни, такая участь постигает его нередко уже в юном возрасте, то и самосознание это тоже проявляется рано, и дальнейшая жизнь тогда является лишь последовательным развитием в принятию направлении. В литературе и из собственных наблюдений каждый без труда найдет много примеров тому, как, с одной стороны, полицейский режим калечит людей, лишая их возможности полезного труда, и как, с другой стороны, он содействует выработке особого духовного аристократизма, так сказать патентованного героизма у его жертв. Горько думать, как много отраженного влияния полицейского режима в психологии русского интеллигентского героизма, как велико было влияние не на внешние только судьбы людей, но и на их души, на их мировоззрение. Во всяком случае, влияния западного просветительства, религии человекобожия и самообожения нашли в русских условиях жизни неожиданного, но могучего союзника. Если юный интеллигент — скажем, студент или курсистка — еще имеет сомнение в том, что он созрел уже для исторической миссии спасителя отечества, то признание этой зрелости со стороны м. вн. д.<sup>1</sup> обычно устраняет и эти последние сомнения. Превращение русского юноши или вчерашнего обывателя в тип героический по внутренней работе, требующейся для этого, есть несложный, большей частью кратковременный процесс усвоения некоторых догматов религии человекобожия и quasi-научной «программы» какой-либо партии и затем соответствующая перемена собственного самочувствия, после которой сами собой вырастают героические котурны. В дальнейшем развитии страдания, озлобление вследствие жестокости властей,

жертв преследований, гонений, страданий, претерпеваемых в обществе. — *Ред.*

<sup>1</sup> Вероятно, имеется в виду Министерство внутренних дел. — *Ред.*





тяжелые жертвы, потери доверияют выработку этого типа, которому тогда может быть свойственно что угодно, только уже не сомнения в своей миссии.

Героический интеллигент не довольствуется поэтому ролью скромного работника (даже если он и вынужден его фактически ограничиваться), его мечта — быть спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа. Для него необходим (конечно, в мечтаниях) не обеспеченный минимум, но героический максимум. Максимализм есть неотъемлемая черта интеллигентского героизма, с такой поразительной ясностью обнаружившаяся в минуту русской революции. Это — не принадлежность к какой-нибудь партии, нет — это сама душа героизма, ибо герой вообще не мирится на малом. Даже если он и не видит возможности сейчас осуществить этот максимум и никогда ее не увидит, в мыслях он занят только им. Он делает исторический прыжок в своем воображении и, мало интересуясь перепрыгнутым путем, вперед свой взор лишь в светлую точку на самом краю исторического горизонта. Такой максимализм имеет признаки идейной одержимости, самогипноза, он сковывает мысль и вырабатывает фанатизм, глухой к голосу жизни. Этим дается ответ и на тот исторический вопрос, почему в революции торжествовали самые крайние направления, причем непосредственные задачи момента определялись все максимальнее и максимальнее (вплоть до осуществления социальной республики или анархии). Причем, эти более крайние и явно безумные направления становились все сильнее и влиятельнее и, при общем полевении нашего трусливого и пассивного общества, легко подчиняющегося силе, отеснили собою все более умеренное (достаточно вспомнить ненависть к «кадетам» со стороны «левого блока»).

Каждый герой имеет свой способ спасения человечества, должен выработать свою для него программу. Обычно за таковую принимается одна из программ существующих политических партий или фракций, которые, не различаясь в своих целях (чаще всего они основаны на идеа-



лах материалистического социализма или, в последнее время, еще и анархизма), разнятся в своих путях и средствах. Ошибочно было бы думать, что эти программы политических партий психологически соответствуют тому, что они представляют собой у большинства парламентских партий западноевропейского мира; это есть нечто гораздо большее, это — религиозное credo, самый вернейший способ спасения человечества, идейный монолит, который можно только или принять, или отвергнуть. Во имя веры в программу лучшими представителями интеллигенции приносятся жертвы жизнью, здоровьем, свободой, счастьем. Хотя программы эти обыкновенно объявляются еще и «научными», чем увеличивается их обаяние, но о степени действительной «научности» их лучше не говорить, да и, во всяком случае, наиболее горячие их адепты могут быть, по степени своего развития и образованности, плохими судьями в этом вопросе.

Хотя все чувствуют себя героями, одинаково призванными быть провидением и спасителями, но они не сходятся в способах и путях этого спасения, и так как при программных разногласиях в действительности затрагиваются самые центральные струны души, то партийные раздоры становятся совершенно неустрашимыми. Интеллигенция, страдающая «якобинизмом»<sup>1</sup>, стремящаяся к «захвату власти», к «диктатуре» во имя спасения народа, неизбежно разбивается и распадается на враждующие между собой фракции, и это чувствуется тем острее, чем выше поднимается температура героизма. Нетерпимость и взаимные распри суть настолько известные черты нашей партийной интеллигенции, что об этом достаточно лишь упомянуть. С интеллигентским движением происходит нечто вроде самоотравления. Из самого существа героизма вытекает, что он предполагает пассивный объ-

<sup>1</sup> Имеются в виду устремления, характерные для членов Якобинского клуба, осуществлявших Якобинскую диктатуру (в 1793—1794 годах) во время Великой французской революции. — *Ред.*

ект воздействия — спасаемый народ или человечество, между тем герой — личный или коллективный — мыслится всегда лишь в единственном числе. Если же героев и героических средств оказывается несколько, то соперничество и рознь неизбежны, ибо невозможно несколько «диктатур» зараз. Героизм, как общераспространенное мироотношение, есть начало не собирающее, но разъединяющее, он создает не сотрудников, но соперников<sup>1</sup>.

Наша интеллигенция, поголовно почти стремящаяся к коллективизму, к возможной соборности человеческого существования, по своему укладу представляет собой нечто антисоборное, антиколлективистическое, ибо несет в себе разъединяющее начало героического самоутверждения. Герой есть до некоторой степени сверхчеловек, становящийся по отношению к ближним своим в горделивую и вызывающую позу спасителя, и при всем своем стремлении к демократизму интеллигенция есть лишь особая разновидность сословного аристократизма, надменно противопоставляющая себя «обывателям». Кто живет в интеллигентских кругах, хорошо знает это высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости и пренебрежение к инакомыслящим и этот отвлеченный догматизм, в который отливается здесь всякое учение.

Вследствие своего максимализма интеллигенция остается малодоступна и доводам исторического реализма и научного знания. Сам социализм считается для нее не собирательным понятием, обозначающим постепенное социально-экономическое преобразование, которое складывается из ряда частных и вполне конкретных реформ, но «историческим движением», но над-исторической «конечной целью» (по терминологии известного спора с Бернштейном), до которой надо совершить исторический пры-

<sup>1</sup> Рознь наблюдается, конечно, и в истории христианских и других религиозных сект и исповеданий. До известной степени и здесь наблюдается психология героизма, но эти распри имеют, однако, и свои специальные причины, с нею не связанные.

жок актом интеллигентского героизма. Отсюда недостаток чувства исторической действительности и геометрическая прямолинейность суждений и оценок, пресловутая их «принципиальность». Кажется, ни одно слово не вылетает так часто из уст интеллигента, как это, он обо всем судит прежде всего «принципиально», т. е. на самом деле отвлеченно, не вникая в сложность действительности и тем самым нередко освобождая себя от трудности подлежащей оценки положения. Кому приходится иметь дело с интеллигентами на работе, тому известно, как дорого обходится эта интеллигентская «принципиальная» непрактичность, приводящая иногда к оцепиванию комара и поглощению верблюда (см. Мф 23, 24. — *Ред.*).

Этот же ее максимализм составляет величайшее препятствие к поднятию ее образованности именно в тех вопросах, которые она считает своей специальностью, в вопросах социальных, политических. Ибо, если внушить себе, что цель и способ движения уже установлены, и притом «научно», то, конечно, ослабевают интерес к изучению посредствующих, ближайших звеньев. Сознательно или бессознательно, но интеллигенция живет в атмосфере ожидания социального чуда, всеобщего катаклизма, в «хилиастическом»<sup>1</sup> настроении<sup>2</sup>.

Героизм стремится к спасению человечества *своими* силами и притом *внешними* средствами; отсюда исключительная оценка героических деяний, в максимальной степени воплощающих программу максимализма. Нужно что-то сдвинуть, совершить что-то свыше сил, отдав при этом самое дорогое, хотя бы жизнь — такова заповедь героизма. Стать героем, а вместе и спасителем человечества, можно героическим деянием, далеко выходящим за

<sup>1</sup> Хилиастический (от хилиазм). Хилиазм — вера во второе пришествие Иисуса Христа на землю для тысячелетнего царствования перед концом света. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср. очерк «Апокалиптика и социализм» (Религиозно-философские параллели).



пределы обыденного долга. Эта мечта, живущая в интеллигентской душе, хотя выполнимая лишь для единиц, становится общим масштабом в суждениях, критерием для жизненных оценок. Совершить такое деяние и необыкновенно трудно, ибо требует побороть сильнейшие инстинкты привязанности к жизни и страха, и необыкновенно просто, ибо для этого требуется волевое усилие на короткий сравнительно период времени, а подразумеваемые или ожидаемые результаты этого считаются так велики. Иногда стремление уйти из жизни вследствие неприспособленности к ней, бессилия нести жизненную тяжесть сливается до неразличимости с героическим самоотречением, так что невольно спрашиваешь себя: героизм это или самоубийство? Конечно, интеллигентские святцы могут назвать много таких героев, которые всю свою жизнь делали подвигом страдания и длительного волевого напряжения, однако несмотря на различия, зависящие от силы отдельных индивидуальностей, общий тон здесь остается тот же.

Очевидно, такое мироотношение гораздо более приспособлено к бурям истории, нежели к ее затишью, которое томит героев. Наибольшая возможность героических деяний, иррациональная «приподнятость настроения», экзальтированность, опьянение борьбой, создающее атмосферу некоторого героического авантюризма, — все это есть родная стихия героизма. Поэтому так и велика сила революционного романтизма среди нашей интеллигенции, ее пресловутая «революционность». Не надо забывать, что понятие революции есть отрицательное, оно не имеет самостоятельного содержания, а характеризуется лишь отрицанием его разрушаемого, поэтому пафос революции есть ненависть и разрушение. Но еще один из крупнейших русских интеллигентов, Бакунин, формулировал ту мысль, что дух разрушающий есть вместе с тем и дух создающий, и эта вера есть основной нерв психологии героизма. Она упрощает задачу исторического строительства, ибо при таком понимании для него требуется, прежде



всего, крепкие мускулы и нервы, темперамент и смелость, и, обзвывая хронику русской революции, не раз вспоминаешь об этом упрощенном понимании...

Психологии интеллигентского героизма больше всего импонируют такие общественные группы и внешние положения, при которых он является наиболее свойственным во всей последовательности прямолинейного максимализма. Самую благоприятную комбинацию этих условий представляет у нас учащая молодежь. Благодаря молодости с ее физиологией и психологией, недостатку жизненного опыта и научных знаний, заменяемому пылкостью и самоуверенностью, благодаря привилегированности социального положения, не доходящей, однако, до буржуазной замкнутости западного студенчества, наша молодежь выражает с наибольшей полнотой тип героического максимализма. И если в христианстве старчество является естественным воплощением духовного опыта и руководства, то относительно нашей интеллигенции такую роль столь же естественно заняла учащая молодежь. *Духовная педократия*<sup>1</sup> — есть величайшее зло нашего общества, а вместе и симптоматическое проявление интеллигентского героизма, его основных черт, но в подчеркнутом и утрированном виде. Это уродливое соотношение, при котором оценки и мнения «учащейся молодежи» оказываются руководящими для старейших, переворачивает вверх ногами естественный порядок вещей и в одинаковой степени пагубно и для тех, и для других. Исторически эта духовная гегемония стоит в связи с той действительно передовой ролью, которую играла учащая молодежь со своими порывами в русской истории, психологически же это объясняется духовным складом интеллигенции, остающейся на всю жизнь — в наиболее живучих и ярких своих представителях той же учащейся молодежью в своем мировоззрении. Отсюда то глубоко прискорбное и привычное равнодушие и, что гораздо

<sup>1</sup> Педократия — господство детей.

хуже, молчаливое или даже открытое одобрение, с которым у нас смотрят, как наша молодежь, без знаний, без опыта, но с зарядом интеллигентского героизма берется за серьезные, опасные по своим последствиям социальные опыты, и, конечно, этой своей деятельностью только усиливают реакцию. Едва ли в достаточной мере обратил на себя внимание и оценен факт весьма низкого возрастного состава групп с наиболее максималистскими действиями и программами. И, что гораздо хуже, это многие находят в порядке вещей. «Студент» стало нарицательным именем интеллигента в дни революции.

Каждый возраст имеет свои преимущества, и их особенно много имеет молодость с таящимися в ней силами. Кто радуется о будущем, тот больше всего озабочен молодым поколением. Но находиться от него в духовной зависимости, заискивать перед ним, прислушиваться к его мнению, брать его за критерий, — это свидетельствует о духовной слабости общества. Во всяком случае, остается отличительным признаком целой исторической полосы и всего душевного уклада интеллигентского героизма то, что идеал христианского святого, подвижника здесь сменился образом революционного студента.

#### IV

С максимализмом целей связан и максимализм средств, так прискорбно проявившийся в последние годы. В этой неразборчивости средств, в этом героическом «все позволено» (предуказанном Достоевским еще в «Преступлении и наказании» и в «Бесах») сказывается в наибольшей степени человекобожеская природа интеллигентского героизма. присутствующее ему самообожение, поставление себя вместо Бога, вместо Провидения, и это не только в целях и планах, но и в путях и средствах осуществления. Я осуществляю свою идею и ради нее освобождаю себя от уз обычной морали, я разрешаю себе право не только на имущество, но и

на жизнь и смерть других, если это нужно для моей идеи. В каждом максималисте сидит такой маленький Наполеон от социализма или анархизма. Анархизм, или, по старому выражению, нигилизм, есть необходимое последствие самообожения, здесь подстерегает его опасность саморазложения, ждет неизбежный провал. И те горькие разочарования, которые многие пережили в революции, та неизгладимая из памяти картина своеволия, экспроприаторства, массового террора, все это явилось не случайно, но было раскрытием тех духовных потенций, которые необходимо таятся в психологии самообожения<sup>1</sup>.

Подъем героизма в действительности доступен лишь избранным натурам и притом в исключительные моменты истории, между тем жизнь складывается из повседневности, и интеллигенция состоит не из одних только героических натур. Без действительного героизма или возможности его проявления героизм превращается в претензию, в вызывающую позу, вырабатывается особый дух героического ханжества, всеидашной «принципиальной» оппозиции, преувеличенное чувство своих прав и ослабленное сознание обязанностей и вообще личной ответственности. Самый ординарный обыватель, который несколько не выше, а иногда и ниже окружающей среды, надевая интеллигентский мундир, уже начинает относиться к ней с высокомерием. Особенно ощутительно это зло в жизни нашей провинции. Самообожение в кредит способно воспитывать притязательность. Человек, лишаясь абсолютных норм и неизблемых начал личного и социального поведения, заменяет их своеволием и самодельщиной. Нигилизм потому есть страшный бич, ужасная духовная язва, разъедающая наше общество. Ге-

<sup>1</sup> Разоблачения, связанные с именем Азефа, раскрыли, как далеко может идти при героическом максимализме эта неразборчивость в средствах, при которой перестаешь уже различать, где кончается революционер и начинается охранник или провокатор. Продолжающиеся новые разоблачения это все более подтверждают.



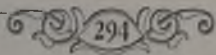
роническое «все позволено» незаметно подменяется просто беспринципностью во всем, что касается личной жизни, личного поведения, чем наполняются житейские будни. В этом заключается одна из важных причин, почему у нас, при таком обилии героев, так мало просто порядочных, дисциплинированных, трудоспособных людей, и та самая героическая молодежь, по курсу которой определяет себя старшее поколение, в жизни так незаметно и легко обращается или в «лишних людей», или же в чеховские и гоголевские типы и кончает вином и картами, если только не хуже<sup>1</sup>. Пушкин со своей правдивостью гения поднимает завесу над возможным будущим трагически и безвременно погибшего Ленского и усматривает за нею весьма прозаическую картину<sup>2</sup>. Попробуйте мысленно сделать то же относительно иного юноши, окруженного теперь ореолом героя, и представить его просто в роли работника после того, как погасла аффектация героизма,

<sup>1</sup> «Людей нет — вот стон, который несется по необъятным равнинам многомиллионной России». (Ср. в цит. очерке «Революция и реакция».)

<sup>2</sup> Имеется в виду возможное будущее Ленского, обрисованное А. С. Пушкиным:

*А может быть и то: поэт  
Обыкновенный ждал удел.  
Прошли бы юношества лета:  
В нем пыл души бы охладел.  
Во многом он бы изменился,  
Расстался б с музами, женился,  
В деревне, счастлив и рогат,  
Носил бы стеганный халат;  
Узнал бы жизнь на самом деле,  
Подагру б в сорок лет имел,  
Пил, ел, скушал, толстел, хирел,  
И наконец в своей постеле  
Скончался б посреди детей,  
Плаксивых баб и лекарей.*

(«Евгений Онегин», глава 6, строфа XXXIX). — Ред.



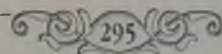
оставляя в душе пустоту нигилизма. Недаром интеллигентский поэт Некрасов, автор «Рыцаря на час», так чувствовал, что ранняя смерть есть лучший апофеоз интеллигентского героизма.

*Не рыдай так безумно над ним:  
Хорошо умереть молодым!  
Беспощадная пошлость ни тени  
Положить не успела на нем...  
и т. д.<sup>1</sup>*

Из этой же героической аффектации, поверхностной и непрочной, объясняется поразительная неустойчивость интеллигентских вкусов, верований, настроений, меняющихся по прихоти моды. Многие удивленно стоят теперь перед переменной настроений, совершившейся на протяжении последних лет, — от настроения героически революционного к нигилистическому и порнографическому, а также перед этой эпидемией самоубийств, которую ошибочно объяснять только политической реакцией и тяжелыми впечатлениями русской жизни.

Но это чередование и эта его истеричность представляются естественными для интеллигенции, и сама она не менялась при этом в своем существовании, только полнее обнаружившемся при этой смене исторического праздника и будней; лжегероизм не остается безнаказанным. Духовное состояние интеллигенции не может не внушать серьезной тревоги. И наибольшую тревогу возбуждает молодое подрастающее поколение и особенно судьба интеллигентских детей. Безбытная, оторвавшаяся от органического склада жизни, не имеющая собственных твердых устоев интеллигенция, со своим атеизмом, прямолинейным рационализмом и общей развинченностью и беспринципностью в обыденной

<sup>1</sup> Строки из стихотворения Н. А. Некрасова, посвященного памяти Д. И. Писарева. — Ред.





жизни передает эти качества и своим детям, с той только разницей, что эти дети даже и в детстве остаются лишены тех здоровых соков, которые получали родители из народной среды.

Крайне непопулярны среди интеллигенции понятия *личной* нравственности, *личного* самоусовершенствования, выработки *личности* (и наоборот, особенный, сакраментальный характер имеет слово *общественный*). Хотя интеллигентское мироотношение представляет собой крайнее самоутверждение личности, ее самообожествление, но в своих теориях интеллигенция нещадно гонит эту самую личность, сводя ее чаще всего без остатка на влияния среды и стихийных сил истории (согласно общему учению просветительства). Интеллигенция не хочет допустить, что в личности заключена живая творческая энергия, и остается глуха ко всему, что к этой проблеме приближается: глуха не только к христианскому учению, но даже к учению Толстого (в котором все же заключено здоровое зерно личного самоуглубления) и ко всем философским учениям, заставляющим посчитаться с нею.

Между тем, в отсутствии правильного учения о личности заключается ее главная слабость. Извращение личности, ложность самого идеала для ее развития есть коренная причина, из которой проистекают слабости и недостатки нашей интеллигенции, ее историческая несостоятельность. Интеллигенции нужно выправляться не извне, но изнутри, причем сделать это может только она сама свободным духовным подвигом, незримым, но вполне реальным.

## V

Своеобразная природа интеллигентского героизма выясняется для нас вполне, если сопоставить ее с противоположным ему духовным обликом — христианского ге-



роизма или, точнее, христианского подвижничества<sup>1</sup>, ибо герой в христианстве — подвижник. Основное различие здесь не столько внешнее, сколько внутреннее, религиозное.

Герой, ставящий себя в роль Провидения, благодаря этой духовной узурпации приписывает себе и большую ответственность, нежели может понести, и большие задачи, нежели человеку доступны. Христианский подвижник верит в Бога-Промыслителя, без воли Которого волос не падет с головы. История и единичная человеческая жизнь представляются в его глазах осуществлением, хотя и непонятным для него в индивидуальных подробностях строительства Божьего, перед которым он смиряется подвигом веры. Благодаря этому он освобождается от героической позы и притязаний. Его внимание сосредоточивается на его прямом деле, его действительных обязанностях и их строгом, неукоснительном исполнении. Конечно, и определение, и исполнение этих обязанностей требует иногда не меньшей широты кругозора и знания, чем та, на какую притязает интеллигентский героизм. Однако внимание здесь сосредоточивается на сознании личного долга и его исполнении, на самоконтроле, и это перенесение центра внимания на себя и на свои обязанности, освобождение от фальшивого самочувствия непризванного спасителя мира и неизбежно связанной с ним гордости оздоравливает душу, наполняя ее чувством здорового христианского смирения. К этому духовному самоотречению, к жертве своим гордым интеллигентским *я* во имя высшей святости призывал Достоевский русскую интеллигенцию в своей пушкинской речи: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гор-

<sup>1</sup> Карлейль в своей книге «Герои и героическое в истории» под именем героизма описывает духовный склад, который, по принятой нами терминологии, приближается к типу подвижничества и, во всяком случае, значительно отличается от атеистического героизма. Ср. очерк «О социальном морализме».



дось... Победилъ себя, усмирилъ себя, — ... и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя»...<sup>1</sup>

Нет слова более непопулярного в интеллигентской среде, чем *смирение*, мало найдется понятий, которые подвергались бы большему непониманию и извращению, о которые так легко могла бы точить зубы интеллигентская демагогия, и это, пожалуй, лучше всего свидетельствует о духовной природе интеллигенции, избличает ее горделивый, опирающийся на самообожение героизм. В то же время смирение есть, по единогласному свидетельству Церкви, первая и основная христианская добродетель, но даже и вне христианства она есть качество весьма ценное, свидетельствующее, во всяком случае, о высоком уровне духовного развития. Легко понять и интеллигенту, что, например, настоящий ученый, по мере углубления и расширения своих знаний, лишь острее чувствует бездну своего незнания, так что успехи знания сопровождают для него увеличивающимся пониманием своего незнания, ростом интеллектуального смирения, как это и подтверждают биографии великих ученых. И, наоборот, самоуверенное самодовольство и надежда достигнуть своими силами полного удовлетворяющего знания есть верный и неременный симптом научной незрелости или просто молодости.

То же чувство неудовлетворенности своим творчеством, несоответствия его идеалам красоты, задачам искусства отличает и настоящего художника, для которого труд его неизбежно становится мукой, хотя в нем он только и находит свою жизнь. Без этого чувства вечной неудовлетворенности своими творениями, которое можно назвать смирением перед красотой, нет истинного художника.

То же чувство ограниченности индивидуальных сил перед расширяющимися задачами охватывает и философа-

<sup>1</sup> Собр. соч. Ф. М. Достоевского. Изд. 6-е. Т. XII. С. 425.



кого мыслителя, и государственного деятеля, и социального политика и т. д.

Но если естественность и необходимость смирения сравнительно легко понять в этих частных областях человеческой деятельности, то почему же так трудно оказывается это относительно центральной области духовной жизни, именно — нравственно-религиозной самопроверки? Здесь-то и обнаруживается решающее значение того или иного высшего критерия, идеала для личности: дается ли этот критерий самопроверки образом совершенной Божественной личности, воплотившейся во Христе, или же самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек), т. е. в конце концов своим же собственным *я*, ставшим лишь перед самим собой в героическую позу. Изопращающийся духовный взор подвижника в ограниченном, искаженном грехом и страстями человеке и прежде всего в себе самом открывает все новые несовершенства, чувство расстояния от идеала увеличивается, другими словами, нравственное развитие личности сопровождается увеличивающимся сознанием своих несовершенств или, что то же, выражается в смирении перед Богом и в «хождении перед Богом» (как это и разъясняется постоянно в церковной, святоотеческой литературе). И эта разница между героической и христианской самооценкой проникает во все изгибы души, во все ее самочувствие.

Вследствие отсутствия идеала личности (точнее, его извращения), все, что касается религиозной культуры личности, ее выработки, дисциплины, неизбежно остается у интеллигенции в полной запущенности. У нее отсутствуют те абсолютные нормы и ценности, которые для этой культуры необходимы и даются только в религии. И прежде всего, отсутствует понятие греха и чувство греха настолько, что слово *грех* звучит для интеллигентного уха так же почти дико и чуждо, как смирение. Вся сила греха, мучительная его тяжесть, всесторонность и глубина его



влияния на всю человеческую жизнь, словом — вся трагедия греховного состояния человека, исход из которой в предвечном плане Божиим могла дать только Голгофа, все это остается вне поля сознания интеллигенции, находящейся как бы в религиозном детстве, не выше греха, но ниже его сознания. Она уверовала, вместе с Руссо и со всем просветительством, что естественный человек добр по природе своей и что учение о первородном грехе и коренной порче человеческой природы есть суеверный миф, который не имеет ничего соответствующего в нравственном опыте. Поэтому вообще никакой особой заботы о культуре личности (о столь презренном «самоусовершенствовании») быть не может и не должно, а вся энергия должна быть целиком расходуема на борьбу за улучшение среды. Объявляя личность всецело ее продуктом, этой же самой личности и предлагают улучшать эту среду, подобно барону Мюнхгаузену, вытаскивавшему себя из болота за волосы.

Этим отсутствием чувства греха и хотя бы некоторой робости перед ним объясняются многие черты душевного и жизненного уклада интеллигенции и — увы! — многие печальные стороны и события нашей революции, а равно и наступившего после нее духовного маразма. Многими пикантными кушаньями со стола западной цивилизации кормила и кормит себя наша интеллигенция, вконец расстраивая свой и без того испорченный желудок; не пора ли вспомнить о простой, грубой, но безусловно здоровой и питательной пище, о старом Моисеевом десятизаконии<sup>1</sup>, а затем дойти и до Нового Завета!..

Героический максимализм целиком проецируется во вне, в достижение внешних целей; относительно личной жизни, вне героического акта и всего с ним связанного, он оказывается минимализмом, т. е. просто оставляет ее вне своего внимания. Отсюда и проистекает непригодность его для выработки устойчивой, дисциплинирован-

<sup>1</sup> То же, что десять заповедей Божиих. См. Исх 20, 1—17. — *Ред.*



ной, работоспособной личности, держащейся на своих ногах, а не на волне общественной истерики, которая затем сменяется упадком. Весь тип интеллигенции определяется этим сочетанием минимализма и максимализма, при котором максимальные притязания могут выставляться при минимальной подготовке личности как в области науки, так и жизненного опыта и самодисциплины, что так рельефно выражается в противоестественной гегемонии учащейся молодежи, в нашей духовной педократии.

Иначе воспринимается мир христианским подвижничеством. В полной противоположности гордыне интеллигентского героизма, христианское подвижничество есть прежде всего максимализм в личном отношении, в требованиях, предъявляемых к самому себе; напротив, острота внешнего максимализма здесь значительно смягчается. Христианский герой или подвижник (по нашей, конечно, несколько условной терминологии), не ставя себе задач Провидения и не связывая, стало быть, со своим, да и с чьим бы то ни было индивидуальным усилением судеб истории и человечества, в своей деятельности видит прежде всего исполнение своего долга пред Богом, Божьей заповеди, к нему обращенной. Ее он обязан исполнять с наибольшей полнотой, а равно проявлять возможную энергию и самоотверженность при отыскании того, что составляет его дело и обязанность; в известной мере он тоже должен стремиться к максимализму действий, но совершенно в ином смысле. Одно из наиболее обычных недоразумений относительно смирения (впрочем, выставляемое не только *bona*, но и *mala fide*<sup>1</sup>) состоит в том, что христианское смирение, внутренний и незримый подвиг борьбы с самостью, со своеволием, с самообожением, истолковывается непременно как внешняя пассивность, как примирение со злом, как бездей-

<sup>1</sup> *Bona fide* (лат.) — добросовестно, чистосердечно; *mala fide* (лат.) — недобросовестно, нечестно. — *Ред.*





твие и даже низкопоклонничество<sup>1</sup>, или же как неделание во внешнем смысле, причем христианское подвижничество смешивается с одной из многих его форм, хотя и весьма важной, именно — с монашеством. Но подвижничество, как внутреннее устройство личности, совместимо со всякой внешней деятельностью, поскольку она не противоречит его принципам.

Особенно охотно противопоставляют христианское смирение «революционному» настроению. Не входя в этот вопрос подробно, укажу, что революция, т. е. известные политические действия, сама по себе еще не предпринимает вопроса о том духе и идеалах, которые ее вдохновляют. Выступление Дмитрия Донского по благословлению преподобного Сергия против татар есть действие революционное в политическом смысле, как восстание против законного правительства, но в то же время, думается мне, оно было в душах участников актом христианского подвижничества, неразрывно связанного с подвигом смирения. И напротив, новейшая революция, как основанная на атеизме, по духу своему весьма далека не только от христианского смирения, но и от христианства вообще. Подобным же образом существует огромная духовная разница между пуританской английской революцией и атеистической французской, как между Кромвелем и Маратом или Робеспьером, между Рылеевым или вообще верующими из декабристов и позднейшими деятелями революции.

Фактически при наличии соответствующих исторических обстоятельств, конечно, отдельные деяния, имену-

<sup>1</sup> Конечно, все допускают подделку и искажение, и именем смирения прикрываются и прикрывались черты, на самом деле ничего общего с ним не имеющие, в частности — трусливое и лицемерное низкопоклонничество (так же точно, как интеллигентским героизмом и революционностью прикрывается нередко распущенность и хулиганство). Чем выше добродетель, тем злее ее карикатуры и искажение. Но не по ним же следует судить о существе ее.



емые героическими, вполне совместимы с психологией христианского подвижничества, но они совершаются не во имя свое, а во имя Божие, не героически, но подвижнически, и даже при внешнем сходстве с героизмом их религиозная психология все же остается от него отлична. «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11, 12), от каждого требуется «усилие», максимальное напряжение его сил для осуществления добра, но и такое усилие не дает еще права на самочувствие героизма, на духовную гордость, ибо оно есть лишь исполнение долга. «Когда исполните всё повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк 17, 10).

Христианское подвижничество есть непрерывный самоконтроль, борьба с низшими, греховными сторонами своего «я», аскеза духа. Если для героизма характерны вспышки, искание великих деяний, то здесь, напротив, нормой скорее является ровность течения, «мерность», выдержка, неослабная самодисциплина, терпение и выносливость, — качества, как раз отсутствующие у интеллигенции. Верное исполнение своего долга, несение каждым своего креста, отвергнувшись себя (т. е. не во внешнем только смысле, но еще более и во внутреннем), с предоставлением всего остального Промыслу — вот черты истинного подвижничества. В монастырском обиходе есть прекрасное выражение для этой религиозно-практической идеи: *послушание*. Так называется всякое занятие, называемое иноку, все равно, будет ли это ученый труд или самая грубая физическая работа, раз оно исполняется во имя религиозного долга. Это понятие может быть распространено и за пределы монастыря и применено ко всякой работе, какова бы она ни была. Врач и инженер, профессор и политический деятель, фабрикант и его рабочий одинаково при исполнении своих обязанностей могут руководствоваться не своим личным интересом, духовным или материальным, — все равно, но совестью, велениями долга нести послушание. Эта дисциплина послу-



пания, «светский аскетизм» (по немецкому выражению: «innerweltliche Askese»), имела огромное влияние для выработки личности и в Западной Европе в разных областях труда, и эта выработка чувствуется до сих пор.

Оборотной стороной интеллигентского максимализма является историческая нетерпеливость, недостаток исторической трезвости, стремление вызвать социальное чудо, практическое отрицание теоретически исповедуемого эволюционизма. Напротив, дисциплина «послушания» должна содействовать выработке исторической трезвости, самообладания, выдержки; она учит нести историческое тягло, ярем исторического послушания, она воспитывает почвенность, чувство связи с прошлым и признательность этому прошлому, которое так легко теперь забывают ради будущего, восстанавливает нравственную связь детей с отцами.

Напротив, чисто гуманистический прогресс есть презрение к отцам, отвращение к своему прошлому и его полное осуждение, историческая и нередко даже просто личная неблагодарность, узаконение духовной распри отцов и детей. Герой творит историю по своему плану, он как бы начинает из себя историю, рассматривая существующее как материал или пассивный объект для воздействия. Разрыв исторической связи в чувстве и воле становится при этом неизбежен.

Проведенная параллель позволяет сделать общее заключение об отношении интеллигентского героизма и христианского подвижничества. При некотором внешнем сходстве между ними не существует внутреннего сродства или хотя бы подпочвенного соприкосновения. Задача героизма — внешнее спасение человечества (точнее, будущей части его) своими силами, по своему плану, «во имя свое», герой — тот, кто в наибольшей степени осуществляет свою идею, хотя бы и ломая ради нее жизнь, это — человекобог. Задача христианского подвижничества — превратить свою жизнь в незримое самоотречение, послушание, исполнять свой труд со всем напряжением,



самодисциплиной, самообладанием, но видеть и в нем, и в себе самом лишь орудие Промысла. Христианский святой — тот, кто в большей мере свою личную волю и всю свою эмпирическую личность непрерывным и неослабным подвигом преобразовал до возможно полного проникновения волею Божией. Образ полноты этого проникновения — Богочеловек, пришедший «творить не Свою волю, но посланного Его Отца» (см. Ин 5, 30. — *Ред.*) и «грядущий во имя Господне» (см. Мф 21, 9; Мк 11, 9; Лк 19, 38. — *Ред.*).

Различие между христианством (по крайней мере, в этическом его учении) и интеллигентским героизмом, исторически заимствовавшим у христианства некоторые из самых основных своих догматов — и прежде всего идею о равноценности людей, об абсолютном достоинстве человеческой личности, о равенстве и братстве, — теперь вообще склонны преуменьшать, нежели преувеличивать. Этому содействовало, прежде всего, интеллигентское непонимание всей действительной пропасти между атеизмом и христианством, благодаря чему не раз «исправляли» с обычной самоуверенностью образ Христа, освобождая Его от «церковных искажений», изображая Его социал-демократом или социалистом-революционером. Пример этому подал еще отец русской интеллигенции Белинский<sup>1</sup>. Эта безвкусная и для религиозного чувства невыносимая операция производилась не раз. Впрочем, сама интеллигенция этим сближением как таковым нисколько не интересуется, прибегая к нему ис-

<sup>1</sup> Белинский писал в знаменитом письме своем к Гоголю, этом пламенном классическом выражении интеллигентского настроения: «Что вы нашли общего между Христом и какой-нибудь, а тем более православной церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения... Но смысл Христова учения открыт философским движением прошлого века» (*В. Г. Белинский. Письмо к Гоголю. С предисловием С. А. Венгерова. СПб., 1905. С. 13.*)



ключительно в политических целях или же ради удобства «агитации».

Гораздо тоньше и соблазнительнее другая, не менее кощунственная ложь, которая в разное время и в разных формах стала повторяться особенно часто, именно то утверждение, что интеллигентский максимализм и революционность, духовной основой которых является, как мы видели, атеизм, в сущности отличается от христианства только религиозной неосознанностью. Достаточно будто бы имя Маркса или Михайловского заменить именем Христа, а «Капитал» Евангелием или, еще лучше, Апокалипсисом (по удобству его цитирования), или можно даже ничего не менять, а нужно лишь еще усилить революционность интеллигенции и продолжить интеллигентскую революцию, и тогда из нее родится «новое религиозное сознание» (как будто уже не было в истории примера достаточно продолженной интеллигентской революции, с обнаружением всех ее духовных потенций, именно — Великой французской революции). Если до революции еще легко было смешивать страдающего и преследуемого интеллигента, несущего на плечах героическую борьбу с бюрократическим абсолютизмом, — с христианским мучеником, то после духовного самообнажения интеллигенции во время революции это стало гораздо труднее.

В настоящее время можно также наблюдать особенно характерную для нашей эпохи интеллигентскую подделку под христианство, усвоение христианских слов и идей при сохранении всего духовного облика интеллигентского героизма. Каждый из нас, христианин из интеллигентов, глубоко находит у себя эту духовную складку. Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся в христианскую одежду и искренно принимающему свои интеллигентские переживания и привычный героический пафос за христианский праведный гнев, проявлять себя в церковном революционизме, в противопоставлении своей новой святости, нового ре-



лигиозного сознания неправде «исторической» Церкви. Подобный христианствующий интеллигент, иногда не способный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической Церкви», всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, еще более того, пророчесственным посетителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить церковную жизнь, но и создать новые ее формы, чуть ли не новую религию. Так же и в области светской политики самый обыкновенный интеллигентский максимализм, составляющий содержание революционных программ, просто приправляется христианской терминологией или текстом и предлагается в качестве истинного христианства в политике. Это интеллигентское христианство, оставляющее нетронутым то, что в интеллигентском героизме является наиболее антирелигиозным, именно его душевный уклад, есть компромисс противоборствующих начал, имеющий временное и переходное значение и не обладающий самостоятельной жизненностью. Он не нужен настоящему интеллигентскому героизму и невозможен для христианства. Христианство ревниво, как и всякая, впрочем, религия; оно сильно в человеке лишь тогда, когда берет его целиком, всю его душу, сердце, волю. И незачем этот контраст затушевывать или смягчать.

Как между мучениками первохристианства и революции, в сущности, нет никакого внутреннего тождества при всем внешнем сходстве их подвига, так и между интеллигентским героизмом и христианским подвижничеством, даже при внешнем сходстве их проявлений (которое можно, впрочем, допустить только отчасти и условно), остается пропасть, и нельзя одновременно находиться на обеих ее сторонах. Одно должно умереть, чтобы родилось другое, и, в меру умирания одного, возрастает и укрепляется другое. Вот каково истинное соотношение между обоими мироощущениями. Нужно «покаяться», т. е. пересмотреть, передумать и осудить свою прежнюю душевную жизнь в ее глубинах и изгибах, чтобы возродить-



ся к новой жизни. Вот почему первое слово проповеди Евангелия есть призыв к покаянию, основанному на самопознании и самооценке. «Покайтесь (μετανοεῖτε), ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3, 1—2; 4, 17; Мк 1, 14—15). Должна родиться новая душа, новый внутренний человек, который будет расти, развиваться и укрепляться в жизненном подвиге. Речь идет не о перемене политических или партийных программ (вне чего интеллигенция и не мыслит обыкновенно обновления), вообще совсем не о программах, но о гораздо большем — о самой человеческой личности, не о деятельности, но о деятели. Перерождение это совершается незримо в душе человека, но если невидимые агенты оказываются сильнейшими даже в физическом мире, то и в нравственном могуществе их нельзя отрицать на том только основании, что оно не предусматривается особыми параграфами программ.

Для русской интеллигенции предстоит медленный и трудный путь перевоспитания личности, на котором нет скачков, нет катаклизмов и побеждает лишь упорная самодисциплина. Россия нуждается в новых деятелях на всех поприщах жизни: государственной — для осуществления «реформ», экономической — для поднятия народного хозяйства, культурной — для работы на пользу русского просвещения, церковной — для поднятия сил учащей церкви, ее клира и иерархии. Новые люди, если дождется их Россия, будут, конечно, искать и новых практических путей для своего служения и помимо существующих программ, и — я верю — они откроются их самоотверженному исканию<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Post-scriptum pro domo sua (Постскрипtum для самооправдания (лат.). — *Ред.*) По поводу суровой характеристики интеллигентского уклада души (гл. III — V) мне может быть сделан упрек, что я произношу здесь суд над людьми самоотверженными, страдающими, гонимыми, по крайней мере, я сам не раз задавался этим вопросом. Но независимо от того, сколь бы низко не думал я о себе самом, я чувствую обязанность (хотя бы в качестве общественного «послушания») сказать все,



## VI

В отношении к народу, служение которому своею задачей ставит интеллигенция, она постоянно и неизбежно колеблется между двумя крайностями — народопоклонничества и духовного аристократизма. Потребность народопоклонничества в той или другой форме (в виде ли старого народничества, ведущего начало от Герцена и основанного на вере в социалистический дух русского народа, или в новейшей, марксистской форме, где вместо всего народа такие же свойства приписываются одной части его, именно «пролетариату») вытекает из самых основ интеллигентской веры. Но из нее же с необходимостью вытекает и противоположное — высокомерное отношение к народу как к объекту спасительного воздействия, как к несовершеннолетнему, нуждающемуся в няньке для воспитания к «сознательности», непросвещенному в интеллигентском смысле слова.

В нашей литературе много раз указывалась духовная оторванность нашей интеллигенции от народа. По мнению Достоевского, она пророчески предуказана была уже Пушкиным, сначала в образе вечного скитальца Алеко, а затем Евгения Онегина, открывшего собой целую серию «лишних людей». И действительно, чувства почвенности, кровной исторической связи, сочувственного интереса, любви к своей истории, эстетического ее восприятия по-

что я вижу, что лежит у меня на сердце, как итог всего пережитого, пережитого, передуманного относительно интеллигенции, это повелевает мне чувство ответственности и мучительная тревога за интеллигенцию и за Россию. Но при критике духовного облика и идеалов интеллигенции я отнюдь не имею в виду судить отдельных личностей, равно как, выставляя свой идеал, в искренности которого я убежден, я отнюдь не подразумеваю при этом, чтобы сам я к нему больше других приблизился. Да и можно ли чувствовать себя приблизившимся к абсолютному идеалу?.. Призывать же к нему, указывать его невидящим не только можно, но и должно.



разительно мало у интеллигенции, на ее палитре преобладают две краски, черная для прошлого и розовая для будущего (и, по контрасту, тем яснее выступает духовное величие и острота зрения наших великих писателей, которые, опускаясь в глубины русской истории, извлекали оттуда «Бориса Годунова», «Песню о купце Калашникове», «Войну и мир»). История является, чаще всего, материалом для применения теоретических схем, господствующих в данное время в умах (например, теории классовой борьбы), или же для целей публицистических, агитационных.

Известен также и космополитизм русской интеллигенции<sup>1</sup>. Воспитанный на отвлеченных схемах просветительства, интеллигент естественнее всего принимает позу маркиза Позы<sup>2</sup>, чувствует себя *Weltbürger*'ом (гражданин мира (нем.). — *Ред.*), и этот космополитизм пустоты, отсутствие здорового национального чувства, препятствующее и выработке национального самосознания, стоит в связи с всенародностью интеллигенции.

Интеллигенция еще не продумала национальной проблемы, которая занимала умы только славянофилов, довольствуясь «естественными» объяснениями происхождения народности (начиная от Чернышевского, старательно уничтожавшего самостоятельное значение национальной проблемы<sup>3</sup>, до современных марксистов, без остатка растворяющих ее в классовой борьбе).

Национальная идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на религиозно-культурные, она основывается на религиозно-культурном мессианизме, в который с необходимостью

<sup>1</sup> О том своеобразном и зловещем выражении, которое он получил во время русско-японской войны, лучше умолчим, чтобы не растревать этих глупых и больных воспоминаний.

<sup>2</sup> Маркиз Поза — герой пьесы Ф. Шиллера «Дон Карлос». — *Ред.*

<sup>3</sup> В своих примечаниях к «Основаниям политической экономии» *Д. Ст. Милля*.



отливается всякое сознательное национальное чувство. Так это было у величайшего носителя религиозно-мессианской идеи — у древнего Израиля, так это остается и у всякого великого исторического народа. Стремление к национальной автономии, к сохранению национальности, ее защита есть только отрицательное выражение этой идеи, имеющее цену лишь в связи с подразумеваемым положительным ее содержанием. Так именно понимали национальную идею крупнейшие выразители нашего народного самосознания — Достоевский, славянофилы, Вл. Соловьев, связывавшие ее с мировыми задачами Русской Церкви или русской культуры. Такое понимание национальной идеи отнюдь не должно вести к националистической исключительности, напротив, только оно положительным образом обосновывает идею братства народов, а не безродных, атомизированных «граждан» или «пролетариев всех стран», отрекающихся от родины. Идея народности, таким образом понимаемая, есть одно из необходимых положительных условий прогресса цивилизации<sup>1</sup>. При своем космополитизме наша интеллигенция, конечно, сбрасывает с себя много трудностей, неизбежно возникающих при практической разработке национальных вопросов<sup>2</sup>, но это покупается дорогой ценой омертвления целой стороны души, притом непосредственно обращенной к народу, и потому, между прочим, так легко эксплуатируется этот космополитизм представителями боевого, шовинистического национализма, у которых оказывается благодаря этому монополия патриотизма.

Но глубочайшую пропасть между интеллигенцией и народом вызывает даже не это, поскольку это есть все-таки лишь производное различие; основным различием остается отношение к религии. Народное мировоззрение и

<sup>1</sup> Ср. очерк «Из размышлений о национальности».

<sup>2</sup> Поэтому и настоящее движение «неославизма» остается пока принципиально необоснованным.



духовный уклад определяются христианской верой. Как бы ни было далеко здесь расстояние между идеалом и действительностью, как бы ни был темен, непросвещен народ наш, но идеал его — Христос и Его учение<sup>1</sup>, а норма — христианское подвижничество. Чем, как не подвижничеством, была вся история нашего народа, с давившей его сначала татарщиной, затем московской и петербургской государственностью, с этим многовековым историческим тяглом, стоянием на посту охраны западной цивилизации и от диких народов, и от песков Азии, в этом жестоком климате, с вечными голодовками, холодом, страданиями. Если народ наш мог вынести все это и сохранить свою душевную силу, выйти живым, хотя бы и искалеченным, то это лишь потому, что он имел источник духовной силы в своей вере и в идеалах христианского

<sup>1</sup> «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо: это именно то, что он в своем целом, по крайней мере, никогда не принимает и не захочет принять своего греха за правду... Грех есть дело преходящее, а Христос вечное. Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, в Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, что народ верит, как в свою правду, в чем ее полагает, как ее представляет себе, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа — Христос. А с Христом, конечно, и просвещение, и в высшие, роковые минуты свои народ наш всегда решает и решал всякое общее и народное дело свое всегда по-христиански» (*Ф. М. Достоевский*. Полн. собр. соч. Изд. 6-е. Т. XXI. С. 441). Интересно с этим пониманием души народной, которое Достоевский разделяет с крупнейшими русскими художниками и мыслителями, сопоставить интеллигентское воззрение, выраженное в цитированном уже письме Белинского: «Приглядитесь попристальнее и вы увидите, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности (sic)... мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб в его будущем» (Письмо к Гоголю. С. 14).



подвижничества, составляющего основу его национального здоровья и жизненности.

Подобно лампадам, теплившимся в иноческих обителях<sup>1</sup>, куда на протяжении веков стекался народ, ища нравственной поддержки и поучения, светили Руси эти идеалы, этот свет Христов, и, поскольку он действительно обладает этим светом, народ наш, — скажу это не обинуясь, — при всей своей неграмотности духовно просвещеннее своей интеллигенции. Но именно в этом-то центральном пункте ко всему, что касается веры народной, интеллигенция относилась и относится с полным непониманием и даже презрением.

Поэтому и соприкосновение интеллигенции и народа есть прежде всего столкновение двух вер, двух религий, и влияние интеллигенции выражается прежде всего тем, что она, разрушая народную религию, разлагает и народную душу, сдвигает ее с ее незыблемых доселе вековых оснований. Но что же дает она взамен? Как сама она понимает задачи народного просвещения? Она понимает их просветительски, т. е., прежде всего, как развитие ума и обогащение знаниями. Впрочем, за недостатком времени, возможности и, что всего важнее, образованности у самих просветителей, эта задача заменяется догматическим изложением учений, господствующих в данное время в данной партии (все это, конечно, под маркой самой строгой научности), или же сообщением разрозненных знаний из разных областей. При этом сказывается сильнейшим образом и вся наша общая некультурность, недостаток школ, учебных пособий и, прежде всего, отсутствие простой грамотности. Во всяком случае, задача просвещения в

<sup>1</sup> Компетентную и мастерскую характеристику нравственного значения монастыря в русской истории см. в речи профессора В. О. Ключевского «Благодатный воспитатель русского народного духа (преподобный Сергий)» (Троицкий цветок. № 9). Ср. также В. А. Кожевников: «Христианское подвижничество в его прошлом и настоящем». Изд. «Религ.-философской библиотеки», два выпуска. Москва, 1910.

интеллигентском смысле ставится впереди первоначального обучения, т. е. сообщения элементарных знаний, или просто грамотности. Для интеллигентских просветителей задачи эти связываются неразрывно с политическими и партийными задачами, для которых поверхностное просвещение есть только необходимое средство.

Все мы уже видели, как содрогнулась народная душа после прививки ей в значительной дозе просвещения в указанном смысле, как прискорбна была ее реакция на эту духовную опустошенность в виде роста преступности сначала под идейным предлогом, а потом и без этого предлога. Ошибочно думает интеллигенция, чтобы русское просвещение и русская культура могли быть построены на атеизме как духовном основании, с полным пренебрежением религиозной культуры личности и с заменой всего этого простым сообщением знаний. Человеческая личность не есть только интеллект, но, прежде всего, воля, характер, и пренебрежение этим жестоко мстит за себя. Разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освобождает в нем темные стихии, которых так много в русской истории, глубоко отравленной злой тапачиной и инстинктами кочевников-завоевателей. В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преподобного Сергия и Запорожской сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева<sup>1</sup>. И эти грозные, неорганизованные стихийные силы в своем разрушительном нигилизме только, по-видимому, приближаются к революционной интеллигенции, хотя они и принимаются ею за революционизм в собственном ее духе; на самом деле они очень старого происхождения, значительно старшей самой интеллигенции. Они с трудом преодолевали русскую государственность, полагавшей им внешние границы, сковывавшей их, но они не были ею вполне

<sup>1</sup> Ср. «Характеристику казачества и Запорожья» у профессора Ключевского. Курс русской истории. Часть III. М., 1908.

побеждены. Интеллигентское просветительство одной стороной своего влияния пробуждает эти дремавшие инстинкты и возвращает Россию к хаотическому состоянию, ее обессиливающему и с такими трудностями и жертвами преодолевавшемуся ею в истории. Таковы уроки последних лет, мораль революции в народе.

Отсюда понятны основные причины глубокой духовной распри, раздирающей Россию в новейшее время, раскол ее как бы на две несоединимые половины, на правый и левый блоки, на черносотенство и красносотенство. Разделение на партии, основанное на различиях политических мнений, социальных положений, имущественных интересов, есть обычное и общераспространенное явление в странах с народным представительством и, в известном смысле, есть неизбежное зло, но это разделение нигде не проникает так глубоко, не нарушает в такой степени духовного и культурного единства нации, как в России. Даже социалистические партии Западной Европы, наиболее выделяющие себя из общего состава «буржуазного» общества, фактически остаются его органическими членами, не разрушают цельности культуры. Наше же различие правых и левых отличается тем, что оно имеет предметом своим не только разницу политических идеалов, но и, в подавляющем большинстве, разницу мировоззрений или вер. Если искать более точного исторического уподобления в истории Западной Европы, то оно гораздо более походит на разделение католиков и протестантов с следовавшими отсюда религиозными войнами в эпоху Реформации, нежели на теперешние политические партии. Достаточно разложить на основные духовные элементы этот правый и левый блоки, чтобы это увидеть. Русскому просвещению, служить которому призвана русская интеллигенция, приходилось бороться с вековой татарщиной, глубоко въевшейся в разные стороны нашей жизни, с произволом бюрократического абсолютизма и государственной его непригодностью, ранее с крепостным правом, с институтом телесных на-



казаний, в настоящее время с институтом смертной казни, с грубостью нравов, вообще бороться за лучшие условия жизни. К этому сводится идеальное содержание так называемого освободительного движения, трудность и тяжесть которого приняла на свои плечи интеллигенция и в этой борьбе стяжала себе многочисленные мученические венцы. Но, к несчастью для русской жизни, эту борьбу она связала неразрывно со своим отрицательным мировоззрением. Поэтому для тех, кому дорого было сокровище народной веры и кто чувствовал себя призванным его охранять, — прежде всего, для людей Церкви, — создалась необходимость борьбы с интеллигентскими влияниями на народ ради защиты его веры. К борьбе политических и культурных идеалов примешалась религиозная распря, всю серьезность которой, вместе со всем ее угрожающим значением для будущего России, до сих пор еще не умеет в достаточной степени понять наша интеллигенция. В поголовном почти уходе интеллигенции из Церкви и в той культурной изолированности, в которой благодаря этому оказалась эта последняя, заключалось дальнейшее ухудшение исторического положения. Само собой разумеется, что для того, кто верит в мистическую жизнь Церкви, не имеет решающего значения та или иная ее эмпирическая оболочка в данный исторический момент; какова бы она ни была, она не может и не должна порождать сомнений в конечном торжестве и для всех явном просветлении Церкви. Но, рассуждая в порядке эмпирическом и рассматривая Русскую Поместную Церковь как фактор исторического развития, мы не можем считать мало важным тот факт, что русский образованный класс почти поголовно определился атеистически. Такое кровопускание, конечно, не могло не отразиться на культурном и умственном уровне оставшихся церковных деятелей. Среди интеллигенции обычно злорадствуют по поводу многочисленных язв церковной жизни, которых мы несколько не хотим ни уменьшать, ни отрицать (причем, однако, все положительные стороны церковной жизни



ни остаются для интеллигенции непонятны или неизвестны). Но имеет ли интеллигенция настоящее право для такой критики церковной жизни, пока сама она остается при прежнем индифферентизме или принципиальном отрицании религии, пока видит в религии лишь темноту и идиотизм?

Церковная интеллигенция, которая подлинное христианство соединяла бы с просвещением и ясным пониманием культурных и исторических задач (чего так часто недостает современным церковным деятелям), если бы таковая народилась, ответила бы насущной исторической и национальной необходимости. И даже если бы ей и на этой череде пришлось подвергнуться преследованиям и гонениям, которых интеллигенция столько претерпевает во имя своих атеистических идеалов, то это имело бы огромное историческое и религиозно-нравственное значение и совершенно особенным образом отозвалось бы в душе народной.

Но пока интеллигенция всю силу своей образованности употребляет на разложение народной веры, ее защита с печальной неизбежностью все больше принимает характер борьбы не только против интеллигенции, но и против просвещения, раз оно в действительности распространяется только через интеллигенцию, — обскурантизм становится средством защиты религии. Это противоестественное для обеих сторон положение, обострившееся именно за последние годы, делает современное состояние наше особенно мучительным. И к этому присоединяется еще и то, что борьбой с интеллигенцией в защиту народной веры пользуются, как предлогом, своекорыстные сторонники реакции, аферисты, ловцы в мутной воде, и все это сплетается в один исторический и психологический клубок, вырабатываются привычные ходы мысли, исторические ассоциации идей, которые начинают рассматриваться и сторонниками и противниками их как внутренне обязательные и нерасторжимые. Оба полюса все сильнее заряжаются разнородным электричест-





вом. Устанавливаются по этому уродливому масштабу фактические группировки людей на лагеря, создается соответствующая психологическая среда, консервативная, деспотическая. Нация раскалывается надвое, и в бесплодной борьбе растрачиваются лучшие ее силы.

Такое положение создается всем нашим духовным прошлым, и задача времени состоит в том, чтобы преодолеть это разделение, возвыситься над ним, поняв, что в основе его лежит не внутренняя, идеальная необходимость, но лишь сила исторического факта. Пора приступить к распутыванию этого гордиева узла нашей истории.

## VII

Из противоречий соткана душа русской интеллигенции, как и вся русская жизнь, и противоречивые чувства в себе возбуждает. Нельзя ее не любить, и нельзя от нее не отталкиваться. Наряду с чертами отрицательными, представляющими собой симптом некультурности, исторической незрелости и заставляющими стремиться к преодолению интеллигенции, в страдальческом ее облике просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей; как будто и сама она есть тот «красный цветок», напитавшийся слез и крови, который виделся одному из благороднейших ее представителей, великому сердцем Гаршину.

Рядом с антихристовым началом в этой интеллигенции чувствуются и высшие религиозные потенции, новая историческая плоть, жаждущая своего одухотворения. Это напряженное искание Града Божия, стремление к исполнению воли Божией на земле, как на небе, глубоко отличаются от влечения мещанской культуры к прочному земному благополучию. Уродливый интеллигентский максимализм с его практической непригодностью есть



следствие религиозного извращения, но он может быть побежден религиозным оздоровлением.

Религиозна природа русской интеллигенции. Достоевский в «Бесах» сравнивал Россию и, прежде всего, ее интеллигенцию с евангельским бесноватым, который был исцелен только Христом и мог найти здоровье и восстановление сил лишь у ног Спасителя. Это сравнение остается верным и теперь. Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим возможно излечить ее, освободить от этого легиона. Интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась от Его лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платится вместе со своей родиной за эту измену, за это религиозное самоубийство. Но странно — она не в силах забыть об этой сердечной ране, восстановить душевное равновесие, успокоиться после произведенного над собой опустошения. Отказавшись от Христа, она носит на себе печать Его на сердце своем и мечется в бессознательной тоске по Нем, не зная уголения своей жажды духовной. И эта мятущаяся тревога, эта нездешняя мечта о нездешней правде кладет на нее свой особый отпечаток, делает ее такой странной, испуганной, неуравновешенной, как бы одержимой. Как та прекрасная Суламита, потерявшая своего жениха: на ложе своем ночью, по улицам и площадям искала она того, кого любила душа ее, спрашивала у стражей городских, не видели ли они ее возлюбленного, но стражи, обходящие город, вместо ответа только избивали и ранили ее (Песн 3, 1—3). А между тем, Возлюбленный, Тот, о Ком тоскует душа ее, так близок. Он стоит и стучится в это сердце, гордое, непокорное интеллигентское сердце... Будет ли когда-нибудь услышан стук Его?..

## ИЗ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

### РАЗМЫШЛЕНИЯ О НАЦИОНАЛЬНОСТИ<sup>1</sup>

#### I

В отношении к проблеме национальности, как и к другим проблемам философии культуры, необходимо проявляется характер общего мировоззрения или тех общефилософских предпосылок, которые неизменно сопутствуют — иногда даже помимо сознания судящих, — а отчасти предопределяют ход рассуждения. Вопрос о национальности — это надо прямо сказать и со всей решительностью утвердить — отнюдь не принадлежит к числу таких вопросов, которые рассматривались бы или изучались бы вне этих предпосылок, «voraussetzungslos» (если только и вообще существуют такие вопросы), одним только строгим применением научных методов. Как ни важно научное изучение разных проявлений национальности, однако в нем не ставится и не вмещается общая метафизическая проблема нации, т. е. вопрос об ее природе, ценности, идее. Как и в других случаях, наука лишь подводит к этим вопросам, дает свой материал для их постановки, но на этом и останавливается, если только она критична, т. е. находится в сознании своей действительной компетенции. Что национальность вообще существует как совершенно особая, своеобразная историческая сила, об этом, конечно, никто не спорит, ни даже тот, кто желал бы этот факт

<sup>1</sup> Напечатано в «Вопросах философии и психологии», II, 1910 (кн. 103).

уничтожить. О том, как выражается нация в истории, в быте, нравах, в учреждениях, об этом мы все более узнаем из расширяющегося жизненного и исторического опыта и из научного изучения. Но вопрос о том, что есть нация, переводит обсуждение на еще более общую почву. При ответе на этот вопрос неизбежно должны проявиться и основные метафизические разногласия. Два основных направления, естественно, обозначились в истории философии, принимая в ней разные формулировки: номинализму и реализму средневековой философии в новейшей соответствуют позитивизм, эмпиризм или идеализм (конечно, «трансцендентальный») в их противоположности реализму, мистическому или спиритуалистическому. Для первого воззрения бытие исчерпывается непосредственной данностью состояний сознания, которая в своем выражении и логической обработке облекается в символику общих понятий и суждений. Для другого воззрения действительность несравненно глубже опытной данности, показания опыта суть только касания подлинных *res* (вещь (лат.); в широком смысле — реальность; предмет, событие. — *Ред.*) о нашу субъективность, ее изменчивые и несовершенные, неадекватные символы («*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss*»)<sup>1</sup>. Если первое воззрение, номинализм, неизбежно разрешает мир в субъективный иллюзионизм замкнутого, имманентного опыта (притом искусственно ограниченного и отпрепарированного), то второе воззрение постулирует и стремится постигать в доступной нам теперь форме мир вещей, сущего (*τὸ ὄντως ὄν*). В применении к вопросу о нации это раздвоение философского мышления дает такие результаты. Для позити-

<sup>1</sup> Строки из Мистического хора, которым заканчивается трагедия И. В. Гете «Фауст»:

*Все быстротечное —  
Символ, сравненье.*

(Перевод Б. И. Пастернака). — *Ред.*



вистического или идеалистического номинализма и иллюзионизма нация всецело разрешается в совокупность фактов, так или иначе связанных с национальной жизнью, и есть только абстракция от этих фактов или собирательное понятие в том смысле, в каком, например, лес есть совокупность многих деревьев. Совокупность национальных черт и проявлений, определяемая через возможно полную *enumerationem simplicem* (перечисление простого (лат.). — *Ред.*), принципиально исчерпывается здесь содержанием понятия нации, объяснение же ее происхождения средствами, доступными истории, вполне разрешает ее проблему. Такова точка зрения философии просветительства, старого и нового; так рассуждал о нации еще Чернышевский, приблизительно так рассуждает теперь Милоков. Так должны бы рассуждать, оставаясь последовательными, и теперешние сторонники неокантианского идеализма, хотя, по некоторому недоразумению, иные из них говорят о создании национальной культуры. Совершенно иначе вопрос о нации освещается философией реализма. Для нее нация есть не только совокупность феноменологических своих обнаружений, исчисляемых и изучаемых наукой, но, прежде всего, некое субстанциональное начало, творчески производящее свои обнаружения, однако всецело не вмещающееся ни в одном из них и потому не сливающееся с ними. Идея «национального духа», которой оперировала историческая школа права, не была продумана ею именно с этой метафизической стороны, но действительное соотношение вещей было сформулировано в ней (впрочем, в применении к частному вопросу о правообразовании) совершенно верно, хотя и в терминах позитивистического историзма. *Нация есть*, не как коллективное понятие или логическая абстракция, но как творческое живое начало, как духовный организм, члены которого находятся во внутренней живой связи с ним. Когда мы переживаем национальное чувство, ощущаем в себе нацию или себя в нации, мы опознаем бытийственное, а



не эпифеноменальное<sup>1</sup> лишь свое определение. Обычное сравнение отношения к отечеству с отношением к матери становится особенно интересно и поучительно при сопоставлении двух этих противоположных мировоззрений. Что такое представляют собой отношения сыновства, отцовства, материнства или столь же излюбленная естествоиспытателями, столь таинственная и загадочная сила, именуемая наследственностью? Для одних это — половое зачатие, затем развитие организма во чреве матери, «девятимесячная квартира», затем совокупность отношений бытовых, воспоминаний детства, привычки и пр. и пр., и, кроме того, передача по наследству вместе с болезнями и предрасположениями к ним иногда до мельчайших черт характера. Для других — здесь тайна из тайн, почти непосредственное самообнаружение запредельного. Ни в чем, может быть, тайна и глубинность жизни и реальное единство человечества так не обнаруживается, как здесь. *Отечество* (*patria patrie, Vaterland, fatherland, πατρίς*) есть только расширенное понятие отцовства и сыновства, собрание отцов и матерей, породивших и непрерывно порождающих сыновство<sup>2</sup>. Эта идея нации как реального, кровного единства получила пластическое выражение на языке Библии (впрочем, и не в ней одной) в том, что племена и народы здесь обозначаются как лица по именам их родоначальников или вождей (имена колен Израилевых, Ассур, Моав, Гог и др.), и эта персонификация национальностей, конечно, не есть только художественный образ или способ выражения, но подразумевает определенную религиозно-метафизическую идею.

<sup>1</sup> Эпифеноменальный (от эпифеномен) — философский и психологический термин, обозначающий явление, сопутствующее в качестве побочного продукта другим, фундаментальным явлениям, но не оказывающее на них никакого влияния. — *Ред.*

<sup>2</sup> Величайшей заслугой Н. Ф. Федорова является это указание огромного философского значения идеи отцовства и сыновства.



Итак, оба философские мировоззрения, номинализм и реализм, необходимо приводят и к различной метафизике нации, в одном случае разрешая ее всецело в феноменологию, в другом утверждая ее как трансцендентную реальность, интуитивно опознаваемую в непосредственном переживании. Эти метафизические разногласия совершенно не касаются опытного изучения нации, науки о нации, которая, при верности своим методам, может вестись до известной степени независимо от философских предпосылок. Но они становятся очень чувствительны, когда обсуждают вопросы о ценностях, и вообще в таких случаях, когда человек выступает не только как научный регистратор, но как деятель, руководимый известными идеями, настроениями, волевыми импульсами. Исходя из предпосылок мистического реализма, мы должны мыслить национальность как некоторое субстанциональное бытие, существующее прежде сознания и составляющее его бытийственный prius (предшествующий, первичный (лат.). — *Ред.*). Мы признаем себя членами нации, потому что мы *реально принадлежим* к ней как к живому духовному организму. Эта наша принадлежность совершенно не зависит от нашего сознания; она существует и до него, и помимо него, и даже вопреки ему. Она не только не есть порождение нашего сознания или нашей воли, скорее наоборот, само это сознание национальности и воля к ней суть порождения ее в том смысле, что вообще сознательная и волевая жизнь уже предполагают для своего существования некоторое бытийственное ядро личности как питательную органическую среду, в которой они возникают и развиваются, конечно, получая затем способность воздействовать и на саму личность. Как бы мы ни определяли это ядро личности, — как инстинкт вместе с Бергсоном, или сублиминальное сознание вместе с Джемсом, или в каких-либо иных, рационалистических понятиях, созданных при свете дневного, уже проявленного сознания, — все это будут практически, для ориентировки



в целях «инструментальных», более или менее пригодные, но по существу, конечно, одинаково неадекватные попытки выразить словом, логизировать то, что алогично, или сверхлогично, или даже антилогично, но служит в то же время субстратом для логоса. Сознание проходит по грани между бытием и небытием; оно есть различие, или, как показал Гегель, всякое Werden синтезировано из Sein и Nichtsein<sup>1</sup>, *omnis definitio est negatio* (всякое определение есть отрицание (лат.). — *Ред.*). Потому эмпирическое я не только не выражает нашу подлинную, субстанциональную личность, но и не может на это притязать, неадекватно ей; оно ее только *обнаруживает*, выявляет, притом — в состоянии аффектации иным бытием и в соответствии характеру этой аффектации. Однако человек, хотя и получил вместе с образом Творца и творческие силы, все же есть тварь, а не свой собственный творец; он в этом смысле и сам для себя есть данность, т. е. создание. И создается человек, по непреложному определению Творца, как сын и, вместе, отец, как дочь или мать, не в вербальном только, но в реальном смысле, так, как ветки деревьев не растут в лесу прямо из воздуха или из земли, но вырастают из ствола. И в этой реальности опять-таки бессильно что-либо изменить по существу наше сознание, так же точно, как русскому нельзя переродиться в иностранца, хотя бы он был такой же француз в душе, как фонвизинская бригадирша.

В научном мышлении, живущем в мире отвлеченностей, абстрактное, и потому более общее, становится привычнее реального и конкретного, наука как бы только снисходит, позволяя существовать отдельному экземпляру данного вида или рода во всей его бунтовщической и непослушной индивидуальности, во всяком случае, для

<sup>1</sup> Здесь даются в оригинале (нем.) и составные части гегелевской триады: Sein (бытие) — тезис, Nichtsein (ничто) — антитезис, Werden (становление) — синтез. — *Ред.*



науки индивидуальность это *accidentia*<sup>1</sup>, общие же, видовые признаки — *essentia* (сущность (лат.). — *Ред*). Нельзя, конечно, упрекать науку за эту условность, которая проистекает из ее «прагматических» целей и ограниченности познавательных сил человека, заставляющей его прибегать к помощи абстракции, но следует в то же время всегда бороться с распространением этой привычки мысли и за пределы науки. Согласно этой привычке принято думать, что непосредственно существует человечество или человек вообще (*homo sapiens* — тоже характерное видовое определение естествознания), хотя этот человек, между прочим, принадлежит к известной нации, говорит определенным языком (до изобретения эсперанто), наконец, состоит членом семьи. Действительное же соотношение как раз противоположно так изображаемому. Существует в действительности конкретный человек, индивид, он рождается в определенной семье, в определенном племени, нации, причем в каждую из этих более широких группировок он вступает лишь через посредство своей непосредственной конкретности, не уничтожая ее, но лишь в известном смысле перерастая. Абстрактных, космополитических всечеловеков, из которых состоит абстрактное же всечеловечество, вообще не существует; в действительности оно слагается из наций, а нации состояются из племен и из семей. Стоит только переложить абстрактный язык науки на конкретный язык действительности, как вся проблема о соотношении общечеловеческого и национального или индивидуального получает полную перестановку, и проблематичным становится уже не существование национального рядом с общечеловеческим, как прежде, но, наоборот, возможность общечеловеческого в национальном, всеобщего в конкретном.

<sup>1</sup> Акциденция (лат.) — философский термин, означающий случайное, несущественное в противоположность субстанциональному, существенному. — *Ред*.



Итак, действительность конкретна, и эта конкретность ее и переживается в опыте. В нем, если мы не будем произвольно суживать его и закрывать глаза на его показания, мы находим и такие изначальные чувства, как отцовство, сыновство, национальность. Это именно, прежде всего, чувства или, если угодно, инстинкты, и лишь в момент рефлексии они сознаются как идеи. Здесь, как и в других случаях, не сознанием порождается бытие или инстинкт, но бытием порождается сознание. Национальности нельзя выдумать или создать сознательной, рефлектирующей идеологией, она существует раньше ее как ее основа. Можно искать различных объяснений генезиса этого чувства, например, господствующая эволюционная доктрина стремится разрешить вопрос допущением нечувствительных, бесконечно малых изменений, приспособлений, которые, удерживаясь «наследственностью», и создают потом объясняемое явление. Этого типа объяснением совершенно уничтожается, растворяется в эволюции сущность вопроса. Как бы мы ни изъясняли эволюционно генезис человека, все-таки остается неопровержимым, что *люди рождаются*, т. е., что существует какой-то неисследимый научно *transcensus* (переход (лат.). — *Ред.*), за которым внезапно получается новая индивидуальность, новый человек. Стирая всеми силами эту роковую грань, эволюция думает разрешить вопрос его упразднением. Подобным же образом <складываются> и национальности, хотя они исторически возникают из сложных этнографических смешений, в то же время остается верным и то, что *национальности рождаются*, т. е., что существует историческая грань, за которой этнографическая смесь превращается в нацию, с ее особым бытием, самосознанием, инстинктом, и эта нация затем ведет самостоятельную жизнь, борется, отстаивая свое существование и самобытность. И весь логический фокус теории «происхождения человека от обезьяны» в ее грубой форме только и сводится к молчаливому уничтожению именно этой предельной грани, которая разделяет человека от



обезьяны, так что не дается объяснение происхождения человека от обезьяны, но происходит лишь уничтожение их различия, подставляемое в качестве такого объяснения.

Итак, национальность опознается в интуитивном переживании действительности или в мистическом опыте, в котором обнаруживается ноуменальное<sup>1</sup> бытие как сущее, лежащее в основе своей феноменологии. Но эта последняя не содержит самого этого сущего, а только обнаруживает, выявляет его. Национальный дух не исчерпывается никакими своими обнаружениями, не сливается с ними, не окостеневает в них. Ни к одному из них, как бы ни было оно ценно, нельзя окончательно приурочить национальный дух, начало живое и творческое. В этом заключается осуждение бескрылого, исключительно консервативного отношения к национальности, ибо в нем живое фактически мыслится мертвым или омертвевшим, но в этом же заключается и осуждение легкомысленного и непочтительного отношения к прошлому, ибо в нем исторически выражается та же духовная субстанция.

Ноуменальное опознается нами в мистическом опыте как сущее, но познается нами оно лишь в своей феноменологии. Познавать самих себя в национальном смысле мы можем не заглядыванием себе за пазуху или рассматриванием себя в лупу, но изучением национального творчества, объективированного в отдельных его продуктах. Это изучение индуктивно, а не интуитивно, хотя без этой первоначальной интуиции оно было бы слепо. Сделать его зрячим может только сильное непосредственное чувство. Вот почему в эпохи возбужденного, обостренного национального самосознания открываются глаза и на национальную феноменологию, изучаются народный язык, лирика, эпос, искусство, обычаи и т. д., и все то, что не замечалось или не различалось дремлющим нацио-

<sup>1</sup> Ноуменальный — умопостигаемый, относящийся к интеллектуальному созерцанию, в отличие от феноменального, относящегося к чувственному созерцанию. — *Ред.*



нальным самосознанием, оживает, становится красочным и колоритным. Сам поворот внимания в эту сторону, его изоэцирование, пробуждение любви к родному есть уже заслуга перед национальным самосознанием, ибо на этом оно воспитывается. Инстинкт переходит в сознание, а сознание становится самопознанием. А отсюда может родиться и новое национальное творчество. Конечно, нельзя быть национальным напоказ или преднамеренно, ибо в основе своей национальность есть подсознательный или, лучше, сверхсознательный инстинкт, а все инстинктивное не преднамеренно и в этом смысле наивно (потому так приторны и неприятны всякие преднамеренные потуги к национальничанью), но национальное сознание и чувство могут известным образом воспитываться и, конечно, также и извращаться.

Инстинкт национальности, из слепого становясь зрячим, переходя в сознание, переживается как некоторое глубинное, мистическое влечение к своему народу, как любовь, не в скудном, моралистическом понимании рационалистической этики (как, например, у Толстого), но в мистическом смысле, как некоторый род эроса, рождающий крылья души, как нахождение себя в единстве с другими, переживание соборности, реальный выход из себя, особый *transcensus*. Конечно, это натуральное единство или соборность принципиально отлично от единой, истинно католической<sup>1</sup> соборности в царстве благодатном, Церкви, и, насколько всякая такая натуральная соборность (народ, класс, человечество, государство) ставит себя на место этой католической соборности, она становится лжесоборностью, во имя низшего и стихийного, отрицая высшее и благодатное. В порядке соборности также существует некоторый иерархизм, последовательность ступеней которого безнаказанно не может быть нарушаема. Но уже всякое преодоление своего ин-

<sup>1</sup> Католический — термин, относящийся к обозначению вселенского характера и распространенности христианской Церкви. — *Ред.*



дивидуалистического отъединения от целого, своего естественного «протестантизма», всякое чувство соборности человек переживает как некоторый эротический пафос, как любовь, которая дает любящему особое ясно-видение относительно любимого. Чем крепче любовь, тем крепче и вера: одно на другое опирается и одно другое поддерживает. Не из рассуждений рождаются наши основные и наиболее глубокие чувства, они возникают прежде рассуждений из темной глубины нашей личности. Поэтому и доказательства имеют здесь второстепенное значение. В них стремится осознать себя, полнее раскрыться почувствованная любовь, но ошибочно было бы думать, что из-за них она рождается<sup>1</sup>.

Таким образом зарождается и крепнет идея национального призвания. Национальный мессианизм, помимо всякого определенного содержания, в него вливаемого, есть, прежде всего, чисто формальная категория, в которую неизбежно отливаются национальное самосознание, любовь к своему народу и вера в него. Содержание это можно вместе со славянофилами, видеть в церковно-религиозной миссии — в явлении миру «русского Христа», можно, вместе с Герценом и народничеством, видеть в социалистических наклонностях народа, можно, наконец,

<sup>1</sup> «Кто действительно любит, верит, не может не верить, что любимый человек обладает в каком бы то ни было отношении исключительными достоинствами, представляет собой индивидуальную и в таковом качестве незаменимую ценность. Мало того, он *видит* эти достоинства, он *чувствует* эту ценность. Это не значит, чтобы любимому лицу приписывались всевозможные совершенства и полное отсутствие недостатков, нет, но в нем усматривается нечто и такое, чего нет ни у кого в мире. И то, что происходит в индивидуальной любви, бывает и с любовью к родине, из которой и рождается вера в национальное призвание». (Так писал я в очерке «Душевная драма Герцена», напечатанном в «Вопросах Философии и Психологии». 1902, IV — V, перепечатанном в сборнике «От марксизма к идеализму». СПб., 1903 и изданном отдельно: Киев, 1905. С. 34.)



вместе с революционерами последних лет, видеть его в особенной, «апокалиптической», русской революционности, благодаря которой мы совершим социальную революцию вперед Европы, — эти противоположные или различные содержания имеют формальное сходство, суть разные выражения национальной миссии. И этот мессианизм появляется во все эпохи и у всех народов в пору их национального подъема; это общая форма сознания национальной индивидуальности.

Национальный дух стихийно выражается в разных сторонах национального творчества, но не отвергается ни в какой из них в особенности, как на это справедливо указывается. Но совершенно ошибочно, однако, отсюда делается иногда еще дальнейшее заключение, что и не должно стремиться к его осознанию. Стремление найти логос национального чувства, понять и привести к возможной отчетливости идеал национального призвания неистребимо коренится в самом этом чувстве, которое, как и всякое глубокое чувство, не довольствуется инстинктивным самосознанием, но ищет своего логоса. Пусть все попытки его определения относительноны и изменяются в истории, это несколько не есть возражение против их правомерности. Работа национального самосознания идет безостановочно вместе с историческим ростом нации, причем в этом своем росте она делает все новые попытки самоопределения. Здесь происходит нечто подобное тому, что мы наблюдаем при росте личного самосознания.

Это самоопределение бывает органически связано со всем религиозно-философским мировоззрением и представляет собой одно из его частных приложений. Поэтому при общем различии мировоззрений, обуславливающим разность восприятий и оценок, никоим образом не может получиться одинаковая национальная идеология. Так, например, у религиозного мыслителя типа Соловьева, Хомякова, Достоевского, конечно, не может быть одинаковой философии русской истории, как у рационалистического, безрелигиозного интеллигента, и то, что для



одного является и представляется пережитой аберрацией ума, для другого как раз явится наиболее ценным. Поэтому, при всей стихийности национального чувства, едва ли может быть одинаковая философия нации, но в то же время едва ли можно только поэтому воздерживаться от такой философии.

Идеал национального мессианизма требует своего выражения в некоторой идеальной проекции и в то же время неизбежно становится и нормой для суда над действительностью. Народность представляет собой идеальную ценность не как этнографический материал, не своей внешней оболочкой — плохо для национального самосознания, если только к этому и сводится оно, — но как носительница идеального признания высшей миссии. Поэтому чистейшее выражение духа народности представляют собой его «герои» (в Карлейлевском смысле) или «святые» (в религиозном смысле). Вот почему каждый живой народ имеет и чтит, как умеет, своих святых и своих героев. Они — те праведники, ради которых существует сырой материал этнографической массы, в них осуществляется миссия народа. Они самый прекрасный и нежный цветок, расцветающий на ветвях дерева, которое имеет толстый и грубый ствол и глубоко уходящие в землю корни. Эта мысль, что само существование народа оправдывается лишь его праведностью, верностью своему призванию и своему служению, получила классическое выражение еще у еврейских пророков; это противопоставление всего народа как этнографического материала и «святого остатка» «святого Израиля», ради которого Бог избрал этот народ, получает у них исключительно трагический характер. Все понимание внешней истории еврейства, его трагических судеб концентрируется в этом противопоставлении массы народа, изменившего своему призванию, и «святого остатка», для которого сохраняют силу непреложные обетования. Высоким призванием своим не только возвышается народ, но им он и судится. Национальная вера находится в трагичес-



ком конфликте с печальной действительностью; она колеблется, порою как будто гаснет, потом опять возрождается под волнами разных впечатлений. Такому огненному испытанию подвергается теперь и наша национальная вера в «святую Русь», в тот «святой остаток», ради которого — в высшем смысле — только и существует «Россия». Национальная вера, как это показали на своем примере иудейские пророки, не только не уполномочивает к самодовольству и самовосхвалению, но она обязывает быть требовательным, неумолимым, жестоким, она побуждает к самобичеванию и самообличению. Те, сердце которых истекло кровью от боли за родину, были в то же время ее нелицемерными обличителями. Но только страждущая любовь дает право на это национальное самозаупение, там же, где ее нет, где она не ощущается, поношение родины, издевательство над матерью, проистекающее из легкомыслия или духовного оппортунизма<sup>1</sup>, вызывает чувство отвращения и негодования. Национальный мессианизм есть поэтому жгучее чувство, всегда колеблющееся между надеждой и отчаянием, полное страха, тревоги, ответственности. Он не только не закрывает неприглядной действительности, стоящей в таком противоречии с высокой миссией, но ее сильнее подчеркивает. «О, недостойная избранья, ты избрана», — вырвалось однажды у Хомякова<sup>2</sup>. И это чувство недостойности в избрании, которое все-таки остается неотменным для верующего сердца, наполняет душу смятением, страхом, ее волнует и терзает. В национальном чувстве есть поэтому страшная и всегда подстерегающая опасность изменить ради него кафоличности, всечеловечности, так же как национальной Церкви легко отъединиться от Церкви Вселенской, «Единой Соборной Апостольской»<sup>3</sup>. Националь-

<sup>1</sup> Оппортунизм — приспособленчество, соглашательство. — *Ред.*

<sup>2</sup> Слова из стихотворения А. С. Хомякова «Россия». — *Ред.*

<sup>3</sup> В девятом члене Символа Веры говорится: «Верую во Единую Соборную и Апостольскую Церковь». — *Ред.*





ность есть хотя и органическая, но не высшая форма человеческого единения, ибо она не только соединяет, но и разъединяет. И национальный мессианизм, особенно в годину исторического благополучия, слишком легко переходит в национальную исключительность, т. е. в то, что зовется обыкновенно национализмом. Классический пример такого национализма дает нам та же история еврейства; но его можно наблюдать и повсеместно.

Национальное чувство поэтому нужно всегда держать в узде, подвергать аскетическому регулированию и никогда не отдаваться ему безраздельно. Идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе. При правильном развитии национального чувства им должно порождаться историческое смирение, несмотря на веру в свое призвание, так же точно, как высота христианского идеала и возвышенность обетований не надмевает, но смиряет их подлинных носителей. Одним словом, национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемуся в карикатурный отталкивающий национализм.

## II

Однако идя далее в этом направлении, мы наталкиваемся на своеобразную трудность. Дело в том, что национальность не только необходимо смирять в себе, но в то же время ее надо и защищать, ибо в этом мире все развивается в противоборстве. И насколько предосудителен национализм, настолько же обязателен патриотизм.

Нации не существуют без исторического покрова или облегачающей их скорлупы. Эта скорлупа есть государство. Конечно, есть нации, не имеющие своего государства; нация в этом смысле первичнее государства. Именно она родит государство как необходимую для себя оболочку. На-



циональный дух ищет своего воплощения в государстве, согласно красивому выражению Лассалья в речи о Фихте (употребленному в применении к германскому народу). В высшей степени знаменателен тот факт, что государства создаются не договором космополитических общечеловеков и не классовыми или групповыми интересами, но самоутверждающимися национальностями, ищущими самостоятельного исторического бытия. *Государства национальны* в своем происхождении и в своем ядре — вот факт, на котором неизбежно останавливается мысль. Даже те государства, которые в своем окончательном виде состоят из многих племен и народностей, возникли в результате государствообразующей деятельности одного народа, который и является в этом смысле «господствующим» или державным. Можно идти как угодно далеко в признании политического равенства разных наций, — их исторической равноценности в государстве это все же не установит. В этом смысле Россия, конечно, остается и останется *русским* государством при всей своей многоплеменности даже при проведении самого широкого национального равноправия. Совместное существование многих наций под одной государственной кровлей создает между ними не только отношение солидарности, но и соревнования, борьбы. В этой борьбе напрягается чувство национальности, и оно, конечно, всегда угрожает перейти в национализм, хотя внешние проявления последнего могут весьма различаться в разные эпохи истории. Нравственное сознание современного человека все менее мирится с угнетением более слабых национальностей господствующей; в этом оно видит прежде всего унижение для этой последующей и вопиющую несправедливость. Однако рядом с этими политическими отношениями существуют еще и нравственные отношения между национальностями, и эти отношения не всегда распределяются соответственно политическим. Вследствие рационалистического космополитизма нашей интеллигенции, задающей тон в печати и общественном мнении, у нас как-то получилось такое положение вещей,

что русская национальность в силу своей одиозной политической привилегированности в общественном сознании оказывается под некоторым моральным бойкотом; всякое обнаружение русского национального самосознания встречается недоверчивостью и враждебностью, и этот бойкот или самобойкот русского самосознания в русском обществе отражает его духовную слабость. Вся ненормальность этого положения, которая достаточно чувствуется из непосредственного повседневного опыта, ярко обнаруживается при самом даже деликатном прикосновении к этому вопросу<sup>1</sup>.

Рост индивидуализма, по-видимому, приносит с собой обострение и национального чувства, а вместе с тем и его дифференциацию. Рядом с общенародным и общегосударственным самосознанием развивается местный, племенной патриотизм, ковер национальностей становится все пестрее и многоцветнее, а борьба их принимает более сложный, притом не только политический, но и культурный характер. Во всяком случае, будущим государствоведам предстоит еще много поработать для удовлетворительного разрешения политической стороны этих вопросов, о чем с прозорливостью думал еще в прошлом веке наш замечательный политический мыслитель Драгоманов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Это недавно случилось, например, в характерном эпизоде с полемикой о «национальном лице». Достаточно было П. Б. Струве высказать ту простую мысль, что русские суть русские и имеют право и обязанность чувствовать себя русскими так же, как евреи чувствуют себя евреями, чтобы по поводу этого признания элементарного духовного равноправия наций поднялась газетная буря. Между тем именно еврейский вопрос, в котором проблема русского национального самосознания ставится в чрезвычайно остром, но вместе с тем и замаскированном виде, требует особенно искреннего обсуждения. От этого обсуждения могли бы выиграть внутренние взаимные отношения той, по крайней мере, части русской и еврейской интеллигенции, которая ищет правдивого и ничем не замаскированного самоопределения.

<sup>2</sup> См. Собр. соч. М. П. Драгоманова. Т. I. Вступительный очерк Б. А. Кистяковского, превосходно ориентирующий в идеях Драгоманова.

При всей борьбе и соревновании национальностей в пределах одного государства это последнее все же является общим их домом, и сознание этой общности тем выше, чем больше их политическая самостоятельность. Таким образом, из отдельных проявлений национально-патриотизма образуется общегосударственный патриотизм. Государство или власть содержит в себе самостоятельное мистическое начало, власть *есть* как воля к власти и способность к повинению в человеке. Эмпирическим государством не вызывается к жизни, а только выявляется это сверхэмпирическое начало власти как Божьего установления, по определению апостола Павла (см. Рим 13, 1. — *Ред.*). Потому было бы поверхностно и антиисторично рассматривать государство как средство, кем-либо изобретенное и созданное для определенной цели по общественному договору, как это казалось рационалистам XVIII века. Государство есть в нас и потому только существует вне нас, иначе, без этого предположения, существование власти было бы совершенно непостижимым чудом<sup>1</sup>, и государство было бы всегда побеждаемо анархией, или, точнее, из анархии никогда не родилось бы государства. Но это не мешает, однако, тому, что в иерархии ценностей государство стоит ниже нации, служит для нее органом или средством.

Хотя и не существует жизни внегосударственной, однако самостоятельное национальное государство не есть единственно возможная форма существования нации, как это слишком убедительно показывает история еврейского народа (а в новейшее время и польского). Но самостоятельное государство представляет собой огромнейшую национальную ценность, а потому патриотизм распространяется неизбежно и на государство, на политическое тело народа. Русское государство до-

<sup>1</sup> Ср. на эту тему вдумчивый очерк С. Л. Франка «Проблема власти» в сборнике «Философия и жизнь». СПб., 1910.



рого мне не как *государство* или известная определенная форма правового порядка вообще (мы знаем, как велики его несовершенства в этом отношении), но как *русское* государство, в котором моя народность имеет свой собственный дом. И насколько в нем могут чувствовать себя дома и другие народности, стоящие под Российской державой, и насколько они исторически связаны с русской народностью, это же чувство должно разделяться и ими, хотя и в разной степени. Это чувство не остается платоническим, оно выражается в заботе о государстве, о его внешней безопасности и мощи, о внутреннем благосостоянии. Потому во время внешней войны с такой силой вспыхивает патриотическое чувство, и отсутствие его можно объяснить или дефектами гражданственности, или преобладанием разных рационалистических настроений над инстинктами. Патриотический же характер усваивается при нормальных условиях и освободительному движению с программой внутренних реформ. (Так у Булгакова. — *Ред.*) Со здоровой и крепкой государственностью тесно связано и народное хозяйство, которое развивается лишь в национально-государственной организации, хотя и перерастает со временем эту форму. Нельзя не желать своей стране, чтобы она успешно развивалась экономически (нужно ли это еще особо доказывать!) и крепла политически, чтобы национально-государственное тело было бы здорово и сильно. А это обозначает целую государственно-экономическую программу здорового национально-эгоизма, как это следует прямо и не лукавя сказать. Ибо, если вдуматься в характер современной политической и экономической борьбы, в ее историческое развитие, начиная от эпохи меркантилизма, этого наивного, а вместе и классического выражения национально-эгоизма, и кончая современным империализмом, то нельзя не видеть здесь напряженной мировой борьбы, в которой отстающий или слабый неизбежно падает и выбивается из строя. Поэтому национальный



эгоизм, чувство национально-государственного самосохранения (так же, как, если взять более узкую сферу, забота о благосостоянии своей семьи) неизбежно становятся руководящей нормой политики, политической добродетелью. Ибо на нас лежат и обязанности, и ответственность как перед своими близкими, так и перед своими потомками.

Но и здесь нас подстерегает конфликт высших и низших норм. Ибо в заботе о национальном теле, в служении национальному эгоизму слишком легко перейти границу, и тогда политика становится просто международным разбоем, а сама побеждающая нация вырождается в хищника. Следовательно, и здесь необходим корректив, и здесь национальное самоограничение, аскетизм национальности должен быть всегда настороже. Но и помимо этих конфликтов сама по себе задача создания или поддержания государственного могущества и экономической мощи хотя и бесконечно важна, но не есть все-таки первая. Не ради того, чтобы жиреть и собирать жир, угрожая бронированным кулаком всякому сопернику, существует национальность в истории. Если здоровье есть благо и забота о нем необходима, то нельзя ведь заботу о сохранении здоровья сделать высшей и единственной нормой поведения. И если подобные цели становятся господствующими, происходит нравственное, а затем и государственное вырождение. При этом идеальные цели уходят вдаль, а совсем неидеальные их заслоняют в сознании. Конфликт духа и «плоти» воспроизводится и здесь в национально-государственном масштабе.

Рядом с национальным и государственным единением людей стоит еще экономическая их группировка, основанная на «классовых» интересах. Существует распространенное мнение, ставящее выше нации классы. «Пролетарии не имеют отечества», «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», — кому не знакомы в наши дни эти лозунги. Нельзя уменьшать силы классовой солидарности и объединяющего действия общих экономи-



ческих интересов и борьбы на этой почве. И, однако, при всем том национальность сильнее классового чувства, и в действительности, несмотря на всю пролетарскую идеологию, рабочие все-таки интимнее связаны со своими предпринимателями-соплеменниками, нежели с чужеземными пролетариями, как это сознается в случае международного конфликта. Не говоря уже о том, что и экономическая жизнь протекает в рамках национального государства (указание этой связи составляет бессмертную заслугу Фр. Листа), но и сами классы существуют *внутри* нации, не рассекая ее на части. Последнее если и возможно, то лишь как случай патологический. Экономические группировки коренятся в изменчивых внешних условиях жизни, в исторической эмпирии; национальность же ноуменальна, корни ее заложены глубже данного эмпирического фундамента. Люди не рождаются, но делаются пролетариями или капиталистами; они могут перемещаться на социальной лестнице, сынами же данного народа люди рождаются, но не делаются. Существуют национальная культура, национальное творчество, национальный язык, но мир не видел еще классовой культуры. Нервы национальной солидарности проникают через броню классового отъединения. Если это не сознается при обычных условиях жизни, то лишь по той же самой причине, по которой низкий пригорок может заслонять на близком расстоянии высокую гору, но она становится видна, стоит отступить от нее на несколько шагов. Класс есть внешнее отношение людей, которое может породить общую тактику, определять поведение, в соответствии норме классового интереса, но оно не соединяет людей изнутри, как семья или как народность. Между индивидом и человечеством стоит только нация, и мы участвуем в общекультурной работе человечества как члены нации<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ср. об этом меткие суждения Н.А. Бердяева в предисловии к его книге «Духовный кризис интеллигенции». СПб., 1910.



### III

Национальность проявляется в культурном творчестве. Культуры не следует, конечно, отождествлять с новейшей образованностью, ибо культурное творчество изначальнее и древнее ее. Самое могучее орудие культуры, в котором отпечатлевается душа национальности, есть *язык* (недаром по-славянски «язык» прямо и обозначает народ, и не напрасно Фихте в «Речах к немецкому народу» чистоту и первоначальность языка считает основным признаком национальности). В языке мы имеем неисчерпаемую сокровищницу возможностей культуры, а вместе с тем и отражение и создание души народной. Вот почему, любя свой народ, нельзя не любить, прежде всего, свой язык. Вот почему, при всем своем скептицизме и западничестве, такой мастер русского языка, как Тургенев, столь ясно сознавал, что «великий русский язык может быть дан лишь великому народу». Столь же национальна, как язык, на ранних ступенях истории оказывается народная вера, что отражается и в народном словоупотреблении: «христиане» или «православные» как синоним русских. Внехристианские, натуральные религии зарождаются в темной глубине религиозного инстинкта исключительно как национальные. Они выражают собой религиозное самосознание целого народа. Национальный характер религии есть, конечно, нечто общеизвестное, и тем не менее, думается нам, эта связь религии и национальности все же еще недостаточно оценивается. Явления религиозного синкретизма и предполагаемой миграции религиозных верований, с таким увлечением и даже азартом отыскиваемые современной наукой, отнюдь не отрицают этого факта, скорее даже можно сказать по поводу их, что исключения лишь подтверждают общее правило. Кроме того, даже и несомненные, а не предполагаемые только явления религиозного синкретизма предусматривают вовсе не механическое заимствование заграничной новинки, но некоторую ассимиляцию, процесс органичес-



кий, чего не принимают во внимание в достаточной мере современные историки. С точки зрения того реалистического понимания нации, которого мы придерживаемся, эти национальные религии представляют собой ступени естественного откровения, касания мира божественного, лучи которого преломляются через призму национальной души и ее своеобразных восприятий. И богословие этих религий, или их мифология, является символическим выражением этих своеобразных переживаний и откровений. Конечно, если видеть в нем только мифологемы или басни, тогда явления религиозного синкретизма получают очень простое объяснение: оно сводится почти к констатированию литературных заимствований и влияний. Если же отказаться от этого совершенно ненаучного и вместе нерелигиозного понимания природы естественных (или «языческих») религий и видеть в них, прежде всего, известный религиозный опыт и систематизацию этих переживаний, тогда проблема религиозного синкретизма приобретает совершенно иной характер и на первый план выдвигается самостоятельный вопрос о внутренних условиях этого усвоения или ассимиляции одной религией элементов другой. Есть одна только сверхнародная, воистину кафолическая религия — Воплощенного Слова, она и обращается поэтому ко «всем языкам». Она содержит откровение абсолютной истины и потому свободна от национальной ограниченности. Однако и она, будучи сверхнародна по своему содержанию, остается не безнародна по способу усвоения. Она обращается к личности, к какой бы нации она ни принадлежала, с одной и той же благой вестью, она создает этим сверхнационального общечеловека. Но человек этот остается живой, конкретной личностью, облеченной в национально-историческую плоть и кровь. Единое благовестие каждый слышит по-своему, в переводе на язык своей национальной души, и отзывается на него также по-своему. Вселенская проповедь Евангелия не делает человека абстрактным, обезличен-



ным существом; душа каждого по-своему вибрирует в ответ на зов Воскресшего. Поэтому мы и наблюдаем в истории, что христианство воспринимается и осуществляется в жизни тоже национально; устанавливается — и очень рано — особый национальный характер Поместных Церквей, и это различие приводит впоследствии к великому расколу между Восточной и Западной Церковью. Мы отнюдь не хотим вероисповедных разногласий (в особенности в таких основных противоречиях, как между церковным христианством и протестантизмом) сводить всецело к различию национальных типов, тем более, что различные вероисповедания можно, хотя, правда, лишь в виде исключения, наблюдать в пределах и одного народа (немцы). Но несомненно, что они все же находятся в некотором соответствии национальным характерам. Даже в пределах одного и того же вероисповедания чувствуются национальные черты. Поэтому славянофильское выражение «русский Христос» можно понимать, между прочим, и в смысле констатирования того факта, что разные народности, как реально различные между собой, каждая по-своему и воспринимают Христа, и изменяются от этого принятия. В этом смысле можно говорить (вполне серьезно и без тени всякого кощунства) не только о русском Христе, но и о греческом, итальянском, германском так же, как и о национальных святых. Конечно, непосредственно, изнутри, по характеру собственного религиозного опыта, нам, русским, ближе и доступнее именно наш, русский Христос, Христос преподобного Серафима и преподобного Сергия, нежели Христос Бернара Клервоского или Екатерины Сиенской, или даже Франциска Ассизского. Мы отнюдь не превращаем этим религию в атрибут народности, скорее наоборот, народность становится здесь атрибутом религии, точнее, той индивидуальной формой, в которой воспринимается вселенская истина, ее приемником. И именно эта способность совершенно особого восприятия божественной полноты, выделения своего особого луча



из божественной плеромы<sup>1</sup> и есть то, что для религиозного воззрения представляется в природе национальности наиболее ценным и важным. «Святая Русь» — это та сторона души русского народа, которою он воспринимает Христа и Церковь и которая по отношению ко всей народной жизни есть свет, светящийся во тьме.

Глубоко ошибочно то противопоставление, которое вообще делается нередко между общенациональным и общечеловеческим. Общечеловеческое может иметь двойной характер — абстрактно-человеческого, безличного и вненационального или конкретно-человеческого, индивидуального и национального. В первом смысле общечеловеческим будет всякое техническое изобретение, пущенное во всеобщий оборот; научная истина, однажды установленная и сделавшаяся общим достоянием. И техника жизни, то, что называется внешней культурой, и теоретическая, и прикладная наука одинаково принадлежат к этому типу, суть безличное анонимное достояние единого человечества, многорукого Бриарей<sup>2</sup>, в своем коллективном бытии порождающего и развивающего эту «технику» и эту «науку». Здесь национальность проявляется сравнительно слабо, лишь как степень общей одаренности или социальных способностей, и гораздо большее значение имеет при этом культурный возраст, ступень исторического развития. Во втором смысле общечеловеческое мы получаем при наиболее полном выявлении своей индивидуальности, личной или национальной: когда Ницше выбрасывает из себя запекшиеся куски крови и желчи, раскрывает свою истерзанную душу, когда Гете творит такое до последней степени национальное по языку и духу произведение, как «Фауст», мы не сомневаемся, что это — общечеловеческое достояние, которое в то же

<sup>1</sup> Плерома — термин христианской мистики, означающий некоторую сущность в ее неумаленном объеме. — *Ред.*

<sup>2</sup> Бриарей — в греческой мифологии сын Урана и Геи, чудовищное существо с 50 головами и сотней рук.



время могло родиться только из недр индивидуального и национального духа. Несомненно, что на языке эсперанто никогда не будет написан ни «Фауст», ни ему подобное произведение. Замена конкретного homo абстрактным гомункулом, к счастью, совершается не так легко, и гомункулизм торжествует преимущественно в области внешней культуры, техники жизни. Все же культурное творчество, создающее духовные ценности, конкретно и национально. Это положение может считаться в настоящее время общепризнанным относительно искусства, мистические корни которого для всех явно уходят в матернюю землю и прямо питаются ее соками. Гораздо сложнее и спорнее обстоит дело с той деятельностью человеческого духа, которая принадлежит обеим областям, т. е. как абстрактно-человеческого, так и конкретно-человеческого. Мы разумеем философию. Бесспорно, есть отделы или проблемы философии, которые совершенно отходят в область науки, например логика, методология, частные проблемы теории познания (однако кроме основной и центральной — о природе знания и об истине). Здесь имеют значения только различия культурного возраста, и более молодые нации, естественно, становятся в отношении ученичества к старшим. В этом смысле следует, конечно, прямо признать (да, насколько мне известно, никем и никогда не отрицалось), что молодой русской философии приходится учиться у более зрелой западной и вообще следует приобщиться к движению мировой философской мысли. Однако исчерпываются ли этим задачи философской мысли? В ответ на этот вопрос неизбежно скажется то основное различие философских мировоззрений — реалистического и идеалистического, о котором мы говорили вначале. Для идеалистического иллюзионизма («трансцендентализма») задача философии исчерпывается логической обработкой предельных понятий опыта и проблемами теории познания. В этом смысле философия объявляется наукой и, конечно, она лишена в качестве таковой особых национальных черт.



Но философия имеет и иные, творческие задачи, сближающие ее с религией и искусством. Она стремится к построению целостного мировоззрения, которое имеет в своей основе своеобразное мироощущение. Она так же питается мистическими корнями бытия, и в ее творчестве неизбежно проявляется и качественно определенная национальная индивидуальность. Это скажется и в преобладании излюбленных проблем, и особых способов к ним подхождения, и в особом направлении философского интереса. Пользуясь выражением марксизма, можно сказать, что философия есть идеология метафизического бытия, которым и определяется философское сознание. Конечно, все значительные произведения национальной философской мысли неизбежно становятся общечеловеческим достоянием, но это не мешает Платону или Плотину оставаться настоящими греками, а Канту (или даже Риккертю) типичным немцем, так же, как Джемсу — с головы до ног американцем. При таком понимании задач философии и ее природы вполне уместно говорить и о русской философии, хотя бы она была еще и очень молода по сравнению с европейской, и в ее первых шагах и ранних зачатках любовно отыскивать и внутренне опознавать ее национальные черты. Это о гниюдь не значит, что не существует единой философской истины. Но она иной природы, чем научная; она не отвлеченна, но конкретна, и в разных аспектах может быть доступна познанию. Нельзя отрицать возможности того, что это любовное сосредоточение внимания на своем родном отвратит или ослабит внимание к работе западной мысли в ту пору, когда еще так необходима заморская школа, но не менее естественно и другое опасение, что ученики этой школы превратятся в «вечных студентов», не желающих или уже неспособных духовно возвращаться на родину. Сила западной культуры, очевидное старшинство ее возраста до такой степени располагают и к внутренней перед ней капитуляции, что пока приходится бороться скорее с наклонностью к этой последней, нежели с культурным наци-



онализмом. И поэтому, обращаясь мыслью к старому спору славянофилов и западников, мы с невольной признательностью вспоминаем, как об особой заслуге славянофилов перед русской культурой, именно об их подвиге национальной веры. Нашему поколению следовало бы унаследовать их широкое и основательное философское образование, но затем, чтобы, вооружившись им, продолжать их же национально-культурную работу.

До сих пор нашему обществу не удается достигнуть духовного равновесия в своем национальном самочувствии. По-прежнему оно страдает от рационалистического космополитизма своей интеллигенции и от воинствующего национализма правящих сфер и руководящих партий. В вопросах культуры, где пора бы проникнуться стремлением к национальному самоопределению и самосознанию, мы пробавляемся космополитическими и западническими настроениями, напротив, в вопросах государственности и политики, где давно уже пора выходить на путь свободы и равноправия народностей, мы опять вступили на путь реакционного национализма (как показывают и новейший финляндский закон, и вся новейшая польская политика). Между тем путь, который повелительно указывается нам историей, должен бы вести нас к подъему культурного патриотизма и ослаблению политического национализма. Русская народность, конечно, останется и должна остаться державной в русском государстве, но пусть это будет положение первого среди политически равных и свободных народностей, соединенных общей государственностью, общим домом. Национализмом у нас убивается патриотизм и косвенно поддерживается космополитизм, а в этом последнем, в свою очередь, находит свою духовную опору воинствующий национализм. Получается порочный круг.

Однако в этом отношении за последнее время обозначается некоторое улучшение. В образованном обществе как будто начинает пробуждаться национальное

самосознание. Ему приходится прокладывать себе дорогу среди предубеждений, воспитанных нашим официальным национализмом и космополитическими и западническими предрассудками, главной же трудностью при этом остается — все-таки слабость нашей культурной традиции. Но тем больше должны мы дорожить, хотя и слабыми, но своими культурными ростками, ибо только искренне любя родное и стремясь быть ему верными, можем мы плодотворно работать для создания национальной культуры и, насколько есть сил, подготавливать постановку высоких задач, для которых, мы верим, призван наш великий народ.

1910

## ХРИСТИАНСТВО И СОЦИАЛИЗМ

### I. ПЕРВОЕ ИСКУШЕНИЕ ХРИСТА В ПУСТЫНЕ

Каждому памятен евангельский рассказ об искушениях Христа в пустыне и, в частности, о первом из них. «И, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4, 2—4). Всякое искушение содержит в себе некую правду, извращенную, однако, до односторонности и лжи. Чувство голода, угрожающего истощением, свидетельствует о какой-то обидной слабости человека, благодаря которой он оказывается пленником природной стихии; этот плен не может быть рассматриваем как нормальное, достойное состояние человека, он рвется из него на свободу силою своего творческого духа. И в божественной мощи этого духа заложена сила повелевать природой, делать из камней хлебы. Эту силу имел и явил Богочеловек, Который при других обстоятельствах насыщал тысячи народа в пустыне несколькими хлебами и рыбами; стало быть, ничего по существу невозможного для него не предлагал Ему искушитель. Ложь сатаны состояла лишь в том, что божественную мощь он советовал использовать для временных целей темного, смертного бытия, как бы превратить ее в орудие магии и колдовства. Но Сын Человеческий пришел не за тем, чтобы с наибольшим удобством устроить нас в этой темной, греховной и смертной жиз-



ни, но чтобы спасти от нее, победить ее в самых ее основах. Борьба со злом мира сего средствами *этого* же мира и в его пределах совсем не входило в задачу Искупителя мира. Это значило бы признать его всепобедную мощь и обратиться к устройению царства от мира сего. Между тем мир этот в *данном* состоянии должен быть разрушен, перейдя в иную плоскость бытия, в которой естественно теряют силу все эти тяготы и соблазны. Иначе говоря, искупитель хотел Спасителя мира сделать пленником этого мира, а вместе и для него мессией, мировым реформатором, вооруженным для этой цели сверхчеловеческой мощью. Эта мощь, конечно, была достаточна, чтобы совершенно и окончательно разрешить все хозяйственные вопросы всеобщим превращением камней в хлебы, устроив царство земного благополучия, окончательно упрочив мир в его данном состоянии, установить «рай на земле». Повторяем, сила искушения была в относительной правде его мотива. Сын Божий действительно взалкал в пустыне и не от Своего только лица, но и вместе со всем человечеством, которое томится в цепях голода и теряет человеческий образ в непосильной борьбе с природой. Ведь, и в самом деле, разве же мы не знаем, что голод разрушает не только тела, но и души, порочит нравственное существо, толкает на грех и преступление. И разве не является поэтому действительно соблазнительной мысль о том, чтобы прежде всего и какою угодно ценой победить голод, разбить цепи бедности и тогда уже спрашивать о небе. Это обеспечивало бы для Иисуса, конечно, и верный успех Его проповеди, а отнюдь не сулило Голгофы. Недаром же толпы народа, которые питались в пустыне Его словом, когда, вкусив хлеба и рыб чудесного насыщения, стали говорить то, чего, очевидно, они не говорили, даже слушая Его слово: «Это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир». И здесь же в Евангелии предостережена и такая черта: «Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взял Его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин 6, 14—15). Так велико было немедленное

действие только одного насыщения. Тот, кто овладел бы силой делать это всегда и для всех, естественно становился царем этого мира и в своей мощи получал источник власти над ним, царство от мира сего. Итак, вот о чем шла речь в этом бездонно глубоком по значению разговоре в пустыне в первой его части: что надо положить в основу спасения человечества и заботы о нем; надо ли немедленно освободить его от хозяйственного пленения превращением камней в хлебы или же оставить до времени нетронутой стихию мира и всю силу борьбы за спасение перенести в человеческое сердце! Каким надо пойти путем — хозяйственным или религиозным в деле спасения мира? И был ответ: человек живет не хлебом одним, как думают многие, но всяким словом Божиим. Существует иной закон, иная сила жизни, которая превозмогает неподолжную стихию мира. Нельзя поверить мощи этой стихии до такой степени, чтобы и ее сделать основой спасения человечества, ибо оно, лишившись слова Божия, зачахнет и иссохнет духовно. Надо идти через этот мир, но ему не веруя: вот истинный путь Сына Божия и следующих за Ним, иначе подчинение этому миру лишь маскировалось бы хозяйственным им овладением. И в ответе Христа на первое искушение предпринимается уже, вместо славы земного мессии, чудотворца и благодетеля, жизнь в нищете и скитаниях, не имея где главы преклонить, а в перспективе — Голгофа.

Справедливо говорит Достоевский, что явно чудесна глубина содержания этих немногих строк евангельского рассказа: в них предопределено духовное содержание всей истории человечества, и смысл их становится все вразумительнее при свете исторического опыта. «Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, великий дух (читаем у Достоевского в речи Великого инквизитора, обращенной к Христу) говорил с тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы «искушал» тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он возвестил тебе в трех вопросах, и что



ты отверг, и что в книгах названо «искушениями»? А между тем если было когда-либо на земле совершено настоящее громовое чудо, то это в тот день, в день этих трех искушений. Именно в появлении этих трех вопросов и заключалось чудо. Если бы возможно было помыслить, лишь для пробы и для примера, что эти три вопроса страшного духа бесследно утрачены в книгах и что их надо восстановить, вновь придумать и сочинить, чтобы внести опять в книги, и для этого собрать всех мудрецов земных — правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов — и задать им задачу: придумайте, сочините три вопроса, но такие, которые мало того, что соответствовали бы размеру события, но и выражали бы сверх того, в трех только фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества, — то думаешь ли ты, что вся премудрость земли, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и глубине тем трем вопросам, которые действительно были предложены тебе тогда могучим и умным духом в пустыне? Уже по одним вопросам этим, лишь по чуду их появления, можно понимать, что имеешь дело не с человеческим текущим умом, а с вековечным и абсолютным. Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы по всей земле».

«Вспомни первый вопрос: хоть не буквально, но смысл его тот: “Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы... А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество, как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся им хлебы твои”. Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хле-



бом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на тебя дух земли, и сразится с тобой и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: «Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небес!». Знаешь ли ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против тебя и которым разрушится храм твой. На месте храма твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня...»<sup>1</sup> И первое искушение в грандиозных, никогда еще доселе невиданных размерах переживается в наши дни, когда человечество, приобретя некоторое частичное умение превращать камни в хлебы, поверило в это превращение как в единственный путь спасения человечества. Оно, вняв голосу искушителя, соблазнилось его соблазном. Это и есть религиозный соблазн *социализма*.

## II. СВОБОДА ОТ ХОЗЯЙСТВА И СВОБОДА В ХОЗЯЙСТВЕ

Социализм хочет извести человечество из плена хозяйственной неволи, которая тяготет над всем человечеством. Труд в поте лица с терниями вместо хлеба — таков удел человечества на земле проклятия. Земля стала вместо матери мачехой для человечества, и только тяжелым неусыпным трудом отстаивает оно свое существование. Жизнь превратилась в борьбу за существование, о которой настойчиво учит современная наука, в борьбу с бедностью, которая выражается в стремлении к богатству.

<sup>1</sup> Фрагмент из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Дается по: Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 283—285 (издание следует Полному собранию сочинений Ф. М. Достоевского в 30 т., изданному Академией наук СССР в 1972—1990 гг.). — Ред.



И эта хозяйственная забота изнуряет дух человека, а хозяйственный труд напрягает его силы. Поэтому естественно возникает вопрос: нельзя ли вообще освободиться от хозяйственного плена, завоевать *свободу от хозяйства*? Этот голос звучит в человеке тем настойчивее, чем ощутительнее становится для него этот хозяйственный плен, чем тягостнее он его переживает. Именно в наши дни, когда хозяйственное овладение природой, или «производство богатств», достигло небывалых размеров, в век всеобщего *экономизма* мысли и жизни становится наиболее сильным это желание обрести хозяйственную свободу, перейдя в некоторое сверххозяйственное или внехозяйственное состояние. Эту победу над хозяйством и сулит теперь социализм, обещающий, по выражению Маркса, прыжок<sup>1</sup> из царства необходимости в царство свободы.

Самую свободу от хозяйства можно представить себе, однако, двояким способом: как свободу духовную, достигаемую напряжением духовных сил; и как свободу чисто хозяйственную, осуществляемую *через* хозяйство, так называемым «развитием производительных сил». Первая достижима на пути религиозном, указуемом христианством, а также и другими религиями, например, буддизмом; вторая же соответствует социалистическим обещаниям.

Буддизм учит своих последователей совершенному бесстрастию, умиранию для мира, в котором обессиливается и приугнетается чувство и хозяйственной неволи. Совершенная нечувствительность к лишениям, смерть заживо, есть идеал буддийского подвижника, он презирает и пренебрегает хозяйством вместе с другими мирскими силами. Конечно, этот идеал может быть по плечу только исповед-

<sup>1</sup> В советской философской литературе был принят термин «скачок». В данном случае: «Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 295. — *Ред.*)

нам подвижничества, но в меру его вмещения достигается свобода от хозяйственной тревоги, нужда изгоняется из сердца, хотя и сохраняет силу над телом.

Христианство указывает путь совершенной свободы от хозяйственной заботы: Христос учит не заботиться о завтрашнем дне, жить, как птицы, и цвести, как полевые лилии, предоставляя себя заботе Отца Небесного. И кто силой веры и религиозного подвига способен всегда чувствовать на себе эту любовь и попечение Небесного Отца, тот становится чадом Божиим, он свободен и от хозяйственной неволи, свободен такой свободой, которая и не снилась социалистам. Для него святая бедность становится обрученной невестой, с которой он испытывает блаженство. Чтобы постигнуть это, достаточно вызвать в памяти пленительный образ Франциска Ассизского, который свою святую жизнь превратил в гимн добровольной бедности как высшему блаженству. Эта победа над миром, рождающаяся из полноты веры в Бога и из неверия в силы мира, и даже в самую страшную из них силу голода, сопровождается чувством непрестанно совершающегося чуда любви Божией к миру, но она ведет к действительному изменению законов естества. Мы знаем, что подвизавшиеся многие годы в пустыне могли неделями и месяцами оставаться вовсе без пищи и вообще довольствоваться столь ничтожным ее количеством, какое невозможно было бы для обыкновенного человека. Это указывает, что христианский путь к хозяйственной свободе ведет не через хозяйство, а как бы поверх его, через преобразование человеческой природы, ибо не хлебом одним живет человек, но всяким словом Божиим. Хозяйственный плен человека есть не первопричина, но следствие, он вызван общим изменением человека в отношении к природе, которое явилось результатом греховной порчи самого человеческого существа. В мир вошла смерть, жизнь стала смертной, отсюда и появилась губительная зависимость человека от пищи, от стихий мира, овладение которым



все равно не спасет его от ранней или поздней смерти. Плен хозяйства — это есть сила смерти, господствующая в людях; вкушая жизнь, мы вкушаем и смерть. И только Спаситель мира, Победитель смерти, дает нам пищу живота вечного Телом и Кровью Своею. Насколько герои веры, святые подвижники, уже в нынешнем веке дышат воздухом воскресения, будущего века, для них теряют частично силу и законы этого мира, у них иная физиология. Но и каждый верующий христианин в меру своей веры должен охранять свою духовную свободу от хозяйства, не отдавать себя всего до конца хозяйственной работе, не признавая хозяйственной стихии первой и определяющей человеческую жизнь и свободу. Человек даже и в состоянии самого тяжелого хозяйственного плена может, а потому и должен чувствовать в себе сына Божия, призванного к свободе. Он не должен духовно ощущать себя пленником этого мира, даже и неся на себе его оковы, ибо в сердце своем, в вере своей он имеет залог иной жизни, иного закона — любви божественной. И только такую внутреннюю свободу от хозяйства, такую победу над его соблазном и должно религиозно ценить, — ее может дать себе только сам человек, но не дадут ее никакие хозяйственные реформы. «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (см.: Мф 6, 21; Лк 12, 34. — *Ред.*). Самое богатое развитие производительных сил, экономический расцвет, может сопровождаться таким порабощением человека хозяйственной стихией, таким духовным его пленением, какого не наблюдается и при крайней бедности. Вообще трудно «надеющемуся на богатство», ему отдавшему свое сердце, войти в Царство Небесное, подниматься к духовной свободе. Итак, пути христианской свободы и свободы в хозяйстве могут расходиться или не совпадать. Во всяком случае, хозяйственная свобода для христианской свободы не имеет решающего значения.

Однако христианство серьезно и строго относится к хозяйственным обязанностям человека. Он не должен



снимать с себя всеобщей повинности труда, возложенной на него заповедью Божией. Притом мир этот есть создание Божие, Божий сад, хотя и запущенный и заросший сорными травами. Человек не наемник, чуждый природе, он призван царствовать над нею. Труд имеет незаменимое значение для человека как средство воспитания воли, борьбы с дурными наклонностями, наконец, как возможность служения ближним. Поэтому влияние христианства в хозяйственной истории привело к тому, что оно безмерно подняло сознание достоинство труда, не признававшегося в древнем мире, а в частности, и хозяйственного «производительного» труда. Недаром же христианские монастыри оказались очагами хозяйственной культуры, а аскеты усерднейшими подвижниками труда. Одним словом, можно сказать, что христианство оздоровило и укрепило хозяйственную жизнь Европы, внося в нее новую и огромную силу — моральный авторитет труда. Насколько христианство каждому велит блости в себе свободу от хозяйства, не позволяя заботе до конца овладеть сердцем, повелевая оставаться духовно свободным от хозяйства при всяком хозяйственном строе, настолько же решительно оно никому не позволяет освобождать себя от труда под тем или иным предлогом. Труд обязателен для всех: кто не трудится, да не ест. Это христианское уважение к труду, восстановившее его авторитет, нечувствительно переродилось в то превозношение труда и самопревозношение рабочего класса, которое отличает современную «демократию». Такое самопревозношение, конечно, глубоко чуждо духу христианства. Оно возникает не из понимания труда как религиозного послушания, наложенного на нас как средство воспитания и как долг перед природой, но из человеческого самоутверждения, которое мнит труд всемогущим.

Поэтому христианство знает свободу в хозяйстве, но не обещает свободы от хозяйства и через хозяйство. Напротив, христианство видит в нем лишь одно из последствий греха, и даже нельзя желать освободить человечество в

его данном состоянии от хозяйственного труда. В самом деле, лишь представим себе на минуту, что найдено действительное средство превращения камней в хлебы, т. е. не только снять всю тяготу хозяйственной заботы, но сделать природу вполне послушной желаниям человека, как это изображается в социалистических мечтаниях. Как употребил бы свой досуг, неизмеримую свою свободу человек в его теперешнем состоянии? Какую пустоту и томлящую скуку, какую неистовую тоску ощутили бы тогда люди! Стремление уйти от себя, «развлечь» себя приняло бы подавляющие размеры, но все более притуплялась бы чувствительность, и мрак беспросветности ложился бы на человечество, оставленное вдруг наедине со своими страстями, пороками и слабостями. Вырождение одних и отчуждение других, благороднейших, было бы неизбежным итогом этого мнимого благодеяния.

Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» однажды затронул эту тему. «...Если б черти сразу показали свое могущество и подавили бы человека своими открытиями? ...вдруг бы все знания так и свалились на человечество и, главное, совершенно даром, в виде подарка? (как и достанутся они будущим поколениям, о которых и мечтает социализм. — С. Б.) Я спрашиваю: что бы тогда случилось с людьми? О, конечно, сперва все бы пришли в восторг. Люди обнимали бы друг друга в упоении, они вдруг почувствовали бы, так сказать себя осыпанными счастьем, зарытыми в материальных благах, они, может быть, ходили бы или летали по воздуху, пролетали бы чрезвычайные пространства в десять раз скорей, чем теперь по железной дороге; извлекали бы из земли баснословные урожаи, может быть, создали бы химией организмы, и голодным бы хватили по три фунта на человека, как мечтают наши русские социалисты, — словом, ешь, пей и наслаждайся!»


Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже больше нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что ююто у них всё украл разом; что исчез человеческий лик. И

настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной. И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами и стали кусать языки свои в муках, увидя, что жизнь у них взята за хлеб, за «камни, обращенные в хлебы». Поняли бы люди, что нет счастья в бездействии, что погаснет мысль не трудящаяся, настанет скука и тоска...»<sup>1</sup>


Вот почему далеко не всякое сокращение рабочего дня, обеспечивающее не только отдых, но и досуг, является безусловным благом. Нужно не только хозяйственно, но и духовно дорасти до короткого рабочего дня, умея достойно употребить освобождающийся досуг. Иначе короткий рабочий день явится источником деморализации и духовного вырождения рабочего класса. И здесь имеет силу закон, что не о хлебе едином живет человек, но и о всяком слове Божиим.

Тем не менее именно такая свобода от хозяйства, или некоторое сверххозяйственное состояние, составляет мечту социализма. «Развитием производительных сил», производством богатства, будет достигнута фактически неограниченная свобода человека повелевать природой. О том, как будет справляться человек с этой свободой, здесь даже не спрашивается, ибо заранее предрешиено, что все порочные наклонности человека происходят от бедности и побеждаются вместе с нею, ибо вообще человек всецело зависит от хозяйства, «есть то, что он ест». Этот догмат экономического мировоззрения, со всей решительностью выраженный в марксизме, присущ в большей или меньшей степени всем социалистическим учениям. Для них не существует самостоятельного вопроса о духовном содержании этой свободы от хозяйства, они довольствуются тем, что стремятся более или менее научно-образно доказать всю неизбежность, закономерность

<sup>1</sup> Фрагмент из «Дневника писателя» за 1876 год. Дается по: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 22. Л., 1981. С. 33—34. — Ред.



наступления этого чуда. Ибо, конечно, можно считать только чудом подобный переворот в условиях существования человечества, которое сначала находится всецело в духовном плену от хозяйства, им во всех отношениях определяется, а затем вдруг оказывается от него совершенно свободным и независимым. Идею такого исторического чуда, точнее, чудесного, сверхъестественного переворота в истории мы сыздавна встречаем в человечестве, в ней нет ровно ничего нового. С наибольшей силой она выявлена в иудейских чаяниях мессианского царства, столь распространенных среди еврейства перед пришествием Христа. В многочисленных произведениях еврейской письменности этой эпохи (носящих общее наименование «апокалипсисов») выражалось то убеждение, что приближается наступление земного царства Мессии. Оно подвигается совершенно закономерно, так что эта закономерность может быть «научно» (по тогдашнему пониманию) познана и установлена. Оно, это царство, должно подготавливаться революцией, но осуществлено будет чудесным явлением мессии (ему соответствует в современном социализме представление о социальной катастрофе, возникающей на известной ступени развития капитализма, при которой уже «лопается его оболочка»). В этом смысле современный социализм представляет собой возрождение древнеиудейских мессианских учений, и К. Маркс, вместе с Лассалем, суть новейшего покроя апокалиптики, провозвещающие мессианское царство. Однако есть и разница между древними и новейшими апокалиптиками и, нужно сознаться, не в пользу последних: первые откровенно верили в чудо, — в сверхъестественное вмешательство мессии, вторые же вводят чудесный элемент лишь замаскировано, и благодаря этому у них концы не вполне сходятся с концами, Дело в том, что современные учения об определяющей роли хозяйства в человеческой жизни обычно связываются с дарвиновским учением в борьбе за существование как всеобщем законе жизни. В мире царит борьба, сильный



истребляет слабого, этим устанавливается естественный отбор и усовершенствование видов. Так это в мире животных. В мире человеческом этому соответствует борьба классов или общественных групп, возникающих на основе хозяйственных отношений. Вся история человечества до сих пор есть, по мнению Маркса, в существе своем экономическая борьба классов. Если бы эта мысль высказывалась в столь же всеобщей и непререкаемой форме, как учение Дарвина, это было бы по крайней мере понятно и последовательно. На самом же деле оказывается, что эта борьба за существование, имеющая силу для всей прошедшей и настоящей истории, прекратит почему-то свое действие на будущую эпоху, и из волчьей стаи получится вдруг социалистическое братство. Такая отмена того, что является, по мысли социалистов, как бы непреложным законом природы, может быть признана только чудом, которого, однако, вообще вовсе не допускается сторонниками этого учения (между тем как оно открыто вводилось древними иудейскими апокалиптиками).

### III. ОГРАНИЧЕННОСТЬ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ МЕЧТАНИЙ

Но допустим, что социалистические мечтания о сверххозяйственном «государстве будущего» имеют достаточные научные основания (чего мы на самом деле вовсе не думаем). Все-таки нельзя не признать этого идеала бескрылым, рабским и ограниченным, хотя социализм и гордится обычно своей революционностью и радикализмом. Это становится особо ясно при сопоставлении с христианской верой. Христианское обетование открывает верующим, что в жизни будущего века, которая наступит после всеобщего воскресения и Суда, будет новое небо и новая земля, где правда живет. Вся тварь обновится, и для воскресшего человечества, единого во Христе, будет восстановлено изначальное, эдемское отношение к миру как



саду Божию. Преграда и средостение, стоящие нынче между человеком и природой, утеряют свою силу. Всеобщее воскресение есть и всеобщий космический переворот. Человечество, действительно, воцарится в природе. Правда, это невозможно для человека в теперешнем его состоянии, в пределах истории, ибо может явиться лишь чудом всемогущества и премудрости Божией. Их место в социалистических построениях занимают мертвые силы хозяйства, развитие «экономического базиса»: в его силу, в его мудрость и всемогущество предлагается здесь верить в качестве Промысла Божиего. Даже и не разделяющий христианской веры должен будет признать, что только в ней дается утешение сердцу, полный ответ на все запросы любви, звучит голос человеческого достоинства. Но что мы находим в социализме? Прежде всего, относительно природы здесь мы имеем только идеал расширенной фабрики, благоустроенного города и сельского поместья. Преобразование жизни не распространяется на общее отношение человека к природе, которое остается прежним и неизменным; оно ограничивается хозяйственными нуждами человека. Отношение же его к природе остается столь же корыстным и не любовным, предпринимательским, как и теперь, отчуждение от матери-земли, которую так умели чувствовать народы и научали чтить многие религии, — здесь как бы увековечивается. Отношение к природе в социализме только хозяйственно, а потому и корыстно, ограничено данными потребностями. Фурье был единственным из новых социалистов, который связывал свои социалистические мечтания с весьма широкими и смелыми (хотя и фантастическими, но в сущности не безынтересными) построениями мирового, космологического характера, но за это он и признается в истории социализма слегка полоумным, а учение его ненаучным («утопическим»). Другое исключение мог бы составить русский мыслитель Н. Ф. Федоров, который, впрочем, не относится к социалистам. По его мысли, человечество призвано научно ов-



ладеть не только землей, но и небом, управляя движением земного шара по надобности и желанию. В этом овладении мировыми силами, «регуляции природы», Федоров видел исполнение долга перед нею со стороны сынов человеческих, воистину ставших сынами Божиими.

Но ограниченность социалистических мечтаний ощущается еще с большей силой, граничит уже со слепотой в другом отношении. Здесь разумеется поразительное равнодушие потомков к своим умершим предкам, то, что можно, пожалуй, назвать духовным каннибализмом, пожиранием предков, наблюдаемым у некоторых дикарей. Действительно, дело имеет здесь такой вид, что эти будущие поколения, достигшие социалистического земного рая и стоящие при этом на плечах всего предшествующего человечества, будут предаваться тупому своему блаженству, эгоистически и кощунственно забывая о цене этого рая, о тех бесчисленных трудах и жертвах, которые понесены для его создания. Снисходительно или презрительно будут говорить они о варварстве этих поколений (как и теперь говорят нередко о прошлом), в лучшем случае будут отдавать в отношении к нему дань исторической любознательности, но, конечно, любящим сердцем их понимать не будут, не имея к тому мотивов. Ведь этих предков уже нет, они были и умерли, осталась одна отвлеченная идея, историческое воспоминание. Поэтому остается пользоваться как бы этой исторической рентой, ими накопленной. Эта картина пиршества потомков на могилах предков отвратительна по своей грубости и цинизму, и здесь фактически упраздняется то самое человечество, именем которого вершатся дела прогресса, разрывается на отдельные, обособленные, друг друга не помнящие поколения. Здесь социализм, пожалуй, мог бы быть завершен и восполнен смелой мыслью того же Н. Ф. Федорова, знаменитым его «проектом». Мысль эта сводится ни более ни менее как к воскрешению предков, к воссозданию жизни отцов их благодарными и помнящими сынами посредством научной



«регуляции» природы. Знание, надлежаще направленное, должно найти средства, чтобы вновь собрать тела из материальных частиц и затем оживить их. В исполнении этого долга воскрешения Н. Ф. Федоров видит высшую задачу человечества, разрешением которой оно станет воистину достойно считаться сынами Божиими, исполнителями Божиего дела: даровое, данное и потому неустойчивое они заменяют трудовым, воссозданным и потому не имеющим конца. «Проект» Федорова для него имеет религиозный смысл. Он видит в своем «проекте» исполнение христианской заповеди любви и братства. И этот замысел сочетается у него с непреложной верой в бессмертие человека, для которой смерть есть лишь болезненный и временный разрыв души и тела. Этот «проект» вызывает, конечно, немалые недоразумения именно с религиозной точки зрения: можно ли научно-механическими средствами возратить в тело душу, которая пребывает в неведомом для нас загробном состоянии, в руке Божией? Не являются ли жизнь и смерть как бы новыми творческими актами Божества, которые вовсе не находятся в распоряжении человека? Однако как бы ни были справедливы эти сомнения и возражения, которые могут быть выдвигаемы против федоровского «проекта» со стороны религиозной, они не имеют силы для нерелигиозного, материалистического социализма, если бы он направил в эту сторону свое внимание. Но характерно, что мысль эта, насколько известно, ни разу не появлялась в социалистическом кругозоре: все внимание и интерес направляются здесь на судьбу последних поколений, благополучие которых и является целью истории. Впрочем, надо сказать правду, что «проект» воскрешения или трудового, научного восстановления жизни сулит мало утешения при отрицании личного бессмертия, и социализм имеет основания остаться к нему равнодушным. В самом деле, допустим, что удалось бы научными средствами создать живые манекены, которые вполне воспроизводили бы умерших, и даже по составу матери-



альных частиц были бы тождественными с их телами. Но ведь это была бы, тем не менее, чудовищная подделка: единство и тождество личности устанавливается духом, а не меняющимся составом материального тела; но при отрицании духовного начала жизни, к чему же сведется тождество умершего человека и воссозданного его двойника? Только к очень большому, максимальному сходству, которое, как бы ни было оно велико, никогда не делается тождеством, и простое повторение не превратит в непрерывное продолжение одной и той же жизни. Поэтому и мысль об искусственном воскрешении бессмертного человека излишняя, ибо воскресит его Бог Своєю властью в назначенный срок, мысль же о воскрешении смертного ложна и прямо чудовищна. Однако характерно это отсутствие самой мысли о предках, памяти сердца о них в социализме. Только в религии и, прежде всего, в христианской Церкви есть эта память предков, ибо нет здесь живых и умерших. Для Бога все живы, и Он есть Бог живых, а не мертвых (см. Мф 22, 32. — *Ред.*). Только здесь, в молитвенном поминовении, творится непрестанная память об усопших, в надежде и вере грядущего всеобщего воскресения.

#### IV. СОЦИАЛИЗМ И ГУМАНИЗМ

Христианство учит, что человеческое естество повреждено грехом. Природа человека больна, и эта болезнь проходит через всю его жизнь, отравляет все ее проявления. Лишь неусыпной бдительностью, неослабевающим самоконтролем способен человек преодолевать свою природу, возводить себя к естественному своему совершенству, выявлять свой идеал. Поэтому человеку надо вести безостановочную борьбу с самим собой, с греховным своим естеством. Он не должен безотчетно отдаваться своим естественным стремлениям только потому, что они у него явились. Напротив, он всегда должен поверять себя





по высшему идеалу жизни, который дается христианской религией, евангельским учением и, прежде всего, образом Христа. Это не значит, что человек должен непременно уничтожать и отсекалть все творческие свои порывы, потребности и стремления, из которых развивается деятельность культурная, хозяйственная, государственная. Это значит лишь, что все эти многообразные области деятельности человеческой подлежат суду и контролю религиозной совести, и каждая из них может служить источником соблазна для человека, угрожать пленом и гибелью для его души. Для христианства возможно признать и допустить не самодовлеющую, но аскетически контролируемую культуру. Этот контроль, конечно, должен быть не внешний, а внутренний. Он не только не противоречит свободе человека и не связывает его творческого духа, но даже, напротив, расправляет надлежащим образом духовные крылья, ибо только при таком самообладании и существует эта свобода. Этот же идеал аскетической культуры, духовно связанной единством высшей цели, предносился и Платону, когда он рисовал царство философов в своей «Республике». Этим аскетическим духом проникнута и вообще всякая религиозная культура, даже и вне христианства, и не только иудейская, но и египетская, эллинская, римская, конечно, каждая по-своему, в соответствии своей природе. Аскетизм вообще опирается на известное недоверие к человеческой природе, точнее, к данному ее состоянию. Он не преклоняется перед голой данностью, силой факта, не принимает того или иного стремления только потому, что оно существует и способно удовлетворить какую-нибудь наличную потребность, быть может, и не заслуживающую удовлетворения, нуждающуюся скорее в подавлении.

В противоположность этому религиозно-аскетическому самоощущению человека, начиная примерно с XV века и до наших дней, выдвигается новое миропонимание, которое зовется в истории гуманистическим. Из этого мироощущения родилась и новая европейская культура.



Здесь провозглашается полное доверие к человеческой природе в ее данном состоянии. Человеку присущи естественное здоровье, гармония и совершенство. Он все, что ему нужно, может найти в себе и своими силами. Он не нуждается в сверхъестественной помощи, ибо имеет в своей природе все. Вообще нет ничего выше человека, притом не в идеальном его первообразе, но именно в его теперешнем состоянии. Правда, ему многого, бесконечно многого надо достигнуть еще на историческом пути, но он это и сделает своими силами, без всякой помощи. Он не нуждается в божественной благодати или чуде и даже не хочет его, ибо он сам по себе есть бог, хотя и еще только становящийся. Поэтому все упования человека, все его внимание переносится здесь на те достижения, которые совершены и могут еще совершиться в поступательном движении истории или в так называемом прогрессе. Прогресс и есть настоящее божество для религии человекобожия. В прогрессе разрешены будут все противоречия жизни и устранена всякая ее дисгармония.

В числе других частных выводов гуманистического мировоззрения одним из важнейших практических его приложений является и социализм, который есть поэтому духовное порождение эпохи Возрождения. В настоящее время социализм представляет собой, можно сказать, влиятельнейшую разновидность гуманизма, заслоняющую собой остальные. Социалистическое учение о человеке, без различия оттенков, имеет в основе своей веру в беспредельную способность человеческой природы к совершенствованию, если только она поставлена в соответствующие условия. Мысль о грехе, о силе греха, о греховной порче, о губительной стихии страстей, о трагических противоречиях человеческой природы далека социалистическим верованиям. Их представление о человеке вообще бедно и поверхностно. Для большинства этих учений человеческая природа есть просто *tabula rasa*, чистая доска, на которой пишет то или другое содержание социальная среда. Более вдумчивые и сознательные



из них останавливаются на вопросе о человеческой природе и отвечают на него иногда в таком смысле, что, хотя отдельные индивиды ограничены и имеют недостатки, но для всего человеческого рода последние сглаживаются, плюсы погашают минусы, и целому роду, во всяком случае, принадлежит совершенство (Фейербах). Еще более радикальную постановку этого же вопроса мы находим у Ш. Фурье, единственного из социалистов, у которого нашлось достаточно глубокомыслия, чтобы поставить коренным образом вопрос о природе человеческих страстей. Он решается в этом интересном (и недостаточно еще оцененном) учении с безграничным оптимизмом. По мнению Фурье, страсти суть благие силы, вложенные Творцом в человека. Они приносят зло лишь потому, что находятся в дисгармоническом положении, люди не умеют владеть их силой. Для этого надо их научно познать и соответственным образом сочетать так, чтобы для каждой склонности нашлось свое полезное употребление. Это возможно, если взять достаточно обширные общины, в которых бы находилось место для применения разных склонностей и разных страстей. Порочных же или греховных наклонностей и вообще не существует. Страсти имеют себе параллели и соответствия в силах природы, звуках, цветах, а также в других мирах. Поэтому возможность естественной гармонии дана уже в природном строе этого мира, и социализм призван только выявить эту возможность. Хотя большинство социалистов обычно относятся к учению Фурье как бы несколько конфузливо ввиду его странностей, однако мы здесь имеем самую глубокомысленную, даже единственную попытку социалистической антропологии. Обычно же вопросы антропологии совершенно и без остатка растворяются в социологии, вопрос о человеке подменяется вопросом о природе и строении общества. Человечество рассматривается как состоящее не из отдельных личностей, из которых каждая есть свой особый мир, но из общественных групп, которые определяются своим местом в строе-



нии целого. Этот социологизм отличает все же наиболее влиятельные социалистические учения XIX века. Вместо личности возникает представление о безличной социальной *среде*, которая существует *над* личностями и их собой определяет. В разных учениях подставляются только различные понятия в эту общую форму: для Р. Оуэна началом, определяющим человеческий характер, является общественная среда, для К. Маркса и его последователей — класс и отношение классов. Поразительна при этом противоречивость социализма. С одной стороны, здесь поддерживается общегуманистическая вера в человека, на которую опирается вера в прогресс и в его радужные дали, а с другой — в социализме совершенно упраздняется человеческая личность, которую так умело ценить и лелеять раннее, творческое Возрождение: вместо нее ставится всеопределяющая социальная среда. Всякие творческие порывы, исходящие от личности, гасятся в этих безличных сумерках социологизма. Отсюда рождается и дальнейшее, также неисходное противоречие социализма. Он преисполнен убеждения, что прогресс совершается социологически закономерно, причем, конечно, законы эти имеют силу и над отдельными лицами. В то же время практически всякое движение в истории совершается через личности, ибо только личности принадлежит действительность. Призывая к реформе, к революции, социализм принужден обращаться к личностям, призывать их как бы к ослуплению социальных законов, к тому, чтобы перерастить данную социальную среду, возвыситься над ее всесилием. Согласно учению социологизма, обществом правит железная необходимость, и она руководит и человеческими желаниями и поступками. Напротив, согласно практической морали социализма, личность своим усилием должна стремиться к тому, чтобы порвать эту цепь силою своей личной мощи, своей свободы. При всеобщей вере в прогресс остается безответным вопрос, кто же является здесь зачинателем, носителем этого прогресса? Откуда найдется у него для этого сила?

Если дан мир негодяев, то откуда же возьмется добродетель для его преобразования? Эта несообразность особенно очевидна была в учении Р. Оуэна, который теоретически исповедовал полную безответственность человека ввиду того, что характер всецело определяется общественной средой, но в то же время своим собственным примером и деятельным духом своего учения призывал к ответственной, творческой работе, к личному почину. Тем же самым противоречием раздирается и марксизм, который мнит, что он предсказывает будущий социализм как лунное затмение, а в то же время для достижения этого лунного затмения хочет основывать партию (Штаммлер). Вообще социализм изнемогает от своего бессилия сочетать учение о закономерности общественного развития, свой социологизм, со своим же собственным деятельным характером, революционизмом. Он оказывается безответен перед основным вопросом, что же такое человек, какова природа человеческой личности, человеческого общества? Каковы его задачи, цели, достижения? К чему ведет «прогресс»? В чем смысл истории?

## V. МЕЩАНСТВО («БУРЖУАЗНОСТЬ») СОЦИАЛИЗМА

И с этой духовной немощью и пустотою современного социалистического движения находится в связи основная его черта: его глубокое мещанство — «буржуазность». Да, не имея в своем лексиконе более уничижительного слова, чем «буржуазия», сам социализм духовно пропитан этим самым мещанством; он отравлен духом тех самых «буржуев», которым он завидует и ненавидит. Это давно уже было подмечено наблюдательными умами. Известно, что вопли о мещанстве европейского социализма вырывались еще у А. И. Герцена, для которого весь европейский мир представлялся расколотившимся на два стана: буржуа имущих и боящихся

за свое достояние и буржуа неимущих, но завидующих чужому достоянию. Герцен противопоставлял западному социализму наш, русский. Но что он мог бы сказать в наши дни, когда русский рабочий класс проявил такие аппетиты, такой классовый эгоизм, что вполне заслужил название социалистических «буржуев» или мещанских социалистов. Можно различно определять мещанство. Вернее всего, оно может быть понято через противопоставление религиозному мироощущению, для которого руководящими являются не личные и не здешние, потусторонние ценности из царства не от мира сего, между тем как для мещанства все исчерпывается интересами и успехами этого мира. Мещанство есть духовная опасность, которая всегда подстерегает всякую душу на пути ее религиозной жизни, оно есть болезнь духа, его расслабление и отяжеление. В социализме же мещанство приобретает, можно сказать, воинствующий характер. Здесь борьба за свои экономические интересы, личные и классовые, проповедуется как основное, руководящее начало жизни. Удивительно ли, что когда социализм показывает свое подлинное лицо, как теперь в России, где все обезумели в какой-то оргии хищничества, то это лицо выглядит мещанским до отвратительности, в нем обнажаются самые низкие, животные инстинкты человеческой природы. Таков духовный лик и современного русского социализма, этого «социал-буржуйства». Своей проповедью мещанства социализм обедняет, опустошает душу народную. Он сам с ног до головы пропитан ядом того самого капитализма, с которым борется духовно, он есть капитализм навыворот. Он может организовать массы для достижения элементарных целей на почве экономической борьбы, но при этом незаметно принижает их духовно. Вот почему социализм обычно враждебен религии, как и всякому духовному, не мещанскому подъему, враждебен искусству, вообще истинной культуре. Он мертвит своим дыханием народную душу. Поэтому-то социа-



лизм так легко вульгаризуется, т. е. разменивается на самую мелкую ходячую монету, сливается и отождествляется с самыми простыми и житейскими требованиями. Мне ответил когда-то в Германии один трактирщик, который и сам был социал-демократом, на вопрос, чего, по его мнению, хотят социалисты: *Sie wünschen mehr zu verdienen* (они хотят побольше получать). В этом простодушном ответе, в этом примитивном понимании заключается больше правды, чем это кажется. Такое же истолкование социализма дается в настоящее время и русской жизнью. В России за два-три месяца вдруг победил социализм, и впервые мир увидел даже социалистическое правительство (которому, однако, силою вещей не только не приходится осуществлять социалистический переворот, как это полагалось бы по социалистическому катехизису, но оказывается необходимым вводить меры обуздания и борьбы со своеволием и разложением вплоть до восстановления смертной казни). Если бы я чувствовал для себя дорогими идеалы социализма и придавал им то всемирно-историческое и мировое значение, какое придают им социалисты, я был бы глубоко потрясен и угнетен этою, можно сказать, идиотизациею социализма, какую мы сейчас наблюдаем в России. Эта победа социалистического блока на выборах по городам, это повальное раболепство перед социализмом, перед лицом таких фактов, как мародерство в тылу, к каковому следует, бесспорно, относить и безмерные притязания зарвавшихся «товарищей» — «социал-буржуев», наряду с трусливым бегством «революционной» и, конечно, тоже социалистической армии на фронте, о чем все это говорит? Вот в каком смысле по плечу оказываются массам упрощенные, мещанские лозунги социализма. И если мировая война и фактическое упразднение Интернационала нанесли тяжелый удар *идейному* социализму, то не менее тяжелый наносит теперешняя его идиотизация и варваризация в России.



## VI. ПРАВДА СОЦИАЛИЗМА

Однако, нападая на социализм за его мещанские черты, которые все-таки находят себе и значительное оправдание в бедности и обездоленности представителей труда в нашем обществе, мы менее всего можем тем самым брать на себя защиту капитализма, отравившего своим ядом и социализм. Яд же этот состоит в том откровенно и цинично провозглашаемом убеждении, что в своей хозяйственной деятельности (так же, впрочем, как и в других областях) человек может руководиться только стихийными своими побуждениями или хозяйственным эгоизмом, на котором и основана хозяйственная жизнь в наши дни. Капитализм есть организованный эгоизм, который сознательно и принципиально отрицает подчиненность хозяйства высшим началам нравственности и религии, он есть служение мамоне, мамонизм, по выражению Т. Карлейля. Никогда еще в истории не проповедовалось и не проводилось в жизнь такое безбожное, беспринципное служение золотому тельцу, низкая похоть и корысть, как ныне, и хотя мир не видал еще такой хозяйственной мощи, но к чему же она теперь привела? К мировому пожару, к капиталистической войне всех против всех! Если по духовной природе своей капитализм в значительной мере является идолопоклонством, то по своему общественному значению для социальной жизни он покрыт преступлениями, и история капитала есть печальная, жуткая повесть о человеческой бессердечности и себялюбии. Одним словом, мы должны, не обинуясь, сказать, что социализм *прав* в своей критике капитализма, и в этом смысле надо прямо и решительно признать всю правду социализма. Если он грешит, то, конечно, не тем, что он отрицает капитализм, а тем, что он отрицает его недостаточно радикально, сам духовно пребывая еще в капитализме. Социальная наука раскрыла и раскрывает многочисленные бедствия, причиняемые капитализмом, и она же вырабатывает средства для борьбы с этими бедствия-

ми. Голос науки и совести сходятся в том, что капиталистическое хозяйство ради общего блага должно быть преобразованным в направлении растущего общественного контроля или в направлении социализма, и в этом смысле давно уже сказал один английский общественный деятель, что «мы все теперь социалисты». Различие относится к пониманию практических вопросов о том, в каком темпе должно совершаться такое преобразование. Здесь слово принадлежит науке, социальной медицине, и должен вестись разговор на почве определенных фактов и практических вопросов.

Однако можно признавать правду социализма как отрицание неправды капитализма, — и здесь его воодушевляют, несомненно, высокие чувства святого гнева, ревность к справедливости, сострадание к меньшей братии, — но наряду с этим видеть и его ограниченность и неправду, которая есть тонкое или грубое воспроизведение ограниченности и неправды капитализма. Социализм верит вместе с капитализмом, что человеческое общество строится только на экономическом интересе, известным образом регулируемом, и что иных сил не существует. Социализм разделяет с капитализмом его неверие в духовную природу человека, и это несмотря на то, что он же предрекает для него такое радужное будущее. Для социализма общественное преобразование исчерпывается внешней, прежде всего экономической реформой, и он без всякого внимания проходит мимо того, что совершается в человеческом сердце. Социализм интересуется человеком одновременно и слишком много и слишком мало, сулит ему земной рай и, однако, его не уважает, не признавая в нем нравственную личность. Прав был Вл. Соловьев, говоривший, что социализм дает человеку не слишком много, но слишком мало. Уже на самых первых шагах социализма, еще в XVI веке в загадочной «Утопии» Т. Мора, не то шутя, не то серьезно выражено убеждение, сделавшееся общим для всего социализма, что достаточно отмены частной собственности для полной

победы над порочными наклонностями в человеке. И чем дальше, тем эта мысль звучит настойчивее. Ради возвеличения человека в будущем за ним отвергается духовная самобытность и нравственная ответственность в настоящем. Для социализма человек есть денежный мешок, пустой или наполненный, так же, как и для капитализма. И эти мещанские, материалистические основы современного социализма делают его учением духовно мертвящим, лишают его поэзии и очарования, наполняя жизнь рассудочностью и прозаичностью. На нем лежит отпечаток вульгарности, низменности и бескрылости, и это, конечно, связано с отсутствием в нем истинной религиозности, которая заменяется извращенным грубым идолопоклонством, где идолом является толпа, — «демократия», понимаемая как экономический союз.

## VII. «Христианский социализм»

Итак, существует противоположность между мировоззрением религиозным, для которого вся человеческая жизнь, в частности и хозяйственная деятельность, протекает в согласии с законом высшей, божественной правды, и зоологическим, одну из разновидностей которого имеем мы и в социализме. Противоположность заключается здесь в духовных мотивах, но отнюдь не в самом социализме. И противоположность эта осознана была во всей глубине еще в древности, в Афинской республике IV века до н. э., когда великий философ Платон в своем произведении «Политея» начертал свой идеал социализма, который коренным образом отличался от захватного, своекорыстного, мещанского социализма, и тогда уже широко разлитого в массах. Платон указал здесь, что вся человеческая жизнь, а в частности и хозяйственный строй, должны строиться на основании высших идеальных норм «справедливости», но отнюдь не на борьбе себялюбий, одиночных и групповых. Эта же мысль легла в основу



христианской проповеди в первые века христианства. Если мы будем знакомиться с произведениями христианской письменности I—IV веков, мы найдем здесь весьма суровое и решительное осуждение эгоизму собственников, а нередко и частной собственности, иногда настолько резкое и беспощадное, что едва ли можно к нему что-либо прибавить даже со стороны представителей социализма. И, однако, смысл этих нападений на собственников в том, чтобы указать им нарушение долга христианской любви и призвать к делам братолюбия и благотворительности, а вовсе не в том, чтобы разжечь ненависть и зависть в неимущих. Известно, как велика и многообразна была эта благотворительность в лучшие времена христианской истории. Однако эти нападения на частную собственность за злоупотребления ею нельзя еще считать социализмом, ибо здесь совершенно отсутствует мысль о коренном преобразовании хозяйственного и социального строя на основе замены частной собственности общественной, хотя бы по мотивам христианской любви. Эта программа, так называемого «христианского социализма», появляется в новое время, преимущественно в XIX веке. Основная мысль «христианского социализма» состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать *положительное* соотношение. Христианство дает для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мечтанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни. Разумеется, насколько социализм проникается антихристианским духом и отдается чарам первого искушения, он не может быть соединен с христианством, которое требует прежде всего человеческого сердца. Но в социализме самом по себе, рассматриваемом как совокупность мер социальной политики, нет ничего, что бы не соответствовало христианской морали. Поэтому сама мысль о «христианском социализме» не имеет в себе ничего противоречивого.



Принципиально «христианский социализм» вполне возможен. «Христианский социализм» имеет разные черты; вернее сказать, под этим именем скрываются стремления, нередко далеко между собой расходящиеся как в религиозном, так и в социально-политическом смысле, от самых возвышенных и благородных, как, например, движение «христианских социалистов» в Англии в середине XIX века, до весьма двусмысленных, каков, например, австрийский или германский антисемитизм пастора Штекера и подобных. Поэтому нельзя относиться с неразборчивым доверием к тому, что иногда называет себя «христианским социализмом», ибо может оказаться при ближайшем рассмотрении, что в действительности здесь нет либо христианства (как, например, у Сен-Симона), либо социализма, или же ни того, ни другого. Русской мысли идеи «христианского социализма», именно на основе православия, также не являются чужды. Когда Ф. М. Достоевский говорит, что православие есть наш русский социализм, «пресветлое единение во Христе»<sup>1</sup>, то он хочет, конечно, высказать ту общую мысль «христианского социализма», что лишь на религиозной основе можно находить надлежащее решение социальных вопросов. И ту же мысль, по-своему, выражает и Вл. С. Соловьев, который говорит о «правде социализма», указывая в то же время на его ограниченность и на необходимость дать этой правде вселенский христианский смысл. Вопрос об оправдании социализма в религиозном его смысле многократно разбирался в новейшей русской литературе, в общем, в таком же смысле. Вообще идеи «христианского социализма» сейчас имеют для себя очень благоприятную почву в России как среди православного духовенства, так и среди православного народа. Нередко высказывается пожелание о том, чтобы у нас возникла самостоятельная *партия* христианских социалистов. Однако едва ли можно разделить это пожелание. Пусть социалисты делаются христиана-

<sup>1</sup> См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 27. Л., 1984. С. 19. — *Ред.*



ми, а через то христианизируется и их социализм, но выступать с проповедью особой *партии* «христианского социализма» это значит принижать вселенские глаголы христианства и саму Церковь ставить в положение партии. При этом грозит опасность особого, социалистического клерикализма, при котором социализм оказывается только средством для уловления душ либо же он-то и представляется главной целью, для которой лишь средством является христианство. Но и в том, и в другом случае одинаково происходит религиозный подмен. Клерикализм, как стремление высшей иерархии к власти и влиятельности, свойствен наиболее папскому католицизму. Он не раз уже менял обличье в истории, и в наши дни ему всего естественнее принять защитные цвета демократии и социализма. Еще Достоевский<sup>1</sup> предусматривал этот поворот в истории католицизма, когда папа выйдет бос и биден к рабочему классу, чтобы завоевать его сердце социализмом, и историческая действительность до известной степени подтвердила прозрение нашего писателя (политика Льва XIII)<sup>2</sup>. Однако если это происходит ради власти, а не во имя любви Христовой, мы имеем здесь лишь новую разновидность искушения в пустыне. Для Церкви неуместно сливаться с какой бы то ни было партией, как союзом относительно, условным и временным, и вселенская правда ее не должна закрываться какими-либо преходящими формами. Пусть социалисты становятся христианами, тем самым социализм, как и вся жизнь наша, будет делаться христианской. Но пусть христиане осознают себя прежде всего как члены Церкви, а не как «христианские социалисты», и не ставят знаки равенства между церковностью и «христианским социализмом». Иначе нам грозит та опасность, о которой говорил еще

<sup>1</sup> См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 160. — Ред.

<sup>2</sup> В 1891 году Папа Римский Лев XIII в энциклике «*Regrum novarum*» (о положении рабочих) призвал католичество энергично работать на пользу народа, а Церковь стать во главе рабочего движения. — Ред.



апостол, — разделения внутри самой Церкви. «Сделалось мне известным о вас, братья мои, что между вами есть споры. Я разумею то, что у вас говорят: “Я Павлов”; “я Аполлосов”; “я Кифин”; “а я Христов”. Разве разделился Христос?» (1 Кор 1, 11—13).

### VIII. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СОЦИАЛИЗМА

Итак, христианству не только нет никаких причин бояться социализма, но и есть полное основание принимать его в качестве благодетельной общественной реформы, направленной к борьбе с общественным злом, насколько эти меры не сопровождаются грубым насилием и сообразны со здравым смыслом. Но христианство совершенно отвергает все самообольщение социализма, ослепленного своими чаяниями. В глазах христианства самый радикальный социализм не содержит в себе ровно ничего радикального в том смысле, что он бессилен внести действительно существенное преобразование жизни. Перед лицом порчи и зла, корнящегося в человеческой природе, а через нее сообщающегося и всему миру, социализм есть только паллиатив. Он не затрагивает конечных причин человеческих страданий, в этом смысле он принадлежит вообще области *срединности*, которую лишь по духовной слепоте своей он принимает за нечто предельное и радикальное. Как медицина в состоянии бороться с болезнями и в отдельных случаях их побеждать, однако совершенно бессильна победить саму болезненность, источник болезни и смерти, так и социализм борется успешно или малоуспешно с частными причинами бедности и насилия, не будучи в силах их совершенно исторгнуть. По своему паллиативному характеру социализм не имеет значения радикальной жизненной реформы, он есть *благодетельность*, одна из ее форм, указываемых современной жизнью, — и только всего. Торжество со-



циализма в жизнь не вносило бы *ничего существительного*. Так же будут страдать и умирать люди, любить и ненавидеть, завидовать и тщеславиться, предаваться тем же страстям и порокам, что и теперь, хоть и на иной манер, и так же духовная высота будет достигаться только личным подвигом, усилием восхождения. Надо так слепо верить во всемогущество экономической среды над человеком, как социалисты, чтобы допускать, что с изменением ее изменится и человеческая природа. Человек вовсе не есть такая кукла или механизм, заводимый хозяйственной средой. Социализм обидно думает о человеке в этом своем оптимизме. Если даже допустить, что прекратятся страдания от голода и будет совершенно побеждена нужда (чего, впрочем, нельзя ожидать в полной мере), то тем чувствительнее станут нравственные страдания, уколы самолюбия, раны любви, сомнения и, наконец, ужас скуки и тоски от праздности, от досуга, с которым так мало люди умеют справиться достойно. Посмотрите теперь на жизнь обеспеченных и богатых классов, на которых не лежит гнет нужды и заботы: как далека она от социалистических представлений. Пессимизм Эд. Гартмана, согласно которому человечество стремится к окончательному разочарованию и всеобщему самоубийству, имеет, во всяком случае, столь же много или столь же мало оснований, как и социалистический оптимизм с его детским неведением зла в человеке и с полным непониманием человеческой природы. Христианство одинаково далеко, конечно, и от этого оптимизма, и от этого пессимизма: оно видит в истории выявление и углубление борьбы добрых и злых начал, их трагическое противоборство, которое становится все напряженнее и перед концом мира, в конце истории, достигает наибольшей остроты. И социализм есть только одна из исторических ступеней на этом пути, исторический эпизод, — не более.

Впрочем, христианство не только не верит в то, чтобы страдание в человеке могло быть побеждено соци-



лизмом, но и не видит в том ничего желательного, ничего идеального. Напротив, это было бы духовным падением для человека, принижением его существа. Ибо не для счастья рожден человек, и не к счастью должен он стремиться, но к духовному росту, который совершается лишь ценою борьбы, страданий, испытаний. Не счастье, но блаженство, духовная радость, не сонное благополучие, но горение и парение духа способны насытить душу человека. Современный гуманизм, так называемая *гуманность*, считает злом всякое страдание и хочет освободить от него человека, — задача столь же неисполнимая, сколь и неверная. Есть, действительно, страдания унижающие, притупляющие человека, но таковым же может явиться и благополучие, то самое «мещанское счастье», которое сулит, вместе со здоровым пищеварением, будущему человечеству социализм. И, конечно, если бы такое мещанское счастье сделалось всеобщим достоянием, человечество задохнулось бы от пошлости этого самодовольного благополучия, мир постигла бы своеобразная социалистическая варваризация, предвкушение которой мы имеем уже и сейчас, и тогда немногим, уцелевшим духовно, осталось бы прятаться в подземелье от этой атмосферы социалистического мещанства.

*Амы, мудрецы и поэты,  
Хранители тайны и веры,  
Унесем зажженные светлы  
В катакомбы, пустыни, пещеры.*  
В. Брюсов<sup>1</sup>

Но никогда не наступит это мечтаемое благополучие, ибо не к гармонии и спокойствию, но к последним потрясениям движется мир.

<sup>1</sup> Цитируется стихотворение В. Я. Брюсова «Грядущие гитаны». В оригинале: «В катакомбы, в пустыни, в пещеры». — Ред.



## IX. «ДУХА НЕ УГАШАЙТЕ, ПРОРОЧЕСТВА НЕ УНИЧИЖАЙТЕ»<sup>1</sup>

Итак, в отношении к социализму для христианства должны оставаться руководящими призывы апостола, из которых первый гласит: «Духа не угашайте», ибо социализм грозит великим угашением духа, но к нему присоединяется тотчас и второй призыв: «Пророчества не уничижайте». Надо расслышать «пророчество» и в социализме и не уничижить его невниманием или предубеждением. Пророчество в социализме есть глухое и темное, однако неистребимое предчувствие о том, что «приходит образ мира сего» (1 Кор 7, 31. — *Ред.*), растопится его кора и в водах мироздания «Божий лик отобразится вновь». Слепо и глухо это пророчество в социализме по сравнению с тем, как дано оно в христианских обетованиях о новой земле и новом небе, в них же правда живет: «се Аз творю все вновь» (см. Откр 21, 5. — *Ред.*). Но зато именно в ту эпоху, когда побледнели и временно притупились в христианстве эти предчувствия, в социализме они получили известную жизненную силу. Социалистический апокалипсис для многих стал заслонять собой христианский именно потому, что ослабел в сердцах этот последний. Однако если мы вспомним о радостной эпохе первохристианства, которая вся была проникнута апокалипсисом, ожиданием скорого пришествия Спасителя и всеобщего мирового переворота, мы можем указать надлежащее место робким и нерешительным мечтаниям социализма о хозяйственном перевороте, который обеспечит всеобщую сытость. Но еще возгорится в христианстве — вскоре, быть может, уже ныне — это победное ожидание, зов всей твари в человеческом сердце: «ей, гряди, гряди вскоре» (см. Откр 22, 20. — *Ред.*).

Социализм и христианство, хотя по существу дела между ними и могло бы не быть столкновения или соперни-

<sup>1</sup> См. 1 Фес 5, 19—20. — *Ред.*

чества, однако сталкиваются в настоящее время враждебно. Социализм относится непримиримо к христианству, да в сущности и ко всякой другой религии, ибо сам хочет стать религией и вытеснить всякую другую. Он требует веры в человека, как в Бога, а в законы хозяйственного развития, как в божественный промысел. В социализме можно усмотреть при благожелательном взгляде некоторое пророчество, но он, вместе с тем, есть, несомненно, и лжепророчество, которое уводит от Христа и веры Христовой. И потому, как бы ни было ценно и благотворно его социальное воздействие, его религиозное значение теперь убийственно и притупляюще, он пользуется социальными благами, действительными или призрачными, в качестве прельщения, воспроизводя первое искушение в пустыне. И надо найти в себе религиозную силу, чтобы жизненно, а не на словах только ответить социализму: не о хлебе едином живет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих. Социализм есть проповедь царства от мира сего, пророчество о построении башни, последняя и самая решительная попытка человечества устроиться без Бога, добыть земной рай с тем, чтобы совершенно и окончательно забыть об утраченном Эдеме, о небе. Христианство же есть царство не от мира сего, хотя путь к нему проходит и через этот мир, оно подготавливается в человеческой истории. Еще Блаженный Августин, бывший очевидцем величайшего мирового потрясения — падения Рима, выразил с полной ясностью мысль о том, что *два града* строятся в человеческой истории, два начала строительства противоборствуют. Одно начало — Христово, которое содержится в христианской Церкви, а другое — царство человеческое, причем когда человек остается без Бога, то царство его становится дьявольским, антихристовым. И чем дальше совершается история, тем отчетливее и резче вырисовывается эта двойственность духовных начал европейской истории. В сердцах человеческих идет эта борьба, решается вопрос о том, кому поклониться и поверить: Христу, царство Коего не от мира сего, или же



князю мира сего. Эта же борьба идет и в душе социализма. Но никакие блага мира, никакие его обетования не должны угасить в христианской душе веры и любви к Спасителю, Который сказал Своим ученикам: «Без Мене не можете творити ничесо же» (см. Ин **15**, 5. — *Ред.*). Который научил нас молиться: «Да приидет Царствие Твое» (Мф **6**, 10; Лк **11**, 2. — *Ред.*).

*Примечание*

Желающие получить более подробное знакомство и более широкое обоснование мыслей, здесь выраженных, могут обратиться к следующим моим книгам: «От марксизма к идеализму», 1903 г.; «Два града. Исследования о природе общественных идеалов». Два тома. 1911 г.; «Философия хозяйства», 1912 г.; «Очерки об истории экономических учений», вып. I. 1913 г.; «Свет не вечерний. Созерцания и умозрения», 1917 г.



## ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА<sup>1</sup>

*Was zu wünschen ist, ihr unte fühl't es:  
Was zu geben sei, die wissen's droben.  
Gross beginnet, ihr Titanen! Aber leiten  
Zu dem enig Guten, ewig Schönen  
Ist der Götter Werk: die lasst gewährr.*  
Gothe<sup>2</sup>

### I

О. Конт установил так называемый закон трех состояний (*loi des trois états*), согласно которому человечество переходит в своем развитии от теологического понимания мира к метафизическому, а от метафизического к позитивному, или научному. Философия Конта ныне уже потеряла кредит, но этот мнимый закон все еще, по-видимому, является основным философским убеждением широких кругов нашего общества. Между тем он представляет собой грубое заблуждение, потому что ни религиозная

<sup>1</sup> Напечатано в сборнике «Проблемы идеализма». Москва, 1902.

<sup>2</sup> *Чего желать — вы, что внизу, то чуете,  
Что должно дать, они, вверху, то знают.  
Вы мощно начинаете, титаны! Повести  
К тому, что вечно благо и прекрасно,  
Есть труд богов — им это предоставьте!*

Гёте (Перевод А. Ф. Филиппова). — *Ред.*



потребность духа и соответствующая ей область идей и чувств, ни метафизические запросы нашего разума и отвечающее на них умозрение нисколько не уничтожаются, даже ничего не теряют от пышно развивающейся наряду с ними положительной науки. И религия, и метафизическое мышление, и положительное значение отвечают основным духовным потребностям человека, и их развитие может вести только к их взаимному прояснению, отнюдь не уничтожению. Потребности эти являются всеобщими для всех людей и во все времена их существования и составляют духовное начало в человеке в противоположность животному. Изменчивы, таким образом, только способы удовлетворения этих потребностей, которые и развиваются в истории, но не сами потребности.

Наиболее понятна и бесспорна всеобщность потребности в положительном научном знании законов внешнего мира. Имея первоначальным источником материальные потребности человека, борьбу за существование, положительная наука в дальнейшем развитии ставит себе в чисто теоретические цели установления закономерности в мире явлений. Мы наблюдаем в ней в настоящее время беспримерное развитие точных знаний, которому к тому же не видится конца. Однако как бы ни развивалось положительное знание, оно всегда остается ограниченным по своему объекту, — оно изучает только обрывки действительности, которая постоянно расширяется перед глазами ученого. Задача полного и законченного знания в мире опыта есть вообще неразрешимая и неверно поставленная задача. Она так же обманчива и лжива, как задача прийти к горизонту, постоянно удаляющемуся в бесконечное пространство. Развитие положительной науки бесконечно, но эта бесконечность является и силой, и слабостью положительного знания: силой в том смысле, что нет и не может быть указано границ опытной науке в ее поступательном движении, слабостью же в том смысле, что эта бесконечность движения обусловливается именно ее неспособностью окончательно разр-



шить свою задачу — дать целостное знание. Мы имеем здесь пример того, что Гегель называл плохой, несовершенной бесконечностью (*schlechte Unendlichkeit*, собственно *Endlosigkeit*), в отличие от бесконечности, являющейся синонимом совершенства. Геометрически первая может быть иллюстрирована неопределенно продолжающейся в пространство линией, вторая же — кругом. Так как, рассуждая чисто математически, в сравнении с бесконечностью теряют значение всякие конечные величины, как бы не различались при этом их абсолютные размеры, то можно поэтому сказать, что в настоящее время положительная наука нисколько не ближе к задаче дать целостное знание, как была несколько веков тому назад и будет через несколько веков вперед.

Но человеку необходимо иметь целостное представление о мире, он не может согласиться ждать с удовлетворением этой потребности до тех пор, пока будущая наука даст достаточный материал для этой цели, ему необходимо также получить ответы и на некоторые вопросы, которые уж совершенно выходят за поле зрения положительной науки и не могут быть ею даже и признаны. Вместе с тем, человек не способен заглушить в себе эти вопросы, сделать вид, что они не существуют, практически их игнорировать, как это в сущности предлагает сделать позитивизм и разных оттенков агностицизм, в том числе и неокантианство, особенно позитивного толка. Для человека как разумного существа бесконечно важнее любой специальной научной теории представляется решение вопросов о том, что же представляет собой наш мир в целом, какова его субстанция, имеет ли он какой-либо смысл и разумную цель, имеют ли какую-либо цену наша жизнь и наши деяния, какова природа добра и зла и т. д., и т. д. Словом, человек спрашивает и не может не спрашивать не только *как*, но *что*, *почему* и *зачем*. На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их не ставит и не может разрешить. Разрешение их лежит в области метафизического мышления, отступающего таким обра-



зом свои права наряду с положительной наукой. Компетенция метафизики больше, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке. Метафизика и наука, конечно, соединены между собой неразрывной связью; выводы положительного знания дают материал, над которым работает метафизическая мысль, поэтому также подлежащая закону развития. Но здесь не место анализировать эти сложные соотношения.

Однако существует целый ряд философских школ, отрицающих права метафизики на существование, как то: позитивизм, материализм, неокантианство и некоторые другие. Не противоречит ли это высказанному утверждению о всеобщности и необходимости метафизического мышления? Нисколько не противоречит, ибо все эти школы в сущности отрицают не метафизику, а лишь известные выводы и известные методы метафизического мышления. Но они не могут тем самым упразднить метафизических вопросов, как упразднены с развитием науки вопрос о лепших и домовых или вопрос о жизненном эликсире или алхимическом изготовлении золота и т. д.

Напротив, все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божиим или о сущности вещей (*Ding an sich*) (вещь сама по себе (нем.). — *Ред.*) или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не ущемляющихся в рамки положительного знания. Различие ответов на метафизические вопросы разделяет между собой представителей различных философских школ, но это не уничтожает того общего факта, что все философы суть метафизики по самой природе человеческой мысли.



В наш атеистический век наибольшие недоразумения может возбудить утверждение о том, что религия отвечает столь же основной потребности человеческого духа, как наука и метафизика. Разрушая или временно упраздняя ту или иную определенную форму религиозных верований, люди часто думают, что они разрушили и упразднили и саму религию. К чести человечества это мнение совершенно несправедливо. Религиозное чувство остается в человеке, несмотря на перемену религии. В самом деле, было бы наивной близорукостью думать, что человек, теряя в 20-летнем возрасте веру в Бога, следовательно, изменяя свои философские воззрения, вместе с тем теряет и религиозное чувство, а возвращаясь к этой вере, вновь его восстанавливает. Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники, Религию имеют и атеисты, хотя, конечно, вероисповедание их другое, чем у теистов<sup>1</sup>. Примером может служить учение О. Конта, который, вслед за упразднением христианства и метафизики, считает необходимым установить религию человечества, причем объектом ее явилось бы «*la grande conception d'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu*» (*Syst. de polit. posit. I, 106*)<sup>2</sup>. Разве в наши дни не говорят о религии человечества, религии социализма? Разве не развивает на наших глазах Эд. Гартман свою собственную религию бессознательного, которая находится в самом резком противоречии ко всем деистическим религиям, и в особенности к христианству, и не является ли тоже своего рода религиозным культ сверхчеловека у Ницше? В этом словоупотреблении вовсе не пустая игра слов, а глубокий смысл, показываю-

<sup>1</sup> Теисты (от теизм) — религиозное мировоззрение, признающее Бога абсолютной личностью, пребывающей вне мира, создавшей его, действующей в нем и хранящей его. — *Ред.*

<sup>2</sup> Цитата из работы О. Конта «Система позитивной политики» «Великая идея человечества, которая идет невозвратно устранить этого Бога» (франц.) (по изданию работы в 4 т., 1851—1854). — *Ред.*

ций, что религиозное чувство, религиозное отношение, как формальное начало, может соединиться с различным содержанием<sup>1</sup> и что справедлива в известном смысле старинная мудрость де Сильва: «Не то, во что, а как мы верим, красит человека».

То, что в метафизике мы познаем как высший смысл и высшее начало мира, как предмет религиозного обожания, становится святыней сердца. Конечно, мы не тщимся дать определение религии, которое охватило бы все стороны религиозной жизни во всей ее конкретной сложности. Для нас имеет значение здесь лишь разграничить ее от смежных областей деятельности духа. Религия есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижаемому совершенству. Только религия устанавливает связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и его поступками. Человек, который жил бы без всякой религии за личный страх и счет своего маленького я, был бы отвратительным уродом. И напротив, для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого, определяется его религией, и нет, таким образом, ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным.

Основные положения религии являются вместе с тем и конечными выводами метафизики, получившими, следовательно, свое оправдание перед разумом. Но религия как таковая не удовлетворяется этими продуктами рефлексии, дискурсивного мышления. Она имеет свой собственный способ непосредственно, интуитивно получать нужные для нее истины. И этот способ интуитивного знания (если только здесь применимо слово «знание», неразрывно связанное с дискурсивным мышлением и, следовательно, с доказательствами и доказуемостью) называется

<sup>1</sup> Ср. для примера рассуждения об атеистической религии у Геккерли Die Welträthsel. Volksausgabe. 1903. Th. IV.

верою. Вера есть способ знания без доказательств, упования, извещенные, вещей обличенные невидимых, по превосходной характеристике ее у апостола Павла (см. Евр 11, 1. — *Ред.*). Бесспорность, несомненность тех положений, которые, как предмет доказательства, обладают всей спорностью и шаткостью, свойственной нашему знанию, составляет отличительные черты всех религиозных истин (независимо от того, с теистической или атеистической религией мы имеем дело), и именно эта непосредственная их очевидность и обуславливает ту живую связь, которая здесь существует между мыслью и волею человека<sup>1</sup>.

Благодаря указанным особенностям, круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму, и эта область, собственно, и составляет специальное достояние веры. Рассматривая дело исключительно с формальной стороны, мы должны, следовательно, сказать, что те знания (как ни мало, повторяю, подходит здесь это слово), которые дает вера, богаче и шире тех, которые дают опытная наука и метафизика: если метафизика разрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостижаемого. Вопрос о взаимном отношении веры и умопостижения принадлежит к числу наиболее важных и интересных вопросов метафизики. Вспомним здесь учения Якоби, Фихте второго периода и др., в особенности же глубокомысленную теорию познания В. С. Соловьева<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Своеобразную и практически чрезвычайно важную промежуточную ступень между верою и знанием составляет так называемое убеждение. Убеждение есть субъективно наиболее ценная для нас часть наших мнений, но вместе с тем убежденным можно быть лишь в том, что не имеет характера логичной бесспорности, а в большей или меньшей степени поддерживается верой. Нельзя быть убежденным, например, в том, что сегодня такое-то число.

<sup>2</sup> Как видит читатель, здесь констатируется лишь факт психологической неустрашимости веры из нашего сознания, который далее под-



Итак, человек не может удовлетвориться одной точной наукой, как думал ограничить его позитивизм; потребности метафизики и религии неустранимы и никогда не устранялись из жизни человека. Точные знания, метафизика и религия должны находиться в некотором гармоническом отношении между собой, установление такой гармонии и составляет задачу философии каждого времени. Интересно теперь посмотреть, как обстоит дело у позитивистов (понимая этот термин в широком смысле, т. е. группируя здесь все течения мысли, отрицающие метафизику и самостоятельные права религиозной веры).

## II

Считается наиболее соответствующим состоянию современной мысли и знаний механическое миропонимание. В мире царит, по этому воззрению, механическая причинность. Начавшись неведомо когда и как, а, может быть, существуя извечно, мир наш развивается по закону причинности, охватывающему как мертвую, так и живую материю, как физическую, так и психическую жизнь. В этом мертвом, лишенном всякой творческой мысли и разумного смысла движении нет живого начала, а есть лишь известное состояние материи; нет истины и заблуждения, — и то и другое суть равно необходимые следствия равно необходимых причин, нет добра и зла, а есть только соответственные им состояния материи. Один из наиболее смелых и последовательных представителей этого воззрения барон Гольбах так говорит о фатальной необходимости (*fatalité*), которая царит в мире: «Фатальная необходимость есть вечный, неизменный, необходимый порядок, установ-

---

тверждается и анализом теории прогресса. Но констатированием этого факта, конечно, еще не разрешается вопрос о гносеологических правах веры (см. об этом статью о философии Соловьева).



ленный в природе, или необходимая связь причин, производящих такие следствия, которые им свойственны. Согласно этому порядку, тяжелые тела падают, легкие тела поднимаются, сродное вещество взаимно притягивается, а несродное отталкивается; люди соединяются в общество, влияют друг на друга, становятся добрыми или злыми, делают друг друга счастливыми или несчастными, с необходимостью любят или ненавидят друг друга, соответственно тому действию, какое они оказывают друг на друга. Отсюда следует, что необходимость, управляющая движением физического мира, управляет также и движениями нравственного мира, другими словами, все подчинено фатальной необходимости» (*Système de la nature*, 1, 221).

Это воззрение, всю разгадку тайны бытия видящее в механической причинности и возводящее ее таким образом на степень абсолютного мирового начала (в противоположность воззрению Канта, видящего в ней простое условие опытного знания), является всецело метафизическим, хотя оно и свойственно тем философским школам, которые метафизику в принципе отрицают (агностики, позитивисты, материалисты). В самом деле, универсальное значение закона причинности, какое приписывается ему этим воззрением, не только не было, но и не может быть доказано из опыта, имеющего дело всегда с обрывками бытия и по самому своему понятию незаконченного и не могущего быть законченным. Вместе с тем, механическое миропонимание есть одна из наиболее противоречивых и неудовлетворительных метафизических систем, ибо оставляет без объяснения целый ряд фактов нашего сознания и без ответа целый ряд неотвязных вопросов. При этом нет более безотрадного и мертвящего воззрения, как то, по которому мир и наша жизнь представляются следствием абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякого внутреннего смысла. Перед леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы, потому что они все-таки освобождают мир от

абсолютной случайности, хотя и отдают его в руки злой, а не доброй силы!

Неудивительно, что основные усилия сознавшей себя философской мысли, начиная с Сократа, направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия помимо закона причинности и его преходящего господства. Все великие философские системы XIX века, вышедшие от Канта, сходятся в признании телеологии<sup>2</sup> наряду с причинностью. Фихте рассматривает мир как царство нравственных целей, образующих в совокупности нравственный миропорядок, Шеллинг считает его, сверх того, произведением искусства (*Kunstwerk*), Гегель — видит в нем развитие абсолютного разума. Признанием верховного принципа телеологии характеризуются метафизические воззрения Лотце. В этом сходятся, наконец, Вундт и Эд. фон Гартман. Не говорю уже о Вл. Соловьеве, полагавшем абсолютным началом мира любовь и благость Бога.

Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончается тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумной причинностью, подобно тому, как это делается в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бегство от своих собственных философских начал выражается в молчаливом и открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроить мир, сообразуясь с собственными разумными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем колоссаль-

<sup>1</sup> Сущность механического миропонимания художественно выражена у Тургеневым в стихотворении в прозе под заглавием «Природа». Аналогичным настроением продиктован и «Разговор».

<sup>2</sup> Телеология — философское учение, признающее цели (целесообразность) в развитии процессов и явлений природы. — *Ред.*

тивный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом, мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю о *теории прогресса*, составляющей необходимую часть современного механического миропонимания, по крайней мере, в его популярной форме.

Если условиться, вслед за Лейбницем, называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире *теодицией*, то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицией, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. Итак, оба учения, — о механической эволюции и о прогрессе, — как бы они ни различались по своим выводам, соединены между собой необходимой внутренней, если не логической, то психологической связью.

Таким образом, теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория, сколь бы важную роль эта последняя не играла в науке. Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее, она является для него и тем, и другим. Мы имеем в ней, может быть, единственный пример в истории, чтобы научная (или мнящая себя научной) теория играла такую роль. Грядущие судьбы человечества обсуждаются и взвешиваются нами с таким жаром не из платонического интереса к судьбам этого будущего человечества, но из-за нас же самих, настоящих людей, ибо в зависимости от этих судеб решается роковой, единственный по своему значению вопрос о смысле нашей собственной жизни, о цели бы-



тия. В Афинах времени апостола Павла среди храмов многих богов, в которых уже давно не верили, высился алтарь, посвященный «неведомому богу». В этом выразилось немолчающее искание Бога со стороны утратившего старую веру человечества. И наша теория прогресса, наша религия человечности есть алтарь «неведомому Богу»...

Что придает теории прогресса своеобразный философский интерес и что отличает ее от других религиозно-философских учений, — это то, что по основной мысли того метафизического учения, которое создало теорию прогресса, эта философия, вместе с тем являющаяся и религией, строится исключительно средствами позитивного знания, не только не переступая в область сверхопытного, трансцендентного, но принципиально осуждая и отрицая такой переход, не только не прибегая к обычному способу религиозного познания, к вере, но опять-таки сознательно отрицая всякие ее права и всякое ее значение. В теории прогресса позитивная наука хочет поглотить и метафизику, и религиозную веру, точнее, она хочет быть триединством науки, метафизики и религиозного учения. Смелая мысль, заслуживающая, во всяком случае, внимательного философского рассмотрения! Вместе с тем, для современного философствующего разума не может быть предмета более достойного размышления по той важности, которую имеет это учение для теперешнего человечества. Итак, попытаемся отдать себе отчет, в какой мере позитивная наука оказывается способна сделать ненужными метафизику и веру и дать позитивно научную, т. е. опытную метафизику и религию (такое соединение понятий является *contradictio in adjecto* (противоречие в определении (лат.)). — *Ред.*), но оно принадлежит не нам, а разбираемой философской доктрине).

### III

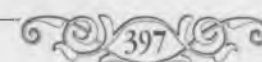
Всякая религия имеет свое *Jenseits* (потустороннее (нем.)). — *Ред.*) — верование в то, что некогда исполнятся



ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал. Такое *Jenseits* имеет и теория прогресса в представлениях о будущих судьбах человечества, свободного, гордого и счастливого. Но, отрицая веру и сверхопытное знание, она хочет вселить убеждение в несомненном наступлении этого будущего царства научным путем, хочет его научно предусмотреть и предсказать, подобно тому, как астроном предсказывает лунное затмение или какие-либо другие астрономические явления, которые он может с точностью вычислить за несколько веков вперед. Такое прозрение в будущее приписывается и науке об общественном развитии, социологии, которая получает поэтому совершенно исключительное значение в ряду других наук, становится как бы богословием новой религии. Отсюда понятно необыкновенное развитие общественной науки в XIX веке и необыкновенный, совершенно исключительный интерес к этой науке, играющей в наше время столь же суверенную роль в общественном мнении, как богословие в средние века и классическая литература в эпоху гуманизма. Наибольшую веру в свои силы проявило одно социологическое учение, вызвавшее к себе наибольший энтузиазм и по сие время составляющее вероисповедание многих миллионов людей, — учение Маркса и Энгельса, теория научного социализма<sup>1</sup>. Это учение хотело доказать данными научного опыта неизбежность наступления социалистического способа производства, составляющего вместе с тем и идеал современного человечества; насколько оно касается будущего, это учение представляет очень типичный и наиболее яркий пример научной теодиции (в выше охарактеризованном смысле).

Вера в достоверность социальных предсказаний так сильно подорвана за последнее время, что с чрезмерной горячностью нападать на предсказания значило бы уже до известной степени ломиться в открытую дверь; вместе

<sup>1</sup> В марксистско-ленинской философии был закреплен термин «научный коммунизм». — *Ред.*







с тем, надлежащее доказательство положения, что социальная наука по своей познавательной природе не способна к предсказаниям, потребовало бы целого гносеологического исследования. Здесь нам придется ограничиться лишь немногими основными пунктами<sup>1</sup>.

Прежде всего, что значит предсказывать будущее? Это значит *точно* определять наступление будущих событий, в определенном пункте пространства и времени (как и предсказывает астрономия). Всякие иные предсказания суть просто общие места, из приличия называемые иногда в общественной науке латинским словом «тенденция» развития<sup>2</sup>. Так, если кто-нибудь сообщит мне, что тенден-

<sup>1</sup> Настоящая работа была уже написана, когда появилось капитальное исследование Heinrich Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Zweite Hälfte. Tübingen und Leipzig. 1902. (Готовится русский перевод А. М. Водена). Тезис о невозможности установления исторических законов и предсказаний доказан здесь совершенно неопровержимо, так что всякие дальнейшие доказательства по существу дела являются вполне излишними. Отсылая читателя к книге Риккерта (общих гносеологических воззрений которого я, впрочем, совершенно не разделяю), я оставляю без изменения настоящий параграф, хотя и вполне сознаю его недостаточность и неполноту.

<sup>2</sup> Слово «тенденция», хотя и принадлежит к часто употребляемым (и злоупотребляемым) выражениям, вовсе не представляет собой сколько-нибудь определенного термина. Чаще всего оно употребляется по отношению не к будущему, а к настоящему, причем им обозначается просто обобщающий итог изучения отдельных фактов. Например, если на основании анализа статистических данных мы приходим к выводу, что тенденция современного развития состоит в концентрации производства, в таком случае это есть просто наиболее общая формула, выражающая смысл до сих пор протекшего развития и его резюмирующая. Но лишенная такого фактического содержания, а лишь мысленно продолжаемая от настоящего в будущее, эта тенденция превращается тотчас в общее место, в игру ума, лишенную всякого серьезного значения. Ср. статью «Задачи политической экономии».



ция моего развития состоит в том, чтобы некогда умереть, я едва ли сочту это предсказанием, в котором я ожидал бы найти обозначение времени и места моей смерти. Предсказание в этом смысле вполне совпадает с пророчеством, как оно понималось в ветхозаветной истории, или волхвованием и гаданием. Способна ли социальная наука к пророчеству или, что то же, к предсказанию?

Есть два способа изучения действительности: в одном случае внимание устремляется на *общее*, в другом — на *особенное*. Согласно Риккерту (развивающему здесь идеи Виндельбанда), в одном случае мы имеем естествознание, науку, оперирующую общими понятиями, в другом — историю, имеющую задачей возможно точное установление действительности с ее индивидуальными особенностями. В применении к социальной науке мы различаем историю в собственном смысле и социологию, науку о законах существования и развития социальных явлений. Относительно способности истории как таковой делать предсказания не может быть да и не было речи<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Причиной потенциальной невозможности исторических предсказаний, помимо того, что история имеет дело с индивидуальными событиями, не повторяющимися во всей индивидуальной сложности, является еще и то, что ход истории обуславливается не только известными уже нам социологическими причинами, общими условиями исторического развития, но и деятельностью личностей. Между тем, каждая человеческая личность (независимо от того, как бы мы ни думали относительно ее духовной природы вообще) есть нечто абсолютно новое в истории, не поддающееся никакому предвидению. Конечно, то влияние, которое может быть оказано на ход развития каждой отдельной личностью, может быть неуловимо мало, хотя у великих людей оно достигает весьма осязательных размеров. Но сама возможность появления тех или других индивидуальностей в разные моменты истории превращает ее в уравнение с неопределенным числом неизвестных. В отличие от естествознания, которому приходится иметь дело с определенным числом элементов и с определенными силами природы, история имеет дело с неопределенным числом постоянно появ-



Все упования в этом отношении возлагались на социологию. В социологии мы имеем систему понятий, абстрагированных от определенной исторической действительности и имеющих целью сделать ее *понятной*, т. е. выразимой в связанной сети логических понятий, различные соотношения которых являются социологическими законами. Таким образом, все индивидуальные события, т. е. события в пространстве и времени, погашаются в абстрактных понятиях; социология в этом смысле совсем не имеет дела с событиями, относительно которых можно делать предсказания. При этом нужно еще заметить следующую особенность образования понятий в социологии, в отличие от некоторых отделов естествознания. Общие понятия естествознания получаются выделением известной суммы свойств предмета путем абстракции, но эти свойства сами по себе представляют самостоятельную реальность; наука может пользоваться поэтому своими выводами для практических целей, подвергая эти выводы, конечно, некоторому практическому учету; в этих пределах естествознание становится способно и к предсказанию. Социологические понятия, напротив, не представляют такого выделения общего и повторяющегося во всех индивидуальных случаях, образуются путем слияния целого ряда различных, но между собой связанных событий в понятие, которое и получает до известной степени значение символа, условного обозначения этого ряда явлений (например, феодальный строй, капиталистическое производство, свобода торговли и т. д.). Первый способ образования понятий может быть уподоблен механичес-

ляющихся и уничтожающихся элементов, так что закон постоянства энергии здесь неприложим. В этом смысле можно сказать, что сотворение мира, т. е. его сил и элементов, не только не может считаться закончившимся, но и непрерывно продолжается, и духовные силы мира изменяются и колеблются не только в связи с историческим прогрессом и регрессом, но и просто с рождением и смертью каждой человеческой личности.



кому выделению, второй — химическому соединению, ибо в последнем случае элементы-события теряют свое самостоятельное бытие и соединяются в новом, отличном от каждого из них синтезе.

Из такого характера социологических понятий следует, по моему мнению, что они всецело зависят от того конкретного исторического материала, от которого они абстрагированы. Изменяется этот материал, изменяются и понятия. Их может быть бесчисленное количество, вследствие разнообразия материала, создаваемого неисчерпаемым творчеством истории, а также и вследствие различия специальных целей, которые в каждом отдельном случае преследуются исследователем. Социологические понятия отличаются поэтому, так сказать, пассивным, производным характером, они являются лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности. Их ценность как инструмента познания никоим образом не может поэтому сравняться с естественно-научными понятиями. Исторические понятия ничем не увеличивают наших знаний, а лишь наше *понимание* связи событий. Из этого видно, что социология вовсе не способна расширить наш исторический кругозор и раскрыть для нас будущее, раз к этому не способна история, в прямой зависимости от которой она находится.

Как бы то ни было, способность социальной науки к предсказаниям никогда не была достаточно доказана ни теоретически, ни практически, пользуясь одно время всеми правами юридической презумпции, так что, во всяком случае, *onus probandi* (бремя доказательства (лат.). — *Ред.*) лежит на сторонниках этого воззрения<sup>1</sup>. Я думаю вообще, что ведение всех будущих событий принесло бы не счастье, а несчастье для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обезвкусенной жизнь и особенно будущее,

<sup>1</sup> О гносеологической противоречивости последовательного детерминизма и вытекающей отсюда невозможности социальных предсказаний см. в статье «О социальном идеале».



которое теперь невозбранно может заполнять фантазия. Едва ли каждый из нас почувствовал бы себя осчастливленным, если бы ему была во всех подробностях раскрыта его будущая жизнь по день смерти включительно, напротив, я думаю, большее несчастье трудно себе представить. Всеведение не под силу человеку.

Однако во избежание недоразумений добавлю здесь, что человечество никогда не перестанет думать о завтрашнем дне и в свои представления о нем вводит то понимание действительности нынешнего и вчерашнего дня, которое дает социальная наука. Так же точно никто не может обойтись без того, чтобы на основании здравого смысла и научного опыта не составил себе известного суждения не только о настоящем, но и о ближайшем будущем, для которого каждый из нас работает. Если называть и это предсказанием, то делать предсказания о будущем в этом смысле есть право и обязанность каждого сознательного человека. Но при этом надлежит не забывать, что это предсказание ничего общего не имеет с точным научным прогнозом, а сводится к своего рода импрессионизму, не столько научному, сколько художественному синтезу, имеющему субъективную убедительность, но с полной наглядностью объективно недоказуемому<sup>1</sup>. Действительность, конечно, дает здесь ряд переходов от более или менее трезвых научных заключений до вполне необузданной фантазии.

<sup>1</sup> В заключительной главе своей книги «Капитализм и земледелие» я высказался в смысле социального агностицизма, в различных же местах ее я не отказывался судить и о ближайшем будущем развития (по преимуществу же о задачах социальной политики), насколько об этом я умел составить себе суждение. При этом я не считал нужным разъяснять и оговаривать отличие этих суждений, имеющих характер личного убеждения, от точного прогноза относительно всего общественного развития, возможность которого я принципиально отрицаю. К моему удивлению, мнимое противоречие сделалось как бы *locus minoris resistentiae* (место наименьшего сопротивления (лат.)). — *Ред.*) для возражений на мою книгу.



Большую роль при этом играют обыкновенно суждения *по аналогии*, логическая ценность которых должна быть совершенно ясна наперед из логики (пример суждения по аналогии составляет одно из популярнейших положений марксизма, именно, что более развитая экономически страна показывает другой, более отсталой, картину ее будущего развития).

Но признаем в полной силе справедливость научной теории прогресса. Признаем, что научное предсказание вообще возможно и те научные предсказания, которые уже делались до сих пор, в частности, предсказание о закономерном необходимом наступлении будущего социалистического строя, научно неоспоримы. Уступим, таким образом, теории прогресса всю наукообразность, на какую она претендует. Все же способна ли эта теория удовлетворить тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?

Самые смелые теории прогресса не идут в своих предсказаниях дальше обозримого исторического будущего, а исторический глаз видит недалеко. Пусть нам известны судьбы человечества, положим, в XX веке, но мы уже ровно ничего не знаем о том, что его ждет в XXI, XXII, XXIII и т. д. веке. Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажжет в самом начале темного бесконечного коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство объято глубокой тьмой. Позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их в *абсолютной неизвестности*. Отрадная уверенность, что все доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы в механическом миропонимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность, отчего же та самая случайность, которая ныне превознесла разум, завтра его не потопит; и которая нынче делает целесообразными знание и истину, завтра не сделает столь же целесообразными невежество и заблуждение? Или история не знает крушения и гибели



целых цивилизаций, или она свидетельствует о правильном и непрерывном прогрессе? Забудем о мировом катаклизме или застывании земли и всеобщей смерти как окончательном финале в истории человечества, но уже сама по себе перспектива абсолютной случайности, полная непроглядного мрака и неизвестности, не принадлежит к числу бодрящих. И нельзя на это возражать обычным указанием, что будущее человечество лучше нас справится со своими нуждами, ибо ведь речь идет не о будущем человечестве, а о нас самих, о наших представлениях о судьбах его. Едва ли кого-либо действительно удовлетворит такой ответ. Нет, все, что имеет сказать здесь честная позитивная наука, это одно: *ignotamus* и *ignorabimus* (непознанное и непознаваемое (лат.). — *Ред.*). Разгадать сокровенный смысл истории и ее конечную цель, оставаясь собой, она не может.

Но, конечно, на этом ответе никогда не может успокоиться человеческий дух. Остановиться на таком ответе — это значит стать спиной к самым основным вопросам сознательной жизни, после которых уже не о чем спрашивать<sup>1</sup>. И человечество в лучших своих представителях никогда не становилось спиной к вопросу о конечном назначении и судьбах человеческого рода и всегда так или иначе отвечало на него; отвечают и позитивисты. И не только отвечают, но они основали на представлении о судьбах будущего человечества религию, зажигающую в людях самые святые чувства, призывающую на подвиг и борьбу, воспламеняющую современные сердца.

Откуда же взялось это убеждение и это как бы твердое знание будущих судеб человечества, раз его не в силах

<sup>1</sup> Заклучая свою книгу «Капитализм и земледелие» выражением убеждения *ignorabimus* в области позитивной науки, я, конечно, никоим образом не допускал, что позитивной наукой и этим *ignorabimus* все дело и кончается. Невозможность и даже невыносимость этой точки зрения в качестве исчерпывающего учения ясна была для меня и тогда, и ее философское восполнение являлось только вопросом времени.



дать позитивная наука? Оно отсюда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т. е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является *религиозная вера*, но вера, прокравшаяся втихомолку, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая свое господство там, где считается призванной царить только наука.

Таким образом, попытка построить научную религию не удалась; вера властно заявила свои права там, где хотела владычествовать наука, и наука обманула возлагавшиеся на нее ожидания. Но разве не ошибочна, не утопична была сама мечта основать религию, имеющую дело с бесконечным и вечным, на том конкретном и всегда ограниченном фундаменте, который дается положительной наукой! Возможно одно из двух: или наука сохранит лишь свое название, но фактически перестанет быть наукой, или же она не сможет стать религией. Случилось первое.

Теперь обратимся к дальнейшему рассмотрению религии прогресса.

## IV

Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса, — таковым оно является не только по идее основателей этой религии Конта и, пожалуй, Фейербаха (который имеет для нас особое значение по своему непосредственному влиянию на Маркса и Энгельса), но и по самому существу дела. Почему же обожествляется именно человечество, почему этот безличный субъект наделяется свойствами божества, прежде всего вечностью или, по крайней мере, бессмертием, совершенством, абсолютностью (ибо лишь при наличии этих свойств и возможно религиозное отношение)?

Человеком руководит при этом нормальная и незаглушенная религиозная потребность. Видеть высшую и пос-



ледною целью бытия в этом преходящем и случайном существовании невыносимо для человека. Но, согласно философии позитивизма, высшего и абсолютного смысла жизни, отрицающего ее ограниченность и ее условность, нельзя искать в области трансцендентного или в области религиозной веры. Его нужно найти в мире опытного, чувственно-осязательного бытия. Человеческой мысли снова ставится неразрешимая задача, мнимое разрешение которой может быть получено только ценой внутренних противоречий и самообмана.

Человек смертен, человечество бессмертно; человек ограничен, человечество обладает способностью к бесконечному развитию. Живя для других, человек побеждает жало смерти и сливается с вечностью. Яркое выражение этой мысли дает Гюйо в своем дивно возвышенном рассуждении о бессмертии (в *Irréligion de l'avenir*): «Стоицизм был прав, когда, говоря нам о смерти, он убеждал человека стать выше нее. Утешение мы найдем в той мысли, что мы честно прожили жизнь, исполнили свой долг, что жизнь будет безостановочно продолжаться и после нас и, может быть, немножко и благодаря нам; что все, нами любимое, будет жить, что все наши лучшие мысли, без сомнения, осуществляются хотя бы отчасти, что все, что только было неличного (*impersonnel*) в нашем сознании, то, чего мы являлись лишь как бы носителем (*tout ce qui n'a fait que passer à travers vous*), все это бессмертное наследие человечества и природы, нами полученное и составлявшее в нас лучшую часть, все это будет жить, продолжаться, беспрестанно увеличиваться, передаваться другим не пропадая; что мир вовсе не представляет собой как бы разбитого зеркала, что вечная неразрывная связь вещей сохраняет свое значение, что вы ничего *не прерываете*. Достигнуть полного сознания этой непрерывности жизни означает вместе с тем и определить действительное значение этого кажущегося перерыва, смерти личности, которая является, быть может, лишь исчезновением своего рода живой иллюзии. И однако, —



повторяет философ, — во имя разума, который понимает смерть и должен встретить ее как и все понятное, не надо быть трусом (*pas être lâche*)».

Я затруднился бы подыскать для разбираемого воззрения более удачное и возвышенное выражение, нежели то, которое дает французский философ. И все же с чарующей искренностью у него звучит печальный рефрен: *pas être lâche*, не быть трусом перед этим ужасом исчезновения.

Чтобы еще яснее путем контраста охарактеризовать рассматриваемое учение, я приведу здесь воззрение Фихте, — плод высокой мысли и не менее возвышенного настроения, питаемого, однако, другими, гораздо более отградными мыслями (см. *Bestimmung der Gelerten* («О назначении ученого». — *Ред.*)). Фихте говорит о бесконечных задачах нравственной жизни: «О, это есть самая возвышенная мысль из всех: если я приму на себя эту возвышенную задачу, я не буду в состоянии никогда ее окончательно исполнить; и поэтому, если принятие этой задачи составляет действительно мое назначение, я не могу никогда перестать действовать и, следовательно, никогда перестать существовать. То, что называют смертью, не может внести перерыв в мое дело, ибо мое дело должно быть совершенно, а потому и не определено время моего существования, и потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности. Смело поднимаю я свою голову к грозному скалистому хребту, или неистовому водопаду, или к гремящим, в море огня плавающим облакам, и говорю: «Я — вечен и я противлюсь вашей власти. Свергнитесь вы все на меня, ты, небо, и ты, земля, смешайтесь в диком хаосе и вы, все элементы, свирепствуйте и бушуйте, и сотрите в дикой борьбе последнюю лишь в луче солнца замстную пылинку того тела, которое я называю своим, — моя воля с своим твердым планом отважно и спокойно будет витать над развалинами вселенной, ибо я принял на себя определенное мне назначение и оно продолжительнее, чем вы; оноечно, потому и я вечен, как и оно»».



Вот две веры, из которой одна может быть названа верой в мертвое, другая — в живое бессмертие. Но кто же бессмертен и кто абсолютен в первой из этих вер, если смертен и относителен человек? Мы уже знаем ответ: человечество с его способностью к бесконечному развитию. Но что же такое *человечество* и отличается ли оно своими свойствами от *человека*? Нет, оно ничем от него не отличается, оно представляет просто большое, неопределенное количество людей, со всеми людскими свойствами, и так же мало получает новых качеств в своей природе, как куча камней или зерна по сравнению с каждым отдельным камнем или зерном. То, что позитивизм называет человечеством, — есть повторение на неопределенном пространстве и времени и неопределенное количество раз нас самих со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество, но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы человечества. Не веруя в абсолютный смысл жизни личности и думая найти его в жизни целого собрания нам подобных, мы, как испуганные дети, прячемся друг за друга; логическую абстракцию хотим выдать за высшее существо, впадая, таким образом, в логический фетишизм, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному объекту приписывает черты живого Бога.

Видимость абсолюта понятию человечества придает утверждаемая за ним способность бесконечного развития. Но эта бесконечность есть только мнимая или кажущаяся, — плохая бесконечность, по известной уже нам терминологии Гегеля. Она основывается просто на том, что развитию человечества во времени, при данном, по крайней мере, состоянии знаний, не может быть указано конца, а вовсе не на том, что его и не может быть по самому понятию. Чтобы понять эту разницу, достаточно сопоставить эту плохую бесконечность или, лучше сказать,



неопределенность, неопределенную продолжительность, с идеей бесконечности у Фихте, где она вытекает из абсолютного характера той цели, которой служит бесконечное движение. Но у человечества, согласно воззрению позитивизма, нет абсолютной цели развития, которая могла бы санкционировать эту бесконечность и превратить ее, так сказать, из пассивной в активную, из случайности и неопределенности в разумную необходимость.

Прогресс не является бесконечным и с качественной стороны. Завоеваниям человеческого ума и совести, поскольку они выражаются в объективных установлениях, вообще всякого рода культурных благах, конечно, нет границ. Но эти объективные завоевания всего человечества в целом для каждого данного момента или для каждого поколения составляют лишь отправной пункт, от которого нужно двигаться вперед, ибо данный уровень культуры достается ему не как завоевание, плод борьбы и стремлений, а как готовый результат. Сам прогресс состоит не в этих объективных результатах, — стоит только предположить, что человечество сделалось довольно достигнутым и остановилось в своем развитии, чтобы понять, что это может значить только смерть и полное разложение, — прогресс состоит в неустанном движении вперед. А единственными реальными носителями этого движения являются люди (а не «человечество»), которые так не способны удовлетвориться и принять за абсолютное свое относительное существование, как и мы теперь. Представление о человечестве как абсолюте и с этой стороны оказывается иллюзией.

Итак, попытка представить человечество в качестве абсолюта приводит к порочному кругу: мы стремимся придать смысл своему существованию через других, а другие через нас; вся аргументация держится в воздухе.

Религиозная вера в человечество есть, таким образом, неразумная, слепая вера; по сравнению с верой, в основе которой лежат оправданные перед разумом метафизические истины, эта вера, не имеющая такого разумного фундамен-



та, является своего рода суеверием. Таким образом, позитивизм, стремившийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику и религиозную веру, кончает суеверием. Вера в человечество, — эта святая и заветная вера, — унижается позитивной философией на степень простого каприза и суеверия.

## V

В чем же именно выражается бесконечный прогресс человечества? На этот вопрос давались и даются различные ответы. Самым простым и распространенным ответом является тот, что целью прогресса является возможно больший рост счастья возможно большего числа лиц. Точка зрения как социального, так и индивидуального эвдемонизма<sup>1</sup> является этически самой грубой и не способна ответить запросам мало-мальски развитого сознания. Она основывается, между прочим, на предположении, что может быть найден эвдемонический масштаб и что общее количество удовольствия и неудовольствия в мире может быть точно определено, причем нужно стремиться к тому, чтобы в окончательном итоге плюс превышал минус и все увеличивался за счет минуса до полного исчезновения этого последнего. Социальный эвдемонизм сближается в этом случае с учением Гартмана, который также считает возможным учитывать окончательный баланс мировой радости и горя, но приходит к совершенно противоположным выводам, причем его эвдемонистический пессимизм, своеобразно сочетающийся с эволюционным оптимизмом, находит окончательное утверждение в его метафизике, в учении о бессознательном как абсолютной субстанции мира и аб-

<sup>1</sup> Эвдемонизм — античный принцип жизнепонимания, позже в этике — принцип истолкования и обоснования морали, согласно которому счастье (блаженство) является высшей целью человеческой жизни. — *Ред.*



солютно случайном происхождении мира как бы вследствие ошибки абсолюта. (Но нужно отдать справедливость Гартману, что в своей этике он является ожесточенным врагом всяких эвдемонистических тенденций.) Уже то одно, что в различных случаях этот мировой баланс подводится различно, то с плюсом, то с минусом, свидетельствует о сомнительности подобной арифметики. Затруднительность подвести точный баланс объясняется невозможностью найти единицу для измерения радости и горя, ибо мы в каждом из этих состояний имеем нечто индивидуальное, определенное не количественно, а качественно, так что масштаб измерения временем или числом здесь неприменим. Сумеем ли даже мы сказать о себе, каких ощущений, приятных или неприятных, больше мы получили в течение не только жизни, но дня или года? Кроме того, по меткому замечанию Соловьева (в «Оправдании добра»), баланс этот не представляет собой предмета непосредственного восприятия, каждое удовольствие или неудовольствие воспринимается отдельно, а их алгебраическая сумма есть лишь теоретический итог. Итак, невозможно решить с определенностью, существует или не существует какой-либо эвдемонистический прогресс в истории, тем более, что рядом с новыми источниками наслаждения человечество получает и новые источники страданий, новые болезни и заботы. Погоня за всеобщим счастьем как целью истории — есть невозможное предприятие, ибо цель эта совершенно неуловима и неопределима.

Социальный эвдемонизм, в сущности тот же эпикуреизм<sup>1</sup>, осуждается развитым нравственным сознанием и благодаря неизменности его основного принципа. Счастье есть естественное стремление человека (хотя оно и не зависит от его воли), но нравственным является лишь то счастье, которое есть попутный и непреднамеренный ре-

<sup>1</sup> Эпикуреизм — учение, основанное на идеях древнегреческого философа Эпикура (341—270 годы до н.э.). В этике был близко к эвдемонизму, позже вульгарно толковался в духе гедонизма. — *Ред.*



зультат нравственной деятельности, служения добру. Если же поставить знак равенства между добром и удовольствием, то нет того падения и чудовищного порока, которые бы не освящались этим принципом. Идеалом с этой точки зрения могло бы явиться обращение человечества в животное состояние, как сопровождающееся минимальным количеством страданий. Это учение совершенно не способно оценить возвышающее значение страдания, его этическое значение. Предикат всеблаженности мыслим лишь в отношении к Богу как к существу всесовершеннейшему; для человека же нравственная жизнь без борьбы и страданий невозможна. Поэтому, если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, известные формы страдания всегда останутся неустранимы. «Крест» есть символ страдания и освящения. Стремление облегчить или устранить страдание других людей составляет одну из основных форм нравственной жизни и деятельной любви, а сострадание — одну из основных добродетелей (Шопенгауэр хотел видеть в нем даже единственную). Поэтому может показаться, что устранение страданий как таковых и есть руководящая цель всей нравственной деятельности. Но неверность этого суждения станет ясна для нас, как только мы обратим внимание на то, что не всякое страдание заслуживает нашего сочувствия, не то, которое имеет корнем безнравственные стремления данного лица, и не то, которое не калечит, а нравственно возвышает человека. Мы не захотим облегчать страданий ростовщика, который лишился возможности брать ростовщический процент, и сочтем безумием желание облегчить страдания Фауста так, как Мефистофель, который увез его от них на Вальпургиеву ночь<sup>1</sup>. Напротив, мы обязаны стремиться к облегчению бедствий народных, к борьбе с нищетой, болезнями, по-

<sup>1</sup> Вальпургиева ночь — в средневековой германской мифологии ночь с 30 апреля на 1 мая (день святой Вальпургии), время ежегодного шабаша ведьм на горе Броккен. — *Ред.*



рабощением, всем, что стоит на пути духовного развития народа. Отсюда выясняется, что сострадание само стоит под контролем высшего нравственного начала, и то, что является добром в нравственном смысле, должно цениться нами выше страданий как наших, так и чужих. Борьба с человеческим страданием теряет характер основной нравственной цели, а получает значение подчиненной<sup>1</sup>.

Своеобразным эвдемонизмом проникнуто основное воззрение современной политической экономии, по которому рост потребностей и, следовательно, удовольствий от их удовлетворения является основным принципом экономического развития. Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост потребностей и возможностей их удовлетворения. Один из наиболее репетитивных в этом смысле экономистов Зом-

<sup>1</sup> Конечно, я не проповедую здесь ни самобичевания, ни всяческого средневекового изуверства и уж тем более не санкционирую бедности, бесправия, голодовок и т. п., как истолковывали это место некоторые читатели. Очевидно, что далеко не всякое страдание действует возвышающе, напротив, многие страдания, особенно физические, могут только унижать и деморализовать человека (об отрицательном гедонизме см. в статье «Об экономическом идеале»). Но если мы отрицаем гедонистическую мораль, которая решает вопрос просто и определенно, считая удовольствие как таковое благом, а страдание злом, то мы должны поставить особо принципиальный вопрос об этической ценности страдания. Этот вопрос был поставлен еще отцом автономной морали Кантом (в *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*\*), где он разрешается в связи с учением Канта о «радикальном зле в человеческой природе\*\*». Благодаря последнему, «переход из состояния испорченности к добродетели есть сам по себе уже самопожертвование и начало длинного ряда жизненных бедствий... которым человек подвергается добровольно ради добра».

\* «Религия в пределах только разума». — *Ред.*

\*\* Существует также перевод: «об изначальном зле в человеческой природе» (см.: *Кант И. Религия в пределах только разума // Тракта-ты и письма. М., 1980. — Ред.*).





барт однажды прямо назвал этот рост потребностей «Menschwerden» («Становление человека» (нем.) — *Ред.*). Столь прямолинейная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей как таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь эта последняя может предохранить от впадения в грубый материализм. Рост материальных потребностей и их удовлетворение является истинно прогрессивным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует понижению духовной жизни. В известной мере этот рост потребностей и экономический прогресс составляют необходимое предшествующее и духовного развития, иногда пробуждения личности (этим, по моему пониманию, характеризуется теперешний вариант экономического развития России). Но рост нравственных и чувственных потребностей может отставать друг от друга и друг от друга отделяться. В таком случае рафинирование чувственности, не возбуждающее, а подавляющее деятельность духа, является своеобразной нравственной болезнью, нравственным убожеством, проистекающим уже от богатства, а не от бедности. Эту двусторонность экономического прогресса иногда забывают экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной<sup>1</sup>.

Эвдемонистический идеал прогресса, как масштаб при оценке исторического развития, приводит к прямо противоположным выводам и в другом отношении. Страдания одних поколений представляются мостом к счастью для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страдани-

<sup>1</sup> Вопрос об этом подробнее рассматривается в статье «Об экономическом идеале».



ями «унавозить будущую гармонию», по выражению Ивана Карамазова. Но почему же Иван должен жертвовать собою будущему счастью Петра и не имеет ли Иван как человеческий индивид, с этой точки зрения, таких же прав на счастье, как будущий Петр? Не является ли поэтому вполне логичным и согласным эвдемонистической теории желание Ивана поменяться ролями с будущим Петром и сделать своим уделом счастье, а его — страдание? Не представляется ли доказуемой из принципов эвдемонизма наряду с теорией прогресса и теория *après nous le déluge*<sup>1</sup>, т. е. полного эгоизма?!

С другой стороны, какую этическую ценность представляет это будущее счастье, купленное чужим потом и кровью, может ли быть чем-нибудь оправдана такая цена прогресса и этого счастья? Наши потомки представляют вампирами, питающимися нашей кровью. Строить свое счастье на несчастье других, во всяком случае, безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действий, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно. Наличие страдания, с эвдемонистической точки зрения, есть абсолютное зло, и этим абсолютным злом не может и не должно быть куплено будущее счастье. Мир, который был бы устроен подобным образом и на подобных началах, не стоил бы того, чтобы в нем жить уважающему себя человеку. Ему остается «почтительнейше возратить билет». Именно против такого мира «бунтует» Иван Карамазов<sup>2</sup>.

## VI

Справедливость требует признать, что, хотя некоторую окраску эвдемонизма имеют все версии теории прогресса,

<sup>1</sup> После нас хоть потоп (франц.). Фраза, которую связывают с именем маркизы Помпадур, фаворитки короля Людовика XV. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ср. предыдущую статью «Иван Карамазов как философский тип».





но ни в одной из них он не проводится последовательно в качестве исчерпывающего принципа. Так, рядом со счастьем целью прогресса ставится и усовершенствование человечества. «Позитивизм считает, — говорит Конт, — постоянной целью нашего существования личного и общественного всеобщее усовершенствование (*perfectionnement*), сначала нашего внешнего положения, а затем и нашей внутренней природы» (*Syst. de pol. pos.*, 1, 106). Безграничное усовершенствование является содержанием прогресса и для Кондорсе в его юношески восторженном *Progrès de l'esprit humain*.

Нет спора, что этот идеал является гораздо возвышеннее предыдущего, но попытка его обоснования с точки зрения позитивизма ведет к еще большим трудностям. Для того чтобы говорить об усовершенствовании, как приближении или стремлении к некоторому идеалу совершенства, нужно наперед иметь этот идеал. И это вдвойне верно потому, что это усовершенствование мыслится как бесконечное, следовательно, ни одна из данных ступеней развития этим совершенством не обладает, поэтому понятие совершенства не может быть получено индуктивно, из опыта. Этот идеал, таким образом, с одной стороны, не вмещается в рамки относительного опыта, другими словами, он абсолютен, с другой стороны, — этот абсолютный идеал, развитие и осуществление которого не вмещается в опыте, очевидно, может быть только внеопытного или сверхопытного происхождения. Истоптанная тропинка опыта и здесь с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умознания. Позитивизм еще раз делает сверхсчетное позаимствование у метафизики, что опять доказывает невозможность разрешения самых основных вопросов жизни и духа в границах опытного знания.

Сказанное придется еще усилить, когда мы обратимся к последней и самой возвышенной форме прогресса, согласно которой он состоит в создании условий для свободного развития личности. Эта формула, наряду с



более или менее эвдемонистическим пониманием прогресса, является эзотерической мудростью Маркса, которой он обязан своим знакомством с философией Гегеля. Она представляет собой, следовательно, прямое позаимствование у метафизики, но оно сделано таким же внешним, механическим образом, каким и вообще совершена «перестановка вверх ногами» философии Гегеля у Маркса. Из живой формулы, стоявшей в связи с целым мировоззрением и органически из него происшедшей, получилась мертвая схема, в которой будет умерщвлен и ее философский смысл, именно учение о развитии духа к свободе, т. е. самосознанию. Трудно быть высокого мнения о всей философской операции, но лишь в результате такой операции получилось учение о прыжке из царства необходимости в царство свободы, о «*Vorgeschichte*» (предыстория (нем.). — *Ped.*), вслед за которой лишь начинается *Geschichte* (история (нем.). — *Ped.*)<sup>1</sup>.

Свободное развитие личности как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии; с наибольшей силой и яркостью она выражена у Фихте. Мы думаем, что идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы. Он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра или зла. Воля не является теперь самозаконной в том смысле,

<sup>1</sup> Позитивисты наши ставят Марксу в упрек, что он сохранил некоторые следы гегелевской метафизики, Энгельс и ортодоксальные марксисты видят в этом, напротив, достоинство; по их мнению, Марксом удержаны все преимущества гегелевской философии, например, диалектический метод. Мы же не можем не выразить сожаления, что связь гегелевской философии и учения Маркса отличается внешним, механическим характером (вплоть до ненужной имитации гегелевской терминологии), а не является плодом органической переработки и дальнейшего развития этой философии.



что всякий гнет, — политический, экономический, социальный, — оказывая влияние на личность, стремится применить свое преходящее и мертвящее влияние, поставить чужую и властную волю туда, где должна царить и свободно выбирать между добром и злом одна самозаконная воля. Освобождение личности есть поэтому создание условий автономной нравственной жизни. Эта этическая аксиома получает аксиоматическую непреложность, ставит выше всякого сомнения законность и обязательность современных стремлений к политической и экономической демократии, дает им этическую санкцию, поднимает, поэтому, от простой борьбы за существование на степень исполнения нравственного закона<sup>1</sup>.

Читатель понимает, что это идея сверхопытного, метафизического характера (поэтому высшую санкцию современному социальному движению дает метафизика). Нужно иметь незыблемое убеждение относительно того, что Фихте называл «призванием человека»<sup>2</sup>, определенное представление об его нравственной природе, чтобы выставить такое, само по себе чисто отрицательное требование, как свободное развитие личности. Положительный характер этому отрицательному требованию придастся, таким образом, его метафизическим содержанием. Лишенное этого содержания, оно, как и все отрицательно определяемые понятия, пусто и бессодержательно.

Марксизм берет рассматриваемую формулу, конечно, без всякого метафизического содержания. Личность здесь является не носительницей абсолютных задач, наделенною определенной нравственной природой и способностями, а всецело продуктом исторического разви-

<sup>1</sup> Подробнее вопрос этот рассматривается в статье «О социальном идеале».

<sup>2</sup> Существует также перевод «назначение человека» (см.: *Фихте И. Г.* Несколько лекций о назначении ученого. Назначение человека. Основные черты современной эпохи. Мн., 1998). — *Ред.*



тия, изменяющимся с последним. Понятие личности, строго говоря, здесь совершенно отсутствует, сводится лишь к чисто формальному единству я. Но в таком случае, что же может значить формула: свободное развитие личности? И снова позитивная наука стучится в дверь метафизики...

Остается, наконец, еще область, где всего сильнее сказывается бессилие или недостаточность позитивной теории прогресса, ее неспособность разрешить самые основные проблемы мирозерцания. Согласно основной идее теории прогресса, в чем бы ни состояло содержание этого последнего, будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т. е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле. Мы наталкиваемся здесь на основную антитезу сознания, на противоположность между бытием и долженствованием, и требуется не много слов, чтобы показать, что опытная наука не в силах справиться с этой антитезой.

Прежде всего, очевидно, что из бытия никоим образом нельзя обосновать долженствования. Каким образом из того, что данное событие фактически наступит, может следовать, чтобы я должен был стремиться к нему как должному? Почему из ряда своих прошлых поступков, имеющих совершенно равное значение с точки зрения общего для них господства закона причинности, одни я квалифицирую как нравственные, согласные с законом долженствования, другие как безнравственные, с ним не согласные, причем за них меня совесть мучит, хотя я не могу их изменить и уничтожить? Все изоцирения позитивистов представить мораль как факт естественного развития (и тем подорвать ее святость, приравняв ее всем другим естественным потребностям, как-то: голода, полового размножения и т. д.) касаются только отдельных форм, особенных выражений нравственности, но они предполагают сам факт существо-



вания нравственности, без чего были бы невозможны и сами эти исследования. (Так, атеисты, с чем большим пылом доказывают небытие Бога, тем нагляднее обнаруживают, какую роль в их сознании играет эта проблема и насколько в нем присутствует Бог, хотя бы как предмет отрицания.) Долженствование — сверхопытного происхождения, а так как долженствованием проникнута наша жизнь, то можно сказать, что и жизнь людей состоит из постоянного сочетания опытного и сверхопытного начала.

Проблема долженствования есть лишь общее обозначение целого ряда проблем, и перед всеми ими безмолвствует позитивная теория прогресса.

Долженствование обращается к воле, оно необходимо предполагает возможность нравственного хотения, возможность выбора, следовательно, немыслимо без свободы воли. В то же время, все поступки мотивированы, т. е. подчинены закону причинности. Философии предстоит сочетать эту возможность соединения свободы воли и детерминизма. Детерминизм должен почтительно посторониться, чтобы дать место нравственному деянию, но он должен держать постоянно сомкнутым ряд причинной связи, ибо всякий перерыв ее уничтожает опыт. Обращенная к будущему, свобода воли видит лишь долженствование, но опыт видит в этом будущем только причины и следствия. Есть ли какая-нибудь связь между причинностью и долженствованием и соответствующими им принципами необходимости и свободы и какой из них является первоначальным? Вот вопросы, которые необходимо ставятся разбираемой антитезой и которые могут быть разрешимы только путем метафизического синтеза. И действительно, все эти вопросы являлись центральными вопросами метафизики всех времен; в частности, вопрос о свободе и необходимости есть основная проблема философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

С полной ясностью проблема эта поставлена лишь тем, кто раз и навсегда провозгласил относительность опыт-



ного знания и условные права науки, наряду с необходимостью, царящей в мире опыта, показал возможность трансцендентной, интеллигибельной<sup>1</sup> свободы. Это различие Шопенгауэр справедливо считает одним из величайших завоеваний человеческого ума и бессмертной заслугой Канта в философии. Но Кант дуалистически противопоставил опытную необходимость и интеллигибельную свободу, и поэтому все усилия послекантовской философии направились к тому, чтобы преодолеть этот дуализм и показать конечное торжество свободы. Такова тема и основное содержание философии Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Таким образом, мы пересмотрели все основные проблемы теории прогресса и пришли к тому общему выводу, что все эти проблемы превышают силы позитивной науки и или совсем не разрешаются ею, или ведут к внутренним неустрашимым противоречиям, или же разрешаются с помощью контрабанды, т. е. внесением под флаг позитивной науки элементов, ей чуждых. Благодаря такому смешению ставится в двусмысленное положение позитивная наука и вместе с тем грубо попираются права метафизики и религиозной веры. Поэтому прежде всего необходимо тщательное разграничение различных элементов и проблем, которые смешаны в теории прогресса. Необходимо кесарю возвратить кесарево, а Богу — Божие. Правильная постановка теории прогресса должна показать, какими средствами разрешимы ставимые ею проблемы, к каким более общим проблемам необходимо ведут эти решения, она должна, следовательно, разграничить и в данной области восстановить в своих правах науку, метафизику и религию.

Попытка сделать это разграничение и дать надлежащую постановку проблемам теории прогресса и будет посвящено дальнейшее изложение.

<sup>1</sup> Интеллигибельный — постигаемый только разумом или интеллектуальной интуицией, не доступный чувственному познанию. — *Ред.*



## VII

Первая и основная задача, которую ставит себе теория прогресса, состоит в том, чтобы показать, что история имеет смысл и исторический процесс есть не только эволюция, но и прогресс. Она доказывает, следовательно, конечное тождество причинной закономерности и разумной целесообразности, является в этом смысле, как мы уже сказали, теодицией. Она ставит себе, таким образом, целью раскрытие высшего разума, который является одновременно и трансцендентен и имманентен истории, раскрытие плана истории, ее цели, движения к этой цели и форм движения<sup>1</sup>.

Мы видели уже, что целиком эта задача оказывается непосильна позитивной науке и вообще неразрешима средствами одного опыта. Но сама задача поставлена совершенно правильно, и она неизбежно является философствующему уму, ищущему постоянного, неизменного бытия в потоке преходящих событий и несогласному видеть в истории лишь мертвую причинную связь. Задача эта сверхопытная, метафизическая, и ответ на нее может дать спекулятивная<sup>2</sup> дисциплина, которая носила до сих пор название философии истории, но которую, может быть, правильнее и точнее было бы назвать *метафизикой истории*.

Метафизика истории, конечно, не имеет самостоятельного, независимого характера, она есть лишь часть

<sup>1</sup> «Бог не может быть только Богом геометрии и физики, ему необходимо быть также Богом истории» (В. Соловьев. Понятие о Боге. В. Фил. и Пс., кн. 38, стр. 409). Я знаю, что для многих кантианцев совмещение трансцендентности и имманентности покажется гносеологическим противоречием. Вместе с Гегелем, Шеллингом, Соловьевым и др. я здесь противоречия не вижу. Аргументы Риккерта (цит. соч.) против метафизики истории всецело связаны с его гносеологическими построениями и вне их теряют убедительную силу.

<sup>2</sup> Спекулятивный — тип теоретического знания, которое выводится без обращения к опыту, при помощи рефлексии, и направлено на осмысление оснований науки и культуры. — *Ред.*



или отдел общей метафизической системы, частное приложение общих метафизических начал к исторической жизни человечества. Поэтому и по содержанию своему метафизика истории определяется общими метафизическими воззрениями того или другого философа, и она будет одна у Гегеля, иная у Шопенгауэра, иная у Блаженного Августина, иная, наконец, у В. С. Соловьева. Классическим и вместе ослепительным примером метафизики истории является историческая философия Гегеля (конечно, этим вовсе не сказано, чтобы она могла удовлетворить потребности современного научного сознания).

Метафизика истории является раскрытием абсолютно в относительном; она стремится увидеть, как вечное сияние абсолюта отражается в ограниченной рамке пространства и времени. Для ее содержания является поэтому существенным не только то, как понимается абсолют, но и то, насколько широки эти рамки, т. е. как обширно историческое изучение в пространстве и во времени, а также насколько оно глубоко. Этим утверждается неразрывная связь между метафизикой истории и положительным содержанием последней; метафизика не должна не только игнорировать положительного прогресса исторической науки, но обязана постоянно считаться с ним, расширяя таким образом свои задачи истолкования смысла этого исторического материала. Естественно при этом, что плоха та метафизика истории, которая игнорирует или стоит в противоречии с данными исторической науки изучаемого момента. Тот, кто хочет создать метафизику истории науки, должен быть в такой же мере философом, как и историком.

Мы говорили уже, что проблемы метафизики истории неустранимы из нашего сознания, и не нужно думать, чтобы они когда-нибудь устранялись вполне; изменялось только содержание ответов, даваемых на основные вопросы метафизики истории, причем одни школы (как позитивизм и материализм) отрицали трансцендентный



смысл истории, считая абсолютным началом механическую причинность, другие же искали абсолютного разума в истории.

Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, признать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная<sup>1</sup> мысль. Поэтому все, что только было и будет в истории, необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума. Как говорит Гегель, «всякое развитие имеет содержание и представляет интерес... Все, что, взятое само по себе, является ограниченным, получает свою ценность, потому что принадлежит целому и есть момент развития идеи» (Moment der Idee). В этом смысле получает свое полное значение вещное слово Гегеля: «все, что действительно, то разумно, а что разумно, то действительно». Но это положение, у Гегеля являющееся последним выводом его гениальной системы и окончательным продуктом гигантского труда, в ней заключенного, составляет вместе с тем и основную тему метафизики истории, основную проблему, которую она должна разрешить. Это есть проблема теодиции в собственном смысле слова, и метафизика истории необходимо включает эту проблему, ту самую, которую с такой решительностью ставит Ив. Карамазов (см. пред. статью).

Этот карамазовский вопрос есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано «оправдание добра» (как покойный Соловьев формулировал эту же самую проблему), которое является вместе с тем и объяснением существования зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философии здесь ставится задача найти такую точку зрения, при которой существование зла в

<sup>1</sup> Провиденциальный (от провиденциализм) — религиозное понимание истории как проявления воли Бога, осуществления божественного плана спасения человека. — *Ред.*



мире представляется не только допустимым, но в известном смысле целесообразным и относительно разумным; при таком понимании зло теряет значение самобытного начала и обнаруживается его внутреннее конечное бессилие.

Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым уже принимаем, что в истории не царит лишь мертвая закономерность причинной связи, ибо в ней выражается закономерность развития абсолюта. Причинная закономерность истории в этом смысле получает значение служебного средства для целей абсолюта.

С другой стороны, тем самым мы принимаем, что есть в истории живая и разумная сила, идущая дальше наших намерений и их направляющая. И наши свободные стремления и поступки в известном смысле оказываются средством для целей абсолюта. Гегель на своем своеобразном языке называл это лукавством разума (List der Vernunft). «Разум настолько же лукав, как и могуч. Лукавство состоит вообще в посредствующей деятельности, которая, заставляя объекты действовать соответственно своей собственной натуре друг на друга и не вмешиваясь непосредственно в этот процесс, приводит в выполнение лишь собственные цели разума. В этом смысле можно сказать, что Божие провидение относится к мировому процессу и миру как абсолютное лукавство (als die absolute List). Бог дозволяет людям действовать на основании их собственных интересов и страстей, но то, что оказывается в результате этого, представляет выполнение Его намерений, которые отличаются от непосредственных намерений тех лиц, которыми Он при этом пользуется»<sup>1</sup>.

Позитивная наука тоже знает лукавство истории. Нельзя судить об индивидуе по тому, что он сам о себе думает, — говорит Маркс (в известном предисловии к «Zur Kritik der

<sup>1</sup> См.: Гегель. Работы разных лет. Т. I. М., 1970. С. 307. — *Ред.*



pol. OeKon»<sup>1</sup>); нужно спросить об этом экономический базис. Это представление о лукавстве экономического базиса или вообще мертвой исторической закономерности способно убить всякую энергию и всякий нравственный энтузиазм, ибо оставляет в полной неизвестности, отдает на волю абсолютной случайности конечный исход наших личных намерений. Правда, с этим предлагают бороться, постигая эту закономерность и ею управляя, но до сих пор эта закономерность не была (да и не будет) так постигнута, чтобы дать вполне благонадежное указание индивидуальной деятельности. При этом деятельность превращается в нравственную лотерею: я, будучи воодушевлен добрыми намерениями, рискую послужить в конце концов злу, а служители зла окажутся благодетелями человечества.

Однако как бы ни были мы убеждены в том, что история представляет раскрытие абсолютного разума, и как бы добросовестно ни стремились понять этот разум, наши искания всегда останутся несовершенными и этот разум более или менее сокрытым от наших слабых глаз. Знать разум всего сущего, понимать одинаково «и в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду»<sup>2</sup> доступно лишь всеведению Божию. Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории навсегда останутся иррациональны, и с этой иррациональностью действительности, представляющей борьбу добра и зла, нам и приходится считаться в своей деятельности. Зло иррационально по самому своему понятию, и если оно, по тем или другим причинам, существует в истории, ей имманентно, то ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры. Но не значит ли это, что мы должны отка-

<sup>1</sup> «К критике политической экономии». — Ред.

<sup>2</sup> Слова из поэмы А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин». — Ред.



заться от метафизики истории, если основной ее постулат невыполним для нас, и предаться спокойствию или отчаянию агностицизма<sup>1</sup>? Или же существует средний путь, на котором метафизика истории все-таки становится возможной? Метафизика истории включает в себя собственно две проблемы: во-первых, проблему теодиции в узком смысле, т. е. о возможности и значении зла в истории и человеческой жизни; во-вторых, проблему об основном содержании истории или о той задаче, которая разрешается историческим человечеством. По отношению к этой задаче, при существовании борьбы добра и зла в истории, все исторические события представляются с положительным или отрицательным показателем, отходят вправо или влево; история является с этой точки зрения постепенным, хотя и зигзагообразным, прогрессом, совершающимся посредством борьбы добра и зла, движения противоречий. Метафизика истории в этой своей части по характеру проблем вполне совпадает с теорией прогресса в общепринятом смысле, с той существенной разницей, что основные критерии прогресса избираются не произвольно, при помощи «субъективного метода», по подвергаются критическому испытанию и получают предварительное оправдание в метафизике.

Однако при таком понимании метафизики возникает новый вопрос. Если мы не можем цели абсолюта делать прямо своими собственными целями, то чем же мы должны руководствоваться в своей непосредственной деятельности? Но абсолютное постоянно руководит нас в жизни, постоянно дает нам указания, карает за непослушание себе и ошибки. Мы ежедневно и ежечасно слышим его властный голос, критический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический

<sup>1</sup> Это рекомендует, между прочим, Паульсен (в *Einleitung in die Philosophie*), что не мешает ему, однако, ввести подобие теодиции с заднего крыльца по ведомству «веры».



императив, абсолютный характер которого в философии показан совершенно бесспорно Кантом. Нравственный закон велит нам хотеть добра, всегда и везде, ради самого добра. Абсолютный закон добра должен быть и законом нашей жизни.

Этот закон, в применении к историческому развитию, велит нам хотеть добра в истории и своими силами содействовать осуществлению добра, велит, другими словами, хотеть *прогресса*. Прогресс является с этой точки зрения нравственной задачей (как это справедливо указывает профессор Siebeck в своей превосходной речи *Über die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit*<sup>1</sup>), не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить абсолютно, в этом смысле прогресс бесконечен<sup>2</sup>.

Нужна ли для признания обязательности нравственной задачи прогресса уверенность в том, что этот прогресс осуществляется с механической необходимостью? Нужно ли, другими словами, приподнимать завесу будущего, прибегать к научным прорицаниям? Нет, никакие костыли не нужны для нравственного закона. Абсолютный характер его велений, хотеть добра ради добра, не стоит в связи ни с какими случайными условиями осуществления добра в истории. С эвдемонистической точки зрения представляет, конечно, большую разницу, тяжела или легка эта борьба, ведет она к победе или к поражению, требует героического напряжения сил и отваги или же довольствуется скромной повседневной работой, но это ничего не изменяет в абсолютном характере нравственного веления, раз оно создано как таковое перед лицом собственной совести, — его можно

<sup>1</sup> Эта речь вышла в русском переводе (под моей редакцией) под заглавием «Профессор Зибек. Прогресс как нравственная задача». — Киев, 1903.

<sup>2</sup> Об абсолютности и потому недостижимости социального идеала в границах истории ср. в статьях «Душевная драма Герцена», глава I, и «О социальном идеале».



нарушить, но не изменить. Предположим на минуту, что мы имеем самый точнейший прогноз относительно ближайшего 10-летия, и на основании этого прогноза все наши лучшие стремления обречены на неудачу. Следует ли отсюда, что они перестали быть обязательными? никоим образом. Ты можешь, ибо ты должен, таков нравственный закон. Страшна эта формула, и мало героев, которые ни перед чем не отступят и пойдут на смерть за то, что они считают своим долгом. Но у тех, кто не в силах следовать нравственному велению, боль совести свидетельствует о том, что здесь нарушено это веление, совершен грех.

Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддерживать религиозную веру в конечное торжество добра<sup>1</sup>. Но для этого нужно иное убеждение, именно в том, что наши нравственные деяния и помыслы имеют непреходящее значение, что они усчитаны абсолютом и нужны для его лукавства, другими словами, убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка, царства нравственных целей, в котором найдет свое место и наша скромная жизнь. Эта возвышенная идея (этического пантеизма, по меткому выражению Виндельбанда) наиболее полное развитие нашла в учении И. Г. Фихте. Для Фихте является «самым верным, даже основанием всякой верности, то, что существует нравственный миропорядок, что каждому разумному существу отведено определенное место и имеется в виду его работа, что все в его судьбе является результатом этого плана, что помимо его ни один волос не упадет с его головы... что каждое деяние удается, дурное терпит неудачу» и т. д. В известном смысле в системе Фихте и бытие других людей, а затем и внешнего мира, даже и бытие

<sup>1</sup> О недостаточности этой эсхатологии и вообще об эсхатологической проблеме см. в статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева».





Бога, все доказывается из необходимости этой идеи нравственного миропорядка; мир существует лишь постольку и для того, чтобы являться ареной для нравственной деятельности. (Нетрудно узнать в этом учении Фихте дальнейшее развитие учения Канта о примате практического разума и о нравственном доказательстве бытия Божия.)

Итак, основные предпосылки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало. Все эти положения в своей совокупности входят как неустраняемая часть в философию теизма, именно христианского теизма (хотя, конечно, далеко не исчерпывают всего ее содержания). Следовательно, основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина. Мы видели уже, что позитивно-атеистическая теория прогресса роковым образом основывается только на вере, хотя и прикрываемой наукообразным облачением. По своему объективному содержанию вера эта есть бессознательный и непоследовательный или, вернее, нерешительный и частичный теизм<sup>1</sup>, но, не понимая своего действительного генезиса и опоры и, благодаря неудаче попыток опереться на науку, основываясь на одной вере, позитивная теория

<sup>1</sup> Последовательный атеизм приводит поэтому к совершенному отрицанию теории прогресса; такую последовательность мы находим, между прочим, у Герцена (см. «Душевная драма Герцена», глава II).



прогресса является недоказуемой, иррациональной и потому ненаучной. Вопрос состоит теперь в том, должна ли теория прогресса всегда оставаться на таком уровне или же она, будучи приведена в связь со своими действительными философскими основами, может сделаться рациональной, доказуемой аргументами разума теорией? И если теория прогресса входит как часть в философию христианского теизма, то вопрос сводится к тому, представляет ли учение христианского теизма (а в нем и теория прогресса) исключительный объект веры или же оно может быть, кроме того, сделано предметом философского исследования и рационального доказательства (с той, разумеется, степенью убедительности, какой вообще могут обладать философские положения, недоступные эмпирической проверке и определяющиеся лишь на одну логическую аргументацию)? Я держусь последнего мнения и нахожу наиболее удачное философское обоснование христианского теизма (а в нем и теории прогресса) в философии В. Соловьева. Во всяком случае, решение всех этих проблем (и притом не только положительное, но и отрицательное) уводит нас за пределы опытной науки, т. е. в метафизику.

Нравственный закон, несмотря на абсолютный характер своих велений, осуществляется только в конкретных целях. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного долженствования конкретным относительным содержанием, найти мост от абсолютного к относительному, установить различие между добром и злом в конкретной жизни. Здесь приходит на помощь положительная наука. Она является тем арсеналом, в котором избирает свое оружие нравственная воля. В частности, что касается общественных наук, изучающих различные формы социального бытия в прошлом и настоящем, то они в наше время являются как бы специально призванными к тому, чтобы ориентировать в действительности и освещать добро и зло в соци-



альной жизни. Как и во всем относительном, разум идет здесь шатким путем: понятия добра и зла в конкретной жизни спорны, возможны ошибки, не спорно лишь само понятие добра и зла, объединяющее всех людей. Человек, в меру того понимания действительности, которого ему удалось достигнуть (и в котором не последнюю роль играет наука), из безбрежного моря зла выбирает именно то, что может и должно быть устранено теперь же и его именно силами, на чем ему в данный момент следует сосредоточить борьбу. При этом человек не может, конечно, обойтись и без того, чтобы не определять вероятия того или иного хода вещей, не заглядывать в будущее, не предсказывать. Из совокупности всех этих данных и мнений проистекает сознание того, что называется исторической задачей. Каждый век, каждая эпоха имеет какую-нибудь свою историческую задачу, определяемую объективным ходом вещей. Таким образом, хотя нравственный закон абсолютен, его веления имеют значение и *sub specie aeterni*<sup>1</sup>, но его содержание всегда дано историей. Быть сыном своего времени, отзываться на все его призывы, понимать все его задачи и бороться за их разрешение в первых рядах — таковы обязанности, которые налагает нравственный закон. Вне такого содержания закон этот есть кимвал звенящий, он подвигнет не на подвиг, а лишь на фарисейство и лицемерие. Жалок поэтому тот, кто в наше время не способен видеть сияние абсолютного нравственного идеала в сердцах людей, отдающих себя на помощь пролетариату в его борьбе за свое человеческое достоинство, умеющих жить и умирать за дело свободы, кто не усмотрит его в скучных и прозаических параграфах фабричного закона или в уставе фабричного союза и т. д. Ригористическая этика Фихте хочет всю жизнь до малейших мелочей подчинить контролю нравственного закона. Может быть, такое возвышенное пони-

<sup>1</sup> Выражение Б. Спинозы: «Под видом вечности», «С точки зрения вечности» (лат.). — *Ред.*



мание этики не под силу провести в жизнь среднему человеку, но бесспорно, что не существует ничего нравственно безразличного там, где только действует человеческая воля, и это относится не только к поступкам, но и к человеческим установлениям (прежде всего праву), которые ведь представляют собой только вошедшее в правило повторение известного ряда поступков. Поэтому подлежат нравственной оценке и освобождение крестьян, и институт земских начальников, и фиксация земского обложения, и городская реформа, и цензурный и университетский уставы. Все есть добро или зло.

Позитивная историческая наука, а также и социология (понимая первую как конкретную историю, вторую как систему абстрактных понятий) имеют, конечно, дело с установлением и причинным объяснением действительности, представляющей арену нравственной деятельности. Группа общественных наук имеет огромное этическое значение, так как эти науки более всего помогают распознаванию добра и зла в сложной действительности и указывают наиболее плодотворные способы борьбы со злом; они развиваются вместе с растущим усложнением общественной жизни. Таким образом, социальная наука имеет совершенно определенное и притом огромное практическое значение, она есть в настоящее время, можно сказать, *sine qua* (необходимое условие (лат.) — *Ред.*) нравственного деяния<sup>1</sup>. Разумеется, я никоим образом не хочу этим сказать, чтобы ценность и значение социальной науки исчерпывалась этим утилитарным ее приложением. Интересы чистого знания представляют для современного человечества слишком высокую самостоятельную ценность, чтобы возможно было всецело подчинить какую-то ни было науку одним утилитарным соображениям<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Специально о политической экономии см. в статье «Задачи политической экономии».

<sup>2</sup> Некоторые критики поняли эту статью таким образом, что я стремлюсь в ней подорвать или умалить права науки, заметив ее фантазиями

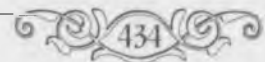


Мы уже знаем, что неустранимое и совершенно самостоятельное значение в человеческой жизни имеет вера. Только она делает несомненным то, что является сомнительным, как и всякий предмет человеческого знания, только она холодное теоретическое знание согревает жаром сердца и делает основой поведения не только внешнего, но и внутреннего, не только поступков, но и чувств. Вера устанавливает религиозное отношение к тем истинам, которые являются продуктом знания и мысли, а вместе с тем распространяет область несомненного и туда, куда не хватает наука. В этом смысле можно верить, например, в свое призвание, в свою идею, в свою задачу; можно верить в близкое осуществление известных целей, хотя бы относительно этого молчала наука. Без веры невозможно религиозное отношение к учению, как бы возвышенно оно ни было.

Религия — какова бы она ни была — по самой идее своей проникает всю деятельную жизнь сознательного человека. Все нравственные цели, которые он себе ставит, должны являться вместе с тем и предписаниями его религии. Эту мысль выражает Кант, когда дает определение религии: «Религия (в субъективном смысле) есть при-

---

метафизики или подчинив ее слепой вере и авторитету, и на этом основании выступили в смешной поход в защиту науки, очевидно, полагая, что наука нуждается в их защите. Я отвечаю им так, как было некогда отвечено тому греку, который начал усердно восхвалять Платона: а разве кто-нибудь его бранит? Права науки и научного позитивизма остаются вне всякого спора и выше всякого сомнения. Здесь был поставлен вопрос не о правах науки в границах научного исследования, а о самих этих границах: разрешаются ли все вопросы, неизбежно возникающие у мыслящего человека, в областях науки и научного позитивизма, или же существуют вопросы, которые необходимо выходят за ее границы? Или наоборот: не навязывают ли науке такие задачи и проблемы, которые заведомо превышают ее компетенцию, и этим преувеличением ее не нарушаются ли действительные права науки, как это было в теории прогресса?



знание всех наших обязанностей велениями Бога» (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)<sup>1</sup>. Каждый человек поэтому должен в своей жизни разрешить тяжелую задачу: сочетать абсолютное с относительным, определить свою деятельность таким образом, чтобы она отвечала требованиям его религии, проникнуться сознанием, что эти именно дела и эти именно обязанности есть то, чего хочет от нас наш Бог. Решение этого вопроса практической религии, знаменитого вопроса «что делать», необыкновенно трудно и открывает простор безграничным и бесконечным сомнениям. Положить им конец, нравственно поставить на ноги и утвердить человека и здесь может только вера. Без нее не может, таким образом, шагу ступить человек в самых основных вопросах жизни.

Вера есть совершенно самостоятельная способность духа, которая далеко не в одинаковой степени распределена между людьми. Есть талант и гений веры, подобно тому, как есть философский или научный гений. Если справедливы слова Гегеля о том, что ничто в истории не совершалось без великой страсти, то справедливы они в том именно смысле, что ничто великое не совершается без страстной веры в себя и в свой подвиг; это она вела мучеников идеи и на костер, и на пытку, и в темницу, и в изгнание, и на смерть. Но как знание постоянно предполагает незнание и есть в сущности переход от незнания к знанию, так и вера предполагает сомнения и борьбу с неверием, и в этом заключается жизнь веры. Классической формулой психологии веры в этом смысле являются слова евангельского рассказа: верую, Господи, помоги моему неверию! (Мк 9, 24. — *Ред.*) Нельзя верить во что-нибудь очевидное, например, что дважды два четыре, — здесь нет места вере, которая имеет дело с тем, что допускает сомнение. Нам отказано поэтому в твердой поддержке извне, силу веры нужно находить в себе, са-

---

<sup>1</sup> См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 224. — *Ред.*





мая вера есть нравственная задача. Вера в добро никогда не оскудевала в человечестве, какую бы форму она ни принимала, но есть эпохи истории, отмеченные упадком веры или ее подъемом. Никакое развитие знаний и блеск материальной культуры не могут возместить упадка веры; можно допустить, что человечество лишится своей науки, своей цивилизации, как оно и жило без них в течение веков. Но потеря веры в добро означала бы нравственную смерть, от которой не спасли бы никакие силы науки, никакие ухищрения цивилизации.

## VIII

Я позволю себе в заключение высказать несколько замечаний относительно задач современной философии. Гегель справедливо указал, что «как каждый индивидуум является сыном своего времени, так и философия выражает в мысли данную эпоху» (*ist ihre Zeit in Gedanken erfasst*), и что «задача философии состоит в том, чтобы понять существующее». Каковы же особенности нашего времени, с которыми должна считаться его философия?

Известны основные черты истории философской мысли в XIX веке. В начале века философия пережила почти небывалый расцвет, после того как на протяжении менее чем полувека Германия выставила четырех философских гениев: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля (не считая еще Шопенгауэра). В Гегеле достигнута была вершина философской спекуляции, и его философия царил, хотя и кратковременно, во всех важнейших отраслях мысли. Затем последовало крушение метафизики. Оправдались пророческие слова Гегеля, в предисловии к логике<sup>1</sup> писавшего: «Если наука соединится со здравым смыслом (к которому Гегель всегда относился



с презрительной иронией) для того, чтобы вызвать погибель метафизики, по-видимому, может получиться странное зрелище: станет возможно видеть образованный народ без метафизики, подобный разнообразно разукрашенному некогда храму без самой дорогой святыни (*ohne Allerheiligstes*)»<sup>1</sup>. То, что Гегель считал маловероятной возможностью, стало действительностью вскоре после смерти, и более полувека можно было видеть это «странное зрелище». Сила научной мысли в это время ушла в положительную науку, человечество опьянено было успехами естествознания и основанной на нем техники. Высшие потребности духа удовлетворялись, как мы уже знаем, позитивной теорией прогресса и религией человечества. Но, конечно, такое состояние не могло продолжаться вечно. Все больше и больше стала выясняться ограниченность компетенции естествознания и вообще позитивной науки, которая уже потеряла смелость отрицания метафизики. Стала тогда поднимать голову и философская мысль. Интересно, что она до такой степени была ошеломлена расцветом позитивных наук и до такой степени утратила живую философскую традицию, что пошла в своем развитии кружным путем, взяв исходным его пунктом не Гегеля, а Канта, и притом не подлинного, исторического Канта, а Канта лишь «Критики чистого разума», играющей в общей системе философских воззрений Канта не первостепенную роль, но имеющую лишь, так сказать, пропедевтическое<sup>2</sup> значение. Центральной проблемой философии нового времени сделалась поэтому гносеологическая; разработка теории познания составляет специальную заслугу новейшей философской мысли. Но на теории познания не могла, конечно, остановиться мысль, а должна была рано или поздно

<sup>1</sup> См.: Гегель. Наука логики. Т. I. М., 1970. С. 76. — *Ред.*

<sup>2</sup> Пропедевтический (от пропедевтика) — введение в какую-либо науку, предварительный, вводный курс в сжатой форме. — *Ред.*

<sup>1</sup> Имеется в виду работа Гегеля «Наука логики». — *Ред.*



обратиться и к самому познанию; другими словами, признав подлинного Канта, идти к его преемникам. Таким путем восстановлена будет философская традиция; современная философия, вопреки мнению неокантианцев, не должна быть лишь развитием «критической» философии, она должна дать творческий синтез всех новейших философских систем или, по крайней мере, посчитаться с ними. Но современная философская система должна не только знать все свое духовное наследство, но она должна считаться и с приобретениями того времени, когда это наследство было на положении *hereditas jacens*, без наследника. Она должна ввести и переработать все конечные выводы современной положительной науки. Никогда еще не ставилось философии такой трудной задачи, как сейчас, но наше время полно философских предчувствий, и, верю, наш молодой век обнаружит небывалый расцвет метафизики. Формально указанным требованиям из новейших философских систем наиболее удовлетворяют системы Эд. фон Гартмана и В. С. Соловьева; философия Соловьева есть, в моих глазах, последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез.

Но философия должна стоять на высоте своего времени и в другом смысле, она должна охватить не только науку, но и жизнь своего времени, понимать его запросы и так или иначе отвечать на них. Ни один великий философ не становился спиной к действительности и ее задачам; классическая немецкая философия дала идеал философа-гражданина в лице Фихте. Пульс могучей мысли Гегеля и до сих пор бьется в марксизме. И современная философия должна стать лицом к великой социальной борьбе наших дней, быть ее выразительницей и истолковательницей; она не должна замыкаться от жизни в кабинете, чем грешит современная немецкая философия, — буржуазные симпатии представителей которой, к сожалению, не остаются без влияния на их социальные воззрения. Благодаря этому между



философией и жизнью образовалось странное недоразумение, в котором утратилось сознание, насколько жизнь необходима для философии и философия необходима для жизни. А философия необходима для жизни теперь более, чем когда-либо, благодаря некоторым особенностям переживаемого нами исторического момента. Всем известно, какой кризис переживает теперь рабочее движение, своим вероисповеданием считающее учение Маркса. Кризис этот не экономического и политического характера, напротив, сама его возможность обусловлена растущей мощью движения, но морального, скажу даже — религиозного характера. Мы уже знаем, что марксизм представляет собой самую яркую версию теории или религии прогресса; он воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte*. Он силен был, таким образом, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей верой. Отброшенное теперь как утопическое, учение о социальной катастрофе (*Zusammenbruchstheorie*) и о «прыжке» в царство свободы являлось центральным нервом прежнего марксизма, его эсхатологией. Но вера эта, неправильно направленная, должна была рассеяться или, по крайней мере, ослабнуть вместе с ростом движения. На очередь становилось все больше практических задач, заслонявших конечные цели. На смену прежнему социально-политическому утопизму явился социально-политический реализм, связанный совершенно случайно с именем Бернштейна. Современное развитие отличается, таким образом, двусторонним характером: с одной стороны, усиливаются практические завоевания рабочего сословия, с другой, — утериваются и убиваются прежние религиозно-восторженные верования; в полумрак святилища вносится дневной прозаический свет. Упадок идеализма (в данном случае выражавшегося в социальном утопизме) грозит понизить движение, лишить его души, несмотря на все практи-



ческие победы. Я вполне понимаю поэтому негодование тех, кого возмущает эта филистерски-святотатственная работа. Но вместе с тем я считаю ее неизбежной и исторически необходимой, и напрасно хотят бороться с ней сторонники старого воззрения. Нельзя возродить раз подорванную веру. Но можно и должно создать новую веру, найти новый и более надежный источник нравственного энтузиазма. И этот источник следует видеть в возвышающей философии идеализма, к которой теперь, по странному недоразумению, становится спиной рабочее движение. Речь идет, очевидно, не о том, чтобы уступить или хотя бы понизить одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы вернуть ему нравственную силу и религиозный энтузиазм. В своей практической программе рабочее движение осуществляет освободительные постулаты философского идеализма, пусть же и на своем теоретическом знамени оно выставит не экономический материализм и классовый интерес — это оно может отлично оставить своим противникам, — а принципы идеализма, на которых могут быть прочно и непререкаемо обоснованы его требования. Пусть, наконец, действительно осуществляются известные слова Энгельса, который приводил современный социализм в связь не только с Сен-Симоном, Фурье, Лассалем, Марксом, но и Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем. Связь эта существует и должна быть сделана достоянием общественного сознания.

Современная социальная борьба с этой точки зрения представится нам не одним столкновением враждебных интересов, а осуществлением и развитием нравственной идеи. И наше участие в ней будет мотивироваться не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона, велением Бога.



Человечество возвратит тогда утерянную гармонию различных сфер деятельности духа, и религия займет подобающее ей центральное место, станет основой мысли и деятельности людей. Когда Учителя любви спросили, в чем состоит главное содержание закона, Он выразил его в двух заповедях, причем, первая заповедь была в любви к Богу, а вторая, производная, о любви к ближнему (Мф 22, 37—40. — *Ред.*). Он указал этим правильное, нормальное соотношение между религиозным и общественным интересом и, не умаляя в его значении последнего, отвел ему, однако, второе место. В теперешнем человечестве утрачено это правильное соотношение, и современная доктрина признает только вторую заповедь, подчинив или заменив ею первую. Мы видели, какими логическими противоречиями страдает эта доктрина и как мало может она удовлетворить вдумчивого адепта. На долю этой доктрины выпало, таким образом, отрицательно подтвердить истину, показавши всю невозможность ее отрицания. И в этом состоит положительное значение теории прогресса, ибо для полного раскрытия истины необходимо не только ее утверждение и положительное развитие, но и последовательное ее отрицание.

**Post-scriptum.** То место предыдущей статьи, где сформулирована проблема метафизики истории, вызвало значительные недоразумения. Я счел наиболее удобным идею планомерного исторического развития выразить известной формулой великого представителя объективного идеализма и диалектического или эволюционного метода — Гегеля: «все действительное разумно», т. е. подчинено разумному плану, имеет разумную цель. (При этом была сделана, конечно, оговорка о том, что, не разделяя самой доктрины Гегеля, я ставлю лишь его проблему.)



Формула «все действительное разумно» имеет целую историю, причем на нее опирались и правые, и левые гегельянцы, и консерваторы, и революционеры; я полагал, что старые и грубые недоразумения относительно нее теперь уже невозможны и потому употребил ее спокойно, не опасаясь кривотолкований, без лишних, как мне тогда казалось, оговорок и пояснений, но, к сожалению, я ошибся в своих расчетах. Постараюсь поэтому пояснить, что я хотел этим сказать.

Идея разумности всемирно-исторического плана и «лукавства разума» (*List der Vernunft*) возмущает многих, прежде всего, тем, что ею будто бы отрицается человеческая свобода и личность превращается в игрушку абсолюта с его лукавством или в нуль<sup>1</sup>. Но кто же, однако, предьявляет такой упрек и берет на себя роль защитника свободы и самобытности личности? Теоретики свободы воли? Представители спиритуалистической<sup>2</sup> метафизики и учения о субстанциальности души? Ничуть не бывало. Упрек этот исходит из уст позитивистов, которые вышли на защиту свободы и самостоятельной роли личности в истории с одним законом причинности в руках. Признание абсолютного господства закона причинности и отрицание существования или, по крайней мере, познаваемости всякого бытия, помимо чувственно-феноменального, чистый феноменизм, — таков их философский катехизис. Где же здесь место свободе и вообще какому бы то ни было самостоятельному значению личности, если она целиком и без всякого остатка является продуктом этой механической причинности?

<sup>1</sup> Этот упрек можно встретить, между прочим, и у Герцена, который с иронией говорит о «провиденциальной шараде» и не желает быть «куклою», предназначенной воплотить «какую-то бездомную идею». «Душевная драма Герцена», глава II.

<sup>2</sup> Спиритуалистический (от спиритуализм) — философское воззрение, рассматривающее дух в качестве первоосновы действительности. — *Ред.*



Если все прошлое и настоящее детерминировано, а будущее преддетерминировано, то свобода есть субъективное психологическое состояние, вполне иллюзорное, только всего<sup>1</sup>. И в этом отношении совершенно не отличаются между собой различные формы позитивной философии истории, и экономический материализм, и субъективная социология<sup>2</sup>. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (Судьба ведет покорного, непокорного тащит (лат.). — *Ред.*) — эта формула (некогда употребленная мной для характеристики «неумолимого объективизма» материалистического понимания истории) безупречно выражает сущность позитивного детерминизма, и я очень прошу тех, кто будет это отрицать и снова обращать ко мне упреки в фатализме, показать мне возможность иного решения, иного выхода из антиномии свободы и необходимости на почве позитивного мировоззрения. А пока я буду утешаться той мыслью, что если бы я действительно был повинен в фатализме, то разделял бы эту вину со своими обвини-

<sup>1</sup> Это совершенно справедливо было указано мною в первой статье о Штаммлере. Вообще, в обеих статьях, написанных по поводу его книги (1 и 2 статьи этого сборника), вопрос о свободе и необходимости разрешается совершенно последовательно в духе позитивизма, т. е. свобода сводится к психологической иллюзии, чем и обнажается фаталистическая сущность детерминизма. Этот убийственный вывод я добросовестно старался отворожить словесными обходами, чувствуя, что здесь находится самый слабый пункт моего тогдашнего мирозерцания.

<sup>2</sup> Правда, постулаты такого последовательного детерминизма фактически не могут быть выполнены в социальной науке, ибо они приходят в противоречие с нашим непосредственным сознанием свободы (см. статью «О социальном идеале»). Но эта фактическая невозможность, имеющая решительное значение для социальной науки, не решает философского вопроса о взаимном отношении свободы и необходимости и не ставит еще теоретической границы господству закона причинности.



телями. Но точно ли метафизический или провиденциальный детерминизм может быть только фатализмом, каким неизбежно, на мой взгляд, является детерминизм позитивный? Конечно, по этому вопросу мнения расходятся, и, как известно, существуют метафизические и богословские доктрины, в которых свобода воли совершенно отрицается<sup>1</sup>. Тем не менее, если она так или иначе и, может быть, вообще доказываема, то только за пределами опытной науки, т. е. метафизически. Во всяком случае, в своей статье я не дал повода причислять себя к сторонникам метафизического фатализма, ибо говорю в ней и о долге, и о категорическом императиве, и об исторических обязанностях, словом, о таких вещах, о которых фаталисту, пожалуй, следовало бы молчать. Напротив, я стремлюсь помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу всепожирающего детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма<sup>2</sup> и личного произвола. Мировой и исторический процесс можно мыслить, как такой планомерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода как его основное и необходимое условие. Он представляется в таком случае взаимодействием человеческой свободы, свободных усилий исторического человечества и творческого или божественного начала, процессом *богочеловеческим*, и так как человеческое сердце открыто для

<sup>1</sup> Короткий очерк истории вопроса о свободе воли (до Канта) читатель найдет в статье *Вл. Соловьева* «Свобода воли» в Энциклопедическом словаре. К сожалению, в числе статей настоящего сборника, возникших большей частью по какому-нибудь внешнему поводу, нет статьи, специально посвященной этому важному вопросу, и хотя я чувствую этот пробел, но не в состоянии его восполнить.

<sup>2</sup> Окказионализм — направление в западноевропейской философии XVII века, утверждавшее невозможность взаимодействия души и тела без прямого вмешательства Бога в каждом отдельном случае. — *Ред.*



всеведения абсолютного разума (а следовательно, и все будущие поступки людей), то существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы. Конечно, такое решение вопроса о свободе и необходимости может быть предложено лишь в связи с цельной метафизической доктриной<sup>1</sup>.

Лишь такое решение вопроса, при котором сочетаются и свобода, и необходимость, может удовлетворить запросы непосредственного сознания или практического разума. Нет нужды доказывать всю важность признания свободы: ведь недаром же ведутся нескончаемые споры о роли личности в истории и о свободе воли, которая есть слишком дорогое благо, чтобы человечество могло с легким сердцем от него хотя бы теоретически отказаться<sup>2</sup>. Потому-то обвинение в фатализме звучит тяжелым упреком в устах даже тех, кто философски стоит на почве фатализма, хотя этого и не сознает. Столь же трудно, как с голым фатализмом, мирится наше сознание и с свободой, лишенной всякой связи с необходимостью или закономерностью и представляющей собой чистейший окказионализм, при котором результаты человеческой деятельности зависят от неуловимой случайности<sup>3</sup>. Если бы человек был всемогущ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него с необходимостью и противоположности между ними не существовало бы. Но так как человек, будучи свободен желать чего угодно, не чувствует себя всемогущим для

<sup>1</sup> Я лично нахожу его в философии *Вл. Соловьева*, к которой и отсылаю читателя. (Ср. статью «Что дает современному сознанию философия *Вл. Соловьева*»).

<sup>2</sup> Я напомним, в качестве художественной иллюстрации, превосходный роман *Бурже* «Ученик». Вопрос о свободе воли является центральной темой всего этого романа.

<sup>3</sup> Такое определение принимает обыкновенно свобода воли у *Герцена*: ср. цитаты на стр. 174—177 этой книги.





выполнения своих желаний и подчинен необходимости внешнего мира, то он стремится опереться на объективную его закономерность, приурочить свои свободные стремления к естественному ходу вещей. В этом и коренится психологическая причина постоянного и настойчивого искания законов социального развития, а также и того обаяния, которое оказывал и на многих еще оказывает марксизм, обещающий — и притом в столь определенной и наукообразной форме — для свободных идеальных стремлений поддержку объективного хода вещей. Подобное же значение в метафизическом мирозерцании имеет идея нравственного миропорядка, которая состоит в том, что наши свободные нравственные стремления и поступки предусмотрены в мировом плане и для него необходимы, а потому рано или поздно принесут благие плоды.

Итак, для жизни равно дороги и необходимы идеи свободы и необходимости, и ни от той, ни от другой наше практическое сознание не может отказаться без существенного ущерба. И именно их философское сочетание я и выставил в качестве одной из «основных проблем» теории прогресса.

Употребленная мною формула Гегеля вызвала еще и другое, уж совершенно неожиданное для меня недоразумение: она была истолкована в том смысле, что все действительное нравственно, т. е. в смысле полного отрицания всякого различия между добром и злом или проповеди самого преступного нравственного индифферентизма (как ни противоречит это дикое истолкование всему содержанию моей статьи). Формула «все действительное разумно» никоим образом не может означать, что в действительности не существует ни зла, ни страдания; в ней выражена лишь та мысль, что мировой и исторический процесс является выполнением благого и разумного плана и направляется к разумной цели. Эта идея вовсе не чужда и позитивной теории прогресса, которая, рисуя будущий рай на земле как цель усилий те-



перешнего человечества, также предполагает известную целесообразность в истории, хотя и считает ее не делом высшего разума, а результатом игры причин и следствий. Специфическая трудность, возникающая здесь для теистического мирозерцания, состоит в проблеме теодии: можно ли примирить существование зла и страданий с признанием разумного, благого и мощного начала, можно ли признать нравственную необходимость и допустимость зла в мире? Нельзя отрицать, что это едва ли не самый трудный вопрос всего теистического мировоззрения. Но как бы мы его ни разрешали, уже сама его постановка предполагает совершенно ясное различие между добром и злом, — высшая правда никоим образом не отменяет нашей земной правды, и с признанием разумности общего плана истории мы нисколько не освобождаемся от обязанности любить добро и ненавидеть зло и бороться с ним, раз ему дано место в жизни и истории. Это признание может лишь укрепить уверенность в победе добра и тем самым поднять дух для борьбы со злом<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Я вслед за Соловьевым разрешаю этот вопрос в связи с учением о свободе (и свободном выборе добра и зла) как основном условии мирового процесса.



## ОБ ЭКОНОМИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ<sup>1</sup>

Возникновение научного опыта определяется потребностями двоякого рода: он служит или интересам чистого знания, является самоцелью, или же вызывается посторонними человеческими потребностями, — все равно, материального или идеального порядка, имеет, следовательно, внешнюю цель. В первом случае мы имеем *науку* в собственном смысле, во втором — *технику*, конечно, понимаемую в самом широком смысле и включающую в себя наряду с технологией и медицину, и юриспруденцию, и научную агрономию. Наука автономна в своих задачах и проблемах, техника всегда гетерономна: она имеет готовую задачу служить извне данному идеалу, заранее предполагает, следовательно, существование такого *блага*, которое представляется для него безусловным, абсолютным, критике в ней самой не подлежащим. Такое абсолютное благо для медицины есть человеческое здоровье, для технологии — увеличение производительности человеческого труда и т. д. Однако идеал, дающий содержание абсолютному должностованию любой отрасли техники, является лишь относительно-абсолютным, как ни кажется противоречиво такое словосочетание; сам по себе он может еще очень далеко отстоять от того пункта человеческого знания, где оно непосредственно упирается в абсолютное и в нем находит опору; вне данной специ-

<sup>1</sup> Вступительная лекция в курс «Критическое введение в политическую экономию». Напечатана в «Научном слове», 1903, V.



альной дисциплины он подлежит критическому обсуждению, но само ее существование уже предполагает его в качестве безусловного критерия для различения добра и зла в ее пределах.

Политическая экономия также принадлежит к области техники в указанном широком смысле этого понятия. Она возникла и существует, поддерживаемая той практической важностью, которую в настоящее время имеют экономические вопросы в жизни культурного человечества. Она родилась как плод поисков современного сознания и совести за *правдой* в экономической жизни. Она вызвана не теоретическими, а этическими запросами современного человечества. *Политическая экономия*, по этому предварительному ее определению, *есть прикладная этика*, именно этика экономической жизни.

Следовательно, и политическая экономия не автономна, а гетерономна в своем идеале, который ей дан или задан, представляя для нее как бы род аксиомы. Однако до того момента, пока мы не переступили за порог политической экономии, пока мы еще останавливаемся у ее дверей, мы имеем право и обязанность подвергнуть свободной критике и обсуждению эти конечные ее идеалы, которые, как и во всякой технической дисциплине, лишь относительно-абсолютны. Мы можем подвергнуть их критическому испытанию, приведя их в связь с тем, что представляется для нас действительно абсолютным и незыблемым. В результате такого критического обсуждения мы получим некоторые руководящие начала для суждения и о том, в какой мере удовлетворяет своим задачам теперешняя политическая экономия, насколько правильно и ясно она их понимает. И с этой точки зрения мы подвергнем пересмотру как основные проблемы, так и общее содержание современной политической экономии<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Об этом см. статью «Задачи политической экономии».



Две великих проблемы дают жизнь политической экономии: проблема производства богатств и распределения их, вопрос экономический и социальный. Задачу политической экономии определяют поэтому два идеала: *идеал экономический и социальный*. Исследование этих идеалов, этих двух порядков долженствования, абсолютного для политической экономии, и должно прежде всего составить предмет критического введения в политическую экономию. Здесь мы займемся долженствованием первого рода, или, что то же, вопросом об идеале экономической политики.

Богатство есть абсолютное благо для политической экономии. Никому из экономистов не придет в голову в этом усомниться или об этом спрашивать. Умножай богатства — вот закон и пророки для политической экономии. А так как рост богатств находится в связи с развитием потребностей, то иначе выраженная эта же заповедь гласит так: умножай и утончай потребности и создавай этим условия для роста богатств. Правда, при последовательном развитии этой доктрины экономисты наталкиваются на непредвиденную трудность, на роскошь. Роскошь есть очевидное зло и в глазах экономиста, ибо она ведет к уменьшению богатств, следовательно, противоречит первой заповеди экономического катехизиса, хотя и свято следует второй. Своеобразный интерес в экономической литературе представляют поэтому споры о роскоши и об ее значении, причем одни экономисты исходят из признания полезности, даже необходимости роскоши, поскольку ею выполняется вторая заповедь (например Мальтус в своей защите роскошествующих землевладельцев, защитники милитаризма как создающего спрос на предметы военного дела и проч.), другие подчеркивают вред роскоши, ссылаясь на первую заповедь (и с этой точки зрения осуждают и роскошествующие классы, и милитаризм). Спор не привел ни к чему бесспорному и остается незаконченным; да и очевидно, что антиномия здесь неустраима, и вопрос чисто экономическими критерия-



ми, следовательно, в пределах политической экономии решен быть не может, как бы ни росла литература за и против роскоши.

Позволительно задаться вопросом, каким образом в политической экономии получило столь бесспорное значение столь спорное учение, как основная ее предпосылка о значении роста потребностей? Догмат этот внесен был первоначально в политическую экономию в качестве методологической условности, гипотетического предположения. У Ад. Смита человек выступает, как известно, по двум различным ведомствам с совершенно противоположными чертами: по ведомству этики он наделен одним альтруизмом, а по ведомству политической экономии — одним эгоизмом, так что изображает собой вошедшего в пословицу «economic man» (экономический человек (англ.). — *Ред.*) политической экономии. И введенная Ад. Смитом предпосылка получила, с легкой его руки, прочное право гражданства в политической экономии; слабый и теоретически бесплодный протест пыталась поднять против этического материализма политической экономии историко-этическая школа, зато доктрина экономического материализма, вообще школа Маркса, еще более заострила это учение, превратив его из методологической предпосылки в основное положение философии истории, в учение об экономической борьбе классов как подлинной основе всего исторического процесса. Если не считать Рескина, Толстого и некоторых из так называемых утопических социалистов, вопрос о богатстве как общечеловеческая и этическая проблема и не поднимался в политической экономии. И это, без сомнения, объясняется не каким-либо личным материализмом экономистов, между которыми мы знаем великих представителей практического идеализма, а скудостью их общего мировоззрения, их позитивизмом, который не побуждает их к критическому раздумью на пороге научного здания, а сразу вводит в его закоулки, откуда не откроется уже широких перспектив. Принципиальные вопросы пре-



вращаются в фактические, и, в обратной пропорции к скудости общих идей, растут специальные исследования. Однако после векового развития экономической науки должно же прийти время и критического раздумья, когда может ставиться не только *questio facti*, но и *questio iuris* (вопрос факта и вопрос права (лат.). — *Ред.*).

Итак, поставим *questio iuris* относительно абсолютно-го блага политической экономии, ее экономического идеала. Здесь заключается целая философия и всемирно-историческая проблема: есть ли богатство и рост потребностей благо при свете не только политической экономии, но и нравственной философии? Есть ли это не только экономически-абсолютное благо, но и благо вообще? Если да, то в каком смысле, если нет, то почему и как? В первом случае политическая экономия имеет философское и этическое право на существование, во втором вся она низводится до какого-то недоразумения или заблуждения. Итак, речь идет о нравственном *raison d'être* (разумное основание (франц.). — *Ред.*) политической экономии.

Такая внешнеэкономическая оценка богатства, очевидно, имеет место только на почве общего философского миросозерцания; вопрос этот решается в более высокой инстанции, чем политическая экономия. Обратимся же в эту высшую инстанцию.

В вопросе о богатстве и умножении потребностей человеческая мысль движется между двумя крайними полюсами — эпикуреизмом и аскетизмом. Мы должны прежде всего определить свое отношение к этим двум взаимопротиворечащим учениям нравственной философии.

Начнем с эпикуреизма. Философская сторона этого учения отличается крайней простотой и грубостью — оно соединяется обыкновенно с позитивизмом или материализмом, с отрицанием всяких абсолютных начал жизни

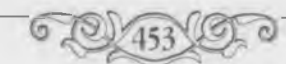


и всякого бытия помимо чувственного. *Carpe diem* (лови день (лат.) — *Ред.*), не упускай никаких приятных ощущений какого бы то ни было сорта, — такова имморальная<sup>1</sup> мораль эпикуреизма. Эпикуреизм постепенно развивается из грубого гедонизма в эстетический: шкала физиологических потребностей слишком ограничена, поэтому, чтобы извлекать при помощи их наибольшее количество наслаждений, их нужно утончать, рафинировать. И это всего вернее совершается при помощи привлечения эстетики на службу чувственности. Уже в одном этом словосочетании заключается чудовищное противоречие, ибо прекрасное по своей метафизической природе неотделимо от доброго и эстетика от этики, но для эпикурейского эстетизма, задающего тон современному декадентству, характерен именно этот эстетизм *quand même* (завзятый, истый (франц.). — *Ред.*), вне всякой его связи с высшими деятельностью духа, следовательно, в подчинении низшим. Итак, эпикурейский эстетизм — вот последнее слово философии гедонизма, господствующей в наши дни.

Наивный гедонизм всегда составлял сознательную или бессознательную философию политической экономии, поскольку последняя принимала богатство и рост потребностей за абсолютное благо, и этим объединяются самые противоположные экономические направления. Вполне сознательную и весьма решительную формулировку гедонического учения дает известный профессор *В. Зомбарт*, являющийся одним из наиболее ярких талантов среди современных экономистов и объединяющий в своем миросозерцании научные элементы как марксизма, так и исторической школы. В новейшем своем труде<sup>2</sup> Зомбарт с полной откровенностью выражает свои воззрения, так что в нем мы имеем как бы ясное зер-

<sup>1</sup> Имморальный (от имморализм) — отрицание обязательности принципов и требований морали. — *Ред.*

<sup>2</sup> *Der moderne Kapitalismus. 2-ter Band, Leipzig. 1902.*





кало, в которое может смотреться гедонизм. Будем благодарны ему за откровенность и ясность и посмотримся в это зеркало.

Речь идет о художественной промышленности и о развитии современного вкуса. По мнению Зомбарта, теперешняя Германия достигла в этом отношении таких успехов, что по сравнению с нею первая половина XIX века представляется временем страшной грубости и безвкусицы. Эту разницу Зомбарт объясняет особенным характером образования того времени. Вот как характеризует он век Фихте и Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, Гейне и Гете: «Это была исключительно эстетически-философская, литературная, идеалистическая, нечувственная и потому не художественная (*unsinnliche und somit unkünstlerische*) культура духа, которая одна только и считалась благородной. Будучи бедны материальными благами, в нищенской обстановке, они делали из бедности добродетель, строили себе мир идеалов и отсюда с презрением взирали на всякую чувственность и телесность. В ходу были воздержание и скромность; смиренно склонялись перед невидимым, искали поцелуев, теней и запахов голубых цветов, воздерживались и стеснялись. Мысль, идея, ученость восседали на троне, как неограниченные властители; им должны были подчиняться искусства и даже пластические искусства». «Кому покажется удивительным, что этому поколению литераторов, философов и эстетиков, бедных кошельком, но богатых сердцем, богатых «sentiments» (чувство (франц.) — *Ред.*), но страшно бедных «sensibilité» (чувствительность (франц.) — *Ред.*), несвойственно было из принципа или по недостатку средств настоящее понимание материального благополучия, украшения внешней жизни. Даже Гете, который принадлежал к более светской (*weltverwandtere*) эпохе, который не чужд был наслаждений и у которого не было недостатка во вкусе к роскоши и блеску, даже Гете жил в доме, убранство которого нашему теперешнему вкусу представляется жалким и нищенским, и даже Гете мог



выразить такую мысль, что элегантное и роскошное убранство комнат существует только для людей, не имеющих мыслей, — воззрение, усвоенное Шопенгауэром». «Даже художники не знали волшебного очарования обстановки из красивых вещей, они ничего не понимали в искусстве жить в красоте: они были аскетами и пуристами. Они или одевались, как назареи, в верблужий волос и питались акридами и диким медом, или вели жизнь гимназического учителя или чиновника». В настоящее время «все жизнепонимание претерпевает перемены». Оно становится из преимущественно литературного преимущественно художественным, из абстрактно-идеалистического — чувственным. Пробуждается вкус к видимому здешнего мира, красивой форме даже внешних предметов для радости жизни и ее наслаждений. Художественное ощущение становится определяющим началом всего образа жизни, художественный идеал руководящим во всех областях. Как прежде искусство находилось под игом мысли, литературной фантазии, так теперь художественное воззрение господствует над литературой и всеми областями духа. По-видимому, приближается эпоха культурного расцвета, которая всегда была художественной, а не этической (*kulturellen Hochblüte, die stets künstlerisch und unethisch war*). Для ближайшего 20 или 30-летия Зомбарт делает следующее предсказание: «Я предвижу, что грядущее поколение после долгих столетий лишений, наконец, снова будет вести жизнь, которая будет пропитана красотой и довольством. Явится поколение, которое из полноты богатства, притекающего к нему с расточительным изобилием, создаст целый мир вождедений и красивых форм, поколение людей, для которых наслаждение, радость жизни сделаются сами собой разумеющимися спутниками земных странствий, людей с угонченными чувствами, с эстетическим миропониманием. Это значит: количественно потребность в изящном принимает такие размеры, о которых мы теперь не можем составить



себе и малейшего представления, она возрастет безмерно, до таких колоссальностей и великолепия, по сравнению с которыми «роскошь» императорского Рима, блеск Венеции, расточительность Версаля превратится в ничто». В другом месте Зомбарт обращает внимание на «более ценное, искусное и удобное устройство ресторанов и отелей, кафе и кабаков, железнодорожных поездов и пароходов, торговых домов, а равно и всех деловых помещений капиталистических предприятий. В настоящее время впереди всех по части эстетической обстановки идут магазины с парфюмерными товарами и галстуками, магазины белья, салоны для завивки дам, салоны для стрижки и бритья, фотографические мастерские и т. д. Деловая и торговая жизнь пропитывается красотой». Натурально, единственным признаком красоты здесь является техническая целесообразность: «мы научимся находить прекрасным, что является технически совершенным». «В машине лежит стиль будущего». Конечно, со своей точки зрения Зомбарт совершенно устраняет понятие и вопрос о роскоши. «Не существует столь расточительных трат, столь утонченных наслаждений жизнью, которые не могли бы найти своей санкции и потому оправдания в личности своего исполнителя. Драгоценная жемчужина, которую Клеопатра велела растолочь, с тем чтобы высыпать порошок в чашу с вином, предложенную гостю, упоминается во всяком трактате о роскоши, как иллюстрация «крайностей». Однако кто из тех, кому хотя до некоторой степени понятно очарование необыкновенных людей, захочет искать их в образе этой великой жены? Или в ночных катаньях Людвига II? Или в роскоши и блеске короля-солнца?»

В довершение характеристики воззрений Зомбарта укажем еще, что он в том же самом сочинении устанавливает следующее положение: «Мы сделали богаты потому, что целые расы и племена умерли за нас, целые части света обезлюдилась, целые страны и культуры опустошены» (Der moderne Kapitalismus. Erster Band. 326—348). Та-



кова, стало быть, цена этого счастья теперешнего и будущего человечества.

Но довольно этого мещанского бреда, сдобренного модным ницшеанством. Вот что показывает зеркало гедонизма. Историческое развитие ведет в представлениях Зомбарта от зверочеловечества (как выражался Соловьев) к свиночеловечеству, и в конце скорбного исторического пути ему видится в качестве его цели самодовольный, «не этический, а эстетический» филистер, с идеалами модной барыни! Где здесь место, в этой парикмахерской цивилизации, мучению рождающейся мысли, томлению мятущейся совести, подвигу любви и самоотвержения, неустанной борьбе с собой, куда в этом всемирном ресторане поместится наш бедный дух с его мировыми вопросами? Дух сдан здесь без боя удовлетворенной чувственности, его первородство продано за чечевичную похлебку. Отсутствие идеалов заменяется здесь «жизнью в красоте». Потопление духа в чувственности, жизнь без идеалов, духовное мещанство, — такова неизбежная логика гедонизма. И эта черта не представляет личной особенности воззрений Зомбарта, ему принадлежит лишь заслуга последовательности, откровенного вскрытия всего содержания идеалов гедонизма, приведения его к нравственному абсурду<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Профессор *Антон Менгер* в своем новейшем труде «*Neue Staatslehre*», 1903 г. (заслуживающем полной симпатии за его демократические тенденции, но не представляющем крупной научной ценности) задается, между прочим, следующим вопросом: «Нельзя не признать, — говорит он, — что современности, если не будут выработаны новые устои (*Ordnungen*) нравственности (взамен теряющей свою силу религиозной морали), грозит тот же моральный упадок, который постиг античную цивилизацию после разрушения народных религий язычества» (74). Эти новые устои Менгер видит в... газетной прессе, представляющей собой, при соблюдении известных предосторожностей при составлении редакции, возможных в будущем народном государстве, «действительное, независимое от какой бы то ни было веры в догматы средство



Но если гедонизм хочет отдать дух в плен материи, то аскетизм стремится его совершенно от нее освободить. Тело и его жизнь для аскета есть абсолютное зло. Плотин, крупнейший представитель неоплатонизма и один из величайших философов всех времен, по рассказам его ученика и биографа Порфирия, как будто стыдился того, что живет в теле, и поэтому отказывался давать о себе биографические сведения и не позволял рисовать с себя портреты или лепить статую, увековечивать «призрак призрака», как он сказал художнику Амелию. Всякое наслаждение есть плен духа. Жизнь есть мираж, злой обман, мара<sup>1</sup>. Подавляй в себе потребности так, чтобы живо умереть, освободиться от мирового зла, перейти в состояние нирваны. Самым последовательным и решительным выражением аскетического понимания мира является религия буддизма. Вызовем же из тьмы времен, из глубины загадочного Востока великую тень Будды и выслушаем его мнение о жизни после того, как мы только что слышали мнение современного западноевропейского ученого. В Сутте-Нипаге, канонической книге буддизма<sup>2</sup>, мы читаем:

«Кто здесь ничего не берет себе, что бы ни было дано ему — будь то длинное или короткое, большое или малое, дурное или доброе, того назову я брахманой».

«Кого не влечет к себе ни этот мир, ни следующий, кто не подвластен никакому желанию, того назову я брахманой».

для поощрения нравственности» (75). «Конечно, наряду с этими установлениями могло бы происходить и моральное обучение молодежи, при котором добродетель будет рекомендоваться ради ее самой, однако народное трудовое государство не может ожидать большого успеха от нравственных предписаний, которые подобно категорическому императиву у Канта лишены всякой санкции» (76). Эта идея Менгера вполне достойна включения в построение будущего, созданное Зомбартом.

<sup>1</sup> Мара — в буддийской мифологии божество, которое персонифицирует зло и все, что приводит к смерти живые существа. — *Ред.*

<sup>2</sup> В переводе Н. В. Герасимова (с английского).



«Кто забыл все телесные наслаждения, кто разрушил в себе само семя их и грядет по свету, не имея здесь никакого пристанища, того назову я брахманой».

«Если удастся достичь телесных радостей тому, кто жаждет их, он становится радостным, найдя любезное смертным; если же не удастся достичь ему тех радостей, он мучится, как пронзенный стрелой. Кто избегает телесных радостей, как на головку змеи боится наступить босой ступней, тот размышлением всегда отгонит от себя эту жажду радостей. Кто жаждет тех радостей, жаждет полей и добра, коней и коров, слуг, близких и жен, того побеждает грех, того сокрушают несчастья, и в его сердце волюются великие страдания, как вода сквозь щели в челноке. Итак, размышлением изгоняйте плотские радости; освободившись от них, легко переплыть это море; вычерпайте всю воду из ладьи своей, — легко и весело к иному берегу она понесется».

«Человек, привязанный к телу, покрытый корою греха, обольщенный, не радуется в уединении, не очищается от плотских наслаждений. Кого водят здесь страсти и похоти, кого научают желания радостей, — трудно освободиться тому, прилепленному к бывшему и будущему, мечтающему о новых радостях, сладко вспоминающему прошедшие... Вижу я в этом мире боязливую породу, поработленную жаждой жизни, — это несчастные люди, тоскующие в пасти смерти, поглощенные потоком возрождения. Взгляни на этих людей: как рыбка трепещет в иссохшем ручейке, так и они дрожат в постоянном беспокойстве и заботе о себе; ты же иди в смирении, не питая в себе страсти к жизни».

Итак, основным положением пессимистической философии аскетизма является то, что жизнь и всякая радость жизни есть зло, подлежащее подавлению и отрицанию. Аскетическое миропонимание встречается в различных философских и религиозных сектах. Его усвоило себе и то аскетическое понимание христианства, которое ближе к учению Будды, нежели Христа. Осно-



ванное на одностороннем и потому неверном истолковании евангельского учения о богатстве, это миропонимание нередко превращает Божий мир в исключительное царство сатаны, в которое не проникает ни одного луча божественного света.

Очевидно, каковы могут быть практические выводы аскетического миропонимания для истории и политической экономии. Прежде всего, если жизнь есть зло, а ее радость безусловный грех, то для напуганного воображения аскета единственным выходом представляется подавление в себе этой жизни, постепенное самоумерщвление. Убивай свою плоть, сокращай свои потребности, отрицай богатство как соблазн и величайшее зло, — такова заповедь аскетизма<sup>1</sup>. Итак, основная заповедь аскетизма диаметрально противоположна главной предпосылке политической экономии, которая основана на признании законности и желательности роста потребностей. Аскетизм отрицает политическую экономию, отрицает экономическое развитие, отрицает материальную культуру.

Но дело не ограничивается еще и этим. Для аскетического миропонимания нет и истории как планомерного развития всего человеческого рода, как разумного и це-

<sup>1</sup> Вот несколько примеров христианского аскетизма. «Блаженный Иероним стриг волосы только в Пасху и постился до того, что глаза его становились мутными, а кожа отвердела, как кремь; святой Макарий 6 месяцев спал в болоте и боролся со страстями тем, что давал кусать свое тело насекомым; святой Пахомий в продолжении 15 лет не спал лежа; святой Авраамий 50 лет не умывался; святая Евпраксия дрожала при мысли о купанье, а святой Симеон 30 лет стоял на столбе, приковав к нему себя цепью, и постоянно делал земные поклоны. Один из посетивших его пытался определить их количество, насчитал 1240 подряд и сбился со счета. Это были настоящие герои в чисто варварском вкусе, и лучших праведников религии духа среди чувственных полудикарей нельзя себе и представить» (М. С. Корелин. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901. С. 27—28).



лесообразного процесса. Для него историческая жизнь не есть задача, разрешимая совокупным человечеством и сообщающая истории самостоятельную ценность и смысл, а лишь многочисленное и многообразное повторение одной и той же горестной истории — индивидуальной человеческой жизни. Для человечества существует поэтому только одна задача — индивидуального душеспасительства, индивидуального освобождения от мирового зла (в этих границах учение Будды отличается и высоким альтруизмом), но вне этого никаких исторических задач, переживающих жизнь отдельной личности, не существует. Таким образом, доктрина аскетизма, свое чистейшее выражение нашедшая в буддизме, необходимо антиисторична и дает место только нравственному индивидуализму, отрицая коллективно-нравственные или общественные задачи. Эти особенности буддизма — отрицание политической экономии и материальной культуры, истории и общественной морали — воскресают и в наше время в учениях, в наибольшей степени усвоивших себе отдельные черты буддизма. Все эти черты можно усмотреть, например, в философии Л. Н. Толстого; отрицание истории типично для философии Шопенгауэра, сильно окрашенной в цвета буддизма.

Аскетическое мирозерцание ничем не чуждо в такой степени современному сознанию, как этим своим отрицанием истории и общественной морали. На эту точку зрения не может стать современный человек, не делая над собой нравственного насилия или не замыкаясь от людей. В этих пунктах буддизм, несмотря на отдельные случаи возрождения (которым в ближайшем будущем, по-видимому, предстоит в Западной Европе быстрое увеличение), является ступенью развития мысли, которая окончательно перейдена европейским человечеством и возврат к которой так же невозможен, как к астрономии до Коперника. Современная мораль основывается на признании ценности истории и обязательности исто-





рических задач, не вмещающихся в личной морали и необходимо требующих от человека признания его идеальной связи со всем человечеством прошлого, настоящего и будущего; самый скромный человек в этом смысле должен видеть в себе не только нравственную личность, но и исторического деятеля: немногие заслуживают права так называться, но исторические обязанности существуют для всех.

Итак, мы имеем по вопросу о богатстве два взаимно противоречащие и друг друга уничтожающие воззрения. Остановимся ли мы в беспомощности перед этим противоречием и присоединимся к тому или другому из них, повинувшись только личной прихоти или вкусу? Но это значило бы полное нравственное банкротство политической экономии, раз принимается, что она держится только на капризе и может быть уничтожена тоже только капризом. Недостатком обеих точек зрения является общий им этический материализм, хотя и странно слышать этот упрек в применении к аскетизму наряду с гедонизмом. Оба эти воззрения считают материальные потребности и материальную жизнь или даже вообще жизнь самостоятельной целью или ценностью и расходятся только в том, что одно воззрение эту цель признает, а другое отрицает, хотя одним этим отрицанием и ограничивается. Им обоим одинаково чужда та точка зрения, согласно которой богатство и материальная жизнь есть не самоцель, а только средство для служения высшей, абсолютной цели, и потому должны оцениваться не сами по себе, а на основании того отношения, в котором они находятся к этой высшей цели.

Каковы цель и смысл человеческой жизни вообще? Вот вопрос, который неминуемо диктуется человеку его человеческим достоинством; без того или иного решения этого вопроса он не может приступить ни к какому занятию, будет ли это политическая экономия, или технология, или медицина. Ибо то, что дает общий смысл жизни, осмысливает и любое занятие, ее наполняющее.



Но очевидно, что этот вопрос не решается в пределах ни политической экономии, ни какой угодно социальной науки, напротив, известное решение этого вопроса уже предполагается в ней данным или имеющимся. Поэтому каждый человек поневоле является философом, в том смысле, что хорошо или плохо, но решает для себя эти философские проблемы. Очевидно, что в зависимости от того или иного способа решения проблемы философской различно ставится и разрешается и политико-экономическая проблема, но очевидно также, что это разрешение совершается за пределами политической экономии и политико-экономические аргументы не играют здесь никакой роли.

Является ли человек, а затем человечество, а затем его история только фактом, непредвиденным результатом причинных рядов, не имеющих никакой внутренней необходимости, а лишь необходимость внешнюю, или же человек и историческое человечество несут в себе абсолютную идею, выполняют абсолютную задачу, существуют не вследствие случайной комбинации причин, а во имя нравственной цели? Вот основная дилемма, предрешение которой определяет философию политической экономии. Очевидно, что из первого воззрения только одна дорога — в зомбартовский эпикуреизм, одна мораль — «душа, ешь, пей и веселись», один идеал — парикмахерская цивилизация, дамский будуар. Второе воззрение допускает различные выходы. Одним из таких выходов может быть и философия аскетизма в различных ее оттенках. Но он приводит, как мы видели, в тупик вследствие узости своего принципа. В основе философии аскетизма лежит совершенно правильная мысль, что животная, чувственная жизнь рассматривается только как факт, подлежащий отрицанию, но она это отрицание превращает в уничтожение, вместо подчинения этого факта высшему, идеальному принципу, вместо, говоря коротко, его идеализации или одухотворения.



Человеческая жизнь имеет абсолютный смысл и ценность не в себе самой, а вне себя и выше себя, получает ее не в качестве эмпирического или биологического факта, а как служение высшему, идеальному началу, сущему добру. Ее идеальное содержание составляет поэтому деятельность человеческого духа, нравственно самоопределяющегося, избирающего свободным нравственным актом то или другое направление воли, работы духовной. В работе духовной и состоит цель человеческой жизни, и для этой цели все остальное должно рассматриваться только как средство. Эта работа выражается, конечно, в различных духовных благах, и их совокупность и составляет то, что называется культурой или культурными приобретениями данной исторической эпохи.

Одно и то же идеальное содержание или, вернее, одинаковую задачу, имеет жизнь как отдельного индивида, так и совокупности их или исторического человечества. Но если так, то в чем же тогда особенное содержание истории? На этот вопрос легче всего можно ответить сравнением с развитием отдельного индивида. Перед нашим сознанием в разные возрасты нашей жизни и в разные моменты духовного развития ставятся в сущности одни и те же вопросы о добре, об истине, о нашем отношении к миру и людям, о человеческой жизни и ее цели и т. д., одни и те же вопросы, но как различно они ставятся и решаются. С наивной простотой справляется с ними детское сознание, с легкомысленной решительностью их разрубает юность, но они опять возвратятся в спокойный дух зрелого возраста и углубленное сознание старости. Не то же ли мы имеем в истории? Не одно ли и то же абсолютное содержание человеческой жизни и идеальные запросы человеческого духа воспроизводятся историческим человечеством, но все в более широком масштабе, с увеличивающейся глубиной и сложностью? Если неизменно и абсолютно содержание



духовной жизни, определяясь одними и теми же запросами духа, то изменчивы и подлежат историческому развитию условия этой жизни, а потому и формы удовлетворения одних и тех же запросов.

Духовная жизнь требует одного, хотя и отрицательно, но бесценного и незаменимого для себя условия, — *свободы*; нравственное самоопределение может быть только свободно, и наоборот, только свободное самоопределение может иметь нравственную цену. Бесплезно доказывать эту самоочевидную истину. Но совершенную свободу имеет только чистый дух, свободный от всяких внешних влияний и открытый только внутренним. Человек же существует в теле, следовательно, он связан с внешним, материальным миром, в котором царит механическая необходимость. Свобода человеческого духа поэтому необходимо подлечит внешним (не говоря уже о внутренних) ограничениям; полная, духовная свобода представляет для эмпирического человека недостижимый идеал. И все же идеал! Все же, чем ближе человек к идеалу, чем автономнее его нравственная жизнь, тем полнее он может выразить свое духовное я. Что можно возразить в этом смысле против формулы Гегеля, который содержание истории видит в развитии человеческого духа к свободе и тем самым к самосознанию!

Внешняя несвобода человеческой личности имеет две главных формы: зависимости человека от человека, — т. е. политической или социальной, и зависимости человека от природы, — т. е. экономической. Мы остановимся здесь на этой последней<sup>1</sup>.

Человек зависит от природы, — может ли быть что-нибудь тривиальнее этого положения. И между тем, если вдуматься в него, какое центральное место занимает оно в человеческой истории? Мы связаны с природой и зависим от нее своим телом. Наше тело нуждается в

<sup>1</sup> О социальной зависимости см. следующую статью.



пище, в одежде, в перемене места, в сообщении с другими телами, в освещении, в отоплении и т. д. и т. д. И природа вовсе не идет навстречу этим потребностям. Земля проклятия произращает волчцы и терния, и только в поте лица человек имеет хлеб свой. Природа есть для нас чуждая и враждебная стихия, с которой нам приходится вести борьбу, отстаивая само существование. Телесность, материальность нашего существования познается нами как оковы, как бремя, во имя которого мы должны нести тяжесть народного и частного хозяйства. Материя познается нами именно как материя со стороны непроницаемости, отчужденности целям человека. И напротив, всякая победа над ней, всякое хозяйственное завоевание состоит в подчинении ее целям человеческого духа. Одна и та же сила тепла действует в Андижанском землетрясении, которое представляется нам таким злобным актом бессмысленной стихии, и в паровой машине. Одна и та же сила электричества разрушительна в качестве молнии, но служит нам в телефоне, в телеграфе. Материя перестает быть для нас материей, как только силы природы начинают служить нашей идее. Победы техники есть поэтому не что иное, как одухотворение материи, уничтожение ее как таковой. Рост народного богатства, успехи техники и промышленности выражают постепенную спиритуализацию материи. Разве не уничтожается, хотя отчасти, непроницаемость материи, которая реально испытывается нами как разделяющее нас пространство, когда оно преодолевается паровым транспортом, прорезается духовной молнией телефона или телеграфа! Не вырываем ли мы теперь в химической промышленности у природы ее чар и даров, которые она скрыла от нас, заставив нас быть рабами ее стихийных и нерациональных процессов? Стремясь заменить естественное — искусственным, т. е. нерациональное рациональным, не навязыва-



ем ли мы природе как бы насильно наш собственный рационализм и не делаем ли ее действительно «инобытием духа»? Природу с ее силами современная техника превращает как бы в материал для художественного творчества, для воплощения идеи в чувственных образах. В этом смысле можно говорить об эстетическом характере техники и промышленности. Разве современная машина, представляя собой воплощение идеи, не есть своего рода художественное произведение! Как под резцом скульптора мраморная глыба, грубая материя, чуждая всякого идеального содержания, превращается в чудо искусства и постепенно теряет свою материальность, мертвенность, неосмысленность до полного проникновения идеей, так и в машине силы природы теряют свою материальность, т. е. чуждость идее, и становятся послушным ее орудием. Не в этом ли художественном характере современной машины лежит причина того непреодолимого и своеобразного поэтического обаяния, которое имеет для нас картина идущего на всех парах поезда или работающей машины! Современная техника в своих тенденциях показывает, что существующее отношение между человеком и природой, состояние взаимной отчужденности и непроницаемости не является единственно возможным и нормальным, что природа способна проникаться велениями человеческого духа и что между нею и человеком мыслим иной, тесный, интимный и гармонический союз, при котором и электричество, и свет, и теплота могут быть духовными силами, при котором утвердится всякая почва для различения внешнего, или чуждого и внутреннего, или своего. Возможная победа над материей и одухотворение сил природы есть великая задача, которую ставит себе историческое человечество и которую с небывалыми успехами оно разрешает в наши дни. Вместе с этим уничтожается та постыдная и унижитель-



ная зависимость, тяготеющая над так называемыми некультурными народами, которая называется бедностью. Голодный нуждается прежде всего в пище, холодный — в одежде, а бесприютный — в крове. Нищета создает унижающие человека страдания и исключает возможность собственно человеческой, духовной жизни. Поэтому борьба с нищетой есть борьба за права человеческого духа. Идеал относительно этих низших потребностей тот же самый, что и относительно здоровья: он сводится к тому, чтобы не чувствовать их, подобно тому, как здоровый человек не чувствует своего тела; и обратно, их неудовлетворенность, как и болезнь тела, имеет тенденцию заполнить собою сознание и тем самым пресечь свободную деятельность духа. Но удовлетворение этих насущных потребностей есть только *minimum*, безусловно обязательный, хотя и далеко не везде достигнутый, но никоим образом не окончательный. Освободив себя от уз железных, человеческий гений обращается и к разрешению всяких других уз, к дальнейшей борьбе с материей во имя свободы духа.

Есть свобода отрицательная и свобода положительная. Можно быть свободным от материальных потребностей, их совсем не имея или же их удовлетворив. Так, от потребностей в одежде дикарь свободен, оставаясь голым, а культурный человек, будучи одет. Подобным же образом свободны от греха порока ребенок и святой, но первый потому, что он не может иметь греха вследствие низкого уровня развития своего сознания, в известном смысле он ниже греха, а второй потому, что он победил грех, следовательно, выше его. При желании в характеристике отрицательной свободы можно пойти еще дальше и утверждать, например, что мертвый еще свободнее дикаря, ибо он не имеет уже никаких потребностей. Очевидно, не эта свобода пустоты имеется в виду, когда речь идет о развитии человеческого духа к свобо-



де. Свобода понимается здесь как положительная мощь, как растущее обладание богатством, и вследствие этого рост потенциальной возможности появления и самоутверждения человеческого духа. Богатство можно определить в этом смысле как необходимое условие всемирной истории, хотя оно и не есть еще сама история. Дикие и нищие народы, находящиеся в плену у природы, не имеют истории, стоят вне ее, и освобождение от первобытной нищеты есть начало истории. Очередь высших потребностей приходит только тогда, когда удовлетворены низшие. Не случайность, что культурный расцвет исторических народов, историческое цветение совпадает с эпохой и наибольшего материального расцвета, и обратно: культурный упадок сопровождается и упадком экономическим.

Раз мы по тем или другим соображениям признали благом рост народного богатства, мы должны признать и необходимые условия этого роста. К числу этих необходимых условий относится рост потребностей, представляющий как бы оборотную сторону роста народного богатства. Для того чтобы совершить то или другое завоевание у природы, нужно ранее ощутить в этом потребность: нужно иметь потребность в общении с людьми, чтобы пользоваться телеграфом или почтой, нужно иметь потребность в знании звездного неба, чтобы пользоваться телескопом, нужно иметь потребность духовной свободы, положительной мощи, чтобы стремиться к господствованию над природой. Рост потребностей есть закон не только материального существования, но и духа, и развитие духа именно состоит в росте его запросов, в том, что он видит проблемы и задачи там, где раньше не видел.

Итак, мы дошли до экономического идеала и до основной заповеди политической экономии: увеличивай богатства и умножай свои потребности. Вопрос разрешен в положительном смысле, в пользу признания по-



лигической экономии и ее постулатов. Но при этом выяснилось, однако, что этот абсолютно-относительный идеал (в вышеуказанном смысле) не самостоятелен, не абсолютен сам по себе, как его принимает политическая экономия, а получает свою санкцию извне, светит отраженным светом, допускается лишь как средство для известной цели. Следовательно, он не автономен, а гетерономен, и во всех решительных случаях экономической политики возможна апелляция к высшей, внеэкономической инстанции, ибо политическая экономия не сама себе довлеет; конечно, это не исключает того, что в обыденной, так сказать, экономической жизни этот идеал является вполне достаточным и в известных границах автономным<sup>1</sup>.

Мы достигли теперь такого пункта, с которого можем оглянуться на оба взаимно противоречащие учения, аскетизм и гедонизм, и показать правду и ложь обоих учений. Эти учения являются примером того, что Вл. Соловьев называл отвлеченными началами. Оба они берут одну сторону истины, отвлекают ее от связи с целым и затем при помощи этого отвлеченного начала начинают мерить это целое. Оба они поэтому неправы не в том, что они утверждают, а в том, что они отрицают, неправы именно своей ограниченностью и отвлеченностью. Очевидно, помирить их может только такое учение, с точки

<sup>1</sup> Мое воззрение в этом пункте существенно не отличается от мнений *Зомбарта*, развитых им в статье «Идеалы социальной политики» (рус. пер. Теплова. СПб., 1900), если только принять всерьез заявление *Зомбарта*, что экономический идеал для него «не представляет абсолютную конечную цель, а его осуществление представляет лишь средство к осуществлению высших целей. Обеспечение необходимых потребностей нашего существования никогда не может доставить высшего удовлетворения божеству, которое живет в нашей груди» (73). Трудно, однако, согласовать это заявление с более поздними рассуждениями в *Der moderne Kapitalismus*, приведенными выше.



зрения которого их *да и нет* представляются относительными и условными, которое эти тезис и антитезис соединит в высшем синтезе. Главный грех и заблуждение аскетизма состоит в том, что он гонит человеческую радость. В своей исключительной и уже, во всяком случае, нехристианской мрачности он клеймит мир как зло, жизнь есть для него какая-то ошибка, тело — сосуд дьявола, всякое удовольствие этого тела — грех. Нужно проникнуться этим пессимизмом метафизического или религиозного характера, чтобы стать на подобную точку зрения. После Ренессанса и всех духовных завоеваний нового времени мы не можем возвратиться к этой средневековой точке зрения. Разумеется, то обоготворение человеческого тела и вообще мира ради красоты его форм, как это делает античный и современный эллинизм, или ради возможности наслаждений им, как это делает всех времен эпикуреизм, должно быть безусловно отвергнуто как недостойное человека идолопоклонство. Но совершенно нельзя приискать хоть сколько-нибудь убедительного аргумента, почему должна быть гонима всякая человеческая радость. Конечно, стремление к радости или счастью, вытекающее из самого факта жизни, не может быть вменено в обязанность, но, не представляя нравственной обязанности, оно сй в известных границах и не противоречит, напротив, является естественным и законным правом всякого живого существа. Следовательно, в такой мере и гедонизм может составить законный стимул для экономического развития, для роста народного богатства, комфорта, эстетических потребностей и столь любезной сердцу *Зомбарта* (искажающего здесь *Рескина*) художественной промышленности.

Но если гедонизм положительного характера является с точки зрения морали только терпимым, то отрицательный гедонизм или гедонизм альтруистический определяет самые первые и самые священные обязанности



нашей эпохи. Мы разумеем здесь борьбу с народной нищетой, беспомощностью, разорением. Предаваться холодному и бессердечному обсуждению спасительного аскетизма и растлевающего значения гедонизма в виду голодного и холодного крестьянства, в виду зарабатываемых насмерть на фабриках детей и матерей, в виду миллионов людей, влачащих существование вьючного скота, безрадостное, беспросветное, было бы преступно, кровожадно и лицемерно. Поднятие существующего уровня народных масс, привитие вкусов и потребностей культурной жизни, и в этом смысле завоевание их для гедонизма, есть самая священная обязанность нашего века. Ведь аскетизм, отказ от наслаждений, имеет цену только тогда, когда он свободен, а свобода предполагает предварительное обладание. Будда был царским сыном, прежде чем сделаться аскетом; Франциск Ассизский был сыном богатого купца. А что же можно сказать о тех невольных постниках и вегетарианцах, которые два-три раза в год видят мясо, о тех аскетах, которые не моются, потому что не имеют мыла, идут пешком вдоль железнодорожного пути, потому что не имеют билета, и т. д.? О них должно сказать только одно: на нас лежит обязанность содействовать их освобождению от этого невольного аскетизма, дать им то, что мы выставили как основное условие нравственной жизни, постепенно осуществляемое в истории: свободу от нищеты, это основное, хотя и отрицательное, условие свободы нравственного самоопределения. Обязанности перед страной и нищим народом, заповеди отрицательного гедонизма стоят неотступно в современном русском сознании, и, быть может, потому оно способно слишком легко склониться к тому, чтобы видеть в гедонизме вообще высший нравственный принцип, положительное начало нравственности. Но мы уже видели, к чему приводит последовательный гедонизм.



Хотя и следует отвергнуть аскетизм как философское миросозерцание, зато аскетическое начало нравственности остается бесспорным. Если смысл жизни не в наслаждениях, а в благах духа, то внутренняя жизнь человека и человеческого общества представляет постоянную борьбу духа и чувственности за обладание человеком. Экономический прогресс, ослабляя зависимость человека от природы, испытываемую как внешнее ограничение, не освобождает его от внутренней зависимости от своего тела. Богатство становится духовной силой, изнутри влияющей на дух человека, из ограничения превращается в искушение. Нельзя служить одновременно Богу и мамоне, это слово сохраняет свое значение навсегда. Какое-нибудь начало побеждает в человеке, идеальное или низменное, плотское, и последнее должно всегда находиться под контролем духа. Правильное соотношение между различными потребностями духа и плоти дается путем духовной борьбы, определяемой греческим словом аскеза (что значит, собственно, упражнение в борьбе), или аскетизма. Конечно, формы аскетизма и его степени изменяются в истории. То время, когда духовное начало жизни проповедовалось среди диких варваров, требовало тех героев физического аскетизма, которые были бы совершенно немислимы в наше время, при другом уровне физических потребностей и общего развития. Но и наше время знает аскетов, жизнь которых есть постоянный подвиг духа, постоянное жертвоприношение и самоотвержение, хотя в настоящее время этих аскетов чаще можно встретить в миру, а не в монастыре или в пустыне. Красота аскетического или нравственного подвига остается доступна нашему времени в той же степени, как и векам монашеского аскетизма. Неужели и теперь для здорового нравственного чувства не остается пленительным образ Франциска Ассизского, апостола добровольной ни-



щеты, или оно предпочтет ему развратную Клеопатру или короля-солнце, в которых извращенный вкус находит какую-то эстетическую привлекательность? Контроль духа над чувственностью, победа Бога над мамонной есть, конечно, внутренний, нравственный акт, не приурочиваемый с необходимостью к одним и тем же внешним проявлениям. Последние определяются как индивидуальными свойствами, так и эпохой. Поэтому аскетическое начало нравственности само по себе не противоречит основной экономической заповеди об умножении потребностей, поскольку оно имеет в виду освобождение исторического человечества от власти природы, рассчитывая на создание более широкого базиса для духовной культуры. Тот аскетизм, который звал бы нас отказаться от завоеваний культуры, от железных дорог, печатного станка, почты, науки и литературы, был бы реакционным обскурантизмом, ратующим во имя не свободы духа, а его порабощения. И напротив, подъем человеческого достоинства, духовный рост личности необходимо выражается в росте материальных потребностей, пример чего дает нам современное демократическое движение. Итак, здесь, как и везде в области нравственной жизни, определяющее значение имеет духовная сторона человека, направление его воли. Умножай свои потребности, пока этого требуют жизнь духа и человеческое достоинство, но и умей сокращать их, поскольку они же этого требуют, — такова формула, свободная от крайностей как гедонизма, так и аскетизма. Мы можем с этой точки зрения дать и определение роскоши, от которого отказывается Зомбарт, справедливо указывая, что нет внешних признаков отличия для предметов роскоши и понятие ее изменчиво и относительно. Нет внешних признаков роскоши, следовательно, могут быть только внутренние, хотя, впрочем, для определенной эпохи можно без труда указать и



внешние ее проявления. Роскошь есть победа чувственности над духом, мамоны над Богом в идеальной душе и в целом обществе; раз руководящим началом становится культ наслаждения, эстетического или неэстетического, мы имеем дело с роскошью. Роскошь есть обратная сторона и постоянная опасность богатства. Как при нищете свобода духа упраздняется внешним ограничением, так при богатстве — внутренним искушением. Роскошь и нищета одинаково антикультурны, и одинаковая духовная бедность может царить в лачуге нищего и в палатах вельможи. Духовный упадок, связанный с роскошью, рано или поздно приводит и к хозяйственному упадку, так что и экономическая роскошь несет в себе свое осуждение. То или другое духовное состояние народа является далеко не безразличным и для хозяйственной его жизни. Никто не станет утверждать, что невоздержание лучше воздержания, скромность потребностей хуже их чрезмерности, и тем не менее в картинах будущего этот момент внутренней борьбы Бога и мамоны в человеческой душе совершенно устраняется. Современное сознание, чрезмерно механизировав жизнь, с особенной охотой рисует себе такой идеальный общественный строй, при котором люди будут добродетельны как бы автоматически, без всякой борьбы с собой. Нет, добродетель всегда дается и создается только нравственной борьбой, и если на нашу долю достается по преимуществу борьба с нищетой и всякого рода деспотизмом, то на долю будущего человечества, кроме иных видов борьбы, остается борьба с богатством или роскошью. Богатство создает только стены для цивилизации, но в этих стенах может быть одинаково устроен и светлый храм духа, и блудилище.

Нам кажется, что именно такому отношению к богатству учит Евангелие. Оно не гонит человеческой радости и не клеймит всякого чувственного удовольствия. Но оно



предостерегает от плена духа в заботах о богатстве и за-  
втрашнем дне, осуждает «надеющихся на богатство», и по-  
велевает сделать решительный выбор между служением  
Богу или мамоне, считая несовместимым то и другое.  
Проповедуя жизнь в духе и истине, обращаясь к духовно-  
му человеку, Евангелие одинаково удаляется как от отвле-  
ченного аскетизма, так и еще более от чувственного гедо-  
низма, но оно не осуждает культуру и необходимый для  
нее экономический прогресс; человечество должно не за-  
рыть свой талант в землю, как учит его аскетизм, а приум-  
ножить его в истории<sup>1</sup>.

Итак, антитеза гедонизма и аскетизма, известного рода  
нравственный дуализм, полагающий основание постоян-  
ной внутренней борьбе, неустраним из человеческого  
сознания и человеческой истории. Контроль аскетичес-  
кого начала над гедонизмом, нахождение правильного  
соотношения между ними есть задача, постоянно вновь  
ставящаяся и разрешаемая как в индивидуальной жизни,  
так и в человеческой истории, и правильностью ее  
разрешения обуславливается создание истинной ци-  
вилизации, которая упраздняется одинаково и одно-  
сторонним аскетизмом, уничтожающим, а не разреша-  
ющим ее проблему (пример чего мы имеем в учении  
Л. Н. Толстого), и односторонним гедонизмом, ведущим  
ее к моральному вырождению, к мещанству. Роскошь  
или духовное мещанство было одним из сильнейших  
ядов, разлагавших античную цивилизацию. Ее наслед-  
никами оказались совершенно некультурные варвары,  
все преимущество которых состояло в том, что они  
были свободны от духовного мещанства, их сердце  
было открыто добру и злу. В течение всего средневеко-

<sup>1</sup> Эта сторона Евангелия превосходно разъяснена *Гарнаком* в его лек-  
циях о *Wesen des Christentums*. Ср. также Prof. Francis Peabody *Jesus*  
*Christus und die sociale Frage*. Autorisierte. Übersetzung. Ciessen. 1903.  
Глава IV и сл.



вья их моральным идеалом, или нормой, был не гедо-  
низм, а аскетизм. Напротив, современная западная куль-  
тура выросла и до сих пор стоит под знаком Ренессанса,  
сохраняя его односторонне гедонистический характер,  
определившийся как противоположность средневеко-  
вому аскетизму. Может быть, покажется чрезмерной  
смелостью, если я выставлю утверждение, что истинная,  
т. е. духовная, цивилизация, которая была бы одинаково  
свободна от отвлеченного спиритуализма или аскетиз-  
ма, и от мещанского гедонизма, еще не была найдена и  
по-прежнему составляет всемирно-историческое иско-  
мое, хотя отдельные исторические эпохи более или ме-  
нее приближаются к идеалу. Этого нельзя, во всяком  
случае, сказать про теперешнее состояние западной  
цивилизации, которая своим все увеличивающимся на-  
клоном в сторону гедонизма скорее удаляется от иде-  
альной гармонии, чем приближается к ней. Человечес-  
кий дух как будто ошеломлен тем богатством, которое  
им создано, и это состояние ошеломленности и неко-  
торого духовного порабощения, которое определено  
слышится в речах Зомбарта, не есть еще состояние пол-  
ного и потому свободного обладания богатством. И то,  
что Зомбарту кажется идеалом, есть простая задержка в  
духовном развитии, с которой еще может справиться  
история. А может быть, народам в их исторической жизни  
дано только в отдельные исторические моменты или  
эпохи обнаруживать всю правду своего духовного су-  
ществования, подобно тому, как это свойственно и от-  
дельному человеку; может быть, здесь, наконец, сущест-  
вует историческое разделение труда, и различным  
народам в различные исторические эпохи суждено с  
наибольшей резкостью выразить какую-либо одну сто-  
рону или условие исторического развития. В таком слу-  
чае, последнее слово истории еще не сказано, и нор-  
мальная, или идеальная, цивилизация, синтез средних





веков и Ренессанса, прав духа и прав плоти, еще впереди. Кому же из исторических народов суждено совершить этот синтез?

М. г! Вы понимаете, что мы вступаем здесь в такую область, где доказательства прекращаются и начинается область пожеланий и верований. Но взор невольно останавливается на судьбах нашего народа, историческое будущее которого еще впереди, который не сказал еще своего слова, не выполнил своего исторического предназначения. Конечно, приписать такую задачу своему народу в качестве права или привилегии, как делало это старое славянофильство, нет никаких оснований и составило бы грех самомнения. Но ведь высокое или даже преувеличенное понимание своих задач должно сопровождаться и соответственным пониманием своих обязанностей. Только в этом смысле и можно говорить об исторических задачах.

Не нам скрывать или закрывать глаза на все язвы нашей жизни, о которых еще основатель славянофильства Хомяков, при всей пламенности своего патриотизма, писал: «Современную Россию мы видим: она нас и радуется, и теснит, об ней мы можем говорить с гордостью иностранцам, а иногда совестимся говорить даже со своими»<sup>1</sup>; но при всех этих язвах нищеты, темноты и беспорядка одной духовной болезни пока еще нет места на русской почве — духовному мещанству, гедонизму такого рода, как тот, о котором вы слышали сегодня от Зомбарта. Да и как было ему появиться! Наша интеллигенция, выросшая под тяжелым историческим молотом, который дробит стекло, но кует булат, считает гедонизм, или «мещанское счастье», родом нравственного падения и всеми своими симпатиями принадлежит этическому аскетизму, идейному самоотвержению, хотя, конечно, в современных его формах. В этом смысле она ближе к

<sup>1</sup> Цитата из статьи А. С. Хомякова «О старом и новом». — Ред.



средним векам, чем к Ренессансу. Не буду подтверждать это доказательствами и примерами из окружающей жизни, она и без того хорошо известна моим слушателям. Но сошлюсь на главный предмет нашей национальной гордости, всю нашу художественную литературу, которая уже в лице Пушкина заметила и оценила духовный образ русской женщины и которая в лучших своих представителях есть сплошной протест против мещанства, апофеоз духовности и... нравственного аскетизма. Назову нашего великого Герцена, который борьбу с мещанством сделал как бы специальностью своей литературной деятельности; напомним великие имена Вл. Соловьева, Достоевского и Толстого, которые знаменуют собой нравственную жизнь нашего общества за последнюю четверть XIX века, именно ту эпоху, когда эпикурейский эстетизм наиболее поднял голову на Западе. Крупных писателей противоположного направления у нас почти не было (если не считать юношеских увлечений Писарева, который был, однако, как раз современником аскета Добролюбова). И я не знаю в этом смысле более поучительного примера, нежели Чернышевский, со своим романом «Что делать?», где, наряду с систематической проповедью утилитаризма и эвдемонизма (причем герои его оправдываются в своих альтруистических чувствах и старательно выводят их из эгоистических мотивов), главный герой Никитушка Силин оказывается не эстетическим эвдемонистом во вкусе Зомбарта, а... аскетом. Так, Валаам, призванный проклинать Израиля, против воли изрек ему благословение. Таковы наша литература и интеллигенция. Буржуазия наша еще слишком слаба, чтобы оказывать определяющее влияние на духовную жизнь народа, а бюрократия, по самому своему существу, лишена духовных сил и может только внешним образом временно парализовать народное развитие. Что же касается народа, то для него истори-

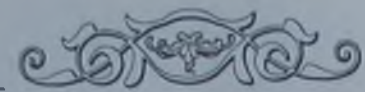


ческое существование еще впереди, и в своем теперешнем положении он лишен главных, хотя и отрицательных условий для своего нравственного самоопределения, исторического бытия. Вынужденный аскетизм и смирение, нищета и бесправие еще стоят на пути его развития. Освобождение его, создание условий не зоологического, а человеческого существования есть насущная историческая необходимость. Исторический момент наш стоит под знаком науки права и народного хозяйства. Светлое царство духа, истинная цивилизация может быть построена только на прочном и материальном фундаменте. Но, закладывая фундамент, мы уже строим здание. Вот почему, отрицая гедонизм как нравственную философию, фактически в социальных отношениях мы должны иметь дело прежде всего с заповедями гедонизма, не входя ни в малейшее противоречие с собой. Понятие личности, ее прав, потребностей и имущественного благосостояния, словом, *наш русский ренессанс*, такими остаются лозунг нашего времени, наша историческая задача, наша гражданская обязанность.



## АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ





## МОЯ РОДИНА

*Посвящается жене моей*

Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение. Темн же таинственными и неисследимыми связями, которыми соединяется она через лоно матери со своими предками и прикрепляется ко всему человеческому древу, он связан через родину и с матерью-землей, и со всем Божиим творением. Человек существует в человечестве и природе. И образ его существования дается в его рождении и родине. Каждый человек имеет свою индивидуальность и в ней неповторим, но равноценен каждой другой, это есть дар Божий. И она включает в себя не только лично-качественное я, идущее от Бога, но и земную, тварную индивидуальность — родину и предков. И этот комплекс для каждого человека также равноценен, ибо он связан с его индивидуальностью. И как нельзя восхотеть изменить свою индивидуальность, так и своих предков, и свою родину. Нужно особое проникновение, и, может быть, наиболее трудное и глубокое, чтобы *познать самого себя* в своей природной индивидуальности, уметь полюбить *свое*, род и родину, постигнуть в ней самого себя, узнать в ней свой образ Божий. Часто завидуют родившимся среди потрясающих красот природы, хотя в очах Божиих, в Софии Божественной, все красоты одинаково потрясающи. Есть предустановленное для каждого откровение Софии в его рождении и в его родине. Чем я становлюсь старше, чем более расширяется и углубляется мой жизненный опыт, тем яснее становится для



меня значение родины. Там я не только родился, но и зародился в зерне, в самом своем существе, так что вся дальнейшая моя, такая ломаная и сложная, жизнь есть только ряд побегов на этом корне. Все, все мое — *оттуда*. И, умирая, возвращусь — *туда же*, одни и те же врата — рождения и смерти.

Моя родина, носящая священное для меня имя *Ливны*, небольшой город Орловской губернии, в нагорье реки Сосны (кажется, я умер бы от изнеможения блаженства, если бы сейчас увидел его) не блещет никакими красотоми, скорее даже закрыта некрасотами, серостью, одета не только в скромной, но и бедной и даже грязноватой одежде. Однако она не лишена того, чего не лишена почти всякая земля в нашей Средней России: красоты лета и зимы, весны и осени, закатов и восходов, реки и деревьев. Но все это так тихо, просто, скромно, незаметно и — в неподвижности своей — прекрасно. То, что я любил и чтил больше всего в жизни своей, — некричащую, благородную скромность и правду, высшую красоту и благородство целомудрия, — все это мне было дано в восприятии родины. И ей свойственна также такая *тихость и ласковость*, как матери. Она задушевна, как русская песня, и, как она, исполнена поэзии музыки. Только ее надо слышать самому, внутренним слухом, потому что она не насилует и не потрясает, не гремит и не кричит, но тихо нашептывает свои небесные сны. Она *робко напоминает* лишь о потерянном рае, о той надмирной обители, откуда мы пришли сюда. И теперь, когда я пишу эти строки и собираю свои чувства и свою любовь к ней, в душе моей звенит этот голос вечности. И поистине родину можно — и должно — любить *вечною* любовью. Это не только страна, где мы «впервые вкусили сладость бытия», это — гораздо большее и высшее: это страна, где нам открылось небо, где нас посещало видение лестницы Иаковлей, соединяющей небо и землю. Но для этого надо изжить свою родину, воспринять и услышать ее. Не всем это дано, иные, гонимые ветром жизни, оставляют или меняют родину, прежде чем

она войдет в их душу. Я был ее избранником, я жил с ней все отрочество и юность, у меня ничего, кроме нее, не было в то время, и вся моя жизнь была с ней и в ней, и только позже вошли иные, более оглушающие, впечатления или присоединились к ней иные, новые пласты (Орловская губерния соединилась с Крымом), но все это было позднее. Определился же я в своем естестве через Ливны. Я — ливенец.

Попыталось как-нибудь рассказать о родине, хотя это так же трудно, как и рассказать о матери...

Ливны — небольшой (12 тысяч жителей) город Орловской губернии, расположенный на высоком берегу реки Сосны<sup>1</sup> со впадающей в нее маленькой речкой Ливенкой<sup>2</sup>. Город древний, исторический. Еще во времена татарских нашествий здесь была крепость, от которой остались следы монастыря в виде Сергиевской церкви. В могилах при постройке соседнего храма святого Георгия были обнаружены обширные кладбища, очевидно, военные, хотя и более поздние, близ бывшего монастыря обретались святые останки в могилах, чтимые как мощи. Земля была исполнена и освящена человеческими останками, как некое кладбище с позабытым и оставленным алтарем. Я разумею ту нагорную часть, высившуюся над рекой, где тихо сияла Сергиевская церковь, близ которой я был рожден. Город был довольно обширен, большей частью из бедных деревянных домов, хотя в центре были и каменные. Был пылен и грязен. Мало растительности, хотя и был городской сад и чудный кладбищенский, теперь обращенный в парк. Кое-где были небольшие садики при домах; был и у нас, такой дорогой сердцу, тихий, нежный, хотя и бедный, маленький. Наш дом, в котором я родился, был недалеко от нагорной части, над рекой, в пяти минутах от Сергиевской церкви. Он был деревянный, в пять комнат, расширявшийся пристройками. Он принадлежал семейству моей мате-

<sup>1</sup> Слободка за рекой называется Засосна.

<sup>2</sup> Со слободкой Заливенкой.

ри. Сколько здесь было рождений и смертей — тоже алтарь предков. Он был одноэтажный, старый, выходящий на угол своими многими небольшими окнами. Такой интимный, задумчивый. Но я не помню, чтобы в нем праздновались браки, но помню много, много похорон. Он был живой, этот дом, как будто часть нашего семейного тела и излияния души предков. Когда приходилось приезжать домой издалека, он тихо обнимал странника и напевал ему песни детства... Святая колыбель. Внутри его все было бедно и просто (хотя и выше среднего убогого уровня ливенской жизни), скромная деревянная мебель, но даже «диван» и два «кресла» в гостиной. Везде иконы и люльки перед ними лампады, словно церкви. Вокруг — колокольни с разными звонами, ближними и дальними. Это была сладкая и благородная музыка, которой освящался воздух и неприметно питалась душа. Этот скромный дом был сросен с душой, ее не покоряя. Но он был все-таки больше и выше, чем дано было большинству в нашем городе, и это преимущество неизменно отражалось в моей совести, как некая незаслуженная привилегия, и ее будило и бременило этой своей незаслуженностью, тревожило социальную совесть, давало ей заповедь на всю жизнь.

Мы были горожане в самом дурном смысле слова. От города мы не имели ничего положительного, но были лишены и не знали никогда прелестей деревенской жизни, никогда не переживали сельскохозяйственного года, пашни, косьбы, уборки урожая, ничего, ничего. Поистине с варварским равнодушием и безразличием бедности мы никогда не жилали в деревне (на «даче»), и — самое большее — мне случалось провести в деревне два-три дня, причем я изнывал от бессонницы, от жары, от непривычных условий жизни, от блох. Даже и за город, в лес, мы собирались два-три раза в лето — эти сборы были событием, и хотя лесок — дивный сказочный Липовчик со степными цветами, которыми мы все упивались, был в трех верстах от города, мы ездили туда (и непременно ездили, и лишь в поздние годы ходили пешком). Обычно мы ходи-

ли гулять на «линию» (по ветке железной дороги) или в городской сад (на «музыку»), или «над Сосну»... Таково было наше варварство. Я замечал, что мужики так равнодушны к природе, хотя сами составляют ее часть; они относятся к ней или как корыстные хозяева, или как... звери (в хорошем и плохом смысле слова). Край наш прекрасен своей широтой и своими полями, но беден и однообразен природными красотами. Он безгорен и безлесен — наш крохотный Липовчик только оазис здесь, и можно ехать десятки верст на лошадях и в поездах, и «все поля, поля и поля». Вероятно, были красоты в «имениях» «помещиков», полумифических аристократов, приезжавших на тройках, но эти уголья представлялись сказкою нам, бедным попovichам. Красой природы для нас были тихие, иногда глубокие речки, с возможностью рыбной ловли. На нашей реке Сосне летом мы жили, то в купальне, то на рыбной ловле, это было самое интенсивное общение с природой нашего детства. На рыбную ловлю ходили и дальше, хотя все это было неумело, убого, лишено настоящего оборудования и снаровки. Но это давало нам живое дыхание природы. И такое же дыхание давала зима, которую мы переживали, с ее дивными закатами, с ее коньками, снежками и санями. И весна с ее бегущими ручьями, с ее ледоходом, хрустящим и шумящим, с обнажающимися от снега сухими пятнами земли, с первыми травками... Каждый дюйм весны, каждый миг пробуждения природы был нами измерен и возлюблен. И сейчас тихие слезы любви и благодарности туманят мои глаза — как это было бедно и прекрасно, как *живо*. Мы в природе, и в нас природа. И может ли быть — даже и при нашем варварском и пауперском неумении брать ее — может ли быть ее мало? Она являлась царственно, тихо и прекрасно и приносила поэзию душе, будила в ней ее грезы. Как царица София, она являлась мне, вдохновляя и не объясняя, лаская и не устрашая, сокровенная в своей Красоте и прекрасная Ею. И детская душа навсегда услышала, узнала, возлюбила и отдалась этому видению. И все эти детские радостные

грезы были осены небесной музыкой церковного звона. Наши Ливны были для меня Китежем. О нашей Сосне, быстро обмелевавшей и затягивасмой песками (по всеобщему равнодушию и варварству, соединенному с бедностью), были сложены китежские легенды, которые пели моей душе, и она пела о них. Одна была о Колоколе, который будто бы сорвался во время подвешивания и скатился с горы в реку, но иногда гудит под водой. Я воспевал это в детских, неумелых виршах:

*Тьма почная над водою,  
Город весь заснул,  
И несется над рекою  
Колокола гул...  
Заунывный... как тоскою  
Полон этот звон...*

Но родина моей родины, ее святыня, была Сергиевская церковь, «Сергие», как сокращенно она называлась в обычной речи. Для нас она была чем-то столь же данным и само собой разумеющимся, как и вся эта природа. Она была прекрасна, как и эта природа, тихой и смиренной красотой. Она, очевидно, представляла собой остаток древнего стиля: голубая с белыми колоннами, главная деревянная ее часть была трогательна своей интимностью и прелестью, она и была — Сергиевская, и к ней была пристроена главная часть, с престолом Успения — храмовой праздник, отмечаемый 15 августа. Я никогда не задумывался о том, почему здесь соединены Сергиево и Успенские, — явное созвучие Троице-Сергию в Лавре. Я не знал и не понимал, что это был столь же Софийный храм, как и Успенский собор в Лавре; я не знал тогда, что я получил имя, был крещен и духовно рожден в *Софийном* храме, причтен к лику служителя Софии Премудрости Божией преподобного Сергия. Я не знал, что все мои вдохновения, которым в будущем суждено было развиться в целую богословскую систему, в корне своем были всеяны в душу Промыслом

Божьим в этом умирном храме. Только теперь, в старости, я постигаю этот дар Божий. Как мы любим этот храм!.. Как мать, как родину, как Бога, — *одной* любовью, и как мы вдохновлялись им. Он был для нас и святилищем, и источником восторгов красоты — больше у нас ничего не было, но этого было довольно. Мы были привязаны к своему храму исключительно и ревниво — другие храмы, как даже, например, Кладбищенский, где служил мой отец, были как бы не храмы, полухрамы, лишь это был настоящий. В нем душа *дышала* красотой. Он весь был голубой, софийный: особо стояла колокольня, особо храм, род удлиненной базилики, но какой домашний, уютный, теплый, с теплом намоленных икон (чтимой иконы Тихвинской Божией Матери). Хора, конечно, не было, да правду сказать, в нем и не нуждались, храм сам пел. Был гнусавый дьячок, наивно любивший свой клирос и право правящий свое клиросное послушание, — бедный, с красным носом, вероятно, от выпивания. Но краса нашего «хора» был бас Степаныч, пьяница, неизвестно как существовавший. Как сейчас вспоминаю, был он, вероятно, подлинно музыкален, артист в душе и голос имел прекрасный, благородный, хотя и пропитый, дребезжащий. Как мы трепетали, придет или не придет от своего запоя Степаныч петь в Великий Четверток («Вечери Твоя Тайныя»), заутреню в Великую Субботу («Волною морскою») или в Святую Пасху пасхальную заутреню. А другая краса нашего храма, другой столп нашей эстетики был дьякон: прекрасный тенор, бархатный, музыкальный, задушевный. Тоже пил, и тоже мы трепетали, будет ли в голосе и будет ли петь в Страстную субботу и пасхальную заутреню. И когда оба пели, душа уходила в небеса, горела и трепетала в божественном сиянии. Премудрость Божия смотрела в душу во Славе Своей.

Священник отец Иван, старенький, заикающийся, сама простота, сам ничего не вносил от себя в эту эстетику, но и не противоречил ей. Он был принят в это целое, потому что был принят этим храмом. И храм стоял над рекой,

на высоте, и окружен был, пусть простым и убогим, цветником. Он тоже жил и дышал одной жизнью с природой. Во время Великого поста, с его печальными, строгими звонами, дивно соединялась музыка бегущих весенних ручьев, шорохи и шумы ледохода, ширь весеннего разлива, а позже и пасхальная радость нежной трепетной весны. А в день Успения икона в храме была неизменно украшена осенними астрами, бархатками и резедой, и их благоухание с тех пор трогает сердце радостью Успения. Это не внешняя только ассоциация, но благоухание от гроба Пречистой. И уже свежающие лунные вечера над рекой в любовании с площадки около храма... Да, здесь я принял в сердце откровение Софии, здесь в мою душу была вложена та жемчужина, которую искал я в течение всей своей слепой и смутной жизни, искал умом и сердцем, больше умом, чем сердцем, и когда обрел, то узнал ее, как сокровище, *данное* мне как дар Божий в духовном моем рождении.

Но наша церковная эстетика включала и «кладбище», т. е. кладбищенскую церковь моего отца, которая находилась на другом конце города. Это считалось далеко, и туда ездили на лошади: зимой на санях, летом на «тарантасе», причем и эта лошадь, и кучер Федорок также вошли в память о святине. Мы неохотно изменяли «Сергию» для «кладбища» и лишь иногда, в определенные времена, как бы из любви отцу, отправлялись с ним на его служение. Здесь было меньше эстетики: пение (тоже дьячка, трогательного в своей простоте и благочестивой наивности) нас не пленяло. Церковь была мужицкая, серая. Но здесь было другое: отец, совершающий Таинство Евхаристии и потрясающий тем нашу душу, его детская восторженность в пасхальную ночь, когда посредине храма водружалась жаровня фимнама и он наполнялся благоуханием (по типикону) (церковный устав. — *Ред.*), из светлого храма выходили в темную ночь сада с могилами, поющими своими молчаливыми, но слышными голосами: «Христос воскрес...» С «кладбищем» соединяется у меня

еще и небесная музыка сфер: когда ночью, во втором часу, ехали на санях в праздник Рождества Христова или Крещения, то небесный свод сиял своей славой. Звезды горели и посылали в душу свои ангельские звуки среди мороза, как Господь родился на морозе в зимнюю ночь в пещере. И все — одно об одном: о Славе Божией. Душа воспринимала многое и сохранила немного, но *это* сохранила, потому что только это есть сокровище души, ее жемчужина, — остальное кожура, или оболочка...

Вместе с церковью я воспринял в душу и народ русский, не вне, как какой-то объект почитания или вразумления, но изнутри, как свое собственное существо, *одно* со мною. Нет более народной и, так сказать, народящей, онародивающей стихии, нежели церковь, именно потому, что здесь — *нет* — «народа», а есть только церковь, единая для всех и всех единящая. Однако никогда я не был слеп и глух к страданиям народному, к неравенству и обиженности. Себя мы чувствовали все-таки привилегированными, как бы ни было в действительности скромно наше существование, и это сознание вносило острое чувство стыда и социального покаяния, хотя и бессильного. По-детски это выражалось так: к празднику Пасхи нам обыкновенно шилась какая-нибудь новая принадлежность туалета: уродливые сапоги, не менее уродливый костюм — вообще обновки, которые, конечно, весело и не без горделивости самолюбования чувствовались их обладателем. И, однако, к этому всегда примешивался щемящий звук, как ноющий зуб: а такой-то (Ванька, Кузятка и другие) будет в своем единственном, старом, замусоленном, уродливом дипломате (здесь: длиннополый халат. — *Ред.*) или свитке, потому что ему нечего больше надеть. И красуясь в церкви в своей обнове, я робко искал глазами и находил его — в его уродстве.

Правда, сам-то он едва ли так остро чувствовал свое убожество, а сам я отлично приспособлялся к некоторому духовному неудобству и благополучно забывал об укорах совести. Но они всегда были, эти укоры. И психология

«кающегося интеллигента», которую он не умеет отличить от христианского покаяния, вместе с его «народничеством» зародилась именно здесь. Я всегда был народником, потому что был рожден от рождения. Больше ничего у нас не было в детстве из области «культуры»: ни музыки, ни другого искусства, которого так жаждала душа. Но она была полна, потому что все дано было в церкви, истина через красоту и красота в истине. Здесь, в Софийном храме Успения, я родился и определился, как чтец Софии, Премудрости Божией, как чтец преподобного Сергия в его простоте и смирении, соединенных с горением и дерзновением, в его народолюбии и социальном покаянии. И здесь я определился как русский, сын своего народа и матери — русской земли, которую научился чувствовать и любить на этой горке преподобного Сергия и на этом тихом смиренномудром кладбище. И по велению Божиию конец своего жизненного пути совершаю под кровом Успения Сергия, хотя и в стране далекой, в земле чужой, без аромата бархаков и резеды в августовский вечер... Мос великое богатство, особое благословение Божие, было не только в том, что я родился и вырос под кровом двух храмов и на лоне нежной, смиренно-целомудренной природы, но и в семье православного священника, в атмосфере дома-храма, как будто продолжавшего собою храм. По своему происхождению от отца я — левит до шестого колена (приблизительно до времени Иоанна Грозного, когда, возможно, захудалый боярский сын с явной примесью татарской крови, по обычаю того времени, вступал в духовное сословие). По матери, вероятно, происхожу от левитско-дворянского рода, со следами угонченности (и, может быть, некоторой дегенерации). Мой отец был смиренный и скромный священник, 47 лет прослуживший в своей кладбищенской (бесприходной) церкви с каждодневным служением, на панихидные гроши вскормивший и воспитавший всю нашу семью (семь человек детей, из которых остались в живых только двое). Оба они — и отец, и мать — были проникнуты церковной верой с прос-



той и наивной цельностью, которая не допускала никакого вопроса и никакого сомнения, а вместе с тем никакой вольности и послаблений. Типикон был нашим домашним уставом в постах и праздниках, богослужениях и молитве. Вместе с этой природой, которая тоже как будто следовала церковному уставу, строй нашей жизни дышал этой атмосферой и не мнил быть иным. Поэтому для нас было самоочевидным, как бы законом природы, что постные дни, и особенно суровый режим Великого поста, не могут быть не соблюдаемы; что ранние, даже ночные вставания к службе, независимо от времени года и погоды, неотменны, и не может даже возникнуть вопроса о человеческой слабости, состоянии здоровья и прочем. Да они и не возникали, не могли возникнуть эти вопросы в нас самих, в детях, так мы сами были проникнуты этим, так мы *любили* храм и красоту его службы. Не знаю, каким горем и лишением было переживать (как иногда случалось), если болезнь отлучала от храма. Но, как правило, все времена церковного года, все праздничные и торжественные службы, особенно все посты и пасхи, нами переживались, каждое в своем роде, как особое торжество. Как богата, глубока и чиста была эта наша детская жизнь, как озлащены были наши души этими небесными лучами, в них непрестанно струившимися. Вот рождественская и крещенская службы: два часа ночи, мороз, звезды, холодная церковь, борьба с дремотой, а вокруг летают ангелы. Но что скажу о величии Великого поста: о преждеосвященной Литургии, о стоянии Марии Египетской и, наконец, о Страстной седмице, где были у нас на учете все дни и часы? Исповедь в Великую Среду и Литургия Великого Четверга (с «Вечери Твоея Тайныя»), погребение Спасителя («Волною морскою»), Литургия Великой Субботы и, наконец, Пасха, когда мы не знаем где были: на небе или на земле. Словно хоровод небесных светил, зажжены были в душе эти звезды, и они не могли погаснуть даже во тьме безбожия, но всегда они звали к небу. И вся эта церковная, типиконская жизнь была обрамлена и связана с



жизнью природы, которая в ней участвовала. Это был детский христианский «пантеизм», софийное чувство жизни и мира. Это был простертый над землей свод небесный, на веки вечные вошедший в душу: небо и земля. И когда от рассказов о монастыре (одного купца) горела душа, то видела она себя в детском воображении украшенной ангельским золотым поясом, горевшим и светящимся...

Но вся эта безмерная поэзия, радость озлащенной жизни соединялась с бытом, прозаическим и суровым. Мои родители для своего круга были исключительно заботливы, тревожны, чадолюбивы. Нашим отношениям всегда присуща была природная нервность, свойственная — в разной мере — и всем членам нашей семьи, особенно матери (вместе с изнурительными бессонницами). Но это не могло уберечь от гнета бедности (или, по крайней мере, постоянного недостатка) и возникающих на этой почве семейных ссор, в связи с неудержимой склонностью матери дарить, а для этого занимать (она была исключительно добра и поэтому расточительна — не по нашим средствам; моя мама для себя же самой довольствовалась самым малым и как будто даже не существовала: не спала, не ела и только всегда беспокоилась и нервно курила). К этому надо прибавить тяжелые впечатления от «русской слабости», не чуждой и нашему дому. Алкоголизм скосил две молодые жизни в нашей семье (моих братьев, по-своему трогательных и благочестивых), и только милостью Божией сам я спасся от этой гибели. Эти же заболевания моего отца, очевидно, унаследованы были от предков (вместе с хронической нервной экземой), они сопровождались после прекращения большой его раздражительностью — это есть самое, может быть, тяжелое воспоминание детства, вместе с *криком* в доме от семейных раздоров, возникавших преимущественно на почве денежных затруднений. Но это проходило, и снова водворялся мир с жизнью, словно в церкви, или, по крайней мере, при церкви.





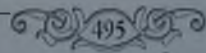
Наша семья состояла из родителей, братьев и дедушки. Все они, кроме двух братьев (меня и Лели), и умерли в нашем доме. Раньше всех — дедушка от паралича, от которого он лежал разбитым более года. Это был чистый и благообразный старец, Косьма Сергеевич Азбукин, с ясным, любящим сердцем и каким-то прирожденным духовным достоинством. Он рано овдовел (его жена умерла после пожара, в котором будто бы считала себя виноватой от какой-то неосторожности, — из-за большой нервной и духовной угонченности). Оставшись один, он посвятил себя всецело воспитанию дочери Саши (Александры Косминичны, нашей мамы). Дедушка был педагогом и хотя светским, но, конечно, до дна церковным. В своей жизни он был безупречен и строг. Нас, внуков, любил безгранично — меня меньше, чем старшего брата, из-за моей суровости (которая на самом деле была застенчивостью). Он был, как патриарх. С его кончиной смерть впервые вопла в детское сознание (лет в двенадцать), я был, с одной стороны, мистически потрясен, а с другой, — оборонился животным себялюбием. Хорошо в Ливнах хоронили; это прямо какой-то Египет. И прежде всего никакого страха перед смертью. С каким-то скорее радостным, важным чувством приходят родственники, а прежде всего женщины, обряжать покойника, молиться о нем, помогать на дому: особое вдохновение смерти входит в дом. А затем — сами похороны в храме, с несением по городу под погребальный перезвон колоколов, предание земле и почтительные могилы, молитвенная память... Хорошо в Ливнах хоронят и, если можно сказать про софийность и в похоронах, то скажу, софийно хоронят: печать вечности, торжество жизни, единение с природой: «Земля еси и в землю отыдеши...»

Отец был провинциальный священник, который, хотя и родился в селе Гуторове (Кромского уезда Орловской губернии), однако совершенно не имел черт сельского жителя и как-то совершенно перевоплотился в горожанина со всей ограниченностью этого типа. Он хорошо учился



в семинарии, но вообще был ограничен, без особых умственных запросов и без всякой трагики в характере. У него был здоровый ум и жесткий сарказм, не лишенный остроумия. В характере его (как и у меня) было мало ласковости, по крайней мере способности ее обнаруживать. Дедушка говорил обо мне с порицанием: булгаковская суровость. Может быть, в последнем счете это — татарская кровь. Главным достоинством моего отца была его добросовестность и ответственная точность во всех делах его: таков он был в исполнении своего семейного долга — воспитании детей с ответом себе и в бережении худой лишней копейки (что так несвойственно было маме), в своем служении в храме и школе (женской гимназии, где он законоучительствовал), в своих счетах и личных отношениях. Это был человек доброй совести, на ответственность которого можно было положиться. Он не лишен был и своеобразной поэзии, любил природу, хотя и пользовался ею редко, и в Липовчике что-то напевал своим полуженским тенорком. Вообще же мужественность не была свойственна его характеру, он был робок и весьма законопослушен. В нем была крепкая воля в исполнении долга, как он его понимал: «не могу иначе», но совсем не было способности настойчиво хотеть и осуществлять свое воление. Он был — *не-борец* по природным своим свойствам. Своей судьбой он и не был призван к борьбе. Я унаследовал от него и эту робость, и отсутствие хотящей воли, но меня судьба поставила в неизбежность борьбы. И я всегда чувствую это как тяжелую, на меня извне как бы наложенную необходимость, связанность, бремя. Мне труден мой удел.

Мама была окрыленная. Она всегда была несколько *obsédée* (одержимая (франц.). — *Ред.*) навязчивыми идеями, большей частью очередными пустяками: чтобы мной была надета крахмальная рубашка, которой я не выносил, чтобы кого-то позвать (в гости), написать поздравление и прочим (и это я от нее унаследовал как внимательность к людям). Но обычно эти ее «пункты» все-таки выходили за





пределы нужд обыденности, относились к тому, что можно было назвать поэзией жизни. Она любила и поэзию, хотя при слабом ее образовании крут ее знаний был ограничен, любила книги и стихи. Вообще мама являла собой тип какого-то неуравновешенного и несколько дегенеративного (фантастическая бессонница) аристократизма. Была не лишена и незлобивого тщеславия в детях — в отношении к моим успехам — и суетливой говорливости.

В своей нервной многозаботливости мама была и депютична в соединении со слабохарактерностью. При волнениях, которые были обычны, много курила. Поэтически любила храм и богослужение, но из-за нервности будила нас раньше времени: «Сережа, вставай! Миша, вставай!» — раздавались по дому ее крики, даже тогда, когда я терял уже веру и переживал эти бужения как насилие над собой и когда, принужденный уходить из дома, шатался по городскому саду.

Мои братья... Ко всем им (разумею старших) я относился свысока, а они признавали мое превосходство, великодушию не замечая моего эгоизма и эгоцентризма в своем трогательном смиреннии и великодушии. Старший брат Володя явился наиболее трагической жертвой наследственного алкоголизма. Он был прост сердцем, но неистов в страстях, алкоголь делал его безумным. Он погиб от чахотки, будучи уже священником в Москве (если удастся, расскажу особо). Младший мой брат Миша, робкий и кроткий ребенок, также погиб от чахотки (через две недели после Володи) в Ливнах. У меня и сейчас через сорок лет глаза застилает слеза, когда я вспоминаю его святую, прекрасную смерть. Как ангел, он был послан отряхнуть сокровище своей смерти в мою душу, перед тем, как уйти из мира. Это было ночью. Явно началась агония. Все встали, окружили его, и отец начал читать отходную (это для всех явилось так естественно). «Это — отходная?», — спросил Миша и затем начал прощаться со всеми, выразительно каждого целуя. И меня поцеловал так... Он особенно хотел, чтобы я был около него, когда я был полон собой,



только собой... Он тихо отошел, и было светло таинство смерти. Руки его, как у чахоточных, были прекрасны своей белизной. Мы вышли в сад с братом Лелей, рассветало, и на сердце была такая небесная музыка, такое торжество, которое дает только смерть ласковая, тихая, верующая, смерть, открывающая небо и ангелов. Да, смерть была наша воспитательница в этом доме, как много было в нем смерти... Впрочем, все это уже было позже, в юношеском возрасте, но и в детстве смерть стояла к нам близко, никогда не отходя. Один за другим умерли два маленьких Кузи (названных в честь деда Косьмы Сергеевича). Мама не хотела уступить смерти и после смерти одного Кузи назвала тем же именем другого ребенка, но умер и этот. Помню ночь с детским мертвым телом в доме и ее плач, ночные воющие звуки... Это вкралось в сердце каким-то зовом и страхом и грозной памятью о вечности, так же, как и когда стояло тело дедушки, то приносились — неизвестно откуда — страшные плачущие и торжественные звуки, которые переворачивали душу. Это черничка Параша читала Псалтырь. Но самой тяжелой раной была смерть Коли в пятилетнем возрасте — прелестного, умного, одаренного мальчика, общего любимца, с печатью херувима, предшественника нашего Ивашечки. Он болел горлом и долго боролся с болезнью. Еще накануне смерти отец шутя сказал: «А бутуз бутузит». Явилась надежда. А утром он скончался. Отец неизменно поехал служить свою раннюю службу, он был человек долга. Приехав в церковь сам в слезах, и дьякон в слезах, но стали служить. Никогда не могу забыть этой кончины, даже Ивашечкина кончина ее не изгладила («Зовы и встречи» в «Свете невечернем»). Так он был прекрасен в своей рубашечке, так истекала слезами его няня Татьяна, так мучительно болело и мое себялюбивое сердце, все горевали. И каждое утро этого трудного лета (я готовился к экзамену, решавшему судьбу мою) начиналось для меня слезами Татьяны и этой мукой о подстреленном младенце. Все это — Ливны. Сокровище моей души, капли небесной росы, которые падали в себялюби-

вое, но все же не мертвое сердце и, прожигая его, ложились в него бриллиантами. Сейчас кажется, что все они не для себя умерли, а для меня умирали, как какая-то жертва любви ко мне. И не явится ли за гранью земной жизни явью эта тайна любви...

Но лик жизни нашей был суров и важен. Не раз тогда говорили мы об этом в беседах с мамой: не странно ли? Смерть никого не минует, но почему же *тогда*, в эти ранние годы, она миновала дома наших сверстников и сродников, но ангел смерти неотступно стоял над нашим домом?

Хочется призвать и другие милые тени, которые радовали меня дарами любви и поэзии: няня Зинаида, которая бдела над нами в наших детских бедах и была такой замечательной рассказчицей о своей жизни из крепостного быта. Она и певала нам свои песни из этого прошлого, и это пение ложилось в душу, как музыка жизни. Помню отсюда такие бесхитростные слова:

*В посылках девки пряли,  
Они пряли, веселились, всякая с своим дружкойм.  
Вдруг мальчишка девке красной  
Бросил взор свой распрекрасный,  
Что-то на ухо шепнул.  
Что шепнул, я не слыхала,  
Как взглянул, я не видала,  
Только милая узнала, что он ее сердцу мил...*

А дальше следует другая картина:

*Как во городе в Орле — в большой колокол звонят —  
То Парашу хоронят,  
А Ванюша-то Парашин гробову доску вскрывал,  
Сам Парашу целовал.  
Ты, прости, прости, Параша, прости, милая моя,  
Не досталась, Параша, ты ни мне, никому,  
Ни злодею моему.*

Она рассказывала про крепостной театр, про свою былую жизнь. И сама она как будто не существовала, она была стихией, стихией русской ласки, жалости, любви к нам. И подобной была и другая няня, Елисавета, сказочница. Как она умела рассказывать сказки, страшные, фантастические... софийные.

Ливенцы жили, кроме исключений, для нас не существовавших, в великой бедности и убожестве. Это был город не крестьян, людей производительного труда, и не купцов, и не дворян, но мелких мещан, существование которых зависело от случайного барыша и не носило в себе никакой обеспеченности. Это было ниже, чем у пролетариев, трясущееся приниженное существование. Конечно, оно вырабатывало и инстинкт приниженности, было и это, но запечатлелась во мне какая-то смиренная простота, с которой несли свое существование, да кротость. Это то, что я унес со своей родины.

Родина — святыня для всякого, и, как таковая, она всегда дорога и прекрасна. И моя родина есть прекрасный дар Божий, благословение и напутствие на всю жизнь. И вот бредя я эту долгу жизнь и внемлю завещанию, и все яснее она раскрывается мне, как первозданная улыбка Софии Божественной, которой она позвала, приласкав меня, как младенца, и тихим, тихим шепотом сказала мне свое имя. Этот шепот был тих, и Царица была закутана в рубище поверх своей царственной ризы, но я полюбил ее на всю жизнь и всю жизнь искал встречи с ней, хотел узнать ее имя. В суете жизни я ушел из отчего дома, и в погоне за видимым я перестал ощущать невидимое и лишь просвечивающее.

Но ложные обманные следы для меня гасли вместе с видимыми красотами, и душа прозревала вечное и нездешнее. И теперь, на пороге иной и новой жизни, я возвращаюсь сердцем на эту мою родину и узнаю ее Имя. Узнать его — значит прейти в другой мир. Не увидеть мне Ливны в этой жизни.

Но изломанными и таинственными путями Бог дал мне и вторую родину — Крым, но это не вторая, а тоже единс-



твенная, но которая явилась мне в другом образе славы и также с ангелом смерти. Только там родина, где есть смерть. И потому последнее слово о родине — о смерти. Ливны запечатлены и освящены могилами отца и матери. Об этом нужно сказать сердцу.

10.VII.1939

Это было написано около полутора лет назад, в течение вынужденного досуга на пароходе. А затем жизнь с ее заботами заставила оставить и даже позабыть начатое. И так протекли месяцы и даже полтора года, и не знаю, когда бы я возвратился<sup>1</sup> к тому, что самое важное осмыслить, к своей собственной жизни. Но Господь призвал меня к тому ныне, когда ангел смерти еще раз приблизился ко мне, и «он к устам моим приник, и вырвал грешный мой язык, и празднословный и лукавый». И об этом-то я чувствую ныне долг и призвание поведать...

<sup>1</sup> Во время жительства в Крыму под большевиками, в 1918—1919 годах я написал толстую тетрадь с повестью о своей жизни, примерно в течение тридцати лет. При моей высылке я ее оставил, казалось, в надежные руки, но во время очередной паники перед обыском тетрадь была зарыта в землю и — погибла. Ее содержание невосстановимо, — ни в памяти, ни в душе, как невосстановима и запись о моем духовном умирании пред рукоположением, а об этом я жалею больше, чем о жизнеописании. И это была — смерть первая и воскресение первое, за ними последовала теперь смерть вторая и воскресение второе. (См. запись 1942 года: «Мое рукоположение», на стр. 337—347.)



## МОЕ БЕЗБОЖИЕ

Я родился и вырос под кровом церковным, и это навсегда определило мою природу. Это есть моя «почвенность» (по крылатому слову Л. А. Зандера), которая повелительно звала и через многие годы призвала меня к алтарю. Рукоположение для меня было не внешним биографическим фактом, которого могло бы и не быть, но внутренним необходимым раскрытием самого моего существа, голосом моей «левитской» крови. Я — левит и все полнее сознаю свое левитство и дорожу им (готов сказать: «Горжусь им»). В русской истории духовное сословие, при всех немощах, было, действительно, и наиболее духовным. Религия из детства была для меня моей стихией, призванием, влечением, которое *никогда* меня не оставляло, как собственное мое, глубинное естество. Я всегда жил в вере и верою. Как же могло случиться, что этой верой моей стало *неверие* и я в нем прожил не короткий промежуток времени, но долгие годы, целую часть своей жизни, примерно с 14—15-го года жизни, стало быть, с отрочества и ранней юности до зрелого возраста, примерно до исполнившегося 30-летия. На это время приходится и такие события моей жизни, как вступление в брак, рождение первого ребенка, смерть деда и братьев... Как произошло это отшествие блудного сына из дома отчего, о котором я всегда, хотя сначала и бессознательно, а затем и все более сознательно, тосковал? Как?

Странным образом на этот вопрос, как совершилось это падение, которым, конечно, явилось для меня отпадение от веры, я принужден ответить: «Никак». На Страшном

Суде Христовом обнаружатся все тайники души и глубины греха, в которых это зародилось, но — дерзну исповедывать, наряду с грехом своим, и всю, конечно, относительную и ограниченную, малую правду своего безбожия. Поскольку в нем совершилась моя трагическая судьба. Впрочем, я привык думать (и постигаю это все глубже), что вообще лишь трагедия, конечно, с ее преодолением, есть единственно достойный «путь спасения». На путях человеческих надлежит быть и «ересям», да откроются искуснейшие в искусстве их, а от искушений не освобожден был праведный Иов и их не отрицался и сам Сын Божий как Сын Человеческий.

Общий характер моего искушения в неверии и моей трагической в нем судьбе я определил бы как несоответствие между тем образом религиозной жизни, как она определялась для меня тогда в мысли и культуре, и моими личными запросами, отречься от которых я не мог и не хотел, во имя правды, как я ее тогда понимал. Отказаться от ее критерия, вступить на путь внутреннего и внешнего компромисса и тем более остаться в нечувствии его я также не мог и не хотел. Я должен был вступить в борьбу, но не преклониться перед обывательством и порабощением духовным, которое изнутри проникали поры церковности, меня окружавшей. И единственным исходом для этой непримиримости и этого моего разлада явилось... безбожие, уход из отчего дома.

Я повторяю, что никогда не терял веры и не погружался в неверие, но всегда жил верой, сколь бы она ни была слепотствующей. И, однако, не могу без скорби и раскаяния вспоминать и теперь об этих годах тьмы и отпадения... Как это случилось? Как-то сразу, неприметно, почти как нечто само собою разумеющееся, когда поэзию детства стала вытеснять проза бурсачества в семинарии. Конечно, здесь в духовном смысле побеждала и гордость, желание согласиться, стать как все, разделить общий образ бытия. А его неприятие так легко, — с преступной легкостью, — переходило в холодность к детским верованиям

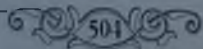
и их отвержение. Когда же началось сомнение, критическая мысль, рано пробудившаяся, не только перестала удовлетворяться семинарской апологетикой, но и начала ею соблазняться и раздражаться. Семинарская учеба непрестанно ставила мысль перед вопросами веры, с которыми не под силу было справляться своими силами, а то, как все это преподавалось, еще более затрудняло мое внутреннее положение. Не буду здесь вспоминать недобрым словом наставников своих, в которых много было доброго и светлого, а если и были слабости, то *temporis vitia, non hominis* ( пороки возраста, а не человека (лат.). — *Ред.*). Однако внутренний разлад, однажды появившийся, все углублялся и переходил в религиозный кризис. Это было то состояние, которое описано в стихах честного семинариста, прошедшего тем же путем, Н. А. Добролюбова: «гимнов божественных пение стройное — память минувшего будит во мне». Оно заканчивается словами: «детскими чувствами вновь я горю, — но уста уж не шепчут моления — но рукой я креста не творю». И это противление еще усиливалось через принудительное благочестие: продолжительные службы с акафистами и подобным, вообще обрядовое благочестие уже не удовлетворяло, а только раздражало, мистическая же его сторона все больше переставала для меня существовать.

Здесь вступила в действие еще новая сила — интеллигентщина — судьба и проклятие нашей родины, искушение нигилизма, надолго оторвавшее меня от почвы. Естественно и почти без борьбы потеряв религиозную веру, я сделался «интеллигентом» как в положительном, так и отрицательном смысле: интеллигентности в самой собой разумеющемся соединении с нигилизмом. Однако — опять-таки и здесь я должен, наряду с исповеданием всей лжи нигилизма, — свидетельствовать и о правде моей непримиримости к раблепству и порабощенности всей русской жизни, в частности и церковной, общего характера эпохи. Этого я не мог и не должен был принять, и в этом неприятии я не могу раскаиваться. В известном



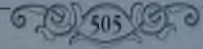
смысле могу сказать, что его я сохранил «даже и до дня сего» и хочу сохранить до конца своих дней — верность началу свободы и хранения человеческого достоинства с непримиримостью ко всякому «тоталитаризму». Здесь я хочу остаться в рядах русской «прогрессивной» (не хочу отрицать также и этого слова) общечеловечности.

Однако именно на этих путях, общественного и государственного самоопределения, меня ждали наибольшие трудности и искушения, особенно в отношении к священной царской власти. Здесь я сразу и всецело стал на сторону революции с ее борьбой против «царизма» и «самодержавия». Это явилось совершенно естественным, что с утратой религиозной веры идея священной царской власти с особым почитанием помазанника Божия для меня испарилась и, хуже того, получила отвратительный, невыносимый привкус казенщины, лицемерия, раболепства. Я возненавидел ее, в единомыслии со всею русскою революцией, и постольку разделяю с нею и весь грех ее перед Россией. Однако грех этот состоит не столько в свободолобии, и в этом смысле революционности, сколько в нигилизме и историческом своеволии, в последнем счете, самознании с отсутствием чувства меры. Во всяком случае, вся гамма монархических чувств, если и была когда-нибудь хотя бы в малой степени мне знакома, быстро во мне испарилась. Я еще помню из отрочества, как я, десятилетним мальчиком, горестно переживал убийство Александра II со всей трогательностью этой кончины, еще усиливавшейся обликом царя-освободителя. Однако этот облик был совершенно вытеснен из памяти сердца политическим обликом его преемника и всем общим характером царствования Александра III. Этот режим я переживал, со дней юности своей, со всей непримиримостью, и вся связь православия с самодержавием, как она тогда проявлялась, была для меня великим и непреодолимым соблазном не только политическим, но и религиозным. В таком же настроении встречено было мной и вступление на престол его



преемника, с речью о «бессмысленных (беспочвенных) мечтаниях» (о конституции). Лишь с началом революции, а вместе с нею всей русской катастрофы, с 1905 года, я стал преодолевать революционные искушения<sup>1</sup>, и однако также не в смысле измены свобод — повторяю, здесь я не могу и не хочу ничему изменять, но в отношении к идее священной власти, которая получила для меня характер политического апокалипсиса, запредельного метаисторического явления Царствия Христова на земле. Эту свою тоску о «Белом царе» и любовь к нему я выразил в диалоге «Ночь», написанном в 1918 году уже после падения царской власти. Однажды, всего на краткое мгновение, мелькнуло передо мной ее мистическое видение. Это было при встрече государя. Я влюбился тогда в образ Государя и с тех пор носил его в сердце, но это была — увы! — трагическая любовь: Белый царь был в самом черном окружении, через которое он так и не мог прорваться до самого конца своего царствования. Как трагично переживал я надвигающуюся революцию и отречение от престола, как я предвидел с самого этого дня всю трагическую судьбу и государя, и его семейства. Долгое время я бредил мыслью о личной встрече с государем, в которой бы хотел выразить ему все царелюбивые, но и свободолобивые свои идеи и молить его о спасении России. Но это был только мечтательный бред, которому не соответствовала никакая действительность. История уже сказала свой приговор. То был мой личный апокалипсис, — был и есть — но историческая и церковная действительность — увы! — были тогда страшны, но не «апокалиптически», в смысле свершений, а только в

<sup>1</sup> Вспоминаю следующий символический жест: 18 октября 1905 года в Киеве я вышел из Политехникума с толпой студентов праздновать торжество свободы, имея в петлице красную тряпку, как и многие, но, увидав и почувствовав происходящее, я бросил ее в отхожее место. И мне открылось Евангелие со следующим текстом в ответ на мое немое вопрошание: «сей род изгоняется молитвой и постом» (Мф 17, 21).





смысле трагических путей своих, которыми и пошла через революцию в советчину, к дальнейшим, еще неявленным и неразгаданным судьбам России.

Возвращаясь к своим собственным судьбам в интеллигентщине. Я оказался ею отравлен через такое привитие этого яда, которому я бессилен был оказать противодействие<sup>1</sup>. Рок мой состоял в том, что в том возрасте, когда во мне пробудилась критическая мысль, я находился в среде некультурной плчи, лучше сказать, внекультурной, и это делало меня в известной степени беззащитным перед ядами интеллигентщины, но вместе и лишенным ее благ и вообще культурного воспитания. Я находился в известном смысле в состоянии первоначальной невинности, святого варварства. Когда же столкнулся с ревизионным сомнением, которое порождалось во имя культуры и свободы, я оказался перед ним совершенно беззащитным, да и обнаженным. Иной культуры, кроме интеллигентской, в ее довольно упрощенной форме политической революционности (но даже еще не социальной) я не знал. В этом отношении моя личная судьба в безбожии все-таки отличается от судеб других моих спутников жизни, которые, происходя из культурной среды (Водовозов, Струве), могли быть и по-иному ответственны за свое мировоззрение. Я оказался отрочески беспомощен перед неверием и в наивности мог считать (на фоне, конечно, и своего собственного отроческого самомнения), что оно есть единственно возможная и существующая форма мировоззрения для «умных» людей. Мне нечего было противопоставить нигилизму и тем защититься от него. При этом те, довольно примитивные, способы апологетики, вместе с неудовлетворявшими меня эстетическими формами, способами были содействовать этому переходу от православия к... нигилизму. Словом, он совершался как-то в кредит, умственно безболезненно, ребячески, Вероятно, я сразу испугался

<sup>1</sup> Думаю, что моя внешняя судьба здесь аналогична судьбам также семинаристов Добролюбова и Чернышевского.



твердыни нигилизма в его «научности», а вместе с тем сразу почувствовал себя польщенным тем, чтобы быть «умным» в собственных глазах. В этом, повторяю, были своя правда и честность, искание истины, хотя и беспомощное и ребяческое. Я сдал позиции веры, не защищая. Впрочем, моя вера и не была никогда ранее (да и не могла быть по моему возрасту) таким мировоззрением, которое допускало бы для себя и интеллектуальную защиту. Она была для меня жизнью, мироощущением, гораздо больше, чем учением, хотя, конечно, Святое Евангелие, некоторые жития святых (например, Марии Египетской) трогали сердце и исторгали из него сладкие звуки, но это было заглушено мифистофельским шипением нигилизма. Дальше же с принятой раз установкой оно стало уже само собой развиваться и укрепляться вместе с моим собственным развитием, умственным и научным, протекавшим притом в интеллигентской среде, для которой не были свойственны религиозные переживания и вопрошания, но, напротив, религиозный нигилизм являлся само собой разумеющейся аксиомой мировоззрения. Так продолжалось долгие годы, доколе не пришло время прорастить зерну моей собственной души, и этот росток властно проложил себе путь в чуждой и враждебной среде. Сейчас мне самому является чем-то для себя уничтожительным, а вместе и непонятым, как мог я так долго духовно спать или находиться в духовно обморочном состоянии. Этот период религиозной пустоты представляется мне сейчас самым тяжелым временем моей жизни именно по своей религиозной бессознательности. Очевидно, мне предстояло изжить до дна всю пустоту интеллигентщины и нигилизма, со всей силой удариться об эту каменную стену, отчего почувствовалась наконец невыносимая боль. Теперь, озирая свою жизнь уже из начала восьмого десятилетия, зная ее долготу, я вижу, что *тамты* ее совершенней вообще были соразмерны этой продолжительности. Для того чтобы пережить такое духовное состояние в пропорциях долголетней жизни, очевидно, соответствовала и большая замедлен-

ность духовных процессов, которая не соответствовала бы жизни более краткой<sup>1</sup>.

Однако, если я воспринял нигилизм без боя, это не значило, чтобы я это пережил безболезненно. Совсем напротив, теперь я вижу, что я никогда не мирился с ним, нося его как платье с чужого плеча, доколе не найдено было мной собственное. Да и вообще это мой переход не от веры к неверию, но с одной своей веры к другой, чужой и пустой, но все-таки вере, имеющей для себя свои собственные святыни. Эта верность вере, призвание к вере и жизнь по вере (если и греховная даже в отношении к ней, то, во всяком случае, судимая ее собственным, имманентным судом) — есть основной факт моей жизни, который мне хотелось бы установить и утвердить именно перед лицом моего неверия. Человек есть вообще *верующее* существо, призванное к вере и к жизни по вере. Но не все сознают это с равной степенью ясности. Для меня же это открылось с такой полной очевидностью именно потому, что имея, может быть, по легитимству своему, особую призванность к вере, в свете ее, загоревшемся во мне, на протяжении всей жизни в вере, я являюсь способен ощутить в себе и оценить во всей силе этот основной факт веры и неверия, познать его как особый образ или разновидность веры. Такова была психология моего неверия. Дважды я переживал потерю веры, как общий жизненный кризис, настолько, что однажды во мне раздалась мысль о самоубийстве на религиозной почве, т. е. утрачивался и смысл жизни вместе с потерей веры. Этого не было в отрочестве в ранний период неверия, но проявилось с неожиданной и большой силой на грани юности. Бессознательное ре-

<sup>1</sup> На путях Промысла Божия эти времена и сроки человеческой жизни имеют, очевидно, свою таинственную предустановленность. Мой beau-père (свояк (франц.). — Ред.), Н. В. Водовозов, умер от чахотки 25-ти лет, в расцвете интеллигентской гордыни и нигилизма. Значит ли это, что ему уже нечего было изживать на земле и он отозван был для того в иные сферы?

лигиозное вдохновение подавалось мне даже в период безверия, всякие смерти, ее благодать с откровением потустороннего мира. Наряду с этим и сам характер моего неверия не был состоянием религиозной пустоты и индифферентизма, но *верой* в «прогресс» человечества и подобное. Она включала не только определенную этику, но и эсхатологию. Мое неверие было существенно эсхатологично. Оно знало свои восторги веры. Я вспоминаю такие минуты некоего как бы пророческого вдохновения, когда свои видения грядущего человеческого прогресса я невольно облакал в образы жизни в Боге: люди будут боги, говорил я себе (кажется, и другим) с юным горением сердца и, разумеется, без всякого оттенка богоборчества или кощунства. Напротив, то было бессознательное видение истины богочеловечества, которое во мне всегда просилось наружу, искало для себя выхода. Но выход этот должен быть найден достойно, а этого я не умею найти. И так создавался духовный плен. Найти же себя в православии, которое было для меня родным, мешал, кроме моей юношеской гордости, его «зрак раба», культурное убожество и историческая бескрылость «исторической церкви», пойти же на открытую борьбу с интеллигентщиной не находилось сил. Таким образом, я оказался уже в начале своего жизненного пути *между двух миров*, не будучи способен слиться ни с одним из них, двух станов гость случайный. Так предопределилась судьба всей моей жизни, пока еще в смутных первообразах: чужой среди своих, свой среди чужих, а в сущности нигде не свой... Один в поле не воин, но всегда и везде один..



## ПЯТЬ ЛЕТ (1917—1922)

*Царьград. 17/30. III. 1923*

Жизнь дается один раз человеку, и в этом смысле дорога и интересна всякая жизнь. Индивидуальность есть как бы окно, чрез которое зрится поток жизни, и личная судьба есть рамка, в которой она оформляется, дробится, конкретизируется. То важное, дивное и страшное, чему людям нашего поколения суждено было стать свидетелями и участниками, каждым испытано и пережито по-своему. И в этом — оправдание и вместе побуждение рассказать о пережитом каждым по-своему. Это же понуждение испытываю я теперь, когда волею судеб прервалась временно линия моей жизни и я оказался выброшен из пределов России. Отрезок времени от начала революции лежит предо мною, если не законченным внутренне, то оборванным, как обрывается всякая жизнь. И невольно хочется посмотреть на него извне и изнутри как на целое, еще раз пережить и понять. Однако я чувствую себя не в силах писать воспоминания. В свое время я делал заметки в потаенной книге сердца, род интимного дневника. Но его нет со мной, как нет вообще никаких материалов, а надорванная и ослабевшая память не помогает. К тому же никогда у меня не было ни интереса, ни вкуса к конкретному, к действительности, такова моя слабость и мое свойство. События всегда воспринимались мной в виде звуковых или красочных нитей определенного колорита и насыщенности, но я не имел ни умения, ни вкуса разлагать их на конкретности. При этом сам я, как ввиду личной слабости, так и ввиду особого своего отношения к современ-

ности, к которой почему-то всегда оказываюсь не современным, чужим, в трагическом разладе, не принимал активного участия в событиях, был ими влеком, но не делал их, созерцал и чувствовал, но не был деятелем, по крайней мере, в смысле внешнего исторического делания. Пусть так. Но ведь и то, что совершалось в душах людей, имеет право на такое же внимание, как внешние события. И события в душах, в известном смысле, важнее и существеннее внешних событий. Попытаюсь и я закрепить те, бледнеющие уже нити своих воспоминаний о том, как революция, происходившая извне, протекала в моей душе и отражалась в моих судьбах. Но я чувствую потребность сделать здесь нечто вроде пролога — о себе, о том, что я был и чем стал к тому времени, когда грянула мировая война, а за ней и революция.

## Агония

Революцию я пережил трагически, как гибель того, что было для меня самым дорогим, сладким, радостным в русской жизни, как гибель любви. Да, для меня революция именно и была катастрофой любви, унесшей из мира ее предмет и опустошившей душу, ограбившей ее. Пусть смеются над этой трагической эротикой, которая все время составляла *error in objecto* (ошибка в выборе объекта (лат.). — *Ред.*), пока не погиб сам объект. Однако это было так. В предреволюционной России был такой безумец, который носил в сердце стыдливую и до конца никогда не высказанную трагичку любви, которая все время и попиралась ее объектом. Я любил царя, хотел Россию только с царем, и без царя Россия была для меня и не Россия. Первое движение души — даже полусознательное, настолько оно было глубоко, — когда революция совершилась и когда по-прежнему раздавались призывы «война до победного конца», было таково: но зачем же, к чему теперь и победа без царя? Зачем же нам Царьград, когда нет царя? Ведь для царя



приличествовал Царьград, он был тот первосвященник, который мог войти в этот алтарь, он и только он один. И мысль о том, что в Царьград может войти Временное правительство с Керенским, Милоковым, была для меня так отвратительна, так смертельна, что я чувствовал в сердце холодную, мертвящую пустоту. Я не был «монархистом» в политически-партийном смысле, как есть и были они в России, и вообще я никого почти не знал, с кем мог бы разделить эти чувства мистической любви. Но у меня было на душе так, как бывает, когда умирает самое близкое, дорогое существо, после безнадежной продолжительной болезни. Однако подобно тому, как тогда же бывает, испытывалось и облегчение, потому что агония любви моей была невыносима, она парализовала во мне всякую активность. В сущности, агония царского самодержавия продолжалась все царствование Николая II, которое все было сплошным и непрерывным самоубийством самодержавия. Теперь, после всего, что мы уже знаем о царе и об его царствовании, это выступает с новой очевидностью. Раньше могло казаться, что революцию сделали революционеры, — и это верно в том смысле, что *такую*, т. е. интеллигентскую, революцию сделали действительно революционеры во имя своей интеллигентщины, но это лишь *как*. К несчастью, революция была совершена помимо всяких революционеров самим царем, который влекся неудержимой злой силой к самоубийству своего самодержавия, влекся через Ялу, Порт-Артур и Цусиму, через все бесчисленные зигзаги своей политики и последний маразм войны.

Я ничего не мог и не хотел любить, как царское самодержавие, царя, как мистическую, священную государственную власть, и я обречен был видеть, как эта теократия *не удалась* в русской истории и из нее уходит сама, обмирщившись, подменившись и оставляя свое место... интеллигентщине. И теперь только я вижу и понимаю, что эта *неудача* была глубже и радикальнее, чем я ее тогда умел видеть. Самоубийство самодержавия, в котором политические искажения в своевольном деспотизме соединились



с мистическими aberrациями в Распутине и даже семейным психозом в царице, *не* имели виновника в Николае II, ни в его семье, которые по своим личным качествам были совершенно не тем, чем их сделал престол. Это самоубийство было предопределено до его рождения и вступления на престол, — здесь античная трагедия без личной вины, но с трагической судьбой: Эдип должен убить отца и жениться на матери, хочет он этого или не хочет. Николай II с теми силами ума и воли, которые ему были отпущены, не мог быть лучшим монархом, чем он был: в нем не было злой воли, но была государственная бездарность и в особенности страшная в монархе черта — прирожденное безволие. Но разве он сам восхотел престола и от его ли воли зависело то, что он на нем унаследовал? Но такой, как он был, он мог только губить и Россию, и самодержавие. И добавлю еще: разве не правого он восхотел, когда он, теократический царь, как это он верно и глубоко понял в царском сердце своем (вопреки всем окружающим, хотевшим видеть в нем только политического монарха, самодержавного императора), взыскал вдохновения свыше, духа пророчественного, и обрел его... в Распутине... И, однако, неудача самодержавия в лице Николая II была настолько велика, непоправима, что она обрекала того, кто мог и хотел любить только самодержавие, понятие как государственная вселенская идея, на ежечасное умирание. И, притом, в повседневной жизни эта неудача измельчалась, она разменивалась и дробилась, принимала вид пошлый, жалкий и ничтожный. Царя можно было любить только в уединении, но всякая встреча в действительности оскорбляла и ранила, приносила миллион терзаний. Вместе с тем глубоким мистическим чувством, которое дает только зрячая любовь, я видел и знал, что неудача самодержавия есть неудача России и гибель царства есть гибель и России. Я это *знал и думал до революции*, я это теперь со всей ответственностью исповедую и утверждаю, и потому я *не хотел революции*, когда все ее хотели, и плакал, когда все радовались, я хоронил, когда все стремились к новому браку...

Сделаю здесь небольшое отступление, чтобы сказать, как и когда появилось у меня это «шестое чувство». Всю свою молодость и сознательную жизнь до первой революции я был непримиримым врагом самодержавия, я его ненавидел, презирал, пугался им, как самым бесмысленным, жестоким пережитком истории. Самодержавие — это полиция, жандармы, тюрьма, ссылка, придворные, ни для кого не нужные и не интересные приемы и парады и убийственная жестокость к русскому народу. Всю гамму интеллигентской непримиримости к самодержавию я изведать и пережил. В студенчестве я мечтал о царевубийстве (хотя, разумеется, меня начинало трясти уже при мысли об исполнении акта), когда я вступил на путь религии, самодержавие казалось мне главнейшим религиозным врагом, с которым связана основная ложь нашей церковности. И в своих мыслях и чувствах я не находил никакого подхода к тому, чтобы можно было мистически познать и признать самодержавие. В подготовке революции 1905 года участвовал и я, как деятель «Союза Освобождения», и я *хотел* так, как хотела и хочет вся интеллигенция, с которой я чувствовал себя в разрыве в вопросах веры, но не политики. В Киеве, где я профессорствовал эти годы (1901—1906), я занимал вполне определенную политическую позицию. И так шло до 17 октября 1905 года. Этот день я встретил с энтузиазмом, почти обморочным, я сказал студентам совершенно безумную по экзальтации речь (из которой помню только первые слова: «века сходятся с веками») и из аудитории Киевского политехникума мы отправились на площадь («освободить заключенных борцов»). Все украсились красными лоскутками в петлицах, и я тогда надел на себя красную розетку, причем, делая это, я чувствовал, что совершаю какой-то мистический акт, принимаю род посвящения. На площади я почувствовал совершенно явственно влияние антихристового духа: речи ораторов, революционная наглость, которая бросилась прежде всего срывать гербы и флаги, — словом, что-то чужое, холодное и смер-

тоносное так оледенило мне сердце, что, придя домой, я *бросил свою красную розетку в ватерклозет*. А в Евангелии, которое открыл для свищенногадания, прочел: *сей род* (какой род, я тогда еще не умел распознать) *изгоняется молитвой и постом*. Но тогда для меня ясно было присутствие *сего рода*, от которого вечером того же дня начались в Киеве погромы, только в том черном стане, но не в этом с красной петлицей. Однако развернувшаяся картина революции очень скоро показала, что представляет собою революция как духовная сущность. И я уже с этого времени отделился от революции и отгородился от нее утопической и наивной мыслью о создании *христианского* освободительного движения, для чего нужно создать «союз христианской политики» (ранний прототип «живой церкви»). Я постиг *мертвицу* сущность революции, по крайней мере русской, как воинствующего безбожия и нигилизма. До сих пор я кое-как старался зажимать себе нос, чтобы не слышать этого трупного запаха. С революцией было нам не *по пути*, потому что, пока Россией правила черная сотня, казалось оправданным бытие красной сотни. Постепенно, по мере того как выявлялась духовная сущность русской революции в истории 1905—1907 годов, для меня становилась невозможна всякая связь с ней. Становилось очевидно, что революция губит и погубит Россию. Но не столь же ясно было для меня тогда, что ее не менее верно губит и самоубийца на престоле, первый деятель революции, Николай II. И из этого рокового кольца революции, в котором боговенчаный монарх в непостижимом ослеплении и человеческом слабоволии подавал руку революции, казалось, не было выхода. Слишком страшно было думать всерьез и говорить о гибели России (хотя я и говорил об этом еще в «*Вехах*»), тем более что все еще оставалась надежда найти *внеэволюционный*, свободный от красной и черной сотни культурный центр, опираясь на который можно было бы освободить царя от революции (тогда мы еще не знали, что революция имеет неотразимую силу на него через ближайшего ему челове-



ка — любящую, преданную жену, ибо царица Александра оказалась в полном смысле слова роковой революционеркой, что она дала революции прощкнуть во святая святых царя и утвердиться во дворце). Культурный консерватизм, почвенность, верность преданию, соединяющаяся со способностью к развитию, — таково было это задание, которое и на самом деле оказалось бы спасительным в истории, если бы было выполнено. Впрочем, про себя лично скажу, что, хотя в бытовых и практических отношениях я шел рука об руку с этим культурным консерватизмом (как он ни был слаб в России), исповедовал почвенность, однако в глубине души никогда не мог бы слиться с этим слоем, который у нас получил в идеологии наиболее яркое выражение в славянофильстве (с осколками славянофильства: Д. Ф. Самариным, И. В. Мансуровым, М. А. Новоселовым, В. А. Кожевниковым и другими я дружил и лично). Меня разделяло с ним общее ощущение мира и истории, какой-то внутренний апокалипсис, однажды и навсегда воспринятый душой как самое интимное обетование и мечта. Русские почвенники были культурные консерваторы, хранители и чтители священного предания, они были живым отрицанием *нигилизма*, но они не были его преодолением, не были потому, что сами они были, в сущности, духовно сыты и никуда не порывались души их, никуда не стремились. Они жили прошлым, если только не в прошлом. Их истина была в том, что прошлое *есть* настоящее, но настоящее-то не есть только будущее, которое есть выявление прошлого чрез настоящее в будущем, т. е. *только* прошлое, а будущее как новое рождение. «Се аз творю все новое». К этому новому рвалась и рвется, его *знает* душа. И это религиозно-революционное, апокалиптическое ощущение «прерывности» (о чем любил философствовать рано ушедший друг наш В. Ф. Эрн) роднит меня неразрывно с революцией, даже — *horribile dictu* (страшно сказать (лат.)) — *Ред.*) с русским большевизмом. Отрицая всеми силами души ре-



волюционность как мировоззрение и программу, я остаюсь и, вероятно, навсегда останусь «революционером» в смысле мироощущения (да разве такими «революционерами» не были первохристиане, ожидавшие скорого мирового пожара). Но эта «революционность» в русской душе так неразделимо соединилась с гадаргинской бесноватостью, что с национально-государственной и культурной точки зрения она может быть только самоубийственной. К чему я об этом говорю здесь, в воспоминаниях? Да потому, что понимание этого со всей ясностью у меня явилось уже в 1906 году и определило собою и мой образ действий, и мировоззрение. Дореволюционные безумства и наглость 1905 года, совет рабочих депутатов, экспроприации, убийства и, как ответ на это, военно-полевые суды, с жестокостями, с которыми было так же невозможно мириться, как с низостью революции. И, казалось, нет выхода. Промелькнула Первая Государственная дума она блеснула своими талантами, но обнаружила полное отсутствие государственного разума и особенно воли и достоинства перед революцией, и меньше всего этого достоинства было в руководящей и ответственной кадетской партии, получившей бесславный конец в Выборге, ибо Выборг был несомненно самоубийством партии, от которого она уже не оправилась. Вечное равнение налево, трусливое оглядывание по сторонам было органически присуще партии и ее вождям при всех достоинствах и заслугах их в отдельности, и это несудивительно, потому что духовно кадетизм был поражен тем же духом *нигилизма* и беспочвенности, что революция. В этом, духовном, смысле кадеты были и остаются в моих глазах революционерами в той же степени, что и большевики, и исключения здесь лишь подтверждают общее правило: насколько те или иные отдельные лица (как П. Б. Струве или П. И. Новгородцев, — не говорю о кадетах, случайных для блока, как А. В. Карташев) перерастают свой кадетизм. Все дело в *религиозном* самоопределении, а эту-то сторону по наивности и в революционном ослеплении кадеты оставили в

тени, предоставляя его «терпимости», т. е. нигилизму. Наконец, среди правых руководящую роль задавали погромные элементы либо такого рода консерватизм (например, митрополит Антоний, Грингмут, преподобный Восторгов), для которого нет никакого просвета ни в настоящем, ни в будущем: это поклонники московщины и деспотизма реакции под маской консерватизма. Погромщики же (Дубровин и компания) подняли голову и образовали свои боевые дружины. И, однако, они исповедовали православие и народность, которые и я тогда исповедовал, и я чувствовал себя в трагическом почти одиночестве в своем же собственном лагере.

В это время образовалась крошечная группа людей, составивших вскоре религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева в Москве (следящим за русской религиозной мыслью известны эти имена). В то время, около 1905 года, нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России *новое* религиозно-революционное движение (позднее, когда это было уже брошено нами, оно было подхвачено и опошлено декламацией Мережковского, который сделал своей теноровой специальностью ноту *ре*-волюция-магия). Это были своего рода «бессмысленные мечтания», которые и обличила жизнь. В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основание «Союза христианской политики» (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьева), но для этого у меня самым очевидным образом не хватало ни воли, ни умения, ни даже желания, это предпринято было, в сущности, для отписки, ради самообмана *ut aliquid fieri videatur* (чтобы (больному) казалось, будто (для него) что-то делается (лат.). — *Ред.*) Сам я очень скоро разочаровался и отказался от этой затеи. Позднее, в 1917 году, меня хотели вернуть к ней, аки «пса на блевотину», но у меня не было на это ни малейшего желания.

Под такими воздействиями определялось мое настроение в начале революции. Своей партии я не создал, а при-

мкнуть к кадетам я не хотел и не мог, не теряя своего лица. А в это время надвинулись выборы в Первую думу. Я не имел достаточно характера, чтобы остаться «тверд, спокоен и угрюм» перед общей суетою и предвыборной суетой. Для меня было необходимо пережить Государственную думу, да и, разумеется, я имел достаточные данные, а потому и обязанность вложить и свои силы в общую работу. Однако препятствием оказалась партийность. По вышеуказанным причинам, став боком к революции уже тогда, я не мог примкнуть ни к одной из политических партий, всецело стоявших на почве революционного или контрреволюционного мировоззрения (не говорю об «октябризме», который всегда имел классово-оппортунистическую природу). Между тем попасть в Государственную думу в Киеве, где я жил и где могла быть выставлена моя кандидатура с большими шансами на успех, не было возможности. Моя очередь пришла во Вторую Государственную думу, куда и выбран по родной Орловской губернии как беспартийный («христианский социалист»). Я получил наконец депутатское крещение, и четырехмесячное сидение в «революционной» Государственной думе совершенно и окончательно отвратило меня от революции. Из Государственной думы я вышел таким черным, каким никогда не бывал. И это было понятно. Нужно было пережить всю безнадежность, нелепость, невежественность, никчемность этого собрания, в своем убожестве даже не замечавшего этой своей абсолютной непригодности ни для какого дела, утпаившего в бесконечной болтовне, тешившего самые мелкие тщеславные чувства. Я не знавал в мире места с более нездоровой атмосферой, нежели общий зал и кулуары Государственной думы, где потом достойно воцарились бесовские игрища советских депутатов. Разумеется, сам я совершенно негоден в депутаты, и потому, может быть, с таким ужасом и вспоминая эту атмосферу. Однако я сохранил достаточно объективность и бесстрашие, чтобы видеть там происходившее. И нет достаточно сильных слов негодования, разоча-

рования, печали, даже презрения, которые бы мне нужны были, чтобы выразить свои чувства. И это — спасение России. Эта уличная рвань, которая клячки позорной не заслуживает. Возьмите с улицы первых попавшихся встречных, присоедините к ним горсть бессильных, но благомыслящих людей, внушите им, что они спасители России, к каждому слову которых, немедленно становящемуся предметом общего достояния, прилущивается вся Россия, и вы получите Вторую Государственную думу. И какими знающими, государственными, дельными представлялись на этом фоне деловые работники ведомств — «бюрократы». Одним словом, Вторая Государственная дума для меня явилась таким обличением жги революции, что я и политически от нее выздоровел. Однако я еще не стал монархистом. Мое отношение к царю и во Второй Государственной думе оставалось прежним. В мою «почвенность» идея монархии и монархической государственности отнюдь не входила. Вопрос о монархии есть, в существе дела, вопрос любви или нелюбви (*есть любовь и в политике*), и я не любил царя. Мне был гнусен, разумеется, рев и рычание революционной Думы, но я ощущал как лакейство, когда некоторые члены Государственной думы удостоились царского приема, где-то с заднего крыльца. Но, выйдя из Государственной думы, после банкротства революции и разочарования в ней, куда мог я пойти? В Государственной думе на меня произвел сильное впечатление своей личностью, смелостью, своеобразной силой слова (особенно на фоне жалкой брехни) Столыпин. Я совершенно не сочувствовал его политике, но я сохранил веру, что он любит Россию и, в конце концов, не солжет. И с этой — последней — надеждой я вышел из Таврического дворца. Это была слабая соломинка, но и она уже гнулаась во все стороны. И здесь была течь. И в этом я убедился с трагической ясностью, когда встретился со столыпинской работой по подготовке выборов в Государственную думу. Я снова участвовал в орловских выборах, но в Думу уже не пошел, хотя меня и посылали настойчиво. За время

Третьей думы революция затихла, но зато подняла голову — все решительнее и решительнее — контрреволюция. Начались ликвидационные процессы, дело Бейлиса и подобное. Россия экономически росла стихийно и стремительно, духовно разлагаясь. И за это время, каким-то внутренним актом, постижением, силу которого дало мне православие, изменилось мое отношение к царской власти, воля к ней. Я стал, по подлому выражению улицы, царист. Я постиг, что царская власть в зерне своем есть высшая природа власти, не во имя свое, но во имя Божие. Не хочу здесь богословствовать о царской власти, скажу только, что это чувство, эта любовь родилась в душе моей внезапно, молниеносно, при встрече государя в Ялте, кажется, в 1909 году, когда я его увидал (единственный раз в жизни) на набережной. Я почувствовал, что и царь несет свою власть, как Крест Христов, и что повинновские Ему тоже может быть Крестом Христовым и во имя Его. В душе моей, как яркая звезда, загорелась идея священной царской власти, и при свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской истории; там, где я раньше видел пустоту, ложь, азиатчину, загорелась божественная идея власти Божией милостью, а не народным произволением. Религиозная идея демократии была обличена и низвергнута во имя теократии в образе царской власти. Безбожная демократия, на которой утверждалась духовно революция, несомнестима с теократической природой власти, здесь водораздел; или — или: с царем или без царя, против царя. А вся русская революция — я это знал и по личному опыту — всегда была *против* царя и с демократией. В моем энтузиазме к царской власти совсем не было (и никогда не бывало) элементов полицейского черносотенства, и я не становился от этого ближе к «правым», оставаясь одиноким и безвольным мечтателем, каким был я всегда, но передо мной становился со всей трагической остротой вопрос о монархе, о носителе царской власти в годину ее рокового крушения, о Николае II, совершавшем самоубийство самодержавия. Ставили царе-



любом в такое время, когда царская власть уходила из мира, я обрекался на муки медленного умирания вместе с ней. Отныне, если я — монархист, я становился как-то ответственным за все те безумия и преступления, которые творились царской властью и даже именно этим монархом-самоубийцей. А в то же время в своей любви к царю я сразу же отделил от его личности вины, за которые он не был ответствен, и зло, ему не принадлежавшее, и полюбил его в это мгновение какой-то любовью до гроба, какой обещаются перед алтарем жених и невеста. Это — бред, которого не поймет и не простит мне интеллигенция, но это было стихийное чувство русского народа, на котором строилась русская государственность. И когда совершилось это избрание сердца, когда я полюбил *царя*, а вследствие этого не мог не полюбить и царствующего императора, не полюбить в нем того, что достойно любви, и прежде всего крестоносца, мое политическое бытие, как русского гражданина, стало агонией, ибо в агонии находилась историческая царская власть, и я агонизировал вместе с ней. Отмечу два-три момента в этой истории, запечатлевшиеся в моем сознании с особенной четкостью: выборы в Третью Государственную думу и распутинская эпопея. После роспуска Второй Государственной думы и нового избирательного закона правительством Столыпина проявилось известную избирательную технику, которая, однако, соединилась, увы, с прямолинейностью цинизма и бесстыдства. А к этому еще не приучена русская жизнь, как приучена уже теперь (как и во всем мире, где выборы *делаются*). В качестве избирательной скотинки — Stimmvieh (букв.: «говорящий скот» (нем.). — *Ред.*) — были избраны послушные попы, которых в огромном, ничего не соображающем количестве нагнали на выборы в качестве выборщиков и здесь заставили играть самую жалкую и вредную роль, причем дирижировал ими А. Н. Хвостов, будущий министр, а в то время нижегородский губернатор, расстрелянный большевиками. Это был отвратительно толстый и столь же развязный человек, —



он внушал мне непримиримое отвращение. Рядом с раболепством духовенства была продемонстрирована гнилость дворянства, которое также проявляло «классовую» разнузданность, без мысли об общерусских, государственных интересах (разумеется, за единичными исключениями, очень высокими и светлыми), и полная темнота крестьянства, которое думало только о диетах (диета — здесь: содержание депутатов Государственной думы. — *Ред.*). Все это вскрыло передо мной воочию такое убожество России и, главное, такую *нечестность* власти в ее политической деятельности, что я вернулся с выборов в полном отчаянии и даже заболел от огорчения. В это время раздавались уже первые раскаты мировых громов — начало балканской войны, повлекшей за собой через пять лет и войну мировую. Помню, я беседовал с П. И. Н. относительно нашей современности и отечественной войны. Великие национальные задачи, но где же у нас люди? Что же, с Хвостовым отечественную войну вести? И в душе была смерть... Однако к счастью или несчастью мрачные впечатления у меня скоро изглаживаются, и к началу мировой войны я опять уже был готов славянофильствовать вовсю.

С этой «бюрократией» Россия вела тяжбу о царской власти, и эта тяжба в моей душе происходила. Наблюдая непрестанно, что царь действует и выступает не как царь, но как полицейский самодержец, фиговый лист для бюрократии, я — в бессильной мечтательности помышлял об увещаниях, о том, чтобы умолять царя быть царем, представить ему записку о царской власти, но все это оставалось в преступно бессильной мечтательности. Царь ли деморализовал министров, или же деморализовался ими, только пусто было около царского трона. И когда царь бывал в Крыму, где жизнь его была близко известна, то у местных людей к нему имели приближение и доступ только карьеристы, временщики и проходимцы. Еще помню, уже во время войны, когда обаяние царя заметно пошло на убыль, был он в Москве, с обычными официальными приемами, а у нас была как раз лекция о войне (и даже

именно моя), и было так больно, что непроницаемая стена отделяет царя от тех, кто изнемогает в бесплодной идее об апофеозе царской власти.

Однако самое мучительное было связано с Распутинным и его влиянием. О действительном характере этого влияния много врли и спорили. Чаще всего приплетали всякую грязь, которой я не верил, но совсем почти не знали действительной причины его силы — именно болезни наследника и рокового и таинственного влияния на ход этой болезни (и даже мне, который, как отец, должен был бы это понимать, не приходило в голову никогда, каким непрерывным и скрытым мучением, обессиливающим и терзающим, была для царской четы неизлечимая болезнь единственного сына).

Я никогда не видел Распутина. Услышал о нем впервые в 1907 году, в бытность членом Второй Государственной думы, от М. А. Новоселова, который тут же выразил и сомнение в мистической доброкачественности этого совершенно особого человека. Тогда же я познакомился и с архимандритом Феофаном, который позднее сыграл столь роковую роль в знакомстве Распутина с царской семьей. О Распутине заговорили несколько лет спустя, и тогда же М. Б. З., со свойственной ему ревностью о вере, начал собирать материалы о нем и готовить печатное его обличение, однако, задержанное полицией. Затем Распутин был ранен и удален в Сибирь, но с начала войны влияние его опять стало колоссально. Теперь степень этого влияния выясняется из писем царицы, но и тогда, во время войны, оно было общеизвестно и приукрашивалось, разумеется, слухами об измене. Газеты были полны намеками, сообщениями, выпадами относительно «темной силы», тем более что она давала себя знать ощутительно и в церковной жизни (удаление Самарина, опала митрополита Владимира, возвышение епископа Варнавы, Питирима). Это был — *позор*, позор России и царской семьи, и именно как позор переживался всеми, любящими царя и ему преданными. И вместе с тем это роковое влияние никак

нельзя было ни защищать, ни оправдывать, ибо все чувствовали здесь руку дьявола. *Про себя* я государя за Распутина готов был еще больше любить, и теперь вменяю ему в *актив*, что при нем возможен был Распутин, но не такой, какой он был в действительности, но как *постулат* народного святого и пророка при царе. *Царь* *взыскал пророка*, говорил я себе не раз, и его ли вина, если, вместо пророка, он встретил хлыста. В этом трагическая вина слабости Церкви, интеллигенции, чиновничества, всей России. Но что этот царь в наши сухие и маловерные дни возвысился до этой мечты, смирился до послушания этому «Другу» (как в трагическом ослеплении зовет его царица), это величественно, это — знаменательно и пророчественно. Если Распутин грех, то — всей Русской Церкви и всей России, но зато и сама мысль о святом старце, водителе монарха, могла родиться только в России, в сердце царевом. И чем возвышеннее задание, чем пророчественнее, тем злее пародия, карикатура, тем ужаснее падение. Таково действительное значение распутинства в общей экономии духовной жизни русского народа. Но тогда это был самый страшный тупик русской жизни и самое страшное орудие в руках революции. Этого не понимали легкомысленные попы, как Востоков, пошло игравшие в демологию на распутинской теме, но это отлично сознавали мои друзья, которые вели через Елизавету Феодоровну скрытую борьбу с Распутинным при дворе, когда А. И. Гучков просил их дать материалы о Распутине для «запроса» в Государственной думе и они отказались дать эти сведения. Они не хотели революции, которой хотели все, злорадовавшиеся о Распутине.

Итак, мировая война застала меня с потасненным чувством мистической любви к царю и вместе с тем с постоянно растравляемой раной в сердце от постоянного попирания этого чувства. Начавшаяся война принесла нежданный и небывалый на моем веку подъем любви к царю. Меня лично объявление войны застало в Крыму, вдали от центров. Я лишь из газет узнавал о тех восторгах,



которыми окружено было имя государя. Особенно потрясло меня описание первого выхода в Зимнем дворце, когда массы народные, повинувшись неодолимому и верно-му инстинкту, опустились перед царем на колени в иступлении и восторге, а царственная чета шла среди любящего народа на крестный подвиг. О, как я трепетал от радости, восторга, умиления, читая это. Как будто и я сам был там, как будто то видение на ялтинской набережной теперь приняло всероссийский размер. Для меня это было явление *Белого царя* своему народу, на миг блеснул и погас апокалиптический луч Белого царства. Для меня это было откровение о царе, и я надеялся, что это — откровение для всей России. В газетах стали появляться новые речи о примирении власти (читай: царя) с народом, за этим последовали восторженные студенческие манифестации. Улицы столицы увидели неслыханное в истории зрелище: манифестации молодежи с царским портретом и пением гимна. Государь ответил на студенческий привет достойной и теплой телеграммой. Мое сердце рвалось от восторга. Тогда я написал сумасшедшую статью («Родине»), в газету «Утро России», в которой промелькнули слова о Белом царе. Статья была замечена, что называется, спущена с рук, но не одобрена зоилами, я попал на черную доску монархизма (а некий Дориан Грей от профессуры, Г. Г. Шпет, прислал мне ругательное письмо за «Белого царя», в нем характерно выразилась та злоба и презрение, которое питает нигилистическая дупка к светл-ому образу).

Начало войны, принесшее нам неожиданные по своим размерам успехи (ведь мы все еще жили под гнетом японских поражений, и я отлично помню, как страшно было за армию с начала войны и как успокаивали и радовали первые победы, удостоверявшие, что русская армия может еще побеждать). Но скоро начались затруднения и неудачи; обнаружилась «сухомлиновщина», совершилось принятие главного командования государем, вместо Николаевича, который как-то сделался популяр-

ным. Я помню, что это пережито было мной лично как гибель страны и династии, — так это и оказалось. Я просидел с этим газетным листом в руках... Чем дальше, тем напряженнее становились отношения с Государственной думой, которая — от Пуришкевича до Миллюкова — принимала революционный характер. В это время с царской властью явно что-то *творилось*: какая-то мистическая рука на ней тяготела и вызывала ее судороги. Эта ежесменная смена министров, недопустимая и в мирное время, была температурой чахоточного больного. Я изнемогал от муки, я умирал и был совершенно парализован, потому что присутствовал при смертном одре умирающего дорогого существа — русского царства в лице царя. И вместе с тем, как русский патриот и гражданин, я изнемогал от тревоги и скорби за родину: так немного, казалось, нужно было, чтобы быть любимым, нужно не приближать всякую сволочь, нужно отказать от бессмысленных назначений и дикого произвола. Наконец после Хвостова (этого самого Хвостова, который привел меня в отчаяние еще в Орле, теперь, во время мировой войны, видеть министром!) докатились до Протопопова. Это была настоящая мерзость, и мерзость эта была на месте свягом, пятнала царскую мантию. И в это время из стущавшихся грозových туч ударила первая молния, в декабре 1916 года был убит Распутин.

Я был в Зосимовой пустыни под Москвой на богомолье. В монастыре было, как всегда, тихо и молитвенно. Простояли, как водится, пятичасовую всенощную, исповедовались, причащались за Литургией, которую совершал епископ Феодор из Москвы (он меня впоследствии и рукополагал). И вот после обедни из номера в номер поползло потрясающее известие. Распутин убит. Кто-то приехал и привез его из Москвы. Первое и непосредственное чувство было отнюдь не радости, как у большинства, но смущения и потрясения. А между тем все радовались, даже и монахи. Преосвященный Феодор перекрестился, узнав об этом, — помню, как меня это поразило. У меня же было твердое и несомненное чувство, которое — увы! впослед-



твии подтвердилось: против нечистой силы бессильна революционная пуля, и распутинская кровь прольется в русскую землю. Вместе с тем было смущение относительно бессилия Церкви, которая, очевидно, не могла заклясть беса, и его сразила офицерская пуля. С этим чувством я приехал и в Москву, где встретил те же настроения, что и в монастыре, только не робкие и тихие, но наглые и торжествующие. «Истребить гадину», — иначе не говорилось. Два года спустя после этого я познакомился с князем Юсуповым, который мне рассказывал (очевидно, уже десятки раз) историю этого убийства с его потрясающими подробностями. В его рассказе не было ничего, кроме аристократической безразличности, не было даже сознания того, что пуля, направленная в Распутина, попала в царскую семью и что с этим выстрелом началась революция. Это было уже тогда для меня очевидно. Убийство Распутина внесло недостававший элемент какой-то связи крови между сторонниками революции, а таковыми были почти все. Вокруг себя я, по крайней мере, почти не видел и не знал единомышленников. Это убийство разнуздало революцию, и стали открыто и нагло говорить и даже писать — правда, не о цареубийстве, но о дворцовом перевороте. В обращении было пущено подлое словцо В. А. Маклакова о перемене шофера на полном ходу автомобиля, и среди мужей-законодателей, разума и совета совершенно серьезно обсуждался вопрос о том, несет ли это какое-либо потрясение или нет, причем, конечно, разрешали в последнем смысле. Я чувствовал себя единственно трезвым среди невольного сумасшествия: иначе нельзя было понять это повальное ослепление. И, конечно, для меня обезвкусивалась, теряла радость Россия без любимого царя. Особенное недоумение и негодование во мне вызывали в то время дела и речи князя Г. Е. Львова, будущего премьер-главноуправляющего правительства. Его я знал во время Второй Государственной думы как верного слугу царя, разумного, ответственного, добросовестного русского человека, относившегося с непримиримым отвращением



к революционной сивухе, и вдруг его речи на ответственном посту зовут прямо к революции, — такова была, например, его прокламация по поводу неразрешенного всероссийского земского съезда. Это было для меня показательным, потому что о всей интеллигентской черни не приходилось и говорить. Не иначе настроены были и мои близкие: Н. А. Бердяев бердяевствовал в отношении ко мне и моему монархизму, писал легкомысленные и безответственные статьи о «темной силе»; князь Е. Н. Трубецкой плыл в широком русле кадетского либерализма и, кроме того, относился лично к государю с застарелым раздражением (еще по делу Лопухина). Г. А. Рачинский, конечно, капитулировал по всему фронту и был левее левых (впрочем, он и прежде был таков же). Из моих друзей только П. А. Флоренский знал и делил мои чувства в сознании неотвратимого и отдавался обычному для него amor fati (любовь к судьбе, року (лат.). — *Ред.*) Л. В. Успенский, любимый из моих учеников и молодых товарищей, которому я мог открывать свою душу, спорил со мной, как политическим утопистом. А я, повторяю, чувствовал себя единственным трезвым среди пьяных, единственным реалистом среди всяких иллюзионистов, и мой реализм было православию, моя трезвость — любовь к государю. Я видел совершенно ясно, знал шестым чувством, что царь не шофер, которого можно переменить, но скала, на которой утверждется копыта повиснувшего в воздухе русского князя.

Незабываемым по силе и остроте впечатления остался в моей памяти один декабрьский вечер в квартире Угрюмовых в Никольском переулке. Там делился своими впечатлениями только что вернувшийся с фронта И. П. Демидов. Я знал его раньше как исключение среди кадетов по своей церковности, почвенности и вообще какому-то особенно напряженному строю души. Его доклад был богат содержанием, он сообщил много удивительного и трогательно-го о русском солдате, давал полную надежду на победу, но являлся сплошным обвинительным актом против царя как главнокомандующего за его безответственные и вредные

действия по смене начальствующих отдельными частями и армиями. Доклад был гневен, страстен и по-своему убедителен, он заставлял думать, что русское дело в неверных руках и эти руки надо устранить во имя победы, для спасения родины. Этот самый фальшивый и самый опасный ложун, который изобрела и которым победила революция, не останавливающаяся ни перед какой, даже самой заведомой ложью, здесь провозглашался устами искреннего и доброго, но слабого мыслителя и волея, как и все мы, русского человека, и от этой авторизации приобретал особую убедительность. Он свидетельствовал, что революция проникла уже на фронт, отравила высшее командование. Я чувствовал в этот вечер, как смерть входила в мою душу. Начался обмен мнений, который сводился к полному согласию с оратором относительной необходимости перемены шофера, и только спрашивали его, как примет это фронт и не пошатнется ли, причем, со своей стороны, выражали уверенность, что это пройдет незамеченным и фронтом, и страной и опасностью для обороны совсем не угрожает. Был ряд ораторов, в числе их я запомнил именно Н. А. Бердяева, потому что он, по обычаю, говорил против меня и был именно по мне. Из всех только я один говорил против, т. е. выражал ту простую мысль, что революция, хотя бы и дворцовый переворот, не может пройти незаметно, не вызвав потрясений на фронте. Сочувствовал мне только один протоиерей отец И. Фудель, который при выходе сказал мне упавшим и полным отчаяния голосом, что он давно уже видит всю неизбежность революции и всю ее гибельность. Но в этом чуждом для меня собрании и он молчал, да и мое выступление имело значение только для исповедания веры. О, как часто впоследствии вспоминал я этот декабрьский вечер с его безвыходной тоской. В это время в Москве происходили собрания, на которых открыто обсуждался дворцовый переворот и говорилось об этом, как о событии завтрашнего дня. Приезжали в Москву А. И. Гучков, В. А. Маклаков, суетились и другие спасители отечества. Во главе власти стоял в это время Штюрмер, а

министром внутренних дел был сделавшийся быстро всем ненавистным и никому не милым и не нужным Протопопов, ведший политику ничтожества и страха. И вот грянула роковая гроза.

Начало ее застало меня опять не дома, а на богомолье у Троицы. 26 февраля, день рождения моей жены, мы привыкли проводить у Троице-Сергиева собора, были там и на этот раз. Так хорошо было оказаться среди снегов, в скитах и в окрестностях посада. Возвратясь к вечеру домой, мы узнали по телефону, что в Петрограде происходят события: распущенная Государственная дума отказалась повиноваться и объявила себя временным правительством. Известия шли за известиями с удручающей быстротой и несомненностью, и очень быстро революция передавалась Москве. Уже на следующий день появились на улицах сначала угрожающие объявления, а затем «революционные бюллетени», которые, по привычке, сначала было страшно читать, однако читались всеми, и там уже открыто оповещалось о ходе революции в столице. *Исчезла полиция*, но вскоре начали ловить и водить переодетых городских и околоточных, с диким и гнусным криком толпа провожала затравленных зверей. Улицы все более переполнялись народом. На следующий день около манежа уже появились военные части и неслись какие-то автомобили, на которых появились сразу зловещие длинноволосые типы с револьверами в руках и соответствующие девичьи. Кремль был взят почти без одного выстрела, и к вечеру Москва оказалась в руках революционной власти. Эти дни улицы были полны народом, который шел с гнусными революционными песнями на гнусные свои демонстрации. Временами слышались всплески — это долавливали городских. Объявлено было «благодарственное Господу Богу молебствие», или войска на парад, и там было кощунственно и гнусно. Все радовались, все ликовали, красный Дионис ходил по Москве и сыпал в толпу свой красный хмель. Все было в красном, всюду были гнусные красные тряпки, и сразу же появи-

лись не то немцы, не то большевики, с агитацией против войны. У меня была смерть и на душе. Революция была мне только постыла и отвратительна. Я хорошо помнил революцию 1905 года, чтобы не предаваться ни в какой мере обаянию... И, вместе с тем, я любил царя и изнывал в тревоге за царскую семью. Однако был момент малодушия, когда я захотел выдать из себя радость, слиться с народом в его «свободе». Не хватило характера презирать и негодовать до конца. Я шел по Остоженке в народном шествии в день парада и пьянил себя. Однако этого хватило на полчаса, и ничего не вышло, кроме омерзения. Я видел и чувствовал, что пришел красный хам, что жизнь становится вульгарной и низкой и нет уже России. А между тем крутом все сходило с ума от радости, и как я ни сторонился в эти страшные дни, но и мне приходилось попадать в круги профессионально радующихся. Так, например, в кругу профессоров и студентов — демонстративно хоронили в красном гробу *одну* жертву революции — произносились ликующие речи, делались соответствующие обещания, распространялся «заем свободы», брехня Керенского еще не успела опосылеть, вызывала восхищение (а я еще за много лет по отчетам Думы возненавидел этого ничтожного болтуна). И я, мрачным Гамлетом, хотя, конечно, не обнаруживавшим своего безочарования (хотя и молчание на фоне общего исступления было достаточно красноречиво), проходил среди этих сумасшедших. Была Крестопоклонная неделя Великого поста. Об этом, конечно, все забыли, а у меня были самые тяжелые предчувствия от этого символического совпадения. Однако вся мысль и забота (увы! бессильная и бездейственная!) была о Нем, о Помазаннике. Что с Ним? Удержится ли он на престоле? Если да, то можно мириться со всякими ответственными министерствами (так *тогда* казалось, в страхе за него, быть может, и неверно казалось). Затем поползли слухи о вынужденном отречении: я и этого ждал, потому что знал сердцем, как там, в центре революции, ненавидели именно царя, как там хотели не конституции, а именно

свержения царя, какие *жиды* там давали направление. Все это я знал вперед и всего боялся — до царсубийства включительно с первого же дня революции, ибо эта великая подлость не может быть ничем по существу, как царсубийством, которая есть настоящая черная месса революции. И вот понеслась весть за вестью: царь отрекся. Одновременно с этим в газетах появились известия об «Александре Феодоровне» (по новой жидовской терминологии, с которой нельзя было примириться): больны корью царевны, болен наследник и сама она под арестом. Слезы, бессильные и последние, душили при чтении, а газетчики кричали по улице гнусные слова: «Арест Романова» и пр. Государь был действительно арестован и отвезен в Царское Село, там соединен с семьей. Стали доходить только отрывистые сведения о нем, хотя поражало, что во всем этом море лжи, клеветы и ругани он выходил прекрасным и чистым. Ни единого неверного, неблагоприятного, нецарственного жеста, такое достоинство, такая покорность и смирение. Подходила Пасха. Мысль о них: что с ними, как? Появилось сведение, что они говели, причащались, что к ним допущен священник. Рассказывалось, что государь работает в саду и как оскорбляют его хамократы. И, однако, оглушающий поток событий несся с такой стремительностью, что заставлял забывать о царско-сельских узниках до новых слухов или известий.

## МОЕ РУКОПОЛОЖЕНИЕ

24 ГОДА

Игорю Платоновичу Демидову

Я родился в семье священника, во мне течет левитская кровь шести поколений. Я вырос у храма преподобного Сергия, благодатно обвеянный его молитвой и звоном. Мои впечатления детства — эстетические, моральные, бытовые связаны с жизнью этого храма<sup>1</sup>. Под кровом его горело сердце молниенным восторгом и орошалось похоронными слезами. Примерно до 12—13 лет я был верным сыном Церкви по рождению и воспитанию. Учился в духовной школе, сначала в духовном училище (четырёхклассном) в родном городе Ливнах, а затем в Орловской духовной семинарии (3 года). Уже в самом почти начале периода, в первом-втором классе семинарии, наступил религиозный кризис, который — правда, хотя и с болью, но без трагедии — закончился утратой религиозной веры на долгие, долгие годы, и с 14 лет, примерно до 30, блудный сын удалился в страну далеку, к гору и соблазну, вероятно, многих, но прежде всего, конечно, родителей. Мне было *что* терять, а я это отдавал как будто легко, без борьбы (хотя были даже мысли о самоубийстве от безбожия). Начальный толчок, по-видимому, давало ребяческое самолобие: я был захвален в школе, однако тем чувствительней были для меня его уколы в бурсацкой грубости. Однако это не было серьезно. Гораздо серьез-

<sup>1</sup> Свою жизнь до 30-летнего возраста я в 1918 году описал для детей в толстой тетради, в Крыму безвозвратно погибшей в земле во время одной из очередных паник, уже после моей высылки из России (1922—1923 гг.).

нее были молодые вопрошания и сомнения, на которые некому было ответить. Последние к тому же поддерживались попутными влияниями и встречами, главное же и больше всего той интеллигентщиной, жертвой которой — и лично, и исторически — сделался и я, вместе с бесчисленными братьями своими, вместе со всей Россией. То была общая судьба «гуманистического» человечества, донные изживаемая, соблазн человекобожия. Однако правда моего протеста против окружавшего меня мира состояла в том духе свободолобия, который отвращался от рабодепства, царившего в мире «духовном». (За пределы же его мой опыт тогда еще не простирался.) С ним я не хотел и не мог (и не должен был) примириться, от него я бежал, спасая свое духовное существо, и это свое бегство и посейчас считаю оправданным. К этому присоединилось и то, что вместе с потерей религиозной веры я естественно, как бы автоматически, усвоил господствующие в интеллигенции революционные настроения, без определенной партийности, но с решительной непримиримостью к монархизму, господствовавшему, по крайней мере в нашей, «духовной» среде. Одним словом, со мной повторилось — в этой стадии жизни — то, что было с моими предшественниками по семинарской школе: Чернышевским, Добролюбовым и другими. Я стал жертвой мрачного революционного нигилизма (хотя он всегда соединялся с любовью к искусству и литературе, меня спасавшими). К этому надо присоединить и то, что общая атмосфера духовной школы бессильна была противопоставить этому нигилизму достаточное противодействие. Поддерживаемая привычным бытом и принуждением, она становилась все более невыносимой для гордого, самознающего, но и искреннего в своем свободолобии и правдолобии мальчика.

Семинарское начальство прочило меня тогда в студенты Духовной академии, для меня же единственным путем спасения тогда являлось: бежать из семинарии, не откладывая и без оглядки. Куда? Конечно, в светскую школу — в университет. Зачем? «Принесить пользу», служить человечеству,

прогрессу, научной мысли, к которой всегда лежала моя душа. Исполнение этого плана было не легко, оно требовало жертв, и не только от меня самого, но и от моих близких, т. е. прежде всего, от родителей (о чем я меньше всего думал в молодом своем эгоизме). Тем не менее летом 1888 года я оставил Орловскую семинарию и, после двухлетнего пребывания в Елецкой гимназии, осенью 1890 года поступил в Московский университет на юридический факультет. В этом выборе я явился также жертвой интеллигентской стадности, пойдя вопреки собственному влечению. Меня влекла область филологии, философии, литературы, я же попал на чуждый мне юридический факультет в известном смысле для того, чтобы тем спасти отечество от царской тирании, конечно, идейно. А для этого надо было посвятить себя социальным наукам, как каторжник к тачке, привязав себя к политической экономии. К прохождению через это чистилище я сам обрек себя и тем искупил свой грех блудного сына. Я вступил в университет с заранее определенным намерением — посвятить себя мне чуждой науке, и этот план я и исполнил, достигнув оставления при университете на этой кафедре (добрейшим и милейшим профессором А. И. Чупровым, сродным мне по судьбе: это был тоже семинарист, вспоминавший о своем прошлом как о потерянном рае, но ему не суждено было до конца пройти интеллигентскую пустыню). Я хорошо представлял себе все его волнение, которое он испытывал бы, увидев меня в рясе, но он до этого скандала не дожил.

Итак, моя мысль двигалась на путях социального и, разумеется, социалистического мировоззрения. Последовательно и в известной мере как бы автоматически переходила от одного его образа к другому, чтобы, казалось, наконец, закрепиться в марксизме, который шел мне как корове селло. Научная университетская командировка (1898—1900) повела меня, конечно, прежде всего в Германию как страну социал-демократии и марксизма. Но здесь-то, наперекор ожиданиям, начались быстрые разочарования, и мое «мировоззрение» стало трещать по всем швам. В результате,

когда я вернулся на родину, чтобы занять наконец желанную профессуру «политической экономии», я был в состоянии полной резиньяции, в которой сначала робко и неуверенно, а затем все победнее стал звучать голос религиозной веры. Ес я и начал исповедовать с тех пор в своих сочинениях, примерно начиная с 1901—1902 года, к удивлению и негодованию своих вчерашних единомышленников. Но, в сущности, даже в состоянии духовного одичания в марксизме, я всегда религиозно тосковал, никогда не был равнодушен к вере. Сперва верил в земной рай, но трепетно, иногда со слезами. Потом же, начиная с известного момента, когда я сам себе это позволил и решил исповедовать, я быстро, резко, решительно пошел прямо на родину духовную из страны далекой: вернувшись к вере в «личного» Бога (вместо безличного идола прогресса), я поверил во Христа, Которого в детстве возлюбил и носил в сердце, а затем и в православии, меня повлекло в родную церковь властно и неудержимо. Однако прошли еще годы, в которые эта мысль и желание о возвращении в дом отчий во мне оставались еще бессильны, сокровенным страданием было оплачиваемо мое возвращение. Оно совершалось, конечно, не только в сердце и в жизни, но и в мысли, из социолога я становился богословом (благодарно отмечу духовное влияние Достоевского и Вл. Соловьева в эти годы). Но одновременно в душе поднималось и желание, которое тайно тоже никогда не утасало, полного уже возвращения в отчий дом, с принятием Священства. В эти годы я называл себя иногда в беседе с друзьями «изменником алтаря». Мне становилось недостаточно смены «мировоззрения», левитская моя кровь говорила все властнее, и душа жаждала Священства, рвалась к алтарю<sup>1</sup>. (Князь Е. Н. Трубецкой однажды сказал мне, что по его ощущению я «рожден в епитрахиль!»)

<sup>1</sup> «Und Bulgakoff ist fromm geworden» (букв.: «И Булгаков стал благочестивым (набожным) (нем.). — *Ред.*) — передавал мне изумленное восклицание Карла Каутского, одного из вождей германской социал-демократии (это можно по смыслу передать так: «Булгаков обидчик!»).

Однако на этом пути стояли разные препятствия. Первое из них — это привычки и предубеждения среды и даже близких. Если там, откуда я ушел, в среде духовной, принятие сана в известный момент жизни являлось шагом самою разумеющимся и бесспорным, то в среде интеллигентской, где безбожие столь же естественно подразумевалось, принятие Священства, по крайней мере, в состоянии профессора Московского университета, доктора политической экономии и проч., являлось скандалом, сумасшествием или юродством и, во всяком случае, самоисключением из просвещенной среды. На это надо было решиться, и это тоже потребовало времени. На это я также решился заведомо пойти, да, впрочем, и времена уже становились не те. Впрочем, не знаю, как бы я сам справился со всеми личными трудностями, но здесь меня явно поддерживала рука Божия. В начале 1918 года в Москве было получено известие об обстреле Ялты и вообще южного Крымского побережья, где находилась моя семья, большевиками, и, конечно, произошел перерыв всяких сношений с ней. Были основания опасаться, что вся она погибла. Я оставался один пред лицом Божиим. И тогда я почувствовал, что меня уже ничто не удерживает и нет оснований откладывать то, что я вынашивал в душе по крайней мере десятилетие. Но существовало для меня еще препятствие, силами человеческими также непреодолимое: то была связь православия с самодержавием, приводившая к унижительной и вредоносной зависимости Церкви от государства и своеобразного цезарепапизма. Через это я не мог перешагнуть, не хотел и не должен был. Это препятствие внезапно отпало в 1917 году с революцией; Церковь оказалась свободна, из государственной она стала гонимой. На Всероссийском Соборе (которого я был членом) Церковь, в лице Патриарха Тихона, получила достойного и неустрашимого главу. Собор же явился каноническим органом церковного управления. Вместе с Церковью и я получил для себя свободу действий. Поэтому я также не должен был терять времени, чтобы им воспользоваться перед лицом грозных грядущих событий. Решение мною было принято, и нельзя было его откладывать. К тому же я получил от князя Е. Н. Трубецкого однажды поздним

вечером дружеское извещение по телефону, в котором он меня на латинском (!) языке предупреждал, что я этой ночью буду арестован. Но когда я после этого лег спать, то почувствовал себя больным, поднялась температура с болями. Утром доктор определил приступ аппендицита, хотя и настаивал на немедленной операции. Из своей квартиры мне надо было скрываться (хотя предупреждение Е. Н. и не исполнилось). Кое-как оправившись от приступа, я начал действовать: сначала обратился к преосвященному Феодору Волоколамскому, одному из московских викариев, лично меня знавшему (и рукоположившему моего друга профессора отца Павла Флоренского), с вопросом, согласится ли он меня рукоположить в иереи. После его согласия я объяснил ему всю срочность этого дела ввиду моей угрожаемости (поэтому он от первоначального своего предложения провести некоторое время во диаконстве, узнав мое положение, и сам отказался). После этого я уже обратился к самому Патриарху Тихону с прошением о рукоположении, на что Святейший милостиво и без всяких возражений согласился. (Он сказал мне, смеясь: «Вы в стуртуке нам нужнее, чем в рясе».) Я и не подумал, что Патриарх мог иметь желание сам совершить мое рукоположение, когда просил его поручить это преосвященному Феодору. При этом я хотел избежать шума, ввиду моего положения. В смиренном и добротном своей Патриарх не возразил против этого, тем более что времени терять не приходилось, а между тем в ближайшем воскресенье (Троицын день) Патриарх должен был отехать в Петербург и, следовательно, отсутствовать в Москве. Условились, что это решение до последнего момента останется в тайне, хотя оно, конечно, просочилось и на Соборе, да и сам Патриарх в Петербурге в самый Троицын день говорил в своих кругах, что сегодня их ждет радость, таково было его любящее и благословляющее слово<sup>1</sup>. Итак, наконец, было решено: в Троицын день имело со-

<sup>1</sup> Незадолго до этого, в рождественские праздники, Святейший Патриарх меня понудил (еще мирянина) составить текст первого его послания, возвещающего о его вступлении на Патриарший престол, что я и исполнил (читано было в храмах на Крещение).

стояться мое рукоположение в дпаконы (в Даниловом монастыре, где пребывал преосвященный Феодор), а в День Святого Духа в храме кладбища Святого Духа во иереи. Разумеется, я не дерзнул бы сам избирать такие сроки для своего рукоположения, они оказались предуказанными свыше, и посему я всегда переживаю эти великие и священные дни как светлое знамение милости Божией<sup>1</sup>.

Итак, решено. Но от Светлого праздника отделяла меня еще Страстная седмица, дни духовного приготовления. Еще никто не знал о моем решении, и я сам изведал о том лишь своих ближайших друзей. То было как бы радостное прощание с ними перед моим браком духовным, а вместе и некое торжественное свидание — перед смертью. Я храню в сердце священные воспоминания об этих встречах: здесь

<sup>1</sup> При этом упомяну и о такой смешной и характерной подробности всего этого события. Когда я в субботу (канун дня Троицы, назначенного для моего рукоположения) пришел в Московскую консисторию выправлять свое ставленническое дело, в нем оказалось отсутствующим письменное удостоверение относительно моей жены, что она православного исповедания и венчана со мной первым браком. Хотя я, будучи не только членом церковного Собора, но и избранным им Высшего церковного совета, об этом заверял секретаря консистории, этого оказалось недостаточно, необходима была соответственная бумага. Когда же он обратился за этим в канцелярию Священного Собора, то оказалось, что оттуда ее нельзя было получить. Каково же было мое волнение, когда я понял, что все для меня висит в воздухе из-за этого канцелярского формализма, ничто здесь не может помочь и даже некуда обратиться, потому что сам Патриарх, если только и он мог здесь справиться с неумолимостью канцелярий, был уже в отъезде (в Петербург). А между тем день склонялся уже ко второй половине, все было условлено и решено (даже вплоть до газетных заметок о предстоящем рукоположении, которые намеренно были отложены до утра самого Троицына дня). И вот в последнюю минуту меня осенила спасительная мысль обратиться к секретарю канцелярии Московского коммерческого института, где я был профессором, за выдачей такого удостоверения. Отправил спешного гонца, и беспрепятственно выданное свидетельство удовлетворило консисторию, и тем самым моя карма политической экономии открыла мне врата Данилова монастыря. Я испытал чувство совершившегося надо мной чуда милости Божией.

были и слезы радости, и волнения, и слова любви и дружеского напутствия<sup>1</sup>. Дома же я был один с мальчиком-сыном, который явился для меня огромной и радостной поддержкой в эти дни (нас разделило мое изгнание и не знаю, увижу ли его в этой жизни). Страстная седмица перед рукоположением состояла для меня в *умирании* для этой жизни, которое началось для меня с принятием моего решения. Не знаю даже как, но в моем сознании отпечатлелось ясное понимание, с каждым днем все возрастающее и крепнувшее, что это умирание есть вольное, но и неизбежное, от которого нельзя уйти, но этого ухода и не должно желать. Это была как бы длительная агония, каждый день приносил новые переживания, и то были муки, которых невозможно описать. Но не было ни одного мгновения, когда мелькнула хотя бы мысль об отступлении; однако при этом я шел, имея перед собой как будто какую-то каменную стену, упираясь в тупик. Могу сравнить это только с некоторыми состояниями умирания во время моей последней болезни, хотя, конечно, тогда они не сопровождались физическим страданием (если не считать обычной для меня бессонницы). Это умирание явилось для меня тогда совершенно необходимым и важным, каким-то духовным заданием, которого я не могу миновать как некой духовной очевидности. Оно для меня неожиданно и непроизвольно возникло и как-то тлело и, тлея, жгло меня. Эта мука духовного рождения была великая милость Божия. Дорого бы я дал, чтобы теперь увидеть эти мои, конечно, погибшие записи...

Но миновав и эти дни умирания, 9 июня, в канун Троицына дня, я отправился в Данилов монастырь, неся в своей руке с духовным платьем (обратно в нем же принес я уже свою стюартскую пару), к преосвященному Феодору, там я и ночевал. Москвичи знают этот монастырь с кладбищем,

<sup>1</sup> Много дружеской заботы и ласки было проявлено к тому, чтобы меня одеть в «духовное», тогда это *по-своему* было не менее трудно, как и теперь. Бог помог мне с тех дней всегда сохранять духовный облик, хотя были времена, когда от меня требовали ему измены под угрозой опасности смертной.





в котором покоится прах Хомякова, Гоголя и других. В День Святой Троицы я был рукоположен во диакона. Если можно выразить невыразимое, то я скажу, что это первое диаконское посвящение пережито мною было как самое огненное. Самым в нем потрясающим было, конечно, первое прохождение через Царские врата и приближение к святому престолу. Это было как прохождение чрез огонь, опаляющее, просветляющее и перерождающее. То было вступление в иной мир, в небесное царство. Это явилось для меня началом нового состояния моего бытия, в котором с тех пор и доныне пребываю... Когда я шел домой по большевистской Москве в рясе, вероятно, с явной непривычностью нового одеяния, я не услышал к себе ни одного грубого слова и не встретил грубого взгляда. Только одна девочка в Замоскворечье приветливо мне сказала: «Здравствуйте, батюшка!» И буквально то же самое повторилось и на следующий день, когда я возвращался уже священником. Тогда же моя кухарка, чудная Аннушка, которая вообще все время относилась к происходящему с молчаливым сочувствием, ко мне подошла за благословением уже со словами: «Благословите, батюшка». — и первая тогда его получила (вслед же за нею и швейцар нашего дома).

В День Святого Духа епископ Феодор имел служить в кладбищенском храме Святого Духа, и туда шли мы из Данилова монастыря крестным ходом, я шел в стихаре с диаконской свечой рядом с епископом. То было не малое расстояние, но прошли его спокойно и беспрепятственно. К рукоположению пришли в храм и друзья мои, бывшие тогда в Москве. Вспоминаю прежде всего отца Павла Флоренского (со своим Васей), участвовавшего и в Литургии, М. А. Новоселова, Н. Н. Прейса (†), Вяч. И. Иванова, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве (?), князя Е. Н. Трубецкого, графа А. Рачинского, В. К. Хорошко, А. С. Глинку (Волжского), М. О. Гершензона, Л. И. Шестова, Е. А. Аскольдову и др. Все они после службы участвовали в дружеском чаепитии, духовенством храма для нас радушно устроенном (тогда это было нелегко, как и теперь). Переживания этого рукоположения, конечно, еще более неописуе-



мы, чем диаконского — «Удобесе молчание». Епископ Феодор сказал мне в алтаре слово, которое тогда меня потрясло, хотя сейчас я не могу восстановить его содержания. Была общая радость, и сам я испытывал какое-то спокойное ликование, чувство вечности. Умирание миновало, как проходит скорбь страстных дней в свете пасхальном. То, что я переживал тогда, и была та пасхальная радость.

Первые свои Литургии я совершал в Богородичном храме Всех Скорбящих Радости, в детском приюте на Зубовском бульваре, где и жил, вместе и под руководством отца Павла Флоренского, который для этого и оставался несколько дней в Москве и после моего посвящения. Приписан же я был к храму Ильи Обдыденного в Обыденном переулке, близ храма Спасителя, где также успел совершить несколько Литургий до своего отъезда из Москвы.

Однако надлежало мне в новом образе встретиться с семьей, о которой я тогда уже получил вести. Поэтому чрез две недели после рукоположения, с благословения Патриарха, я выехал в Крым для свидания с семьей на месячный срок, по истечении которого предполагал вернуться к месту своего прежнего, профессорского, и нового, иерейского, служения. Однако мне вовсе не суждено было вернуться в Москву. Мне пришлось первый раз переехать под Курском границу немецкой оккупации, без паспорта, но благополучно ее миновал. Встретил благополучно своих и пробыл законный месяц с ними. Затем я сделал попытку возвращаться в Москву через Киев. Но отсюда в течение целого месяца мне это не удалось: обстоятельства изменились. Так я и принужден был возвратиться в Крым и там остался до начала 1923 года, когда оттуда был выслан за границу навсегда. Из числа же профессоров университета я был исключен за принятие Священства дважды: из Московского — немедленно по рукоположении, из Симферопольского — по занятии его большевиками. Слава Богу за все.

## МОЯ ЖИЗНЬ В ПРАВОСЛАВИИ И В СВЯЩЕНСТВЕ

Мое основное чувство этой жизни определяется, с одной стороны, моей безграничной церковностью и верностью Церкви — в ее конкретном образе православия, на служение которому я отдал все свои силы, с того времени, как возвратился в церковь, но, с другой, чувством моей духовной свободы и ее долгом (если так можно сказать) как основным условием и самой стихией моей церковности: «где Дух Господень, там свобода», — этот высший дар Божий и... служение. И то, и другое для меня тождественно: грехи против свободы суть грехи против православия и Церкви, и наоборот, духовное самопорабощение, во имя чего бы оно ни принималось, есть хула на Духа Святого, которая не простится ни в сем веке, ни в будущем. И вот это-то тождество устраняло во мне «православизм» (в качестве и вместо православия), рабство и фетишизм, а вместе вносило и известный релятивизм в отношении ко всей церковной конкретности. А во всей совокупности такое чувство жизни отделяло меня от той церковной среды, в которой я жил и которая была проникинута абсолютизированием относительного, угашением духа и его творческой стихии ради вещелюбия и властолюбия, которому соответствовало на другой стороне раболепство. Вот почему я всегда — и могу сказать, чем дальше, тем больше — чувствовал себя чужим среди своих: «во своя прииде, и свои Его не прияша». Так было в земной жизни Господа в его отношении к хранителям закона, который Он пришел не нарушить, но исполнить. И в этом первообразе

почерпает вдохновение всякая живая душа. Однако спешу оговориться, что эта чуждость происходила не из самомнения и притязательности, но из глубочайшей любви и верности церковной, которая всяческий компромисс и рабство ощущает как измену. Любовь к Церкви рождает и предполагает *послушание*, но послушание любви, а не страха, почитания, а не лести, и всегда остаешься здесь в неустойчивом равновесии, в страхе оступиться то в ту, то в другую сторону. Таково было и есть мое основное чувство жизни в Церкви. И все-таки я должен сознаться, что по личной слабости своего характера, застенчивости, доходящей до робости, до «страха иудейска», я считаю, что я все-таки грешил скорее в сторону самопорабощения, чем дерзновения (как это, может быть, казалось иным в соответствии сложившейся репутации «еретика»). Однако должен прибавить, что если я, может быть, рабствовал и малодушествовал в церковной эмпирии, ради «экономики» и мира, во избежание мелких трений и подобного, то совесть меня не упрекает в уступках в той области, к которой я чувствую себя наиболее призванным и ответственным: в богословствовании и проповеди. Здесь я был всегда самим собой и хочу себе остаться верен до смерти<sup>1</sup>. Это чувство исторического релятивизма, которое у меня есть в отношении к *исторической* Церкви, существующей, развивающейся и определяющейся в пространстве и времени, совершенно не связано с каким-то пренебрежением или недооценкой важности, ценности и необходимости ее форм и установлений, каким-то своеволием или снобизмом. Чувствую глубокое отвращение и к тому, и другому, в своей инстинктивной наследственной, но и сознательной законопослушности, а главное, в том мистическом реализме, которым мое отношение к Церкви определяется. Для меня мистическое *содержание* исторических форм от них неотделимо, оно в такой мере самоочевидно и

<sup>1</sup> Последний, зато и самый ответственный случай такого самосвидетельства я имею, выпуская теперь свой III том трактата о Богочеловечестве.

подлинно, что не является даже вопроса о возможности их разделения всяческим иконоборством. Однако это не мешает и не противоречит различению в исторической оболочке элементов разной важности и вообще вносит в их расценку и исторический коэффициент. Церковная непогрешительность в православии не должна выражаться в абсолютизировании всех конкретных форм, чем, однако, вовсе не подрывается их устойчивость и ценность, как и не ослабляется законопослушность во всякой области церковной. Но это не только не устраняет, но и делает необходимым и даже по-своему обязательным сознательно критическое различение, которое не есть отрицательная критика, однако в определенных случаях может и даже должно приводить к отвержению тех или иных форм. От своеволия же здесь достаточно предохраняет *любовь* к Церкви, я сказал бы, инстинкт церковности, который склоняет всегда уступить «преданию» больше, а не меньше. И во всяком случае разрыв с ним в большом или малом является болезненным, если не прямо трагичным, в зависимости от данного частного случая. Такова вообще психология всякого церковного раскола.

И прежде всего основной вопрос: насколько и в каком смысле православие может рассматриваться как находящееся в *исключительном* обладании *церковности*, настолько даже, что не-православие или внеправославие есть и не-церковь (не говоря уже о том сквернословии относительно инославия, которое у нас в ходу и является признаком хорошего православного тона, самосвидетельством ревности о православии)? *Церковь* как Тело Христово, конечно, не совпадает с вероисповедными границами, она не ограничивается и православием. Истинные христиане существуют во всем христианском мире (не будем сейчас говорить о не-христианах, «с которыми нет и не может быть в этой жизни молитвенного общения»). Эту христианскую близость и вселенское единение во Христе я *опытно* познал в экуменическом общении. Оно есть не столько вольность, о которой всегда надо помнить «блюдите как опасно ходи-

те», но и — христианское откровение, которое *обязывает* (конечно, не к церковному безразличию — о, нет! — но к церковному расширению сердец). Помимо того, что в православии я знаю и исповедую его чудесную — отнюдь не человеческим блюдением, но Божией милостью — неповрежденность, чистоту и истинность, но, кроме того, оно для меня есть и свое *родное*. Это — психологизм, заведомый, хотя и неустрашимый. Ведь правду сказать, нам так близко не столько православие вообще, как вселенское, но именно наше русское, родное<sup>1</sup>. Таков невольный провинциализм всего родного и дорогого, именно как близкого. Он преодолевается с годами и опытом экуменизма, но этого не приходится особенно чураться, хотя и нет основания этим превозноситься. Родную мать можно и должно любить как родную, даже если и знать, что она есть единственная на свете любовь только для меня, а не для других, у которых тоже есть свои родные матери. Этот психологизм полагает естественную границу в религиозно-практическом общении, он входит в *конкретность* церковности, хотя сам по себе не дает оправдания исключительности.

Православие является не только истинно, неповрежденно Церковью в своей мистической и догматической сущности, но оно, как и все другие исповедания, есть и Церковь *историческая*, которая отпечатлевает характер ее истории. Но в этом выражается и его относительность и — по-своему ограниченность, ибо «дары различны и служения тоже». Римскому чувству церковности, которое, хотя и менее последовательно и решительно, — увы! — усвоено фактически и православием (точнее, православизмом), свойственно абсолютизировать относительное и историческое. Отсюда проистекает и вероисповедная исключительность, которая не признает права на существование историчес-

<sup>1</sup> Я вспоминаю из детства и юности, как Страстная и Пасха являлись для нас настоящими только на родине, ливенскими, перенести же их в Москву, в столичную обстановку, с трамваями и прочим, было уже неудобно и трудно.

ких различий в Церкви. История же, однако, ведет к их постепенному сглаживанию и умягчению, по крайней мере физическому. Это относится к области церковной мысли, научной и богословской, а также и практического социального христианства, которое становится все больше некоей социально-экуменической сверхисповедной, Кафалической Церковью, наряду с разными вероисповеданиями. Этот историзм христианства обнажается в эпохи исторических кризисов, подобно той, какую мы ныне переживаем. В частности, и я, приняв Священство в самом начале русского большевизма, оказался перед лицом тех великих испытаний и потрясений в жизни Церкви, которые он с собою принес. Вся сила и глубина откровения о Церкви, которое дано мне было в этот брачный час моего Священства, соединилась с исторической проверкой церковной конкретности, оказавшейся под ударами вражескими. Я должен сказать по совести, никогда и ни в какой мере я не колебался в верности своему Священству и могу по-своему применить к себе слова апостола, что я был иудей из иудеев, но происходившее кругом меня все решительнее научало меня постигать историческую относительность внешних форм. Это не значит, что их можно бросать или менять своевольно, но они сами нуждаются в корректуре относительности. Особенно это относится к иерархическому устройству в Церкви. С иерархией связана sacramентально-мистическая жизнь Церкви, и это для меня есть столь же незабываемая истина и неколебимая действительность, как свет дневной. Но уже в вопросе об изначальности епископата как непосредственного «апостольского преемства» я не считая себя связанным (как, впрочем, и не я один) исторически с недоказуемым постулатом, который получил фактическую силу догмата. Хотя от этого для меня несколько не колеблется мистическая подлинность епископского сана и вообще сила хиротонии. Но еще менее умаляется сила и значение всеобщего царственного Священства, как и личного духовного христианства. И я должен поведать о своем искушении в этой области, которое я пережил в

страдные дни своего крымского сидения под большевиками во время самого первого и разрушительного гонения на Церковь в России. Перед лицом страшного разрыва церковной организации под ударами этого гонения, так же, как и внутреннего распада, выразившегося в возникновении живой Церкви, я испытал чувство страшной ее незащищенности и дезорганизованности, неготовности к борьбе. (Теперь я думаю, что духовная, мистическая готовность ее оказалась гораздо большей, чем тогда казалось.<sup>1</sup>) Но тогда перед лицом этого исторического экзамена для русского православия — вопреки своему скорее славянофильствующему прошлому — я обратил свои упования к Риму. Во мне началась общая проверка церковного мировоззрения в отношении к земному устройству Церкви и папскому главенству. В это время в Ялте жил один литовский священник, гонимый поляками, добрый католик, убежденный и просвещенный папист, прошедший богословскую школу в Риме. Он снабжал меня книгами, которые как раз мне были нужны. Мои собственные занятия филиоквистическим догматом (по Migne'ю) склоняли меня скорее в сторону западного его понимания, которое, впрочем, позднее я совершенно преодолел, однако навсегда освободившись от рутинного (и, в сущности, неправославного) фотиянства. (Итоги этой внутренней догматической борьбы даны в моем «Утешителе».) Под совокупным впечатлением церковной действительности, как и моего собственного изучения, я молча, никому не ведомо, внутренне стал все более определяться к католичеству (этот уклон моей мысли и выразился в ненапечатанных, конечно, моих диалогах «У стен Херсониса»<sup>2</sup>). В это время произошла моя высылка за границу (в 1923 году). Насколько я ранее отрицался эмиграции,

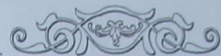
<sup>1</sup> Я не знаю, выдержало ли бы такое гонение более централизованное католичество, если бы и его постигло такое же гонение.

<sup>2</sup> Только первый из них был мной однажды прочитан в Праге, ко всеобщему недоумению. Он так и остался не напечатан, но тогда и я сам уже освободился от своего обольщения.



бывшей при Врангеле, настолько же я ее внутренне принял теперь, когда я начинал видеть свою миссию в исповедании своей новой веры. Излишне говорить, что эта болезнь была мною принята, с одной стороны, силою впечатлений жизни (в частности, и католической пропаганды в Константинополе), частью же внутреннего самосознания. Однако я не раскиваюсь в своем увлечении, считая его для себя диалектически неизбежным этапом своего церковного самосознания, и нахожу его для себя даже спасительным, хотя бы в качестве предохранительной прививки. Главное, я думаю, — навсегда — потерял к папизму *духовный вкус*. Догматическая же его мотивировка всегда была для меня недостаточнoубедительна и казалась натянутой<sup>1</sup>. Мое отношение к католицизму в начале являлось все-таки в известной степени не православием, а православизмом. Я находился еще слишком под влиянием господствующих предрассудков, которые нужно было преодолеть, их изжив. Из этого молчаливого поединка с папизмом, в котором я сохранил все уважение к западному христианству, я вышел на широкую дорогу экуменического православия, освобожденного от провинциализма. Нахожу и теперь, что моя критика православного быта в эту эпоху вместе с апологией католицизма была горяча, красноречива и, конечно, — до конца искренна. Вообще время для справедливого взаимного отношения между восточным и западным христианством, основывающегося на признании и уважении каждого из них в его своеобразии, еще не настало, и я со своей стороны никак не хотел бы углублять эту историческую пропасть, в которой вижу, прежде всего, огромный, исторически возникший психологизм. Живая церковность имеет задачу любви церковной во взаимном общении засыпать эту пропасть и тем подготовить почву для воссоединения Церквей.

<sup>1</sup> Богословские следы этой внутренней борьбы можно видеть в моих очерках «Петр и Иоанн, два первоапостола» и «О Ватиканском догмате». Poleмический характер обоих дал мне репутацию католиковеда, которым я отнюдь не являюсь.



Однако здесь мне предстоит сделать одно признание, которое, я знаю, является общим для многих, если не большинства православного (по крайней мере) клира, и которое для меня лично особенно обострилось после моего искушения папизмом. Православие, сначала в Византии, а затем и на русском востоке, в Московской Церкви, страдает также папизмом, только не сознательно-догматическим, ответственно точным и явным, но фактическим, психологическим. Православие есть соборность, а не епископат, тело церковное, а не глава или главы только. Уже по этому своему характеру оно не является злоупотреблением, пародией, я готов сказать, карикатурой на Римское церковное самовластие и самодержавие. Я разумею тот особый гиперболизм, который усвоен в Русской Церкви (а также и в славянских церквях) в отношении к епископату. К счастью, болезнь эта кажется гораздо слабее в Греческой Церкви, родине православия, хотя здесь это и соединяется с известной халатностью церковной, наше благочестие шокирующей. Это признание я имею сделать здесь, как голос из могилы, который, может быть, прозвучит через это более ответственно и без личных приражений. Если я при жизни в себе это чувствую как молчаливое страдание, это мое молчание объясняется, кроме моего малодушия, отвращением перед мелким скандалом, в который неизбежно облеклось бы такое дело маленького русского Лютера. Однако здесь содержится менее всего лютеранства, желания колебать благодатную силу епископата; она для меня есть мистическая реальность, которая имеет всю очевидность, как я раньше сказал, дневного света. Мое «лютеранство» выступает *не против*, но *за* епископат, стремится восстановить его в подлинном достоинстве, освободить его от приражений «дееспотизма» (этого русского перевода греческого «δέσποτα»), имеющего опору в психологии раболепства. Это раболепство относится, прежде всего, к отношению самих епископов к светской власти, к цезарепапизму, императорскому — в Византии, царскому — в Москве, далее — советскому, расистскому, польскому, всяческому: «союз Церкви с госу-

дарством» — царство от мира сего в качестве Царствия Божия. Но при этом подчинении кесарю епископы требовали такого же подчинения себе *внутри* Церкви, при этом, конечно, не от словесного стада, которое и оставалось свободно и скорее представляло собой власть над епископами, а для клира, связанного каноническим послушанием. Психологически к этому злоупотреблению папстской властью в сторону «деспотического» самовластия присоединяется еще и то, что вопреки 2 правилу Софийского Собора, исключившего для монашествующих прохождения епископского служения, у нас епископство оказалось монашествующим, точнее, псевдомонашествующим, поскольку обеты послушания сделали ступенью к достижению епископской власти и вообще утратили отношение к монашескому подвигу. Бытовые условия русской церковности оказались таковы, что принятие монашества ради епископской карьеры стало одной из самых болезненных особенностей нашего церковного строя; это — всем известно. И все более обнаруживается вся невыносимость этого духовного противоречия, особенно в наши времена смены властей, то завоевателей, то национальных, причем каждая смена находит своих временщиков и прислужников, и епископат чудовищно засаривается карьеристами. Все это в будущем ведет к какому-то неизбежному и очистительному кризису церковной жизни и спасению ее не от епископства, но — во имя его — от иных епископов... Таково будто бы было пророчество преподобного Серафима о наступлении такого времени для Русской Церкви. Конечно, само положение епископства психологически трудно, оно содержит в себе особый соблазн и искушение своеобразного человекобожия. Так было всегда и везде, как за пределами откровенной религии, в язычестве, так и в Ветхом Завете, ибо не случайно же самыми ожесточенными врагами и гонителями Христа были первосвященники Анна и Каиафа — со всем идеологическим, исповедническим и религиозным (человекобожеским) комплексом этого неприятия. Но — увы! — тип ветхозаветных первосвященников оказался живуч, и он

повторяется и в новозаветной истории. Здесь парадоксия: первосвященство есть божественное установление в Ветхом Завете, но исторически и психологически оно дорого оплачивается немощным, в грехах своих падшим человечеством. Нельзя дерзновенно восставать против самого божественного установления из-за грехов человеческих, как делал это протестантизм, но и нельзя перед ним идолопоклонствовать и раболепствовать. В этом своеобразная трагедия церковной жизни. В Римской Церкви она выразилась в человекобожии папизма, на Востоке же в папистических уклонах епископата в области догматической, канонической и бытовой. В русской жизни одним из важнейших практических проявлений этого уклона является богослужебный культ епископства, придающий богослужению до известной степени оттенок архиерееслужения. Народ любит этот парад, он церковно на нем воспитывается и, конечно, деморализуется таким стилем благочестия. Основной нерв всей молитвенной жизни, Божественная Литургия облачается и заслоняется пышностью архиерейского чина, декоративным, а потому и религиозно вредным удлинением службы. Конечно, по-настоящему это можно выстрадать только в алтаре, иконостас ограждает народ в известной мере от этого искушения, но вообще трудно спокойно думать и говорить об этом внедрении декоративного парада под предлогом благочестия, во Святая Святых. И, конечно, это увлечение помпой больше всего свойственно наиболее рядовым духовным представителям епископата, превращающим себя в живые иконы. Однако — увы! — есть общее искушение, и самое трудное здесь и там, что вся эта церковная трагедия возвышения епископата разыгрывается не в догматической осознанности, но на почве церковной психологии, есть... психологизм. По существу все остается благополучно и неповрежденно, а изнутри же охвачено духовной болезнью человекобожия. Здесь поэтому невозможно ни реформа, ни реформация, которая явилась бы победой духовной провокации, здесь достаточно пересмотра архиерейского чиновника — и вообще применения его,

хотя бы к греческому чину; для этого нужно перевоспитание как правящей Церкви, клира, так и церковного народа. Во всяком случае, я должен исповедать, что для меня на путях моего Священства, при всем моем личном почитании и любви к тем епископам, с которыми я сам имел дело, эта церковная «деспотия» была наиболее тяжелым крестом, и я чувствую себя виновным в пассивности, церковном попустительстве. И, неизменно, читая в церкви гневные речи Господа с обличением «Моисеева седалища», голос мой бесильно дрожал от затаенного страдания. Такова горькая истина об этой стороне моего Священства. Другая же горькая истина относится к моим судьбам, так сказать, литургическим. Я шел в Священство исключительно ради того, чтобы *служить*, т. е. по преимуществу совершать Литургию. Мой наивный и неопытный глаз при этом не различал никаких подробностей, относящихся к храмовому положению священника. Очень скоро я понял, что для того, чтобы *служить*, надо иметь храм или, по крайней мере, престол. Но я вступал в клир хотя и не стариком, то во всяком случае и не молодым, чтобы начинать прохождение священнического пути. Кроме того, это произошло в пору жесточайшего гонения на Церковь в России и далее в эмиграции, в обстановке беженства и всяческой церковной тесноты. В результате, кратко говоря, за четверть века своего Священства я *никогда не имел своего собственного храма*, а всегда или «сослужил» архиереям или настоятелям, или имел лишь случайные службы и, во всяком случае, не в великие праздники. Мои друзья ревновали в таких случаях об устройении мне службы в домашних помещениях (особенно в Страстную седмицу и Пасху), и это почти всегда доставалось ценною борьбой и самозащитой. О своем церковном устройении в храме я никогда не знал церковной заботы со стороны епископов. И это положение было для меня лично самым тяжелым крестом и скорбью на путях моего Священства. Его разделяли со мной и мои близкие.. Об этом я не могу думать спокойно и ныне, когда болезнь сделала для меня уже почти невозможным самостоятельное служение в храме. И психо-

логический источник этого равнодушия все тот же, что и мной указанный.

Но все эти горести — и епископская, и священническая, и многие другие, относящиеся к бытовой и фактической жизни православия, некультурности и непросвещенности церковной нашего народа, обрядоверия и суеверия, дьячковскому ритуализму, — вообще всему тому, что делает наше православие неправославным, — все это выкупается каким-то богоданным даром любви к Богу, из которого рождаются наши великие подвижники и святые, «святая Русь». В огненном испытании, через которое проходит Россия, одинаково проявились и эта духовная безоружность православного народа в борьбе с дьявольщиной большевизма, направленной против святости и религиозной веры, так и особое религиозное призвание и религиозный гений русского народа, любовь к Богу, которая если не может сравниться с избранным народом в его единственности, то все-таки напрашивается на сопоставление именно с ним. И, конечно, эти дары могли проявиться во всей широте и силе только во времена испытаний, которыми милосердный Господь почтил народ Русский и его Церковь. И я славлю и благодарю Бога моего, что Он дал мне вступить в клир и послужить в нем именно в эти страшные, трагические времена неблагополучнейшего благополучия жизни церковной. Поскольку все сказанное не колеблет и не ограничивает моей верности и преданности православию, но только делает его свободным от всякого православизма, свойственного *поместной* Церкви, которая не ощущает всей своей ограниченности и провинциализма, но принимает себя за исчерпывающе вселенскую и поэтому, дыша одним из легких или только частью их, чувствует себя дышащею полной грудью. Экуменизм, как факт, выражает пробуждающуюся неудовлетворенность провинциализмом, римского ли или византийско-восточного образца. Можно в некотором церковном надменнии мнить себя как *всю* полноту Церкви, но не может не оставаться глухого сознания и чувства жизни, свидетельствующих о том, что это —

не то... Утеряно в веках то, что дано было и заповедано, но и теперь, уперянное, остается как некое обетование и тревога, неутоленное желание, раскрывшись, но не смыкающиеся объятия, которые не заменяются показыванием кулака в сторону неакомыслящих «православных». В сердце всегда надо носить живую боль от раны церковного разрыва и искреннюю молитву о «соединении всех», которое в обетовании дано и в жизни задано. И вселенское православие не завершилось до этого свершения. Это относится к кафоличности православия или, по-русски, к его вселенскости, не к догматическому учению и чистоте предания, но к чувству Церкви. Доселе это чувство еще не может найти для себя достойного и соответственного выражения. Но есть еще и другое, быть может, еще более важное и чувствительное для меня расхождение с историческим православием. Оно относится к *будущему*, к эсхатологии, к тому трепетному призыванию и ожиданию Христа *грядущего*, но которое как-то, если не догматически, то фактически утеряно православием (и не меньше, если не больше, и католичеством) под непосильным бременем своего историзма. Предание перестало быть живым и живущим, но стало «депозитом» веры, который надо хранить, а не жизненно творить. Православие же есть не только обладание данным богатством веры и жизнью в ней, но и пророчество, апокалипсис, история — не только прошлого, но и настоящего и будущего, зов обетования. Оно не имеет града здесь пребывающего, но грядущего взыскует. Оно есть поэзия, эрос церковный, чаяния Жениха, чувство его Невесты. Оно есть творчество, направленное к концу и цели, чаяние Конца. Это не малодушный страх жизни и бегство от нее к смерти, но преодоление всякой данности, чаяние Нового Неба и Новой Земли, новой встречи и жизни со Христом. Все это в словах невыразимо и неопределимо, звучит как музыка души, симфония красок, поэзия искусства. Оно все есть — порыв, чаяние, обетование, «Ей, гряди»...

При всей моей «почвенности», которая меня укореняет в Церкви и со всеми в ней соединяет в *этом* чувстве ее, я ос-

тался одинок и чужд «историческому православию». Последнего для меня мало, вернее сказать, принятие его в *такой* ограниченности и испытываю как измену с утратой самого дорогого и жизненно важного. Этого почти нельзя рассказать о себе, сообщить другому, но это передается и слышимо как музыка души, это роднит и сближает затерянных в море житейском как братьев, церковь в церкви. Это же можно назвать и *собойным* чувством жизни, которое позволяет опознавать божественную основу под корой естества. И я не могу сказать, чтобы я оставался здесь *одни*, около меня и мною соединялись родные души, однако церковно-исторически я одинок и ежусь от церковного холода. Однако такое чувство во мне соединяется с такой неизбежностью этого чаяния, с таким апокалипсисом жизни, что это делает меня спокойно радостным в моем уповании. И во свете его я воспринимаю настоящее и прозреваю будущее, в событиях настоящего я ищу их пророческого содержания, уразумеваю их сокровенный смысл, в них нахожу свершения обетованного будущего. В свете апокалипсиса истории я постигаю и развертывающуюся перед нами историческую трагедию и особенно самые важные ее главы или темы. Из них для меня горят и светятся наиболее две: Россия-родина и судьбы Израиля... В обеих я вижу средоточие всего совершающегося в мире, к ним более всего влечет уразумение пророчества. Страшные и роковые судьбы обоих народов, каждая по-своему, знаменует их исключительное значение и в жизни всего человечества, и именно теперь, больше, чем когда-либо, становятся они в центре мировой истории...

Я не надеюсь при жизни своей увидеть исполнение чаяний пророчеств. И пусть будет так, на это воля Божия. Но это не колеблет незыблемости моей веры, стойкости упования, как не заглушает и победного волиа души: Ей, гряди, Господи Иисусе! Я жду *чуда* в истории как раскрытия в ней воли Божией, высшего ее смысла. Но это может совершиться лишь через явление *паллоты* христианства, ветхо-новозавстного в духе и силе молитвы и пророчества...



## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРАВОСЛАВИЕ</b>	
<i>Очерки учения Православной Церкви</i> .....	3
<b>ЦЕРКОВЬ</b> .....	4
<b>ЦЕРКОВЬ КАК ПРЕДАНИЕ</b> .....	15
I. Священное Писание и Священное Предание .....	15
II. О каноне .....	23
III. О церковном предании .....	37
<b>О ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ</b> .....	49
<b>О ВНЕШНЕМ НЕПОГРЕШИТЕЛЬНОМ АВТОРИТЕТЕ В ЦЕРКВИ</b> .....	77
<b>ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ</b> .....	124
<b>СВЯТОСТЬ ЦЕРКВИ</b> .....	133
<b>ВЕРОУЧЕНИЕ</b> .....	139
<b>О ТАИНСТВАХ</b> .....	153
<b>ПОЧИТАНИЕ БОГОМАТЕРИ И СВЯТЫХ В ПРАВОСЛАВИИ</b> .....	160
<b>БОГОСЛУЖЕНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ</b> .....	177
<b>ИКОНА И ИКОНОПОЧИТАНИЕ В ПРАВОСЛАВИИ</b> .....	191
<b>МИСТИКА В ПРАВОСЛАВИИ</b> .....	199
<b>ЭТИКА В ПРАВОСЛАВИИ</b> .....	211
<b>ПРАВОСЛАВИЕ И ГОСУДАРСТВО</b> .....	216
<b>ПРАВОСЛАВИЕ И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ</b> .....	226
<b>ПРАВОСЛАВИЕ И АПОКАЛИПТИКА</b> .....	243

<b>ПРАВОСЛАВНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ</b> .....	250
<b>ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ</b> .....	258
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	264

<b>ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ И ОБЩЕСТВО</b> .....	267
<b>ГЕРОИЗМ И ПОДВИЖНИЧЕСТВО</b> .....	268
<b>ИЗ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ</b> .....	320
<b>ХРИСТИАНСТВО И СОЦИАЛИЗМ</b> .....	349
I. Первое искушение Христа в пустыне .....	349
II. Свобода от хозяйства и свобода в хозяйстве .....	353
III. Ограниченность социалистических мечтаний .....	361
IV. Социализм и гуманизм .....	365
V. Мещанство («буржуазность») социализма .....	370
VI. Правда социализма .....	373
VII. «Христианский социализм» .....	375
VIII. Действительное значение социализма .....	379
IX. «Духа не уташайте, пророчества не уничижайте» .....	382
<b>ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА</b> .....	385
<b>Об экономическом идеале</b> .....	448
<b>АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ</b> .....	481
<b>Моя родина</b> .....	482
<b>Мое безбожие</b> .....	501
<b>Пять лет (1917—1922)</b> .....	510
Агония .....	511
<b>Мое рукоположение</b> .....	534
<b>Моя жизнь в православии         и в священстве</b> .....	544

*Духовно-просветительное издание*

**БУЛГАКОВ Сергей Николаевич**  
*(Протоиерей Сергей Булгаков)*

**ПРАВОСЛАВИЕ**  
*Очерки учения*  
*Православной Церкви*

Ответственный за выпуск *В. В. Грозов*

Дизайн обложки *Ф. С. Кряжев*

Подписано в печать с готовых диапозитивов заказчика 20.12.2010  
Формат 60x90 1/16. Бумага мелованная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 35,0. Тираж 3 000 экз. Заказ 1041.

Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата  
ЛИ № 02330/0494462 от 08.04.2009.  
Ул. Освобождения, 10, 220004, г. Минск, Республика Беларусь.  
Тел. 254-79-56, 254-79-57; тел./факс 254-79-58.  
E-mail: [ibe@inbox.ru](mailto:ibe@inbox.ru)

Издано при участии ООО «Харвест». ЛИ № 02330/0494377 от 16.03.2009.  
Ул. Кульман, д. 1, корп. 3, эт. 4, к. 42, 220013, г. Минск, Республика Беларусь.  
E-mail редакции: [harvest@anitex.by](mailto:harvest@anitex.by)

Республиканское унитарное предприятие  
«Минская фабрика цветной печати».  
ЛП № 02330/0494156 от 03.04.2009.  
Республика Беларусь, 220024, Минск, ул. Корженевского, 20



Я не надеюсь при жизни своей увидеть исполнение чаяний пророчеств. И пусть будет так, на это воля Божия. Но это не колеблет незыблемости моей веры, стойкости упования, как не заглушает и победного вопля души: Ей, гряди, Господи Иисусе! Я жду чуда в истории как раскрытия в ней воли Божией, высшего ее смысла. Но это может совершиться лишь через явление *полноты* христианства, ветхо-новозаветного в духе и силе молитвы и пророчества...

*Протоиерей  
Сергий Булгаков*

