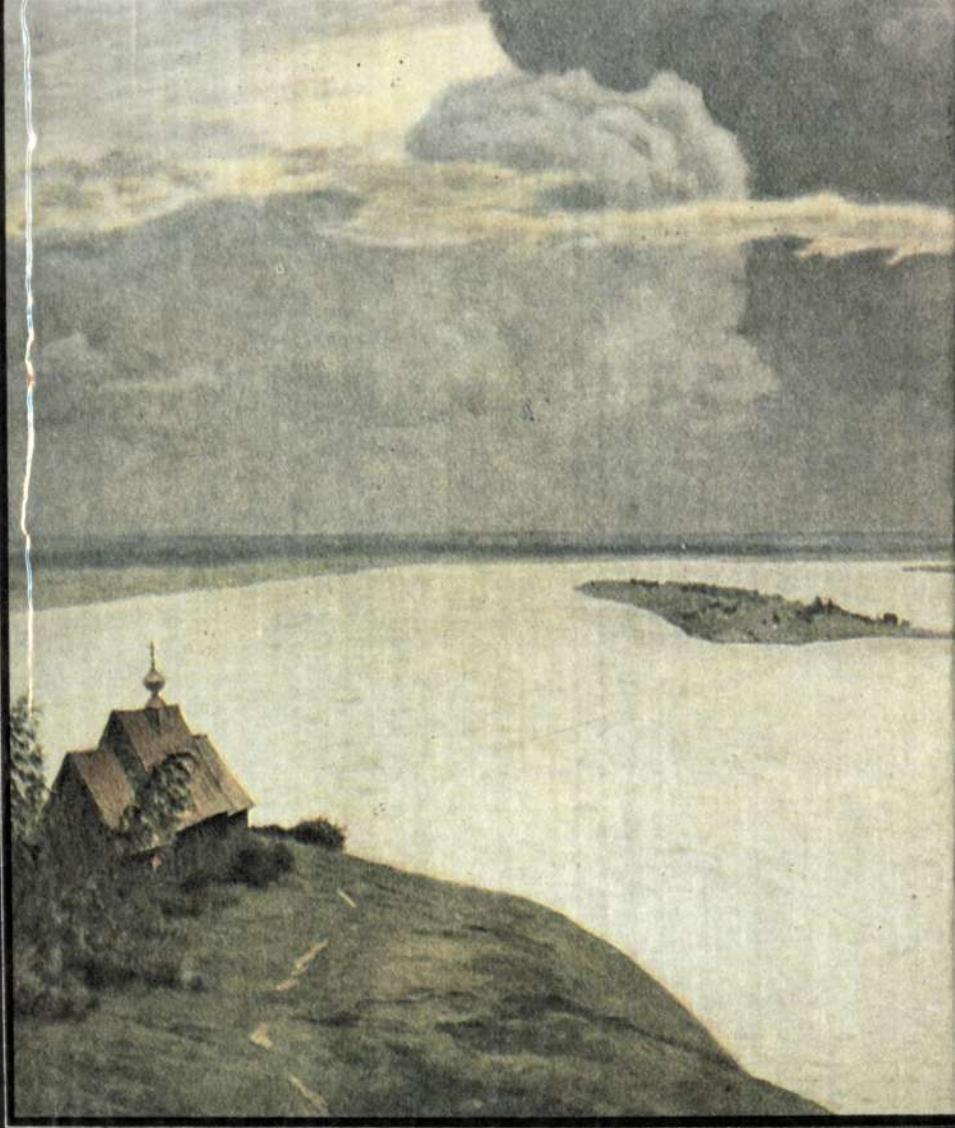


Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ ✎ СМЫСЛ ЖИЗНИ

МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА



Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ
СМЫСЛ ЖИЗНИ

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

СМЫСЛ ЖИЗНИ



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
"РЕСПУБЛИКА"
1994

СМЫСЛ ЖИЗНИ

Составление
А. П. Полякова, П. П. Апрышко

Примечания
Р. К. Медведевой

*Издание выпущено в счет дотации,
выделенной Комитетом РФ по печати*

Трубецкой Е. Н.

Т77 Смысл жизни / Сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко.
— М.: Республика, 1994. — 432 с. — (Мыслители XX века).
ISBN 5—250—02428—9

Творческое наследие философа Евгения Николаевича Трубецкого (1863—1920), ближайшего друга и последователя Вл. С. Соловьева, — одна из ярких страниц в истории русского "духовного ренессанса" начала XX века.

В настоящее издание вошли произведения Е. Н. Трубецкого, которые были созданы им в основном в последний период жизни: "Смысл жизни" — главный его труд, наиболее полно выражающий мирозерцание автора, "Умозрение в красках" и др. В них философ предупреждает об огромной опасности бездуховности, вражды и милитаризма для судеб России и всего человечества, развивает свое учение о социальном и нравственном идеале, подчеркивает значение русской культуры для грядущего духовного возрождения страны.

Адресуется широкому кругу читателей.

Т **0301070000—071**
079(02)—94

Б Б К 87

ISBN 5—250—02428—9

© Издательство "Республика", 1994



ВВЕДЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Внешним поводом настоящего труда являются мучительные переживания мировой бессмыслицы, достигшие в наши дни необычайного напряжения. Когда была написана его первая глава, катастрофа, ныне постигшая Россию, только надвигалась и была мучительным предчувствием. Слышались отдаленные раскаты грома приближающейся грозы; но оставалась надежда, что она минует, и все еще казалось целым. Потом труд был прерван в самом его начале революционной бурей. Он возобновился под гром пушек московского октябрьского расстрела 1917 года. Теперь, когда он кончен, Россия лежит в развалинах; она стала очагом мирового пожара, угрожающего гибелью всемирной культуре.

Потребность ответить на вопрос о смысле жизни в такие эпохи чувствуется сильнее, чем когда-либо. Да и самый ответ при этих условиях приобретает ту выпуклость и рельефность, которая возможна только в дни определенного, резкого выявления мировых противоположностей. Где — глубочайшая скорбь, там и высшая духовная радость. Чем мучительнее ощущение царствующей кругом бессмыслицы, тем ярче и прекраснее видение того безусловного смысла, который составляет разрешение мировой трагедии.

Едва ли нужно к этому прибавлять, что современные события и переживания, о которых идет здесь речь, по отношению к основному замыслу настоящего труда играют роль *только внешнего повода*. В общем, этот труд — выражение всего мирозерцания автора — представляет собою плод всей его жизни. Текущими событиями обуславливается не его содержание, а та особая конкретная форма, в которую облеклись некоторые его главы. В общем же, настоящая книга продолжает ход мыслей, который уже раньше развивался в ряде трудов, в частности в моем "Мирозерцании В. С. Соловьева" (1913) и "Метафизических предположениях познания" (1917). Да и все прочие труды, мною доселе изданные, частью выражают собою то же мирозерцание, частью же представляют собою подготовительные этюды к этой книге, где основные начала этого мирозерцания выражены полнее и определеннее, чем в более ранних моих сочинениях. Также и последующие мои религиозно-философские труды, если Бог даст мне дожить до их осуществления, могут быть лишь дальнейшим развитием высказанных здесь основоположных мыслей о смысле жизни.

Москва, 15(28) июня
1918 года
Кн. Евгений Трубецкой

I. Вопрос о смысле вообще и вопрос о смысле жизни

Попытке ответить на вопрос о смысле жизни должна предшествовать ясная и точная его постановка. Мы должны прежде всего сказать, что мы разумеем под тем "смыслом", о котором мы спрашиваем.

Спрашивать о смысле — значит задаваться вопросом о *безусловном значении* чего-либо, т. е. о таком мысленном значении, которое не зависит от чьего-либо субъективного усмотрения, от произвола какой-либо индивидуальной мысли. — Спрашиваем ли мы о смысле какого-либо непонятного нам слова, о смысле какого-либо нашего переживания или целой нашей жизни, вопрос всегда ставится о всеобщем и безусловном значении чего-либо: речь идет не о том, что значит данное слово или переживание для меня или для кого-либо другого, а о том, что оно *должно* значить для всех.

Так понимаемый "с-мысл" есть логически необходимое предположение и искомое всякой мысли. — Основное задание логической мысли заключается в том, чтобы не быть только субъективным переживанием. Поэтому всякая логическая мысль стремится утвердиться в чем-то безусловном и всеобщем, что носит название истины или смысла. Мысль ж& только субъективная, которая не достигает цели этого стремления, мысль, не способная стать общезначимой, отбрасывается всяким логически мыслящим как *бессмысленная*. Иначе говоря, "смысл" есть общезначимое мысленное содержание, или, что то же, *общезначимая мысль*, которая составляет обязательное для всякой мысли искомое.

Нетрудно убедиться, что так понимаемый "смысл" представляет собою логически необходимое предположение не только всякой мысли, но и всякого сознания. Со-знать именно и значит — осмыслить, т. е. отнести сознаваемое к какому-нибудь объективному, общезначимому смыслу. Пока я только *переживаю* те или другие ощущения, впечатления, эмоции, — я еще не сознаю; *со-знаю* я только с того момента, когда мысль моя, возвышаясь над воспринимаемым, относит его к какому-либо общезначимому мысленному содержанию, утверждаемому как "смысл".

Положим, я сижу на берегу большой реки. Я вижу вдаль что-то похожее на туман; потом впечатление проясняется и я отчетливо воспринимаю какой-то дымок. Может быть, это — поднимающееся над рекой облако; может быть, это — дым отдаленной фабричной трубы или идущего вдоль берега паровоза. Но вот дымок, казавшийся сначала неподвижным, начинает приближаться, следуя извилинам реки; а вместе с тем мое ухо ясно начинает различать усиливающееся по мере приближения шлепанье по воде. И вдруг мне окончательно становится ясным несомненный *смысл* всего воспринимаемого, смысл, разом превращающий весь хаос моих восприятий во единую, целостную картину. *Это — пароход идет вниз по течению!* Все, что раньше мне представлялось или казалось, — облако, дым фабрики или паровоза — отбрасывается мною как *только мое*, мнимое, психологическое. Я нашел *нечто сверхпсихологическое*, что больше всех моих ощущений, переживаний, мыслей, общее *искомое* моих мыслей, которое ими предполагается и которое поэтому называется "с-мыслом". В отличие от всего того мнимого, кажущегося, что я отбросил, это мысленное содержание, сознаваемое мною как смысл, утверждается мною как *общеобязательное*. Раз для меня ясно, что я вижу и слышу пароход, идущий против течения, я требую, чтобы и все признавали то же самое. То же самое мысленное содержание должно выразить "с-мысл" переживаний и восприятий других людей, которые тут же рядом со мною смотрят вдаль в том же направлении и слушают.

Такое же значение вопроса о "смысле" может быть показано на любом конкретном примере. — Это — всегда вопрос об общезначимом мысленном определении чего-либо, о безусловном значении для мысли чего-либо познаваемого или просто сознаваемого. В этом значении слова "смыслом" должно обладать все, что мы сознаем, ибо "сознать" именно и значит облечь что-либо в форму общезначимой мысли. Все то, что не поддается такому выражению, — тем самым находится за пределами возможного сознания.

Под "смыслом", таким образом, всегда подразумевается общезначимая мысль о чем-либо, и в этом значении смыслом обладает решительно все, что может быть выражено в мысли без различия ценного и неценного. Так понимаемый "смысл" может выразиться как в положительной, так и в отрицательной оценке любого предмета нашего познания, ибо отрицательная оценка совершенно так же, как и оценка положительная, может быть облечена в форму общезначимой мысли. Мы можем говорить о хорошем, дурном или о безразличном по отношению к добру и злу "смысле" того или другого деяния или факта, — все эти изречения одинаково могут находиться в полном соответствии со словом "смысл" в широком его значении.

Но кроме этого *общего* значения общезначимой мысли слово "смысл" имеет еще другое, специфическое значение *положительной и общезначимой ценности*, и именно в этом значении оно

понимается, когда ставится вопрос о смысле жизни. Тут речь идет, очевидно, не о том, может ли жизнь (какова бы ни была ее ценность) быть выражена в терминах общезначимой мысли, а о том — *стоит ли жить*, обладает ли жизнь положительной *ценностью*, притом ценностью *всеобщей и безусловной*, ценностью, обязательной для каждого. Такая ценность, в качестве всеобщей, допускает общезначимое мысленное выражение; и, стало быть, *тесное*, специфическое значение слова "смысл" в данном случае не отменяет, а дополняет *общее* его значение. Искомым тут, как и во всех вопросах о "смысле", является общезначимая мысль, но при этом, — *общезначимая мысль о ценности*. Нам предстоит прежде всего рассмотреть, какими данными мы располагаем для решения этой задачи.

II. Общезначимый и сверхвременный смысл как искомое всякого сознания

Чтобы искомое нами сознание смысла жизни было ясным и глубоким, мы должны сначала отдать себе отчет в необходимых предположениях всякого сознания.

С одной стороны, материалом нашего сознания служат разнообразные психологические переживания — ощущения, впечатления, чувствования. С другой стороны, как уже было выяснено, *самый акт сознания* выражается в отнесении всего этого психологического материала к чему-то общезначимому и постольку — сверхпсихологическому — *к смыслу*. Этот сверхпсихологический смысл и есть основное необходимое предположение всякого сознания как такового. Раньше всякого конкретного сознания, раньше всякого усилия, которое я делаю, чтобы сознать что-либо, я предполагаю, что те переживания, которые я стремлюсь осознать, имеют какой-то объективный *с-мысл* и постольку могут быть выражены в форме *общезначимой мысли*.

Всякий акт моего сознания предполагает как свое искомое мысль, действительную за пределами всякого субъективного мышления, содержание сознания, действительное за пределами всякого индивидуального, психологического сознания.

Или есть эта общезначимая мысль, или все наше мышление — сплошная иллюзия. Или всякое сознание есть бред, обман, или же есть какое-то сверхиндивидуальное, сверхпсихологическое содержание сознания, которое составляет подлинный его смысл. Самое слово "сознание" (*con-scientia*) означает некоторый сложный акт духа, в котором психическое переживание восполняется чем-то со-знаваемым. Это что-то и есть сверхпсихический элемент сознания, его объективный смысл, к которому я отношу мои психические переживания.

Надо раз навсегда отрешиться от той ложной психологической теории, которая утверждает, будто в сознании мы имеем дело только с *состоянием* нашей психики. Если бы это было

верно, у нас не было бы сознания. Если бы вся моя духовная жизнь исчерпывалась изменчивыми психическими состояниями, я не мог бы возвышаться над ними; иначе говоря, я не мог бы со-знавать их. Сознание наше — больше всех своих изменчивых состояний именно потому, что оно на самом деле *поднимается* над нами и относит их к чему-то сверхпсихическому, что носит название "смысла".

Присмотримся внимательно к сущности этого сверхпсихического элемента сознания, и мы ясно увидим, в чем его отличие от "состояний сознания". Одно его свойство — *всеобщность* — уже было указано раньше: смотрящие вдаль на берегу реки, несомненно, видят и переживают эту даль по-разному: между ними могут быть дальнорукые, близорукие, дальтониисты, люди с тонким слухом или глухие; стало быть, "состояния сознания" у них — различные. И тем не менее смысл их переживаний — "*пароход идет вниз по течению*" — один и тот же. Он обладает свойством *всеобщности* и *безусловности*, он обязателен для каждого.

К этому присоединяется другая существенная особенность "смысла". В отличие от "состояний сознания", изменчивых и текучих, *смысл по существу неизменен и неподвижен*. В "состояниях сознания" наблюдателей на берегу реки в выше приведенном примере каждый миг отличается от всех предыдущих и последующих. Нарастает дым, то беловатый, то черный, нарастают и меняются звуки; судно, плывущее и приближающееся, то скрывается за лесистыми линиями извилистых берегов, то вновь показывается. Но, как бы ни менялась картина, ее общий смысл — "*пароход идет вниз по течению*" — остается один и тот же; как бы ни была изменчива картина или событие, которое мы наблюдаем, смысл наблюдаемого всегда *сверхвременен*, всегда облечен *в форму вечности*. Вышеописанная картина может отойти в далекое прошлое, смысл ее от этого не меняется; все равно виденное мною и другими на берегу реки и по прошествии бесконечной серии лет будет означать то же самое — "*пароход идет вниз по течению*". Неизменен, конечно, не самый факт, *неизменна истина, выражающая смысл этого факта*; и, каким бы текучим и преходящим ни был тот или другой факт, у него всегда есть свой неизменный смысл, или, что то же, своя — неизменная — истина.

Мы уже говорили, что без отнесения к смыслу нет сознания, что со-знать — значит осмыслить. — Теперь мы видим, что сознать — значит подняться над временем, мало того, подняться на сверхвременную высоту сознаваемое, каким бы текучим и преходящим оно ни было. Общий закон всего, что во времени, выражается известным изречением Гераклита — "*все течет*". Едва мы назвали вещь, как она уже изменилась и как будто утратила свое тождество. На этом основании, как известно, последователи и продолжатели Гераклита признавали невозможным произносить о вещах какие-либо суждения: ибо, раз нет неизменного, тождественного с собою подлежащего, всякое сказуемое о таком подлежащем тотчас по произнесении или даже

в самый момент произнесения должно оказаться ложью, так как подлежащее уже изменилось. Заблуждение этого построенного на учении Гераклита софизма заключается *в смешении факта и его смысла*; именно отсюда выводится ошибочное заключение, будто изменчивость факта исключает неизменность его смысла или неизменность истины об этом факте. На самом деле — как бы ни был изменчив факт — эта изменчивость не исключает возможности суждений о нем, потому что суждения относятся к сверхвременному смыслу изменчивого. По Гераклиту, нельзя дважды искупаться в одной и той же реке, потому что та река, в которой я купался раньше, уже протекла и через секунду мы имеем уже не ту прежнюю, а другую реку. Точнее говоря, нельзя даже искупаться в одной и той же реке *однажды*, ибо река не остается ни одной секунды одной и той же: того пребывающего сухого, которое мы называем рекою, вообще нет вовсе. Ошибка этого Гераклитова рассуждения заключается в том, что слово "река" выражает собою не какие-либо уносимые течением капли, струи или изменчивые состояния, а некоторый неизменный смысл всей этой текучей серии состояний. Река остается рекою, какие бы струи в ней ни протекали и в какие бы цвета в зависимости от погоды и времени дня эти струи ни окрашивались. Ибо это слово — "река" — выражает собою что-то отвоеванное сознанием у времени, некоторый непреходящий и неизменный "смысл" чего-то текущего.

Это же различие текущей действительности от ее смысла дает нам ключ к разрешению другого знаменитого софизма древности, касающегося проблемы движения. Элеец Зенон, как известно, отрицал реальность движения и в доказательство указывал на невозможность помыслить движение без противоречий. Если мы попытаемся, например, выразить в терминах мысли движение летящей стрелы, то мы должны мыслить ее сразу и движущейся и покоящейся: она должна и двигаться, и вместе с тем пребывать в каждой точке, через которую она проходит. Но если она движется, то она ни в какой точке не может пребывать; если же она где-либо пребывает, то она не движется.

Видимость противоречия объясняется именно указанным выше смешением *реального процесса*, который представляет собою непрерывное изменение, и *неподвижного смысла* этого процесса. В картине летящей стрелы есть несомненно сочетание движения и покоя, но нет того внутреннего логического противоречия, которое смущает Зенона, ибо предикаты "движение" и "покой" тут относятся к различным субъектам. Движение стрелы не прерывается покоем ни в одной точке и совершается непрерывно. Но мысль, судящая об этом движении и воспроизводящая линию полета стрелы, покоится как во всей этой линии в ее целом, так и в каждой отдельной ее точке, ибо для этой мысли все эти точки связываются общим *неизменным* смыслом, который выражается словом "движение". Как бы ни было изменчиво то, о чем мы мыслим, истина об этом меняющемся — неизменна; и мыслить ее

— значит и для нас приобщаться мыслью к вечному покою. — Движение есть сплошное, непрерывное изменение, но вечен и неподвижен тот смысл, в котором мы его осознаем. Под данным определенным движением разумеется всегда одно и то же, причем между этой неподвижностью смысла и подвижностью того, что им выражается, нет никакого противоречия.

Ошибка Зенона нередко повторяется и в наши дни. Еще недавно Бергсон, не заметивший этой ошибки, вывел из приведенной только что аргументации древнего философа заключение, будто наша мысль, оперирующая *неподвижными* общими понятиями, потому самому не в состоянии воссоздать непрерывности реального процесса, реального движения. — В действительности дело обстоит как раз наоборот. — Мы отдаем себе ясный отчет в *непрерывности* реального процесса. — И эта мысль о непрерывности движения доступна нашему уму именно вследствие того, что для него все точки движения и все моменты времени, в течение коего оно совершается, связаны в интуиции смысла сверхвременного и потому не могущего быть прерванным во времени. Если бы мы могли мыслить все моменты движения не иначе как один за другим и не были бы в состоянии мыслить их *сразу*, в единый миг, то мы не могли бы и связать этих моментов и этих точек в одно непрерывное целое: тогда движение прерывалось бы для нас в каждой мыслимой нами его точке. Иначе говоря, в этом случае для нас не было бы самого перехода от точки к точке, т. е. самого движения. — Ясно, стало быть, что понятие непрерывности становится нам доступным именно в силу способности нашей мысли подняться над временем и мыслить как одно целое как то, что в нем уже протекло, так и то, что протекает, и то, что еще не наступило; вообще, всякий синтез моментов, разделенных между собою во времени, возможен лишь через интуицию смысла сверхвременного.

Всякое вообще движение, всякое событие во времени имеет свой неподвижный смысл — истину, которая его выражает: иначе всякое высказывание об этом движении или событии было бы неправдою. Сверхвременный смысл движения и всего движущегося предполагается всякими нашими суждениями о движущемся, всяким нашим сознанием о нем. Это может быть пояснено на любом нашем суждении об историческом факте прошлого. Говорить об историческом прошлом — значит говорить о несуществующем, о том, чего *уже нет*. А между тем каждое наше суждение о событиях французской революции предполагает, что предмет наш *некоторым образом есть в истине*, что в ней вообще сохраняется каждый мимолетный момент текущей и протекающей действительности. Если бы все моменты движения некоторым образом не сохранялись в истине, — движение было бы немислимо, мы не могли бы построить самого понятия движения, ибо оно было бы ложью. Мыслить движение — значит мыслить каждый его миг и каждую точку, чрез которую оно проходит, как

что-то исчезающее во временной действительности и вместе — пребывающее в истине.

Нам предстоит здесь выяснить, что такое эта пребывающая истина над движущимся и что такое этот сверхвременный смысл, чрез который мы сознаем все, что сознаем.

III. Истина как акт безусловного сознания

Мы уже видели, что "сознать" — значит найти общезначимое мысленное содержание, общезначимую мысль, которая выражает с-мысл познаваемого, или, что то же, его истину. Так называемое "ложное сознание" не есть сознание в собственном смысле, а либо неудавшаяся попытка сознать что-либо, либо пустая видимость, а то и симуляция сознания. Покуда я делаю только предположения о смысле чего-либо мною переживаемого, я сознаю не искомый мною смысл, а только мои предположения. — Сознать в собственном смысле — значит не гадать об истине или смысле воспринимаемого, а *обладать им*. Сознает свое переживание не тот, кто думает — "может быть, это гром гремит, а может быть, телега едет по мосту". Со-знающий в собственном смысле слова есть знающий. Смысл или истина, есть именно то, что возводит мысль на степень сознания.

Отсюда видно, что смысл-истина — неотделим от сознания. Это — смысл, ему имманентный, который, в качестве такового, не может быть утверждаем отдельно от сознания.

Тут все наши утверждения об истине и смысле превращаются в сплошную антиномию, ибо одна и та же истина необходимо предполагается нами и как трансцендентная, и как имманентная сознанию.

С одной стороны, как мы видели, истина есть что-то *сверхпсихологическое*, к чему мы относим наши психологические переживания; постольку эта истина, которую мы расцениваем все чаши переживания, есть нечто трансцендентное, *потустороннее* нашему сознанию *как психологическому акту*. Истина-смысл *действительна безусловно* и, стало быть, независимо от моего, твоего или чьего бы то ни было психологического сознания. Но, с другой стороны, во всяком искании нашего сознания истина-смысл, которой мы ищем, предполагается как *содержание сознания*, притом — как содержание общезначимое. Это нетрудно пояснить на ряде наглядных примеров, в особенности на истинах временного бытия.

"Весной X года жаворонки прилетели девятого марта". "Вторая пуническая война продолжалась с 218 по 201 год до Р. Х." В чем заключается пребывающая истина этих двух утверждений? Для того, кто определяет истину как "бытие", они тотчас обращаются в ложь, ибо прилетевшие жаворонки, если они еще существуют на свете, давно отлетели обратно; точно так же Аннибал, Сципион и все прочие герои второй пунической войны,

равно как и самая война, давным-давно уже канули в "небытие". А между тем истина об этих фактах прошлого есть нечто такое, что *пребывает* и после уничтожения самых фактов. Пребывает не само это временное, непрерывно текущее "бытие", а некоторое неизменное, сверхвременное *содержание сознания*, которое выражается суждениями — "жаворонки прилетели девятого марта" и "вторая пуническая война продолжалась с 218 по 201 год".

Утверждать какую-либо истину — значит всегда утверждать какое-либо содержание сознания во всеобщей и безусловной форме. — Это можно показать на любом конкретном примере, о каких бы истинах ни шла речь. — Из этого видно, что вера в истину-смысл, — которая предполагается каждым нашим суждением и каждым актом нашего сознавания, есть на самом деле вера в транссубъективные, сверхпсихологические содержания сознания, т. е. в такие содержания сознания, которые сохраняют всю свою действительность и значимость совершенно независимо от того, сознаются или не сознаются они теми или другими психологическими субъектами сознания. То содержание сознания, которое выражается словами — "земля вращается вокруг солнца", — будет истиною, хотя бы ни один психологический субъект сознания об этом не знал. И когда мы исследуем, отыскиваем какую-либо никем доселе не открытую истину, мы ищем не какого-либо независимого от сознания "бытия", а именно того *содержания сознания* (о бытии или о чем угодно), которое мы могли бы утверждать как безусловное, общезначимое и действительно независимо от чьих-либо психологических переживаний.

Самое выражение "общезначимый" или "общезначимое" не вполне адекватно и точно выражает основное свойство истины, ибо оно невольно заставляет нас думать о каких-то психологических субъектах сознания, *для которых* истина что-либо "значит". Между тем именно от всего психологического нужно отвлечься при определении истины. Положение "земля вращается вокруг солнца" — остается истиною, хотя бы *психологически* оно ровно ни для кого и ничего не значило. *Истина есть такое содержание сознания, которое обладает безусловною действительностью независимо от чего-либо психологического.*

Отсюда видно, в каком смысле истина трансцендентна и в каком смысле, наоборот, она имманентна сознанию. Она есть общезначимая мысль *за пределами моего мышления* как психологического акта и общезначимое содержание сознания за пределами моего сознания. Она для меня запредельна или трансцендентна, поскольку *психологически* я ее не сознаю. Но, будучи трансцендентного моей психологически ограниченной мысли и моему психологически ограниченному сознанию, истина ни в каком случае не трансцендентна сознанию как такому, *сознанию вообще*, ибо по самой природе своей истина есть общезначимая мысль, содержание сознания, обладающее формой всеобщности и безусловности.

Лишь в качестве таковой истина составляет *искомое* моего сознания и познания. Я могу подняться в акте сознания к сверхпсихологическому смыслу переживаемого мною, я могу схватить мыслью нечто, что возвышается *над* моими изменчивыми психологическими состояниями, — словом, я могу отодвигать до бесконечности *психологические* границы моего сознания и мысли, — но выйти за пределы *сознания и мысли вообще* мое сознание и моя мысль не могут *ни психологически, ни логически*. Все, что я сознаю, тем самым есть содержание сознания, и ничего, кроме мысли, моя мысль схватить не может. Предполагать истину (а истина предполагается нашим сознанием и мыслью неизбежно, необходимо) именно и значит предполагать, что над моими мнениями и мыслями есть некоторая *безусловная мысль* о познаваемом и что над моим сознанием есть некоторое безусловное, объективное содержание сознания, которое выражает собою подлинную сущность познаваемого.

Та теория познания, которая изображает истину как независимый от мысли и потусторонний ей предмет познания, а самое познание — как мысленную *копию* с этого предмета, должна быть раз навсегда оставлена; ибо, если эта истина-оригинал была запредельна мысли, мысль не могла бы снимать с нее копии. Мысль может снимать копии только с мысли же. Истина была бы безусловно несравнима с моими обманчивыми мнениями и ложными мыслями, если бы она сама не была определенной мыслью, определенным содержанием сознания. Во всякой попытке нашей осознать или познать что бы то ни было мы сравниваем между собою множество мыслей, множество содержаний сознания и спрашиваем, *которое из них есть истина*. Но во всяком случае мы предполагаем, что истина есть определенная мысль, определенное содержание сознания, — иначе весь этот процесс сравнения и выбора между мыслями был бы лишен всякого смысла. Я вижу на горизонте какие-то неопределенные беловатые контуры. Быть может, это — облако; но, может быть, это — отдаленная горная вершина. Как бы я ни решил этот спор противоположных представлений, мыслей и мнений, — все-таки *из сознания и мысли я не выйду*: всякое решение будет утверждать как истину не что-либо внемысленное и внесознательное, а ту или другую определенную *мысль*, то или другое определенное *содержание сознания*.

Согласно ходячему воззрению, истина есть *возможное* содержание сознания для *возможных* психологических субъектов. Было бы глубоко ошибочно видеть в этом *определяющий* признак истины, ибо наличность или отсутствие истины не могут зависеть ни от какого психологического факта. Истина — смысл нашего сознания — необходимо предполагается как что-то независимо от нас действительное, безусловно действительное: она не может быть обусловлена *реально* существованием психологического субъекта, могущего ее сознавать. Есть такой субъект или нет его, истина есть во всяком случае. — Точно так же психологический

субъект, "могущий сознавать", не является и логическим условием существования истины, ибо именно по своей логической природе *истина есть безусловное*.

Эта безусловность и, в частности, психологическая необусловленность истины предполагаются всяким нашим суждением о какой-либо истине. Верить, что это гора *воистину есть*, — значит предполагать, что она существует не только для возможного человеческого или человекообразного наблюдателя. — Для психологического субъекта сознания наблюдение фактов прошлого *в настоящем* невозможно; и однако, мы предполагаем эти факты как что-то безусловно действенное в истине. А в тех случаях, когда наблюдение горы или иного явления психологически возможно, не оно обуславливает истинность существования горы, а, наоборот, *наблюдение возможно потому, что гора истинно существует*.

Словом, истина необходимо предполагается нами как такое содержание сознания, которое действительно не только за пределами нашего сознания, но за пределами чьего бы то ни было психологического переживания. Это — действительность не логическая только, а онтологическая, ибо истина объемлет в себе все, что есть: всякое бытие в ней содержится и в ней находит свое безусловное определение; оно есть лишь поскольку оно *есть в истине* — иначе говоря, *истина есть сущее*: иначе она не могла бы быть истиною бытия.

В каком же смысле она есть сущее? Мы видели, что вся действительность истины есть *действительность содержаний сознания*. Ясно, стало быть, что верить в нее — значит *предполагать безусловное сознание как подлинно сущее и действенное*. Хотя бы на свете вовсе не было психологических субъектов, могущих воспринимать и сознавать, *истина есть*: стало быть, *есть* некоторые содержания сознания, носящие на себе печать необходимости, всеобщности и безусловности. Есть некоторое сверхпсихологическое сознание, безусловное и всеобщее как по форме, так и по содержанию. И я — психологический субъект — могу познать истину, лишь поскольку я так или иначе приобщаюсь к этому сознанию.

Мои представления и мнения обладают существованием лишь условным: когда меня не будет, и их не будет. Напротив, истина — это такое содержание сознания, которое есть, безусловно, хотя бы нас, людей, не было вовсе. Истина всегда выражает собою вечно активное сознание, хотя бы она была даже истиною какого-либо преходящего факта. Цезарь и Аннибал давно исчезли, но те содержания сознания, которые выражают собою истину о Цезаре и Аннибале, остаются *вечно действительными*. Что же это за *действительность содержаний сознания, не зависящая от существования психологических субъектов сознания*? Не очевидно ли, что предположение истины, на котором покоится все наше сознание и мышление, совершенно тождественно с предположением безусловного или абсолютного сознания? *Или истина есть акт безусловного сознания, или истины нет вовсе*.

IV. Истина как веселимая мысль и всеединое сознание

Это предположение безусловного сознания составляет необходимую предпосылку всякого акта *нашего* сознания. Мы уже видели, что со-знать, осмыслить что бы то ни было — именно и значит найти некоторое безусловное сверхпсихологическое содержание сознания, которое составляет истину или смысл познаваемого. Или есть этот сверхвременный смысл, которого мы ищем, или тщетно наше искание. Или в самом деле все, что мы стремимся познать, от века осознано в Безусловном, или же нет вовсе той истины, которая составляет искомое нашего сознания; нет того, что со-знается нами; но в таком случае и самое наше сознание есть чистая иллюзия.

Безусловное сознание — вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным, антропологическим сознанием. Без этой точки опоры все в моем сознании погружается во мрак, все исчезает — и материя и форма, все смешивается в хаос субъективных переживаний, над которым я не в силах подняться, ибо я могу сознавать только при свете безусловного сознания. Всякий акт моего сознания предполагает, что познаваемое от века осознано в безусловном; всякое искание моей мысли предполагает некоторый сверхвременный "смысл", которого-я ищущу, т. е. некоторый сверхвременный акт безусловной мысли.

Вникнув в сущность основного предположения нашего сознания, мы откроем дальнейшие его определения. — Сознать что бы то ни было — значит найти *единую* истину, *единый* смысл познаваемого; наших человеческих мнений и мыслей может быть беспредельное множество, но истина — одна для всех. И познать — значит отнести познаваемое к этому *единому, для всех обязательному* смыслу — истине.

Истина — это такое содержание сознания, которое для *всех* *едино*, — такая мысль о познаваемом, которая для *всех* *обязательна*. Вместе с тем истина необходимо предполагается нами как мысль всеохватывающая, *объемлющая все действительное и возможное*. Всякий акт моего сознания предполагает, что о всяком возможном предмете сознания есть только *одна истина*, что есть только *одна* возможная мысль, которая выражает собою мысль всего познаваемого. Иначе говоря, истина предполагается нами как мысль единая и в то же время всеобъемлющая, т. е. как всеединая мысль. Есть истина обо всем, и в то же время истина — *едина*. Стало быть, истина есть *единое и все* в одно и то же время. И это единство истины есть единство безусловной мысли обо всем.

Если бы истина не была *всеединою* мыслью, то могли бы быть две противоречивые истины об одном и том же. Тогда могло бы быть объективно истинным и то, что была пуническая война, и то, что ее не было, и то, что это белое пятно на горизонте — гора, и то, что оно — облако. Тогда было бы суетным самое

наше стремление сознать, т. е. найти единый смысл, единую безусловную мысль о сознаваемом. Сказать, что есть единая истина, — значит утверждать, что *есть единая безусловная мысль обо всем*.

Как же относится эта всеединая мысль-истина к моему человеческому сознанию? Мы а priori¹ убеждены, что и все наше, психологическое, охвачено этим всеединством, что всякое наше представление, чувство, переживание имеет только один возможный смысл, допускает одно только истинное истолкование. Это априорное предположение составляет необходимую предпосылку всего моего сознания. Со-знать именно и значит — отнести что-либо к истине; соответственно с этим всякое мое усилие сознать что бы то ни было а priori предполагает существование истины как общезначимого смысла сознаваемого. Это было бы невозможным, если бы всеединство истины представляло собою нечто абсолютно потустороннее сознанию. Я отношу к истине всякое мое психическое переживание, всякое состояние моего сознания. Я заранее уверен, что эти переживания так или иначе *есть в истине*, иначе всякое мое сознание было бы иллюзией.

Мои чувства могут меня обманывать. — Тот дом, который я сейчас вижу, быть может, на деле вовсе не дом, а мой субъективный мираж, моя фантазия. — Но и в таком случае мои представления объемлются истиною, ибо истинно то, что мне сейчас представляется дом, истинно то, что я в данную минуту переживаю галлюцинацию. Так же точно и мои мысли могут быть обманчивыми и ложными; и, однако, вся эта моя ложь не только объемлется истиною, но и преодолевается в ней, снимается в ней как ложь и таким образом претворяется в истину. Мое мнение, что Гомер не существовал как историческое лицо, может быть ложью, но в таком случае истинно то, что я держусь этого ошибочного мнения, и истинно то, что оно ошибочно.

В известном смысле, стало быть, в истине есть все, что я думаю, все, что я ощущаю и чувствую, все состояния и переживания моего сознания. Это было бы совершенно невозможно, если бы истина представляла собою некоторую потустороннюю сознанию, как таковому, действительность или реальность. Если в истину некоторым образом включено все сознаваемое и всякий акт сознания действительного и возможного, — это значит, что *истина есть полнота совершенного и абсолютного сознания обо всем*. — Именно как полнота всеединого сознания истина предполагается всяким актом моего сознания; единственно на этом предположении основано все наше искание истины. Раньше всякого ответа на наш вопрос об истине мы, безусловно, уверены, что такой ответ существует, т. е. что в истине я могу найти все содержания моего сознания *в их безотносительном значении*.

¹до и вне опыта (букв.: из предшествующего) (греч.). Здесь и далее перевод иностранных слов и выражений в сносках осуществлен при подготовке настоящего издания.

Искание истины есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании и мое сознание — в безусловном. Если безусловного сознания нет, то вся эта попытка — чистая иллюзия; тогда невозможно никакое познание и никакое со-знание. Если нет безусловного сознания, — *сознания, тождественного с истиною*, то никакие высказывания, суждения и интуиции сознания не в состоянии выразить истину. Отрицание безусловного сознания с логической неизбежностью приводит к оправданию известных софистических положений. Истины нет; но если бы истина и существовала, она не была бы познаваема; а если бы она была познаваема, она была бы непередаваема посредством речи.

Собственно, основное положение софистики "человек есть мера всего истинного, что оно есть истинное и ложное, что оно — ложное" — представляет собою не что иное, как категорическое отрицание всеединого, безусловного сознания. Всякое сознание, как таковое, с этой точки зрения, только человечесно, антропологично, а потому — *только индивидуально*. Если это верно, если *над* сознанием человеческого индивида нет другого сознания — единого, всеобщего, безусловного и в этой своей сверхпсихологической безусловности действительного, — тогда софисты правы. Тогда человек с его хаосом противоречивых суждений обо всем и в самом деле — мера всего, и нет никаких *объективных* оснований предпочесть одно из двух противоречивых суждений другому.

Софистика, как известно, была побеждена тем сократическим требованием, которое выражается в изречении дельфийского оракула — "познай самого себя". Сократ, а вслед за ним и Платон показали, что в самопознании или самосознании человек приходит к *объективной идее*, т. е. к сверхиндивидуальному, вселенскому и безусловному сознанию.

Идея, как ее понимал Платон, не исчерпывается такими определениями, как "понятие" или "сущность"; ибо идеи, по Платону, не только "понимаются" или "сознаются" людьми: они обладают независимым, отрешенным от людей существованием и сознанием, но сознанием не индивидуальным, не психологическим, а сверхиндивидуальным, ибо идея по самому существу своему есть *вселенское*. Этот мир идей, объективно связанных связью *единого*, есть именно вселенское, безусловное сознание в отличие от сознания индивидуального, объективная мысль — истина. И сознать, по Платону, именно и значит — вспомнить, найти в глубине моего индивидуального сознания эту вселенскую мысль, всеохватывающую и единую для всех.

Как относится эта объективная мысль-истина к моим переживаниям; в каком смысле она их в себе объемлет и охватывает? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно принять во внимание, что *сами по себе* мои представления, чувства и вообще психические переживания — не истина и не ложь. Истинными или ложными они становятся лишь с той минуты, когда я пытаюсь со-знать их объективную связь и утверждаю эту связь в суждении. Круглое,

красное, зеленое, вкусное, твердое и тому подобные отрывочные представления сами по себе — не истина и не ложь; но с той минуты, когда я скажу — это *дерево зелено*, или — *это дерево красно*, я буду иметь представления истинные или ложные. Истинным или ложным может быть лишь синтез тех или других содержаний сознания, а не отдельные содержания сознания *сами по себе*, взятые в отрыве одно от другого. Ложным будет такой синтез, который представляет собою продукт только моего индивидуального усмотрения или мнения. Напротив, истинным будет синтез общезначимый или безусловный.

Истина есть *абсолютный синтез*, т. е. такой синтез представлений, который имеет сверхпсихологическое, безусловное значение. Вера в истину, которая составляет а priori всего нашего сознания, есть именно вера в такой *абсолютный синтез*, в котором все представления, возможные и действительные, даны в их безусловном значении.

Это можно пояснить на примере, приведенном в начале этого введения. Когда я вижу темное пятно на горизонте и спрашиваю, что это такое — дым фабрики, стоящей на месте, или же дымок приближающегося парохода, вопрос ставится мною об абсолютном синтезе представлений: истина ("пароход идет вниз по течению") тут отличается от обманчивого субъективного мнения ("на горизонте дымит фабрика") именно как синтез *безусловный*, а потому и необходимый, общезначимый от синтеза произвольного, только субъективного, имеющего значимость только психологическую.

То же самое можно пояснить на всяком другом примере: спрашиваю ли я об исторической дате какого-либо события, истина, которой я ищущу, есть абсолютный синтез между датой и событием; решаю ли я какую-нибудь арифметическую задачу, опять-таки искомая истина выразится в виде синтеза того или другого понятия с тем или другим числом. Недаром все суждения, расширяющие наше познание истины, суть суждения *синтетические*. Материалом для таких суждений служит решительно все, что я воспринимаю и переживаю. — Имею ли я дело с восприятием какой-либо объективной реальности или с моей субъективной галлюцинацией, все равно я всегда предполагаю, что есть некоторый *абсолютный синтез*, который выражает истину, переживаемую мною. Суждение — "данное явление есть мой субъективный бред" есть такое же утверждение *абсолютного синтеза* двух представлений (видящего субъекта и бреда), как и суждение — "я вижу действительного человека" (где переживаемое видящего связывается с объективной реальностью видимого).

Стало быть, всякий вопрос моего сознания об истине — смысле познаваемого — предполагает такой абсолютный синтез, в котором все представления действительные и возможные необходимо связаны между собою, *связаны раньше, чем я успел познать или осмыслить эту связь*. Всякое искание истины-смысла предполагает ее как синтез, уже заверченный раньше всякого нашего

суждения. Словом, абсолютный синтез наших представлений необходимо предполагается нами не только как логическое, но и как *реальное предшествующее* всякого акта нашего сознания. Моя попытка найти безусловную связь моих представлений предполагает, что эта связь прежде всякого возможного суждения дана в истине.

Раньше мы видели, что истине, как таковой, присуща форма вечности, что вечной представляется всякая истина, даже истина о преходящем событии во времени. Стало быть, предполагать истину — значит предполагать не только абсолютный, всеединный, но при этом и предвечный синтез всех возможных содержаний сознания.

Чтобы схватить единый смысл чего бы то ни было, моя человеческая мысль должна переходить *во времени* от момента к моменту, от одного элемента данности к другому. Чтобы получить арифметическую сумму, я должен прибавлять слагаемое к слагаемому; чтобы произнести суждение — "пароход плывет вниз по течению", я должен последовательно переходить от одного зрительного впечатления к другому и от впечатлений зрительных к впечатлениям звуковым. — Но в истине нет всех этих переходов; там раньше всякого сложения дана сумма всех возможных слагаемых и раньше всякого нашего размышления о наших впечатлениях дан мысленный итог всех этих впечатлений. Там последствия даны одновременно с причинами; говоря иначе, в истине дана от века *вся та цепь причин и следствий*, а стало быть, и вся та цепь событий, которая развертывается перед нами во времени, дано все бесконечное прошлое этой цепи и все ее бесконечное будущее.

Не будь этого сверхвременного синтеза всего воспринимаемого нами в истине, мы не были бы в состоянии собрать и связать двух мыслей во времени — вся наша мысль уносилась бы непрерывным течением временного; а при этих условиях не было бы и сознания. Когда я рассматриваю какое-нибудь шарообразное тело, я не могу видеть сразу все его стороны; чтобы осмотреть со всех сторон этот шар, я должен его перевертывать в руках, последовательно переходя от одной стороны к другой. — Чтобы собрать эту множественность впечатлений во единое представление о шарообразном теле, я должен возвыситься сознанием над течением времени, я должен предположить, что проходящее передо мною сохраняется где-то в неизменной истине, по ту сторону моих изменчивых переживаний. Только через этот синтез в сверхвременной истине я могу найти и сознать любой предмет во времени. Я не могу ни о чем судить и ничего сознать иначе, как предполагая, что раньше всякого моего суждения мои впечатления уже собраны и связаны в этом абсолютном синтезе. — Все мною воспринимаемое ново только *для меня*, для моего психологического сознания; но в абсолютном синтезе истины *от века есть* вся эта цепь событий и впечатлений, которая передо мною развернулась, развертывается или еще будет раз-

вертываться во времени; мало того, в истине каждое звено этой цепи, как бы мало и ничтожно оно ни было, имеет свое безусловное метафизическое место и значение в целом. В этом — необходимое предположение и единственно возможная точка опоры для всякого нашего суждения о наших впечатлениях. Все эти суждения суть не более и не менее как попытки воспроизвести абсолютный синтез, т. е. *вечный суд истины* о каждом данном предмете нашего познания и сознания. — Но этим самым предполагается, что *есть* этот абсолютный синтез, есть и этот предвечный *суд истины* обо всем, о чем возможны какие-либо суждения. Иначе говоря, всякое сознание и всякое суждение предполагают истину как абсолютное сознание, в котором все связано безусловной и необходимой связью; задача всякого суждения только в том и заключается, чтобы найти, раскрыть этот безусловный синтез всеединого сознания о каждом данном предмете нашего суждения. — Предполагаемый с-мысл всякого сознания есть абсолютное сознание, а с-мысл всякого суждения есть абсолютная мысль. Стало быть, если нет абсолютного сознания и абсолютной мысли, то нет и абсолютного смысла. Тогда всякое наше сознавание и всякое наше суждение — бессмысленно. — Этим предположением абсолютной мысли живет наша мысль; отказаться от него — значит, стало быть, отказаться от всякого мышления и сознания, что невозможно логически: ибо и самый отказ от абсолютной мысли, как и всякое вообще суждение, притязующее на истинность, логически предполагает абсолютную истину, т. е. в конце концов ту же абсолютную мысль¹.

* * *

В заключение остается точнее формулировать то предположение безусловного сознания, которое, как мы видели, составляет необходимую предпосылку *нашего* человеческого сознания. Необходимо отметить, что в применении к Абсолютному бессильно слово, неадекватны все термины человеческого языка; несовершенны и выражения: "абсолютное сознание" и "всеединое сознание". Чтобы избежать опасности психологизма, т. е. уподобления Безусловного нашим человеческим переживаниям, надо-все время иметь в виду эту недостаточность и неточность человеческих слов; в особенности же необходимо ясно сознать, в чем она заключается.

Отличие всеединого ума от нашего, человеческого, заключается прежде всего — в полноте этого ума, объемлющего все и тождественного с истиною всего. Поэтому для того, чтобы

¹ Более подробное развитие и обоснование мыслей, изложенных в настоящем введении, читатель найдет в моей книге "Метафизические предположения познания" (Москва, 1917, книгоизд. "Путь").

правильно мыслить этот ум, мы должны отвлечься от всех присутствующих нашему уму психологических границ.

Прежде всего, как это уже было многократно выше указано, акт всеединой мысли и всеединого сознания *не есть психологический процесс во времени*. С этим связано другое его отличие от нашего ума: *всеединая мысль есть интуитивная, а не рефлектирующая*. Наша смертная мысль всегда находится *в процессе искания смысла*, а потому всегда либо восходит к искомому смыслу от какой-либо еще неосмысленной ею данности, о которой она размышляет, *рефлектирует*, либо, наоборот, исходя из сознанного смысла, возвращается от него к Данности, выводя по отношению к ней логические последствия.

Всеединому уму этот психологический процесс рефлексии безусловно чужд: ибо этот ум не переходит от данности к смыслу или обратно — от смысла к данности. Он *непосредственно обладает* смыслом всего действительного и мысленного и *непосредственно видит* этот смысл во всем, что дано; для того, чтобы *видеть смысл* чего-либо, ему не нужно искать его, ни отвлекаться от данности, ни размышлять о ней, потому что безусловная мысль сама есть безусловный смысл всего ею мыслимого.

Деятельность всеединого ума есть непосредственное *всеведение* и *всевидение*; в этом смысле нужно понимать и самый термин "абсолютное сознание". — Всеединый ум видит и знает, а мы, люди, чрез него видим и вместе с ним — со-знаем. По отношению к нам частица "со" в глаголе со-знавать выражает *обусловленность* нашего сознания, его зависимость от безусловного всевидения и всеведения. — Ум же всеединый и абсолютный ничем не обусловлен, ни от чего не зависит. Поэтому и самый термин "всеединое сознание" по отношению к нему не вполне адекватен и может употребляться только с тою оговоркой, что он обозначает всевидение, или, что то же, — *всеведение*; при этом самая частица "со" в глаголе "сознавать" в данном случае не означает обусловленности всеединого ума или зависимости его от какого-либо другого ума. — Свойство нашего ума выражается в том, что он может мыслить и сознавать лишь по приобщению к уму всеединому или безусловному. Напротив, основное свойство этого последнего — *абсолютная независимость и абсолютное самоопределение*.

МИРОВАЯ БЕССМЫСЛИЦА И МИРОВОЙ СМЫСЛ

I. Бессмыслица существования

Всем сказанным подготавливается постановка основного вопроса настоящего исследования — вопроса о смысле существования вообще и человеческой жизни в частности.

В широком понимании слова, как мы видели, все действительное и возможное имеет свой смысл, т. е. свое значение и место в мысли безусловной. Но вопрос о смысле ставится не только как вопрос об истине, но также и в специфическом значении вопроса о ценности. Так поставленный этот вопрос еще не получил разрешения в предыдущем, ибо *смысл-истина* не совпадает со *смыслом-целью* или *ценностью*.

Все возможное и действительное имеет свое безусловное "что" в истине, или, что то же, — в безусловной мысли. Но это "что" еще не есть безусловное "для чего". — Необходимое логическое предположение всякой мысли и всякого сознания есть всеобъемлющая абсолютная мысль и всеобъемлющее абсолютное сознание; стало быть, логически мы вынуждены предполагать суд абсолютной мысли о мире, в котором мы живем, — суд не только о его бытии, но и о его ценности. Но мы пока не знаем, каков вердикт этого суда о ценности мира — представляет ли он собою оправдание или осуждение, ибо логически отрицательная оценка существования столь же возможна, как и оценка положительная.

Вопрос о смысле-цели не только не разрешается, но и не ставится теорией познания как таковою и выходит за ее пределы. Как уже было мною указано в другом месте, гносеологическое исследование "приводит нас к выводу, что абсолютное сознание и есть та *истина всего*, которая предполагается как искомое процессом познания. Но оно оставляет нас в полной неизвестности относительно *жизненного смысла* этой истины и, стало быть, относительно религиозной ценности абсолютного сознания. Что такое это мировое око, которое *одинаково все видит*, насквозь пронизывая и зло и добро, и правду и неправду? Раскрыва-

ется ли в нем положительный, *добрый* смысл вселенной, или же, напротив, это умопостигаемое солнце только раскрывает и освещает ярким светом бездну всеобщей бессмыслицы?"¹.

Всеединая мысль заключает в себе от века безусловное "что" всякого возможного предмета познания и сознания — вот то единственное, что может быть выяснено в пределах гносеологии. Вопрос о том, заключает ли она в себе безусловное *для чего* всего существующего и могущего быть, входит в задачу иного, *онтологического* исследования — об отношении всеединого сознания или всеединой мысли к тому реальному содержанию, которое она в себе объемлет. Каково это отношение? Выражается ли оно только в том, что безусловная мысль все в себе держит, все в себе объемлет, все видит; или же сверх того она сообщает всему этому ею содержимому, определяемому, видимому положительную, безусловную цель? Иначе говоря, заключает ли она в себе, сверх смысла логического, еще и реальный, *жизненный смысл*, или, что то же, — жизненное *оправдание* содержимой в ней вселенной?

В приведенном выше примере путники на берегу реки задаются вопросом, что такое видимый ими, движущийся издали дымок на горизонте — облако, не имеющее никакого отношения к их цели и стремлению, или та движущая сила, которая приведет их *к цели их странствования*? Тот же вопрос ставится нами — участниками и зрителями мирового процесса — по отношению ко всему этому процессу в его целом. Есть ли этот процесс — исчезающее и улетающее как дым мимолетное явление безо всякого отношения к нашему пути и цели, к какой бы то ни было цели вообще, или же есть всеединая, безусловная цель, к которой он направлен и которой он достигает?

Вопрос этот неизбежно навязывается нам, потому что вся наша жизнь есть стремление к цели, а стало быть — искание смысла. — Но именно оттого это — вопрос мучительный: первое, в чем проявляется присущее человеку искание *смысла-цели* жизни, есть жестокое страдание об окружающей нас бессмыслице. — Тот смысл, которого мы ищем, в повседневном опыте нам не дан и нам не явлен; весь этот будничный опыт свидетельствует о противоположном — о *бессмыслице*. И с этими свидетельствами опыта должно считаться всякое добросовестное решение вопроса о смысле жизни. — Мы должны начать с исследования этих отрицательных инстанций, опровергающих нашу веру в смысл. — Спрашивается, из каких элементов складывается эта гнетущая нас мысль о всеобщей бессмыслице существования и что мы в ней имеем?

С тех пор, как человек начал размышлять о жизни, *жизнь бессмысленная всегда представлялась ему в виде замкнутого в себе порочного круга*. Это — стремление, не достигающее цели, а потому роковым образом возвращающееся к своей исходной точке

¹ Метафизические предположения познания, стр. 35.

и без конца повторяющееся. О таком понимании бессмыслицы красноречиво говорят многочисленные образы ада у древних и у христиан. Царь Иксион, вечно вращающийся в огненном колесе, бочка Данаид, муки Танталя, Сизифова работа* — вот классические изображения бессмысленной жизни у греков. Аналогичные образы адских мук можно найти и у христиан. Например, Сведенборг видел в аду Кальвина, осужденного вечно писать книгу о предопределении. Каждый вновь написанный лист проваливается в бездну, вследствие чего Кальвин обречен без конца начинать работу сызнова. В аду все — вечное повторение, не достигающая конца и цели работа, поэтому даже самое разрушение там — призрачно и принимает форму дурной бесконечности, безысходного магического круга. Это — червь не умирающий и огонь не угасающий — две силы, вечно разрушающие и вместе с тем бессильные до конца разрушить. Змей, сам себя кусающий за хвост, — вот яркое символическое изображение этого символического круговращения.

Круговращение это не есть что-то только воображаемое нами. Ад таится уже в той действительности, которую мы видим и наблюдаем; чуткие души в самой нашей повседневной жизни распознают его в его несомненных явлениях. Недаром интуиция порочного круга, лежащего в основе мирового процесса, есть пафос всякого пессимизма, религиозного и философского. Возьмем ли мы пессимистическое мироощущение древней Индии, учение Гераклита и Платона о вечном круговращении вселенной или Ницше — о вечном возвращении (*die ewige Wiederkehr*), — всюду мы найдем варианты на одну и ту же тему: мировой процесс есть бесконечное круговращение, вечное повторение одного и того же, — стремление, бессильное создать что-либо новое в мире. Гениальное выражение этой мысли дается устами "черта" в "Братях Карамазовых" Достоевского.

"Ты думаешь все про теперешнюю землю, — говорит он Ивану Карамазову. — Да ведь теперешняя земля, может, сама биллион раз повторялась; ну, отживала, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала; опять вода, яже бе над твердию; потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля; ведь это развитие, может, уже бесконечно повторялось и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая"***.

В этом изображении Достоевского уже не ад, а сама вселенная представляется как нескончаемая "сизифова работа". Но впечатление "скуки" производит это круговращение лишь до тех пор, пока идет речь о мертвом веществе. Скучным может казаться бесконечное чередование прилива и отлива в море, бессмысленная и вечная смена образования и разрушения солнечных систем и, наконец, бессмысленное вращение земли, наподобие волчка, вокруг своей оси. Но, когда мы от мертвого переходим к живому, ощущение этой всеобщей суеты становится несравненно более болезненным, ибо оно связывается с мучительным впечатлением

неудачи. Мы имеем здесь уже не простое *отсутствие цели, а цель недостижимую*, разрушенную иллюзию смысла. В жизни живых существ все целесообразно, все направлено к цели. И вот когда мы видим, что и это стремление суетно, что жизненный круг в его целом воспроизводит в осложненном виде все то же бессмысленное вращение волчка вокруг своей оси, — нам становится тошно от жизни. Мы испытываем острую душевную боль при виде этого повторения нижней формы существования в высшей...

Всякому из нас, без сомнения, приходилось наблюдать оголенные леса со съеденною листвою в самый разгар жаркого лета. Это — работа гусеницы-шелкопряда. Весною она вылупливается из яичек, заложенных у корней деревьев, и поднимается вверх — жрать листву. Потом, когда леса оголены, она превращается в куколку, потом вылупливается в белую бабочку. Бабочка эта, порхая над землею, переживает один-единственный радостный миг любви, чтобы затем умереть в жестоких страданиях над рождающимися из нее яйцами, которые прикрываются на зиму, словно шубой, телом бабочки. Потом опять весной из яиц рождаются черви, опять ползают, жрут, окрыляются, любят и умирают. Куколки, бабочки, черви, куколки, бабочки, черви и так далее до бесконечности... Вот в наиболее обнаженном и грубом виде — изображение "жизненного круга", — того самого, в котором в той или в другой форме вращается на земле всякая жизнь. Он весь целиком выражается словами церковной молитвы: "земля еси и в землю отыдеши". Всякий наблюдаемый нами на земле круг жизни с роковой необходимостью замыкается смертью и облекается в форму дурной бесконечности беспрестанно возвращающихся рождений и смертей. — Всякая жизнь стремится подняться над землею и неизбежно вновь на нее низпадает, смешиваясь с прахом; а крылья, на которых она взлетает, оказываются лишь призрачной и исчезающей поэтической прикрасою.

Заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование рождений и смертей, эта однообразная смена умирающих поколений? Самая целесообразность устройства живых организмов, сообщающая ему видимость разумности, на самом деле только подчеркивает суетность их существования в его целом, потому что вся эта целесообразность рассчитана на ту единую и единственную цель, которая никогда не достигается, — *цель сохранения жизни*. Умирает каждый живой индивид, а жизнь рода слагается из бесконечной серии смертей. Это — не жизнь, а пустая видимость жизни. К тому же и эта видимость поддерживается в непрерывной "борьбе за существование". Для сохранения каждой отдельной жизни нужна гибель других жизней. Чтобы жила гусеница, нужно, чтобы истреблялись леса. Порочный круг каждой жизни поддерживается за счет соседних, столь же замкнутых кругов, а дурная бесконечность жизни вообще заключается в том, что все пожирают друг друга и никогда до конца не насыщаются. Единое солнце светит всем живым существам; все им согреваются, все так или иначе воспроизводят в своей

жизни солярный круг с его периодическими сменами всеобщего весеннего оживления и всеобщего зимнего умирания. Но, согреваясь вешними лучами, все оживают для взаимного истребления, все спорят из-за лучшего места под солнцем, все хотят жить, а потому все поддерживают дурную бесконечность смерти и убийства.

Чем выше мы поднимаемся в лестнице существ, тем мучительнее и соблазнительнее это созерцание всеобщей суеты. Когда мы доходим до высшей ступени творения — человека, наша скорбь о бесконечной муке живой твари, покорившейся суете, осложняется чувством острого оскорбления и граничит с беспросветным отчаянием, потому что мы присутствуем при развенчании лучшего, что есть в мире. Утомленный зрелищем бессмысленного прозябания мира растительного и суетного стремления жизни животной, глаз наш ищет отдыха в созерцании высшей ступени, душа хочет радоваться о человеке. Но вот и этот подъем оказывается мнимым. Высшее в мире проваливается в бездну, человек повторяет в своей жизни низшее из низкого, что есть на свете, — бессмысленное вращение мертвого вещества, прозябание растения и все отталкивающее, что есть в мире животном. Вот он пресмыкается, ползает, жрет, превосходит разрушительной злобой самого кровожадного из хищников, являет собою воплощенное отрицание всего святого и в заключение умирает.

Тут уже мы видим нечто большее, чем простое отсутствие жизненного смысла или неудачу в его достижении. Нас ужасает отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная на него *пародия* в жизни человека и человечества.

Прежде всего в жизни человечества мы найдем сколько угодно воспроизведений бессмыслицы всеобщего круговращения. В "Записках из мертвого дома" Достоевского однообразная, бессмысленно повторяющаяся работа изображается как жестокое издевательство над человеческим достоинством. По Достоевскому, для человека одно из самых жестоких наказаний — повторять без конца один и тот же бессмысленный ряд действий, например переносить взад и вперед кучу песка. Ужас жизни — в том, что она вообще поразительно напоминает это ненужное и оскорбительное для человеческого достоинства занятие. Возьмите жизнь рабочего на фабрике, которая вся проходит в бесчисленных повторениях одного и того же движения при ткацком или ином станке, жизнь почтового чиновника, которая посвящается бесчисленным воспроизведениям одного и того же росчерка пера под квитанциями заказных писем, или же, наконец, жизнь "мальчика при лифте" в большой гостинице, который с утра до вечера и с вечера до утра возит жильцов сверху вниз и снизу вверх, и вы увидите, что существование этих людей, жизнь всех людей вообще оскорбительно похожа на нескончаемое вращение белки в колесе. Ибо всякая жизнь так или иначе воспроизводит в себе движение какого-либо без конца повторяющегося круга, которому она подчинена. Жизнь земледельца,

который сеет, жнет, жнет и опять сеет без конца, подчинена кругу солярному, жизнь рабочего — кругу фабричного колеса, жизнь чиновника — круговращению огромного административного механизма. И в этом круговращении сам человек становится колесом неизвестно для чего вертящейся машины. Отличие его от белки — в том, что он обладает умом, способным сознавать свое унижение, и сердцем, которое о нем страдает и мучится.

Присмотритесь внимательнее к проносающейся мимо вас жизни; посмотрите, как радуется этот пишущий квитанции чиновник, когда вы назовете его по имени и отчеству, или этот мальчик при лифте, когда вы заговорите с ним о его деревне или семье; обратите внимание на ту жадность, с какою он, в антракты между подъемами и спусками лифта, читает свою маленькую печатную книжку, всякую печатную строку, которую он может достать, — и вы поймете всю глубину человеческой тоски о тшете человеческого существования. Этот мальчик, как и тот чиновник, хочет быть *человеком с индивидуальным именем*, существом единственным в своем роде; а жизнь сделала того и другого безличным номером, одного — пишущей машиной, а другого — мальчиком *при машине*. Все существо его восстает против этого рабства, от которого он ищет спасения в ином, книжном и, быть может, тоже фальшивом, призрачном мире.

Мне скажут, что все эти скучные и обезличивающие человека занятия, из которых слагается житейская суета, не составляют его подлинной, *настоящей* жизни. Все это — не самая жизнь, а добывание *средств к жизни*. Прекрасно, но, во-первых, большинство людей настолько поглощено этой заботой *о средствах*, что им некогда даже подумать о целях. А во-вторых, в чем же заключается та цель, ради которой человек оказывается вынужденным покориться суете? Одному нужно есть и пить, а другому, кроме того, — и пропитать потомство. Надо поддерживать эту призрачную жизнь, которая беспрестанно умирает, надо бороться против смерти, безо всякой надежды этим достигнуть окончательной победы в борьбе, ибо смерть рано или поздно возьмет свое. Биологический круг, биологический закон траты и обновления, — вот что приводит в движение весь механизм человеческой жизни, вот ради чего вращаются эти бесчисленные колеса, а в них — сам развенчанный царь-человек со своими помыслами, желаниями, надеждами.

Нас возмущает это *рабство духа*, это подчинение воли, мысли и чувства роковой необходимости биологического закона. И когда оно делает нам жизнь невыносимой, нам хочется от нее отвлечься и развлечься; нам нужно забыть о собственном посрамлении. Для этого к нашим услугам все чары искусства — поэзии, живописи, музыки — и вся мудрость философии. Находит ли в них человеческий дух освобождающее слово, могущее его спасти от удручающего его тяжелого плена?

Увы, в великом деле духовного освобождения эта красота и мудрость оказываются в большинстве случаев орудием столь

же немощным, как "книжка" в руках "мальчика при лифте". Искусство, воспевающее суетную жизнь, или не обладающее достаточной силой, чтобы пересоздать ее, поднять над нею человека, слишком часто служит таким же обманом, как крылья, на миг превращающие отвратительного червя в красивую бабочку. Также и в той наиболее распространенной во все века философии, которая дает апофеоз суеты и изрекает ей свое "аминь", мы найдем не подлинный подъем духовный, а новые и новые памятники рабства человеческого духа.

Мы можем каждый день наблюдать это духовное падение в ярком, хотя и несколько карикатурном, изображении.

Почему мы так часто испытываем чувство глубокого возмущения и острой душевной боли при виде оркестра, играющего в ресторане? Почему музыкальные мотивы, насквозь пропахшие запахом жареного, кажутся нам предельным выражением человеческой пошлости, а музыканты во фраках, исполнители этих ресторанных мелодий, вызывают к себе едва ли не большее сострадание, чем клоуны в цирке? Оттого, что в этом превращении музыки в аккомпанемент к пищеварению рабство человеческого духа предстает перед нами в наиболее обнаженном виде! Еда и питье — единственно существенное в мире, а "звуки небес" — не более как приправа, пикантный соус к кушанью, вот о чем говорит это зрелище. Если биологический закон есть все в жизни, если в ней нет ничего сверхбиологического, то такова же роль всякой музыки, как и всякого вообще искусства. Тогда в ресторане — ее подлинное назначение и место. Но тогда и роль философии сводится к задаче скромного аккомпанемента к человеческому аппетиту и становится чрезвычайно похожей на роль румынского оркестра во время завтрака.

К тому же этот жизненный пир человека есть торжество победителя в борьбе за существование. Из-за него льются потоки крови, ибо в замкнутом биологическом круге существования всякая жизнь поддерживается за счет других жизней, всякое торжество одного возвещает смерть другого и связывается с лозунгом — "горе побежденным". Не только жизнь низшей твари, бесчисленные человеческие жизни гибнут жертвой беспощадного закона "войны всех против всех", царящего в мире. В жизни народов, как и в жизни хищных зверей, все приспособлено к спору из-за лакомого куска; здесь царит та же телеология борьбы за существование, как и в низшей природе! И в этом подчинении коллективной жизни человека низшему закону животной жизни, в этом возведении биологизма в принцип и норму отношений народов заключается одно из наиболее ярких проявлений рабства человеческого духа.

Тут мы имеем одну из самых мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и превозмогающей силой, царящей в мире бессмыслицы. Вера в смысл жизни неразрывно связана с верой в человека, как носителя этого смысла, в безусловное, царственное достоинство человека. И вот мы

видим, что *коллективная, государственная жизнь человека складывается так, что в ней для этого безусловного достоинства не остается места*. С одной стороны, — властный призыв любви ко всякому человеку как таковому, а с другой стороны, — все народы вооружены с головы до ног для взаимного истребления. С одной стороны, — попытка человека прорвать порочный круг всеобщей борьбы за существование, взлететь над землей в светлом подъеме любви, а с другой стороны, — новая иллюстрация бессилия этой попытки — государство с его периодически повторяющимися и периодически торжествующим лозунгом — *все для войны*.

В государстве протекает вся человеческая жизнь, и от государства человеку уйти некуда. Вследствие необходимости защищать свое существование с оружием в руках оно требует от человека полного напряжения всех его сил; оно стремится подчинить себе без остатка *всего человека* со всеми его стремлениями и помыслами и, порабошав его, еще более закрепляет подчинение его духа началу биологическому. Борьба народов происходит из-за материальных благ, из-за новых территорий, рынков и иных материальных выгод. Отсюда — неизбежно присущая государству тенденция утврждать эти блага как высшее в мире, подчинять духовное экономическому. Когда подвиг сверхчеловеческого героизма, духовный подъем любви к родине и, наконец, высшая жертва любви, — жертва собственной жизнью — миллионами человеческих жизней — требуется для того, чтобы одно государство наживалось на счет другого, — несоответствие между тем, что государство дает человеку, и тем, чего оно от него требует, бросается в глаза; ибо здесь ради материальной ценности приносятся в жертву то, что бесконечно дороже всяких товаров, рынков и территорий. Но высшее из всех возможных зол государственной жизни заключается вовсе не в этом несоответствии, а в присущей государству тенденции — извращать самый духовный облик человека.

Для государственных целей может быть полезен человек — палач или шпион, человек, готовый за деньги на всевозможные мерзости. Государство иногда нуждается в услугах коковок или проституток, могущих узнать чужие дипломатические тайны. Ему вообще во многих случаях бывает нужна подкупная человеческая совесть. Для него может быть полезно, чтобы все его подданные стали совершенными орудиями войны, жестокими и безжалостными к людям другой расы, воспитанными на ревность и злобу и готовыми отречься от всякой нравственной заповеди в тех случаях, когда этого требует государственная необходимость. Государство хочет быть для человека безусловной ценностью; оно вообще не склонно признавать никаких высших над собою ценностей, в том числе и ценности человеческой души или безусловного достоинства человека.

Представим себе, что этот несомненно существующий уклон к государственному абсолютизму когда-либо восторжествует,

что государство, выражаясь языком Гоббеса, действительно станет "смертным богом" для человека. Тогда мир явит собою ужасающую картину торжествующей бессмыслицы! Порочный круг, в котором бессильно мечется человеческая жизнь, тогда будет близок к завершению, ибо его завершение — окончательная *утрата человека*.

Представим себе, что человек со своей "культурой" целиком и без остатка стал колесом огромного механизма, рассчитанного на войну как на высшую и окончательную цель; это будет значить, что *человека больше нет в мире*, что самая память о нем исчезла, ибо затерялось единственно ценное его отличие от низшей твари. Это отличие и эта ценность — то откровение смысла жизни, коего мир вправе ждать от одухотворенного человеческого сознания и от просветленной человеческой воли. И вот оказывается, что этого откровения нет и не будет! Пришел человек, и мир остался таким же, каким он был в дочеловеческую эпоху, — хаосом сил, борющихся за жизнь и в этой борьбе сеющих смерть! Вместо того чтобы преодолеть дурную бесконечность всеобщей кровавой борьбы за существование, он изрек ей свое "аминь" и усовершенствовал ее механизм. И на это ушли все его духовные силы. Война оказалась окончательной целью всего человеческого прогресса, высшим содержанием человеческой культуры.

Мы имеем здесь не отдаленную опасность, грозящую миру в будущем. В наши дни обнажения мировой бессмыслицы "культура" оказалась не то обманчивой прикрасой, не то орудием злой, хищной жизни. Мы, в конце концов, не знаем, служит ли она очеловечению или озверению; а потому вопрос — *быть или не быть человеку* ставится перед нами ребром. Ведь самая мысль о человеке связана с представлением о новом, сверхбиологическом начале, которое он несет в мир, — с мечтой о преодолении закона кровавой борьбы за существование, хотя бы в отношениях между людьми.

И вот оказывается, что эта мечта о мире даже в пределах человечества — не более как пережитая иллюзия. Мира на свете вообще не существует. То, что мы называем миром, на самом деле — лишь перемирие, хуже того, *скрытая война* — такое состояние, в котором все подчинено войне, как последней и окончательной цели. Кончились те времена, когда промышленность считалась "орудием мирного преуспевания". Теперь мы видим ее в двоякой роли — *орудия и стимула войны*. Оказывается, что индустриализм воинствен: именно для него требуются новые порты, территории и новые пути сообщения, а стало быть, новые завоевания. С другой стороны, каждый успех промышленности создает для этих завоеваний новые орудия, а стало быть, родит и новые соблазны. Как не использовать свое "техническое превосходство" над государством с менее развитой промышленностью!

С одной стороны, война для промышленности, а с другой стороны, промышленность для войны — таков тот порочный круг, в котором вращается жизнь народов и государств. Это — не более и не менее как воспроизведение, в усложненном виде, *биологического порочного круга*. Все живые существа живут в таком состоянии непрерывной войны, борются, чтобы жить, и живут, чтобы бороться. Во всем, что живет, есть это непрестанное превращение цели в средство и средства в цель. Во всем мире эта картина вечно ускользающей цели наводит на мысль о призрачности всяких целей и, стало быть, о бесцельной жизни как целого. Но, когда мы обращаемся к человеку, когда мы видим, что и в его жизни есть только дурная бесконечность средств, заменяющих цели, картина становится не только безотрадной, но и жуткой. Ибо что же такое мир, если таков человек, если и его стремление подняться над порочным кругом биологического существования бессильно! Если так, то и весь процесс развития, вся линия эволюции от зверя к человеку — подъем мнимый. В мире нет никакого восходящего движения, есть только вечно повторяющийся круг и человеческое — лишь обманчивая *личина* звериного!

Раз война становится общим содержанием *всей* жизни, ничто в жизни не остается нейтральным. Жизнь духа подчиняется ей так же, как и жизнь тела. Творчество мысли, усилия и напряжение воли, все подвиги и доблести в мире — все это — *орудия войны*, все это нужно лишь для того, чтобы народы могли терзать друг друга, все это, стало быть, новые усовершенствования того же изначального, к смерти приводящего биологического процесса.

Тут уже облик звериный переходит в иную плоскость бытия, утверждает себя как сущность всего *духовного*. Происходит не одухотворение животной жизни, а как раз наоборот, *озверение духа*; и в этом новом своем духовном превращении звериный лик становится страшен. От него веет нездешними глубинами. Не даром во всех религиях ад населяется двойственными ликами: получеловеческими, полужверинными. Эти человекообразные и вместе зверообразные фигуры с рогами и клыками, с козлиными мордами, с птичьими когтями и клювами во все века говорят об одном и том же: не подняться человеку над зверем! — Самая область духа носит начертание звериное. А стало быть, зверь и есть подлинная сущность человека, от которой ему уйти некуда. Весь мир есть темное царство, где кружатся в вихре двойственные фигуры, пародии и карикатуры, издевающиеся над человеком и избличающие его во лжи. Если люди — черти, терзающие друг друга в аду, то человек и в самом деле — пустое притязание и пустое имя.

Биологизм, доведенный до последней, предельной своей черты, незаметно и естественно переходит в сатанизм. Когда царящее в мире зло одухотворяется, когда закон борьбы за существование утверждается не только как факт, но как норма, которой все человеческое должно подчиняться, наша человеческая дейст-

вительность становится чрезвычайно похожей на ад. Посмотрите на эти вооруженные с ног до головы государства, ошетилившиеся друг против друга и периодически заливающие мир кровью! Разве они не представляют собою жуткое напоминание о допотопных, давно исчезнувших чудовищах! И разве эти демонические фигуры борющихся между собою великих Левиафанов не говорят нам, в сущности, о том же, что фигуры чертей в аду? Нет в мире человека, есть усовершенствованные ихтиозавры и орангутанги с их вечно повторяющейся отвратительной свистопляской!

Простое возвращение в животный мир для человека невозможно. Как бы он ни уподоблялся скоту, человек все-таки сохраняет от него одно существенное отличие — свою свободу. И если он облекается в образ звериный, этот образ не есть для него что-либо естественное, необходимое! Тут есть воспроизведение зверя в человеческой свободе, зверопоклонство, утверждение звериного начала как чего-то нормального и должного. Для человека это впадение в низшую область жизни противоестественно и оттого-то оно так страшно.

Не одни только ужасы войны, всякое проявление рабства человеческого духа, всякое подчинение его низшей, подчеловеческой стихии приводит к обнажению зверя в человеке. Иногда мы имеем здесь простое угасание духа; тогда человек становится разжиревшим скотом; об этом превращении свидетельствуют потухшие свинообразные лица. Но бывает и другое. Когда сквозь человеческие черты явно проглядывает волчья морда, когда человек смотрит на нас острыми, злыми глазами хищной птицы, когда мы воочию видим искаженный нечеловеческим сладострастием лик сатира с масляными щеками и сладкими смеющимися глазками, заставляющими подозревать о существовании хвоста, душа впадает в трепет, ибо она как бы осязательно воспринимает переход дурной бесконечности биологического круга в огненный круг черной магии. Такое впечатление производят все противоестественные пороки, — напр., та нечеловеческая жестокость, которая выражается в бесцельном причинении мучений, в умышленном попирании человеческого как такового. Есть и другие пороки, наводящие мистический ужас; это те, которые возводятся в религиозное служение или пародируют в той или иной форме высший духовный подъем. Когда мы слышим о хлыстовских радениях или узнаем о противоестественных мерзостях носителей духовного сана, видение чертей в аду становится для нас настоящей реальностью, ибо здесь мировая бессмыслица предстает перед нами уже не как простое отсутствие и даже не как отрицание смысла, а как явная и оскорбительная на него хула. Когда дух человеческий погружается в эту бездну, — порочный круг самоутверждающейся бессмыслицы тем самым завершается; тогда бесконечное вращение огненного колеса Иксиона перестает быть видением и становится реальностью.

Когда мы раскрываем до конца эту интуицию мировой бессмыслицы, нас поражает в ней странная, парадоксальная черта. — Она свидетельствует о чем-то, что пребывает вне ее, по ту сторону бессмыслицы; о чем-то, что в нее не вовлекается и ею не уносится. Мир бессмыслен; но я это сознаю, и постольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы. Вся суета этого бесконечного круговращения пронесится передо мною; но, поскольку я сознаю эту суету, я в ней не участвую, мое сознание противопоставляется ей как *что-то другое*, от нее отличное. Сознающий суету, как *сознающий*, стоит вне порочного круга. Если бы моя мысль вся целиком уносилась этим Гераклитовым током, она *вся без остатка* сгорала бы в движении Иксионова колеса; она не могла бы отделиться от него, отличить его от себя и, стало быть, *сознать* его. Чтобы осознать суету, наша мысль должна обладать какой-то *точкой опоры вне ее*.

Уже не в первый раз, в течение настоящего исследования, находим мы эту мысленную точку опоры над хаосом. Мы уже видели, что интуиция вечного смысла над бессмыслицей — всеединого истинного и безусловного сознания над моим ограниченным, изменчивым, движущимся и заблуждающимся сознанием — обуславливает самую возможность познания.

Передо мною проходят бесконечные ряды представлений, чувств и ощущений, по-видимому, не связанных между собою какой-либо единой нитью и нередко противоречивых. Эти представления сталкиваются между собою и вытесняют друг друга из моего ограниченного поля зрения. В силу этой ограниченности моего сознания я могу сознавать, только *переходя* во времени от одних рядов представлений к другим. Но я знаю, что где-то, *над* этими движущимися и сталкивающимися рядами, есть недвижная *истина всего*, в которой от века дан и от века осуществлен *абсолютный синтез* всех возможных содержаний сознания; там все эти проходящие ряды, которые кажутся мне хаотичными и раздробленными, связаны во всеединое мировое целое всеобщей, безусловной и необходимой связью. Над Гераклитовым током изменчивых представлений *есть всеединое и безусловное сознание*. В этом заключается необходимое предположение и необходимая точка опоры всего познавательного процесса. Только через подъем к этому безусловному всеединому сознанию, в котором содержится *смысл-истина* всего, что есть, я спасаюсь от моей лжи, от моих заблуждений, от хаотической бессмыслицы моих представлений.

Мы чувствуем тот же подъем и ощущаем ту же точку опоры над бессмыслицей, когда последняя является перед нами не в теоретической форме заблуждения, а в практической форме житейской суеты. Тут это — точка опоры — не мысленная только. •Я отталкиваюсь от суеты не одною мыслью, но и волею, чувством, *всем моим существом*. Наглядное тому доказательство

— самый факт моего страдания, моей скуки, моего отвращения и, наконец, моего ужаса. Существо, всецело погруженное в этот порочный круг, не могло бы ни страдать, ни сокрушаться о нем.

Суэта мучительна для нас именно по сравнению со смыслом, которого мы жаждем, — иначе бы мы ее не распознавали. Бесцельность и вечные повторения жизни вызывают в нас тоску именно потому, что вся наша жизнь есть стремление к цели, к смыслу. Эта наша жажда смысла есть всегда стремление вперед и вверх; и именно поэтому нас оскорбляет это вечное кружение, которое указывает, что в мире нет движения вперед, нет восхождения из ступени в ступень, а есть бесплодное топтание на месте. Душа жаждет подъема, стремится к горному полету, и вот почему ей так отвратительно это всеобщее движение — в одной плоскости.

Мы не могли бы болеть об этой суете, мы не могли бы проникаться живым состраданием ко всякой страждущей твари, если бы у нас не было точки опоры *над суемой*, вне круга страждущей жизни. Мы не могли бы возвыситься над разделением и раздором существ, борющихся за жизнь, если бы нам не было присуще чувство глубокой солидарности всего живого, если бы у нас не было глубокой интуиции единства всех существ в их общем стремлении к какой-то цели всякой жизни.

Сознательно или бессознательно я всем моим существом требую эту цель, живу надеждой на какой-то *конец* всякого жизненного стремления, — *конец в смысле жизненной полноты*. И созерцаемая мною суэта мучительна для меня по сравнению с этим концом, которого я тщетно ищу. Мучителен тут обман, мучительно *разочарование*. Но разочарование было бы невозможно, если бы в тайниках моей души в подсознательной ее глубине не жило какое-то мне самому неведомое очарование, чаяние цели, конца и смысла. И, только сопоставляя действительность с этим смыслом, я могу испытывать страдание и тоску. — Как человеческое ухо не слышит фальши, если оно не чувствует гармонии, так и мысль наша не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы она не была озарена каким-то смыслом.

Всмотримся внимательнее в образ порочного круга, и мы ясно почувствуем ту гармонию, которая дает нам силу распознавать фальшь. — Круг во всех религиях есть символ бесконечности; но именно в качестве такового он служит и для изображения бессмыслицы. Есть *круг бесконечной полноты* — это и есть то самое, о чем мы вздыхаем, к чему стремится всякая жизнь; но есть и *бесконечный круг всеобщей суеты* — жизнь, никогда не достигающая полноты, вечно уничтожающаяся, вечно начинающаяся сызнова. Это и есть тот *порочный круг*, который нас возмущает и лежит в основе всех наглядных изображений бессмыслицы в религиях и философии. Этот *круг бесконечной смерти* возмущает нас именно как пародия на *круг бесконечной жизни* — цель всякого жизненного стремления. Этот образ вечной пустоты существования возмущает нас по

контрасту с интуицией *полноты* жизни, к которой мы стремимся. — И в этой полноте жизни, торжествующей над всякими задержками, препятствиями, — над самой смертью, — и заключается тот "смысл" жизни, отсутствие коего нас возмущает.

Короче говоря, тот мировой смысл, который носится перед нами, как цель нашего стремления, есть *всеединство*; это — тот мировой строй и лад, в котором всякое жизненное стремление достигает своего окончательного удовлетворения, *всякая жизнь достигает полноты*. *Полнота жизни*, окончательно восторжествовавшей над смертью, и *единство всего живого в этой полноте* в интуиции мирового смысла — одно и то же. Оно и понятно: полнота жизни осуществима лишь при условии окончательного прекращения *борьбы за жизнь*, разделяющей живую тварь.

Та же связь между интуицией смысла и восприятием бессмыслицы объясняет нам еще одну замечательную черту этого восприятия. Почему наше страдание о человеке — самое глубокое из всех? Именно потому, что вера в смысл всего живого связывается для нас по преимуществу с мыслью о перворожденном всей твари, — о высшей ступени мировой эволюции.

Что такое эта пародия на смысл, которая нас возмущает в человеческой жизни? Присмотритесь к ней внимательнее, и вы увидите, что она — ничто, если нет того смысла, который пародируется, высмеивается, вышучивается жизнью. — Все живые существа переживают бессмыслицу, все о ней страдают, томятся ею. Но одно-единственное существо из всей твари — человек — поднимается над нею мыслью, со-знает и осуждает ее как недолжное. Он один, стало быть, среди окружающей его суетной жизни является вестником чего-то иного, *должного*. Подъем человеческого сознания над суетою окрыляет надежду. Вот почему, когда этот подъем оказывается бессильным, — не жизненным, а только мысленным, — скорбь о суете мира возрастает до бесконечности. *Где полнота жизни, где — ее единство, гармония и лад* — вот вопрос, который сам собою возникает при виде неудачи и падения человека, вот в чем заключается основная тема бесовского над ним издеательства. Стало быть, и это издеательство предполагает определенную интуицию мирового смысла; если нет этого смысла ни в жизни, ни над жизнью, то обращаются в ничто эти гогочущие черты в человеческом образе. Тогда нет ничего безобразного, дикого, постыдного. И самая насмешка над человеческим достоинством становится бесприметной, потому что этого достоинства нет вовсе.

Все это страдание о развенчанном царе-человеке было бы совершенно невозможно, если бы для нашего чувства он не был именно *царем* по призванию, носителем и выразителем мирового смысла по преимуществу. От человека, завершающего доступную нашему наблюдению лестницу существ, мы ждем дальнейшего откровения этого смысла, дальнейшего подъема в другой план бытия. Мы чувствуем эту его принадлежность к другому плану: иначе, как могло бы его *сознание* возвышаться над

здешним планом существования! Но в человеке все борется, все двойится. И та духовная мука, которую мы испытываем, есть именно выражение этого рокового раздвоения, — этого спора смысла и бессмыслицы в человеке и о человеке. С одной стороны, духовное рабство, провал всемирной культуры, бездна падения человека и человечества, а с другой стороны, властный призыв к иной, лучшей жизни, стыд за себя и за других и тот беспощадный суд совести, который свидетельствует, что есть в человеке что-то, что возвышается над его падением, — есть неистребимое влечение к смыслу вопреки превозмогающей силе бессмыслицы.

Со-весть о должном, восстающая против суеты и возмущающаяся унижением человеческого достоинства, — вот новое, яркое проявление того присущего нам со-знания жизненного смысла, которое не уносится потоком бессмысленной жизни. Это — сознание о какой-то безусловной правде, которая *должна* осуществляться в жизни вопреки царствующей в ней неправде. Посмотрим, что мы имеем в этом свидетельстве совести.

Оставим пока в стороне вопрос о его содержании и сосредоточим внимание на тех формальных признаках совестного суда, которые были указаны Кантом. По содержанию нравственное сознание человечества меняется; стало быть, нравственные вопросы в различные эпохи могут и решаться не одинаково. Но, каковы бы ни были эти решения по содержанию, совесть всегда есть свидетельство о чем-то *безусловно должном*. Понимание нравственной правды может меняться, но при этом остается неизменным один элемент нравственного сознания — это наша уверенность, что есть что-то *безусловно должное* над нашими меняющимися мыслями о должном, есть какая-то норма, выражающая безотносительную и неизменную *правду о должном*. И этой норме должны следовать *все, всегда*, во всех предусматриваемых ею случаях. Это и есть основное предположение всякого нравственного сознания, — то, о чем свидетельствует совесть. Можно заподозрить это свидетельство, можно его отвергнуть, можно признать его за иллюзию, но нельзя усомниться в одном: совесть, как таковая, есть именно утверждение безусловной и всеобщей *правды* над нами, притом *правды жизненной*, ибо вся наша жизнь должна ей следовать.

Что же такое эта *нравственная правда*, о которой свидетельствует совесть? Очевидно, что это — не какое-либо независимое от нас "бытие", ибо бытие может во всем противоречить правде: правда остается правдой, хотя бы она всячески нарушалась в действительности. С другой стороны, это — и не наше человеческое убеждение, так как наши убеждения также могут расходиться с правдой: правда остается правдой, хотя бы она никем не сознавалась. Значит, эта правда — не мысль какого-либо психологического субъекта, а *безусловная мысль о должном*, которой приписывается действительность и значимость, независимо от чье-либо психологического сознания. Тут мы имеем не субъективное, а безусловное сознание. — Безусловная мысль о правде

предполагается всяким нашим нравственным суждением как что-то такое, что *есть*, хотя бы она нами, людьми, не сознавалась. — Таким образом, рассмотрение формальных признаков совести приводит нас к тому же результату, к которому приводит и анализ всякого сознания. Над нашей мыслью есть безусловная мысль, которая выражает собою искомый первую с-мысл: и как есть безусловная истина о сущем, так же есть и *безусловная правда о должном*, безусловная правда о цели, к которой должна направляться наша жизнь — всякая жизнь. Эта цель-правда и есть тот *с-мысл* жизни, т. е. та *безусловная о ней мысль*, которая должна в ней осуществляться.

Голос совести представляет собою не более и не менее как отклик сознания на запрос, истекающий из самой глубины жизненного стремления.

Вся жизнь наша есть стремление к цели. От начала и до конца она представляется в виде *иерархии целей*, из которых одни подчинены другим в качестве средств. Есть цели, желательные не сами по себе, а ради чего-нибудь другого: например, нужно работать, чтобы есть и пить. Но есть и такая цель, которая желательна *сама по себе*. У каждого из нас есть что-то бесконечно дорогое, *ради чего* он живет. Всякий сознательно или бессознательно предполагает такую цель или ценность, ради которой, безусловно, *стоит жить*. Эта цель, или, что то же, *жизненный смысл*, есть предположение неустранимое, необходимо связанное с жизнью как таковой; и вот почему никакие неудачи не могут остановить человечество в искании этого смысла. Полное разочарование выразилось бы даже не в самоубийстве, а в смерти, в полной *остановке жизни*, ибо самоубийство есть все-таки акт волевой энергии, направленный к цели и, стало быть, предполагающий цель. Акт этот свидетельствует не о прекращении стремления к смыслу, а, наоборот, о силе этого стремления и об отчаянии, проистекающем из неудачи в его достижении.

Надеждой на смысл сознательно или бессознательно приводится в движение все человеческое — и воля, и чувство, и мысль. А потому всякий неуспех на этом пути является лишь новым толчком к самопознанию и вместе с тем — к сознанию того смысла, которого мы ищем и которым мы, сами того не ведая, живем. Волей-неволей вся жизнь строится в расчете на какую-то безусловную цель; а свидетельство совести говорит нам о том, что эта цель, ради которой стоит жить, есть некоторая *объективная правда*, безусловная и всеобщая, которая бесконечно возвышается над всяким субъективным желанием и мнением.

В чем же заключается эта цель, ради которой стоит жить, и эта объективная правда жизни, которая должна в ней осуществляться? — В чем заключается искомое нами *содержание* смысла жизни? В этом вопросе выражается основной мотив религиозного искания всех веков. — Различные религиозные и философские учения дают на него различные ответы; но есть и общее, что сближает между собою искателей правды всех веков. Это — са-

мый предмет их искания. Чтобы разобраться в особенностях отдельных решений, необходимо прежде всего внимательно рассмотреть в это общее, что сближает всех.

Уже давно замечено, что искание истины было бы невозможно без некоторого предварительного о ней знания, ибо отыскать что-либо можно только по тем или другим признакам искомого, которые должны быть заранее известны искателю. Это верно и относительно искомого нами смысла жизни. В предыдущем изложении мы уже выяснили те заранее известные его признаки, которые предполагаются всяким его исканием. Это — признаки *полноты и всеединства*.

Полнота жизни как единая цель для всего живущего — таков предмет искания всякого жизненного стремления; единая истина для всех — таково предположение всякого сознания вообще, и, наконец, единая правда для всех, — таково предположение нравственного сознания. *Тоска по всеединству* — вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни; и поскольку мы возвышаемся сознанием над этой суетой, этот мысленный подъем уже представляет собою некоторый предварительный выход из того порочного круга, в котором мы томимся.

III. Спор о жизненном пути

Есть яркое олицетворение той внутренней борьбы, которая происходит в человеке, — борьбы между смыслом и бессмыслицей. Это — сон, один из самых радостных человеческих снов и вместе — один из самых распространенных, сон, необыкновенно часто повторяющийся. Его, кажется, все, или почти все, видели, и притом — по многу раз. Вам кажется во сне, что вы летаете. Кругом люди бегают, ходят, борются с земною тяжестью. Но для видящего этот сон всякая тяжесть отпала, всякая высота доступна; все существо его преполнено радостным чувством какой-то необычайной *легкости подъема*. Самая замечательная черта этих снов — это то *чувство неотразимой реальности*, которым они сопровождаются. Вы спите и в то же время сомневаетесь — не сон ли это. Но видение не проходит, а продолжается. Вы испытуете вашу силу в самых невероятных подъемах и взлетах; вы ощущаете ее в неподвижном парении на головокружительной высоте и в этих испытаниях находите неопровержимые доказательства *реальности* вашего полета.

Но вдруг пробуждение разрушает эту радость; оно ставит вас лицом к лицу с иною, тоже *неотразимой реальностью*, с реальностью непреодолимой *тяжести* в ваших членах и *плоскости*, к которой вы прикованы. Вы не в силах не только взлететь, но даже и подняться с постели, да и не хочется подниматься! — Когда вы встанете, вас ждет все тот же отвратительный, будничные кошмар, от которого вы жаждете избавления.

Этот сон скрывает в себе глубочайшую жизненную проблему. — Вот перед нами две действительности — действительность сна и действительность пробуждения. Обе требуют от нас признания своей реальности, навязываются нам с силой *непосредственной очевидности*. Тяжесть моих членов после пробуждения говорит мне, что подлинная реальность есть именно эта кошмарная действительность с ее суетой и бессмысленным кружением. А сон говорит мне другое, прямо *противоположное*. Реален только тот крылатый гений, которого ты в себе ощущаешь, реален этот могучий подъем и полет, действительно только это *парение над бессмыслицею*. Не это видение есть сон, а тот кошмар всеобщей бессмыслицы и тяжести, который предстанет пред тобою чрез полчаса в твоём мнимом пробуждении.

Как же нам решить этот спор? Чем более мы вникаем в поставленный вопрос, тем больше мы убеждаемся, что нет *решиительно никаких философских оснований* предпочесть свидетельство так называемой действительности свидетельству вещного сна. Ссылаться на *непосредственную очевидность* и доказывать ею обманчивость "сна" мы не имеем никакого права, ибо вопрос идет именно о том, *что — действительность и что — сон*; а непосредственная очевидность, свидетельствующая о достоверности и реальности, в обоих случаях совершенно одинакова.

Сопоставление так называемой "действительности" и сна по внутреннему содержанию опять-таки не дает нам никакого решения, потому что в так называемой "действительности" с ее хаосом, внутренним раздором и вечно исчезающими иллюзиями несравненно больше бредового и кошмарного, чем в том прозрачном, кристально ясном и радостном сне.

К тому же и наяву свидетельство нашего сна находит себе многочисленные подтверждения. Ведь этот сон только облекает в фантастическую форму то самое ощущение нашей духовной свободы, которое радует нас и в минуты нашего полного духовного пробуждения. Самое страдание человека о бессмыслице доказывает невозможность для него целиком в ней погрязнуть. Есть в нем сила, которая ей не покоряется, от нее отталкивается и от нее *отлетает*. Когда совершается этот полет, мы чувствуем в себе крылья; мы познаем их прежде всего в могущественном подъеме нашего ясного сознания, в головокружительной высоте парения нашей мысли. Где-то *под нами* пронесется бурный поток бессмысленной жизни, *где-то внизу* вращаются бесчисленные колеса житейского круга, а в это время мысль уносится в сверхвременное царство истины и смысла, чтобы оттуда с высоты *в форме вечности* созерцать временное. Достигнув предельной высоты подъема *над* суетой, мысль наша не только чувствует свою от нее свободу, но и как бы некоторую власть над этой текучей, изменчивой действительностью. — Я могу в любой момент *остановить* мыслью этот временный процесс, воскресить отдаленное прошедшее со всеми живыми, яркими его подробностями. Где Цезарь, Наполеон, Платон или Кант? Для суеты

они канули в небытие, унесены в бесконечную, ушедшую даль. Но, подымаясь на сверхвременную высоту мысли, *мы их видим*, для мысли *они есть*. Вопреки повседневному опыту, где все кончается ежесекундно, мысль дерзает сказать — *есть бесконечное прошедшее*: в этом — ее право, в этом же и ее сила. Также и будущее: в той жизни, что под нами, *его нет*, оно еще не наступило. Но для мысли *оно есть* всегда, неизменно; в любую минуту я могу его предвосхитить и представить. Теперь лето, но *я знаю*, что в январе будет зима; теперь день, но я уже вижу умом ту ясную звездную ночь, которая его сменит. Теперь тишина, но закроем глаза, вслушаемся в наш внутренний звуковой мир! Разве мы не чувствуем, что мы в любой момент можем прослушать этим внутренним слухом любую симфонию — и ту, которая прозвучала вчера, и ту, которая прозвучит завтра. Чего-чего не может сделать мысль, которая в любой точке останавливает летящую стрелу и, вопреки очевидности повседневного опыта, имеет полное право сказать: "стрела покоится!" Мыслить движение именно и значит — *найти покой в движении*: мир мысли есть всегда покой.

И не одна мысль, восходя к смыслу, испытывает эту радость покоя: с нею вместе взлетает ввысь и воля. Там, внизу, в мире, погрязшем в неправде, царствует всеобщий раздор, льются потоки крови. Но воля моя всею своею силою утверждает открывшуюся в мысли сверхвременную правду, единство всеобщей цели и смысла над всеобщей борьбой. — Полет мысли тут проявляется как со-весть о безусловном. И, созерцая все эти открывания нашей духовной свободы, испытав нашу духовную силу во всевозможных подъемах и взлетах, мы и в самом деле убеждаемся в правдивости вещего сна. — В человеке *есть* тот крылатый гений, о котором сон свидетельствует. Есть и какая-то внемирная высота *над* человеком, куда уносят эти крылья.

Во сне и наяву мы воспринимаем две не только различные, но и две противоположные, несовместимые, спорящие между собою реальности. Которая из них истинная; где подлинное бытие? Чему верить — повседневным, *очевидным*, доказательствам силы духа или тем, тоже *очевидным*, доказательствам его бессилия? И, наконец, если в человеке спорят два плана бытия, то которому из двух он должен принадлежать? В котором из двух — цель и смысл *его* жизни?

Вокруг этих вопросов идет вековечный спор двух противоположных жизнепонимания — жизнепонимания *натуралистического*, которое ищет подлинной жизни и ее смысла в плоскости здешнего, и жизнепонимания *супранатуралистического*, которое утверждает, что истинная жизнь и ее смысл сосредоточивается в ином, верхнем, потустороннем плане бытия. Рассмотрение этих двух решений жизненной проблемы приводит нас к заключению об одинаковости односторонности, а потому и одинаковости несостоятельности обоих.

Для натурализма — религиозного и философского — *подлинная жизнь*, средоточие всего ценного, что есть в мире, есть именно *эта* жизнь, которая протекает в *посюстороннем* плане бытия; подлинный мир — именно тот, который здесь перед нами кружится в одной плоскости, периодически нарождаясь и умирая. Ярким образцом такого жизнепонимания служит древнегреческая религиозность с ее культом творящей силы природы и с ее прекрасными солнечными богами — олимпийцами. Все эти боги грома и молнии, волн морских, лунного сияния и ослепительно яркого полуденного неба суть человекообразные олицетворения *радости* здешнего. — *Лафос посюстороннего* — вот о чем в один голос говорят эти образы. Греческая религия знает и потустороннее; но это — не надземный, а иодземный мир, где темно и безотраднo; о нем говорит Одиссею тень Ахилла, что лучше быть на земле рабом и поденщиком, чем в царстве теней царствовать над мертвецами.

С течением времени, после Гомера, представления греков о загробном мире обогащаются новыми чертами: появляются сказания о Елисейских полях, куда в виде исключения попадают отдельные "блаженные", "восхищаемые богами" и участвующие в их бессмертии¹. Но это — не потусторонний мир, а только иная, весьма отдаленная область здешнего, страна, где не заходит солнце, *наше солнце*. Эта привилегия земного блаженства *для некоторых* избранных богов не только не вносит каких-либо существенных изменений в основы греческого жизнепонимания, но, как раз наоборот, подчеркивает характерное для него предпочтение посюстороннего. Зародившиеся значительно позже Гомера елевсинские мистерии** связываются с обетованиями загробного "блаженства" для посвященных; но и здесь мы не имеем какого-либо переворота в жизнепонимании. Говоря словами одного из величайших знатоков древнегреческой религии, елевсинские мистерии не выдвинули какого-либо нового учения об изменении образа жизни, не дали какого-либо нового и своеобразного определения религиозного настроения, не высказали какой-либо новой, отличной от традиционной оценки жизненных ценностей². Все то "блаженство", которое обещают мистерии, сводится к облегчению посмертного жребия их участникам и окрашивается красками по существу посюсторонними. В особенности характерно, что все обетования и надежды сосредоточиваются здесь вокруг образа Персефоны, периодически похищаемой подземным богом и периодически возвращающейся на землю; некоторый неясно представляемый возврат утраченного *земного счастья* — вот, по-видимому, высшее, на что могут надеяться участники мистерий.

Распространенный в Древней Греции культ Диониса с его верою в Бога, периодически умирающего и периодически ожива-

¹ Ср. об этом *Erwin Rohde*. *Psyche*, т. I, стр. 68—1.10 (III Aufl.)*.

² *Rhode*, цит. соч., т. I, стр. 300.

ющего, также не поднимает своих поклонников в иной план существования, *над здешним*. Как раз наоборот, дионисический экстаз есть погружение человека в тот вечно возвращающийся круг жизни природы, в котором нет окончательного подъема и победы, а потому все приковано к той плоскости, где периодически возвращается смерть. Обряды дионисического культа с их возбуждающей чувственность музыкой и бешеными плясками, напоминающими наши хлыстовские радения, выражают собою безумную радость здешнего. Если мы вспомним, что участники этих вакханалий после пляски живьем растерзвали жертвенных животных, рвали их зубами и глотали их сырое, окровавленное мясо¹, мы поймем, что это богопочитание не возвышается над порочным биологическим кругом жизни, сеющей смерть. Дионисический "экстаз" — не просветление, а озверение; это — не подъем человека в высшую, надчеловеческую область, а, наоборот, ниспадение, в *подчеловеческую* сферу существования.

Теперь этот религиозный натурализм может считаться раз навсегда превзойденным. Миросозерцание натуралистическое, плоскостное, — то, которое считает здешний план существования *единственным*, — окрашено явно антирелигиозным характером. В религии в наши дни в собственном смысле слова приходится считаться лишь с теми направлениями, которые так или иначе признают и утверждают потустороннее. Из них мы прежде всего остановимся на тех, которые представляют собою прямую противоположность жизнерадостному миросозерцанию древних греков. Я говорю о тех религиях Индии, которые не только не признают правду здешнего, но частью даже отрицают его реальность.

Переходя к этим религиям, мы чувствуем себя в духовной атмосфере вещего сна. Глубина религиозных исканий Индии выражается именно в том, что она превращает все суждения плоскостного здравого смысла в их противоположное. То, что мы называем действительностью, есть на самом деле сон; а то, что мы называем сном, есть подлинная действительность и подлинная ценность, — вот чему учит нас аскетическая мудрость браманизма и буддизма. Слово "Будда" даже буквально значит "пробудившийся". И все учение обеих мировых религий есть не что иное, как попытка осуществить это пробуждение, подняться над наваждением суеты и тяжким бредом, именуемым действительностью; для буддизма, как и для браманизма, подлинное выражение истинной жизни и ее смысла — не эта действительность, а те крылья, которые влекут нас прочь от нее.

Пафос браманизма именно и заключается в ощущении той могучей внутренней силы духа, которая подымлет человека над всей тварью земною и надземною, над солнцем, над бурей и над самими богами². Эта сила собранного в себе духа, которая

¹ Rohde, цит. соч., т. II, стр. 10.

² Deussen. Das System der Vedanta, 18*.

является человеку в молитве и в полноте истинного ведения, и есть подлинное его нутро, его *самость* (атман). Но эта же "самость", которую человек находит в себе через самопогружение, есть единственно подлинное сущее; кто ее видит, слышит и исследует, тот тем самым познал весь мир, находит все прочие существа в своем собственном существе. В обманчивом чувственном представлении мир представляется нам множественным. Но через самопогружение мы находим его единство, мы прозреваем в нем "единое без другого".

Восприятие всеединства через самоуглубление — вот что составляет основную интуицию религии Вед. Противопологая эту интуицию мировой сущности и мирового смысла царящей в окружающей нас действительности бессмыслице, учение Вед приходит к убеждению в *призрачности* этой действительности. — Это — *майя*, т. е. обман, мираж нашего чувственного зрения и нашего несовершенного ведения, над которым должно возвыситься подлинное ведение. Подлинно есть лишь абсолютное, единое Божественное — *Браман*, тождественное с внутренней сущностью (атманом) человека и всякого существа. Душа человека — не истечение и не часть этой божественной сущности, а сама эта сущность, в которой нет ни перемены, ни различия, ни множества¹. А потому и ведение человека есть приобщение к всеведению того мирового зрителя, который живет в каждом существе². Познается это единство всего в Брамане не через какие-либо доказательства, ибо оно недоказуемо, а через непосредственное усмотрение. Тут мы имеем высшую очевидность³. С этим теоретическим утверждением всеединства связывается и практическое требование, чтобы человек отказался от всего индивидуального, отрекся от всякого эгоистического желания, от всякого искания награды здесь или за гробом⁴. Весь этот мир есть ложь; а потому и смысл жизни достигается лишь в полном отрешении от мира. — Жизненный идеал браманизма есть полное растворение всего индивидуального, конкретного в безличном единстве мирового духа — в *Браме*.

Это аскетическое отрешение от всего доводится до конца в буддизме. Его идеал заключается в том, чтобы возвыситься не только над жизнью конечной, индивидуальной, но над всякой жизнью как таковой, над самым стремлением к жизни, над самым желанием бессмертия. Буддизм оставляет без ответа самый вопрос о вечной жизни индивида, чтобы не будить в человеке того суетного желания жить, которое составляет корень всего мирового зла и мирового страдания. В полном отрешении от жизни и заключается то успокоение в "нирване", которое проповедует буддизм. В этом буддийское религиозное сознание видит

¹ Deussen. Das System der Vedanta, 107.

² Ibid., 91.

³ Ibid., 137.

⁴ Ibid., 84.

единственный выход из порочного круга бесконечно возобновляющихся смертей и рождений: жажда "нирваны" здесь обуславливается отождествлением самой жизни, как таковой, с суетой.

Задача религиозного искания остается, в конце концов, и тут неразрешенной. Аскетическое самоотрицание и сонное мечтание Индии оказывается такой же полуправдой, как и религиозное мироощущение древних греков: оно так же мало спасает нас от порочного круга, как и та радость жизни, которая олицетворяется светлыми солнечными богами-олимпийцами. Мы видим тут два противоположных жизненных стремления, две скрещивающиеся линии жизни. Одна утверждается здесь, на земле, упирается в землю обоими концами. Другая, напротив, стремится *прочь от земли, вверх*. Но обе линии роковым образом приводят к одному и тому же. Смертью оканчивается и преходящее опьянение жизненного пира Диониса и возвышенный полет индийского аскеза. Ибо то, что называется блаженством в браманизме, как и в буддизме, на самом деле не есть победа жизни, а, как раз наоборот; *победа над жизнью* и, стало быть, *победа смерти*. Пафос обеих названных религий заключается именно в их отращении к суете и в их подъеме к трансцендентному. Но в этом подъеме как та, так и другая находят не жизнь, а смерть.

В сущности, эта индийская религиозность верит не в смысл, а в бессмыслицу жизни. У индусов чувствуется духовный подъем; но он заканчивается роковой неудачей, которая свидетельствует о бессилии духа и бессилии жизни. Ибо здесь дух, в конце концов, не одухотворяет землю, не преображает ее изнутри, не побеждает в ней изначальной силы зла, а только сам избавляется от этой силы. Его отношение к земле — *только отрицательное: он отлетает от нее навеки* и тем самым отдает землю со всем живущим на ней во власть страдания, зла и бессмыслицы. Напрасны мучения, и тщетна надежда живой твари, ибо в том спасении, которое возвещается аскетами Индии, для нее нет места: это — не спасение жизни, а *спасение от жизни*; "спасение" браманов заключается именно в уничтожении всех конкретных форм, всего многообразия сотворенного: та жизнь Браммы, которая сохраняется в вечности, в точном смысле слова не может быть названа *их* жизнью. Что же касается "спасения" буддистов, то оно заключается именно в отрешении от жизни как таковой, в полном ее самоотрицании. Чтобы совершилось это "спасение", должно прекратиться всякое стремление, должны исчезнуть все яркие краски мироздания. И, вместе с радостью жизни, вся красота вселенной должна испариться, как обман.

Тем самым обращается в ничто тот полет и подъем к запретному, который составляет сущность религиозных исканий Индии, ибо полет этот не приводит к цели. — От земли вместе с духом отлетает ее смысл; стало быть, все движение земного суетно, самое *усилие земли* — подняться к небу — в конечном счете оказывается обманутым. Это небо остается для нее навеки затворенным, за-предельным, и миру телесному никогда не суждено с ним соединиться.

Индийское и греческое решение вопроса о смысле жизни оказываются в одинаковой мере несостоятельными. Греческая религиозность, утверждающая мир, вместо космоса находит хаос — беспорядочное множество борющихся между собою сил, не связанных единством общего смысла. А религиозность индийская совершенно отменяет мир как несущественное и бессмысленное, т. е., стало быть, также не находит смысла в мире, а видит смысл лишь в его уничтожении. В религии греков — хаотическое множество живых существ, не достигающих полноты всеединой вечной жизни; в религии браманов — единая, *вечная* жизнь Браммы, исключая множество индивидуальных форм; в буддизме — мертвая пустота, *покой смерти* в нирване, — все это различные проявления одной и той же неудачи жизни и ее искания смысла. Ищет ли человек этого смысла в горизонтальной плоскости земного или в вертикальном подъеме в другой, верхний план существования, результат этих двух движений — один и тот же: страдание о недостигнутом смысле и то возвращение жизненного круга назад, на землю, в бессмыслицу, о котором говорит поэт:

О, смертной мысли водомет,
О, водомет неистощимый!
Какой закон непостижимый
Тебя стремится, тебя мятет.
Как жадно к небу рвешься ты!..
Но длань незримо-роковая,
Твое стремленье преломляя,
Свергает в брызгах с высоты*.

Обе эти линии, выражающие два основных направления жизненного стремления — линия плоскостная, или горизонтальная, и *восходящая*, или *вертикальная*, — скрещиваются. И так как эти две линии представляют собою исчерпывающее изображение всех возможных жизненных направлений, то их скрещение — крест — есть наиболее универсальное, точное схематическое изображение жизненного пути. Во *всякой* жизни есть неизбежное скрещение этих двух дорог и направлений, этого стремления *вверх* и стремления прямо перед собой *в горизонтальной плоскости*. Дерево, которое всю свою жизненную силую поднимается от земли к солнцу и в то же время стелется *вдоль земли* горизонтальными ветвями, представляет собой как бы наглядное символическое выражение в пространстве того же скрещения, которое совершается и в жизни духа.

Крест в этом смысле есть в основе всякой жизни. Совершенно независимо от того, как мы относимся ко Христу и христианству, мы должны признать, что крестообразно самое начертание жизни и что есть *космический крест*, который выражает собою как бы архитектурный остов всего мирового пути.

Стоим ли мы на христианской точке зрения или нет — все равно весь вопрос о смысле жизни так или иначе приводится

к вопросу о кресте, ибо вне этих двух скрещивающихся линий жизни других линий и путей быть не может: всякие иные пути представляют собою лишь видоизменения этих двух. Но в зависимости от того, приводят ли эти жизненные пути к цели, завершаются ли они удачей или неудачей, — весь смысл креста будет различен. Если последний и окончательный результат всякой жизни есть смерть, то скрещение жизненных линий есть только предельное выражение скорби, страдания, унижения и *ничего больше* — тогда крест есть только символ всеобщей муки: таким его и знало до-христианское человечество. Иное дело, если в скрещении своих линий жизнь достигает своей полноты, своего вечного, прекрасного и неумирающего смысла. Тогда крест становится символом этой высшей победы. В доступной нашему наблюдению действительности крест приводит к смерти. Спрашивается, может ли он стать крестом *животворящим*? Поставить этот вопрос — и значит прийти к единственно правильной постановке вопроса о смысле жизни.

IV. Мировой смысл

Отмеченные нами неудачи в поисках смысла жизни имеют значение не только отрицательное: определяя искомый нами мировой смысл новыми отрицательными чертами, они тем самым косвенно наводят на положительные его определения. Горьким жизненным опытом мы познаем, *где его нет*, и уже тем самым, по методу исключения, мы приближаемся к тому единственному пути, где он может нам открыться.

Не увенчивается успехом ни самоутверждение земного, олицетворяемое греческим Олимпом, ни прямолинейный аскетизм и бегство от мира Древней Индии.

Эта двойная неудача жизни доказывает, что оба жизненные пути, которые скрещиваются в мире, в своей отдельности несостоятельны: тем самым она наводит человека на новое откровение мировой тайны. Если ни небо, ни земля, ни верх, ни низ в своей отдельности не вмещают в себе откровения смысла жизни, это значит, что смысл этот лежит где-то еще глубже, по ту сторону самой противоположности верха и низа. Он — не только больше земли, но больше и самого неба, — этот смысл, которого мы ищем, и оттого-то одинаково терпит крушение попытка найти его *только* на земле или *только* на небе. Ни в какой замкнутый план бытия он не вмещается, ибо он объемлет в себе *все* планы, *весь* мир в целом, а сам — *превыше мира*. Та невообразимая тоска, которую мы испытываем при виде без конца повторяющейся житейской суеты, свидетельствует человеку о каком-то надземном, *верхнем плане*. Но, с другой стороны, избыточается как ложная всякая попытка понять смысл жизни как что-то безусловно чуждое земле и навеки ей потустороннее.

Или нет вовсе этого смысла, ради которого мы живем, или это — в самом деле смысл всемирный. Или эта наша неоскудевающая надежда лишена всякой точки опоры, или в самом деле есть та Архимедова точка опоры, опираясь на которую можно сдвинуть землю и поднять ее ввысь со всем живущим на ней. Небеса, оторванные от земли, — небеса безжизненные и холодные: они так же далеки от полноты, а стало быть, и от смысла, как самоутверждающаяся земля, оторванная от неба. Поэтому полнота всемирного смысла может явиться только в объединении неба и земли.

Одно из двух — или *все* в мире в конечном счете осмысленно, или все бессмысленно. Или есть *всеединный смысл*, проникающий в какой-то неведомой глубине все, что есть, и земное и небесное, и мертвое и живое, или тщетно самое наше искание смысла. Если есть смысл жизни, то он должен быть *силою, все побеждающею*. Он должен обладать способностью все претворять в себя, даже суету, даже самую бессмыслицу. — В мировой жизни не должно оставаться ни единого уголка, им не озаренного и им не наполненного. Он должен сиять не только внизу и не только наверху, этот смысл, а крестообразными лучами, вверх, вниз, во все стороны. Он должен открыться в самом страдании, в самой немощи твари, в неудачах ее искания, в ее высшей, предельной муке, более того — *в самой ее смерти*.

Иначе говоря, мы должны искать смысла жизни не в горизонтальном и вертикальном направлениях, отдельно взятых, а в объединении этих двух жизненных линий, *там, где они скрещиваются*. Если есть смысл жизни, то должна быть побеждена и превращена в высшую радость и та и другая крестная мука — и физическое мучение земной твари, и тяжкое *духовное* страдание, страдание неудавшегося подъема к небесам. Этот смысл *крестом испытывается*. Ибо, в конце концов, вопрос о смысле есть вопрос о том, может ли полнота неумирающей, совершенной, вечной жизни родиться из крайнего, *предельного* страдания? Может ли крест — символ смерти — стать источником и символом жизни?

Всякому понятно, что этот вопрос о всеильном и всепобеждающем смысле есть вопрос о Боге. — Бог как жизненная полнота и есть основное предположение всякой жизни. Это и есть то, *ради чего* стоит жить и без чего жизнь не имела бы цены. И хотя бы предположение это опровергалось повседневным опытом, хотя бы мы на каждом шагу встречали яркие доказательства бессмыслия и безбожия вселенной, все-таки в последней инстанции то предположение смысла, на котором утверждается вся наша жизнь, никакими доказательствами опровергнуто быть не может. Хотя бы мы жили в царстве смерти, хотя бы мы чувствовали всю немощь духа, бессильного одухотворить плоть, хотя бы мы ощущали всем существом этот ужас мира, оставленного Богом, все-таки человек никогда не устанет спрашивать, где смысл, где Бог. — И он будет искать того высшего Богоявления, которое одно может окончательно опровергнуть бессмыслицу

жизни. Пока жив человек, это искание не умрет, ибо в самой основе его жизни есть неотразимая очевидность смысла вопреки свидетельству опыта о бессмыслице.

Верить в эту очевидность — именно и значит верить в победу жизни над величайшей мукой, верить в упразднение смерти, иначе говоря, — в преображение самого креста из пути смерти в путь жизни. Из всех религий одно христианство дает и утверждает *положительное* решение этой задачи; оно одно дает, стало быть, положительное решение вопроса о смысле жизни. — Мало того, это — *единственно возможное* положительное решение. — Мы должны или принять именно это решение, или отчаяться в смысле жизни. — Нам не уйти от этой неотвратимой дилеммы: или в мире нет смысла и нет Бога, или же Бог должен явить свою победу в средоточии мировых страданий, *в скрещении мировых путей*. Или нет победы смысла над бессмыслицей, или есть полная, всему миру явленная *победа на кресте*. Цель всякого жизненного стремления есть *полнота жизни вечной, неумирающей*: именно эта полнота, к которой стремится всякая жизнь, есть предмет всякого религиозного искания, его terminus ad quem¹. Его исходная точка — terminus a quo² — есть, напротив, мир, лишенный этой полноты, а потому стремящийся к ней, ищущий, страждущий и умирающий. Задача религиозного сознания, стало быть, именно в том и заключается, чтобы найти точку объединения этих двух начал, — *той вечной полноты* жизни, которая составляет *искомое* всего живущего, и той страждущей твари, которая ищет. Во всех религиях эта задача так или иначе ставится: искание вечной жизни — их общий мотив; но только лишь религия религий — христианство — находит искомое, достигает этой цели. — Оно одно утверждает грядущее, *полное* объединение обоих начал — божественной полноты и мира стремящейся, страждущей твари.

Христианство всем своим существом отличается как от эллинской, так и от индусской религиозности. Среди этих двух противоположных мироощущений оно представляет собою особое, третье жизнепонимание, в котором объединяются мировые противоположности потустороннего и посюстороннего. По учению Христа, Бог осуществляется и воплощается в мире, а мир приобщается к полноте божественной жизни. Как сказано, в этом и заключается то единственное *положительное* решение вопроса о смысле жизни, которое остается принять или отвергнуть. — *Иного быть не может*. Одно из двух — или нераздельное и неслиянное сочетание Бога и мира совершается и совершится, или мировой процесс в его целом бессмыслен. Или христианское религиозное решение вопроса о ценности жизни, или простой отказ от веры в эту ценность и вместе с тем — отречение от всякой религии. Вопрос может идти не о выборе между религи-

¹ Конечный пункт (лат.).

² Начальный пункт (лат.).

ями, а лишь о выборе между христианством и полной безрелигиозностью. — Единственная и безусловная ценность христианского решения выясняется из рассмотрения основного начала христианской веры.

Христианская вера есть прежде всего вера во Христа — совершенного Бога и в то же время — совершенного человека. Не самый факт Боговоплощения представляет тут особенность христианства, его отличие от других религий — и не явление Божества в человеческом образе, — а *нераздельное и неслиянное единство Божеского и человеческого*. Божество воплощенное и Божество, являющееся в человеческом образе, известно и многим другим религиям. Но христианство — единственная из этих религий, в которой ни Божеское не поглощает человеческого, ни человеческое — Божеского, а *то и другое естество, не превращаясь в другое, пребывает во всей своей полноте и целостности в соединении*. Человек, соединяясь с Богом, тут не растворяется в Нем, а, наоборот, восстанавливает нарушенную страданием и смертью целостность своего существа, достигая полноты и совершенства своей человеческой жизни. Итак, венец творения — совершенный человек — вмещает в себе полноту Божеского, становится *Богочеловеком*; в этом и заключается разрешение основного вопроса жизни — единственно возможный выход из порочного круга, в котором вращается мир.

Мы видели, что порочный круг есть выражение жизни, не достигающей цели, а потому вечно возвращающейся *к одной и той же исходной точке*. Но если полнота божественной жизни действительно, и притом навеки, соединилась с человеком, то тем самым прорван этот магический круг бесцельной и бессмысленной жизни. В мире *есть цель*, которая достигается, *цель безусловная*; ибо возможно ли мечтать о каком-либо высшем благе и высшей правде, чем сочетание твари с полнотой божественной жизни! В лице перворожденного всей твари — человека — вступает в соединение с Богом вся тварь земная: через Богочеловечество благодать сообщается и низшим ступеням творения; через него весь мир должен быть обожен. Если так, то мировой процесс уже не есть дурная бесконечность: в нем есть *конец*, который достигается, — полнота прекрасной и вечной жизни; наблюдаемая нами мировая жизнь уже не есть бессмысленное кружение, а движение к безусловному смыслу, сочетание и скрещение двух направлений — *вперед и вверх*. Раз сочетались в мире два начала — Бог стал человеком и понес его крестную муку, а человек стал сыном Божиим, — тем самым весь мир осенен животворящим крестом, оба жизненные пути его наполнились смыслом — и путь горизонтальный, в пределах земного плана, и путь вертикальный — подъем в высший план. Покуда между Богом и миром существует пропасть, оба пути человеку заказаны, оба обречены на неудачу, ибо, доколе нет соединения с Началом жизни безусловной, всякий жизненный путь *в обоих направлениях* приводит к смерти. Но раз Бог сошел на землю, понес на себе ее страдание

и немощь, Он тем самым становится вездесущим мировым центром. Он и надо мною, и впереди меня: я найду Его и в духовном подъеме — над землею, и в земном Его явлении и средоточии. Раз Бог есть все во всем, *оба* мировые пути приводят к цели и *оба* тем самым оправданы.

Во Христе жизненный круг перестает быть порочным кругом. Победою на кресте *упраздняется дурная бесконечность и дурная периодичность смерти*. В противоположность Дионису и другим богам натуралистических религий, периодически умирающим и периодически воскресающим, *Христос единожды умер и воскрес*; в Нем упразднен самый закон всеобщего периодического умиранья. В Нем весь мир от человека и до низших ступеней творения должен раз навсегда воскреснуть. Тем самым порочный круг всеобщей суеты пресуществляется в небесный круг вечного покоя. Мир приходит к своему безусловному концу не в смысле прекращения, а в смысле *достижения полноты* бытия. И выстрадавший блаженство развенчанный царь-человек вновь восстанавливается в своем царственном достоинстве.

Отсюда видно, почему именно явление Христа на земле представляет собою исчерпывающий, *полный* ответ на вопрос о смысле и на искушения бессмыслицы. *Страдание и смерть* — вот в чем наиболее очевидные доказательства царствующей в мире бессмыслицы; всеобщее взаимное причинение смерти, как необходимый закон самой жизни на земле, — вот в чем очевидное доказательство *неправды* этой жизни. Порочный круг этой жизни есть именно круг страдания, смерти и неправды. В чем же должно заключаться то явление смысла и правды, которым опровергается и обращается в ничто эта очевидность противоположного? В чем должна заключаться эта высшая победа, которая открывает нам искомую нами достоверность смысла?

Вольная страсть Богочеловека и воскресение как ее следствие — вот то единственное в мире откровение мирового смысла, которым этот смысл может быть удостоверен. — Роковое отделение мира от Бога — вот в чем основная неправда его существования: эта неправда выражается в присущем каждой твари эгоизме, в стремлении поставить *свою жизнь и хвою волю* как высшее и безусловное. Иначе говоря, основное проявление *неправды* в мире есть его практическое безбожие; но в этом же заключается и первоисточник смерти: тварь, оторванная от первоисточника жизни, тем самым обречена на дурную бесконечность взаимного истребления и смерти. Все эти *отрицательные* черты бессмыслицы и неправды сводятся так или иначе к отрицанию *положительного* содержания смысла и правды, и тем самым косвенно обнаруживают это содержание.

Первое, в чем должно обнаружиться воссоединение твари с Богом и, соответственно с этим, — осуществление безусловного смысла и правды в мире, это — полное внутреннее преодоление тварного эгоизма, отказ твари от *собственной воли* и полная, беззаветная ее отдача себя Богу. Это — решимость *не иметь*

собственной жизни, а жить исключительно жизнью божественною, *стать сосудом Божества*. Иными словами, первым обнаружением совершенного соединения Бога и твари должна быть *совершенная жертва*. Но совершенная жертва есть именно высшее, *предельное* выражение земного подвига Христа. Именно этим подвигом Его человеческое естество обнаружило полноту и совершенство своего соединения с Богом. Именно в этом *послушании до конца* Христос заявил Себя не просто человеком, а Богочеловеком; и именно чрез это самоотречение Он стал проводником вечной божественной жизни в мир.

Совершенная жертва не есть только нравственный подвиг, это — полный переворот в целом жизненном строе, основанном на самоутверждении тварного эгоизма, и по тому самому — начало целого космического переворота. Два мира, два противоположных жизненных строя столкнулись на Голгофе — проповедь самоотречения и отдачи себя Богу, с одной стороны, а с другой стороны — вызванный ею подъем всех сил зла, всей накопившейся в мире ненависти. Крик — "смерть ему" — выражает собою тут не голос разъяренной толпы, а все жизненное устремление оторванного от Бога мира, который хочет жить сам по себе, *для* себя, в самом себе полагает свою высшую цель. — Стало быть, страдание и смерть Богочеловека тут — логическое последствие явленного Им начала совершенной любви к Богу; это — именно то, к чему роковым образом должно привести *послушание до конца*.

Ясно, что именно эта смерть есть обнаружение высшей, безусловной правды, которой Христос добровольно принес себя в жертву. Ясно также и то, почему именно *такая* смерть должна стать началом полной победы над смертью.

Ведь если Бог есть жизнь, то смерть, царящая в этом мире, возможна лишь как последствие отчуждения мира от Бога. Умирает все то, что оторвано от Бога, все то, что ищет отдельной от Него жизни. Но "совершенная жертва" восстанавливает полное единство между Богом и тварью; и тварь, вернувшаяся к источнику жизни, тем самым оживает. Добровольная смерть Богочеловека именно и означает восстановление связи человека с вечной жизнью, возвращение человеческого естества к той жизни, которая не умирает. Но эта божественная жизнь есть *полнота*, а полнота не мирится со смертью. Не какая-либо часть человеческого существа должна ожить в этой полноте, а *весь человек* — и *дух и тело*. Вот почему необходимым последствием этой смерти является воскресение Христа, поправшего смертью смерть. Жизнь Богочеловека, Его страдание, смерть и воскресение — все тут связано неразрывной логической цепью. Это и есть логика мирового смысла. Если Бог есть жизнь, то Он должен открыться в мире, как любовь, все наполняющая жизнью. Иначе эта любовь явиться в мире не может. — Так, в явлении Христа мы узнаем мировой смысл по тем его признакам, которые некоторым образом уже до Его явления открываются добросовестному иска-

нию человеческого сердца и суду человеческой совести. В Нем мы находим явление искомой нами жизненной полноты и правду всеединства.

V. Горизонтальная линия жизни и ее оправдание

В этой правде объединяются и связуются оба жизненных пути — и горизонтальная и вертикальная линии жизни. И в этом объединении обеих линий — самая суть христианства.

Думать, что его содержание исчерпывается проповедью смысла *запредельного мира*, — значит не понимать самой важной его особенности — полного преодоления в нем самой противоположности запредельного и посюстороннего. Благая весть "Слова воплощенного" означает, что самое дальнее стало близким, всемирный смысл до дна озарил всю земную жизнь. И, сообразно с этим, в христианстве центр тяжести — не скорбь мира, покинутого Богом, а именно та радость, в которую превращается эта крестная мука, — радость воскресения. Радость возвращается самым разнообразным жизненным кругам, всем сферам мирового бытия от низшей и до высшей. И в этой радости обе линии — горизонтальная и вертикальная — сочетаются в одно живое, нераздельное целое, в один животворящий крест, так что в поступательном движении жизни, в утверждении ее здешнего, земного плана чувствуется подъем в иной, высший план; а подъем в иной, верхний план ощущается как реальное, действительное событие именно оттого, что туда поднимается здешнее, земное: этим подъемом преодолевается непроходимая грань между различными планами — горним и земным.

Во-первых, только через подъем в царство вечного смысла мы можем удостоверить реальность того низшего мира, который кружится под нами, только через этот вечный смысл и в отношении к нему мы можем утверждать что-либо существующим. Во времени происходит непрерывное течение, т. е. непрерывный переход от небытия к бытию, и обратно. Дурная бесконечность всеобщего умирания выражается в самой форме этого преходящего существования — *во времени*, которое представляет собою и форму всеобщего рождения, и форму всеобщего умирания: рождение здесь непосредственно переходит в уничтожение, вследствие чего Платон и сказал о временной действительности, что она вечно нарождается и погибает, подлинно же никогда не существует. Уже давно замечено, что у этой действительности нет настоящего, ибо едва мы успели назвать это настоящее, как оно уже стало прошедшим, кануло в *небытие*. Утверждать эту действительность как существующую можно лишь через подъем над временем, т. е. лишь поскольку мы связываем в суждении прошедшее, настоящее и будущее. Когда мы говорим — "лес шумит", "река играет", "огонь горит", мы утверждаем какое-то длящееся во времени существование и длящийся процесс. Но

говорить о "длящемся" мы можем лишь постольку, поскольку мысль наша связывает в одно целое серию моментов прошедших и будущих, уже исчезнувших или еще не наступивших, т. е. поскольку мы утверждаем реальность как прошедшего, так и будущего. Если мы будем утверждать только реальность настоящего, то никакого "шума леса" у нас не получится, ибо этот шум складывается не из одного мига, а из бесчисленных моментов прошлого, сохраненных памятью, и из столь же бесчисленных моментов будущего, предвосхищенных мыслью: утверждать шум лесной как не законченный в настоящем, а как *продолжающийся* я могу не иначе, как продолжая его в воображении и в мысли.

Что же пребывает в этом временном процессе, где каждый момент есть уничтожение? Я уже сказал: пребывает неизменный смысл временного, пребывает некоторое содержание сознания, которое временем не уносится и временем не изменяется, пребывает вечная истина об изменчивом. И только через подъем к этой вечной истине, к этому вечному смыслу я могу сказать, что лес шумит, что река играет, что в этом вечном горении и течении вообще нечто пребывает и нечто есть.

И только через тот же подъем к вечному смыслу я могу найти подлинный *конец* этой текущей действительности, удостоверить в том, *для чего* она есть, победить скорбь этого вечного умирания мира и обрести радость его вечной реальности.

В христианском решении вопроса о смысле жизни эта радость сообщается самым разнообразным жизненным кругам, ибо здесь удостоверяется не только их реальность, но и их безусловная цель и ценность. Весь материальный процесс одухотворяется в мысли о конце, к которому он направлен. Движение земли вокруг солнца тут утрачивает характер бессмысленного вращения, ибо оно готовит тот общий подъем жизни, который завершается просветлением в духе, подлинной соляризацией твари. И не напрасно горят в небе бесчисленные огни, освещающие вселенную. Они говорят о подлинном возгорании жизни, которая вокруг них носится и ими согревается. А жизнь каждой былинки в поле, каждой птицы в лесу, как и каждого человека, устремляется все к тому же концу, который составляет вечное Слово всего мирового процесса, к тому совершенному соединению твари с Богом, начало коего уже совершилось в Богочеловеке.

Торжество жизни и победа над смертью, совершившаяся во Христе, есть только начало того- всеобщего воскресенья, в котором призван участвовать не только человек, но и низшая тварь. Тут мы имеем опять-таки необходимое завершение логики всемирного смысла. Если Бог есть подлинный *конец всего* существующего, Он должен стать всем во всем. Если Бог есть любовь, то ничто не должно быть исключено из любви, не должно быть нелюбимой твари. Не должно быть ничего внебожественного в мире: божественная жизнь должна все собою наполнить. И в ней все должно ожить — и человек, и вся земная природа. Человек тут является лишь посредником, проводником, через

которого проникает в мир та сила, которая воскрешает все. Так и учит христианство, и мы опять-таки узнаем в этом учении откровение всемирного смысла по той *полноте удовлетворения*, какое получает в нем весь мир, всякое дыхание.

Говоря словами апостола Павла, "тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доньше" (Рим. VIII, 19—22).

Это и есть единственно возможный выход из порочного круга и вместе с тем — оправдание всего долгого, многотрудного пути мировой эволюции. Вся эта эволюция, весь этот подъем от мертвого вещества к растению, от растения к животному, от животного к человеку — процесс мучительный; он кажется нам бесконечной серией страданий и смертей, которая заканчивается "рабством тления" — возвращением в землю. И вот в том Евангелии, которое Христос велел проповедовать "всей твари", всякое дыхание находит для себя освобождающее слово. Эволюция представляется нам "пустою" лишь до тех пор, пока мы не видим ее высшей, предельной вершины. Но когда открывается эта вершина, кошмар всеобщей суеты разом улечивается; явление прославленного Христа прорезывает небеса от края до края как молния, и весь мир наполняется радостью светлого Христова воскресения, а в нем и воскресения всей твари: "...думаю, — говорит апостол, — что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас" (Рим. VIII, 18).

Тут мы имеем *единственное* в мире откровение всемирного смысла. Жалостливое отношение к живой твари есть и в религиях Востока, в браманизме и буддизме, но там это сострадание и жалость обусловлены признанием тщеты всего жизненного стремления как такового. Эта "жалость" чужда надежды; она не несет с собою никакого обетования и радости для низшей твари. — Христианство любит эту тварь иною любовью: оно верит в ее безусловную ценность и открывает ей в человеке и через человека *сонаследие вечной жизни*.

Раз нет того плана бытия, который был бы в самом существе своем потусторонним всемирному смыслу, откровение этого смысла должно являться и в мире духовном, и в мире телесном. Выражением этого откровения является не отрешение духа от тела, а, наоборот, — восстановление нерасторжимой, вечной связи мира духовного и мира телесного. Вот почему будущий век представляется христианству как всеобщее восстановление телесной жизни, как грядущее воскресение не только человека, но и всей природы.

Если есть всемирный смысл, то весь мир должен объединиться во единый храм Божий, вся тварь должна собраться вокруг благовестителя этого смысла — человека. Мы находим именно

такое понимание космического значения твари в бесчисленных христианских памятниках, особенно восточных, — в житиях святых и в иконописных изображениях. Кто не знает поэтического рассказа о медведе, приходившем к святому Сергию; рассказ этот повторяется почти буквально в житии преподобного Серафима; повесть об общении со зверями лесными и со зверями пустыни составляет общую, типическую черту множества православных житий — русских и восточных. И самый смысл этого общения везде одинаков. В житии Исаака Сирина говорится, что звери, приходившие к святому, обоняли ту "воню", которая исходила от Адама до грехопадения; а биограф св. Сергия, его ученик Епифаний, говоря о послушном отношении зверей к святому, замечает: "И пусть никто этому не удивляется, зная наверно, что, когда в каком человеке живет Бог и почивает Дух Святой, то все ему покорно, как и сначала первозданному Адаму, до преступления заповеди Божией, когда он так же жил один в пустыне, все было покорно".

Эта же мысль о старом райском отношении человека к твари, которое частично восстанавливается в жизни святых и должно во всей полноте своей восстановиться в грядущей новой земле, находит себе яркое выражение в русской иконописи. Там изображается нередко храм, объединяющий вокруг себя всю тварь поднебесную. В иконах "О тебе радуется, благодатная, всякая тварь" мы находим Богородицу на фоне храма, а вокруг храма — "ангельский собор", "человеческий род", райскую растительность, а в иных иконах — зверей и птиц — словом, как бы *собор всей твари* вокруг матери Божией как любящего сердца вселенной; в иконах "Всякое дыхание да хвалит Господа" мы видим опять-таки вселенную — род человеческий, ангелов, зверей, птиц, райскую растительность и светила небесные, а в центре — Христа, окруженного небесными сферами¹. Это и есть тот грядущий космос, собранный во Христе, мир, согретый материнскою любовью св. Девы и воскресший в Боге, который в христианстве противоплагается ныне царствующему на земле хаосу.

В этом грядущем космосе самое вещество становится прозрачно оболочкою духовного смысла. Односторонний спиритуализм, презирающий материю, отбрасывающий ее как что-то бессмысленное и презренное, по существу чужд этому миропониманию, для которого нет твари, в существе своем презренной и бессмысленной. Мысль о всеобщем, телесном воскресении заключает в себе полную *реабилитацию материи*: вещество тут не упраздняется, а одухотворяется, просветляется, становится тем "телом духовным", о котором говорит апостол, и, преображенное благодатью, вводится в окружение божественной славы.

Откровение этой грядущей, преображенной телесности воспринимается христианством в ярком образе Преображения Хри-

¹См. мою брошюру "Умозрение в красках". Москва, 1915, изд. И. Д. Сытина стр. 29.

стова. — "И преобразился перед ними; и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет" (Мф. XVII, 2). В этом образе мы имеем изображение грядущего Боговоплощения, стало быть, не только духа, но и тела, ставшего как бы ризою Божества. Никакого другого тела, кроме одухотворенного, живого, в грядущем космосе быть не должно: для *мертвого вещества* в нем нет места, ибо в Боге все живет. В особенности в христианстве восточном это откровение "Фаворского света", коим озаряется вся "новая тварь", является существенным элементом всего жизненности. — В православных "житиях" мы часто читаем об этом явлении молньевидного, *солнечного* лика святых в минуты их величайшего духовного подъема и прославления. В Апокалипсисе говорится о видении "жены, облеченной в солнце"*.

Все это — ряд намеков на то грядущее преобразование вещества, которое сделает весь мир телесный воплощением вечного духовного смысла. Здесь, на земле, не таково отношение духа к телу вообще и к солнечному свету в частности. Это отношение — только внешнее. Земля вращается вокруг солнца, растения к нему тянутся, звери и птицы о нем радуются, но *изнутри* вся эта жизнь не проникается солнцем и остается ему чуждой. С своей стороны и солнце не проникается жизнью духовной. Оно — только физический, а не метафизический, *не духовный* центр земной твари. От того оно — лишь мнимый "источник жизни" для твари, которая о нем радуется; и этой радости наступает скорый, неумолимый конец.

В грядущем царстве смысла не будет так: недаром пророческое предвиденье видит там людей, облеченных в солнце и звезды. Жизнь нашей планеты и населяющих ее существ не будет до конца только вращением *вокруг солнца*. В солнце когда-нибудь облечется подлинный источник жизни. Тогда отношение к солнцу из внешнего станет внутренним, жизнь сама станет насквозь солнечной, как ризы Христа на Фаворе; и этим оправдывается вся радость о солнце, наполняющая поля и леса. Оправдан и подъем жаворонка, и многообразная симфония птичьих голосов, и световая гамма человеческой поэзии. Оправданы бесконечно яркие краски жизни — и радостные, потому что они предвосхищают краски новой земли, и скорбные, потому что они готовят нас к этой радости! Оправдана и всеобщая радость о свете, ибо она — действительный предвестник грядущего *всеобщего* воскресения и преобразования.

VI. Вертикальная линия жизни и ее оправдание

Оправдание горизонтальной линии жизни заключается в мысли о грядущей *новой земле*, полной абсолютного, *духовного* содержания и смысла; эта плоскостная, *здешняя* жизнь оправдывается лишь постольку, поскольку она *поднимается* в другой план

и в нем преображается. Значит, тут горизонтальная линия оправдывается не сама по себе, в своей отдельности взятая, а *в сочетании с линией вертикальной*. Только в объединении и скрещении обеих линий может быть найдено оправдание как той, так и другой. Это подтверждается и всеми данными нашего опыта о *вертикальном* жизненном пути.

Чем объясняется роковая неудача духовного подъема религий Индии? — Почему та запредельная высь, в которую здесь поднимается дух, оказывается в конце концов пустынной и мертвой? Оттого, что *действительного* подъема *земли* к небу при этом не происходит. Дух человеческий, как сказано, тут не поднимает землю ввысь, ибо он ее просто-напросто отрицает; отделяясь от земли, он ничего не берет оттуда — ни образов, ни красок, ни каких-либо форм, могущих вместить потустороннее. Образы, краски, формы — все это — презренное, призрачное, суетное, все это — различные проявления "маи" — того "наваждения", от которого нужно отрешиться. К "наваждению" принадлежит вся наша индивидуальная жизнь, все то, что мы называем жизнью. Неудивительно, что, взлетая над этим наваждением, человек поднимается не в царство живого смысла, а в пустынную, мертвую область чистого отвлечения.

Иное мы видим в христианстве. Там жизнью, страстью и воскресением Христа *снято проклятие с земли*. Вся она от низших и до высших ступеней участвует в том восхождении жизни, которое устремляется к небесам. Она предвосхищает в своем стремлении тот горный мир, которого она ищет, а потому сама она полна отражений и образов потустороннего. Говоря словами Платона, в ней, как в водах, то мутных, то зеркальных, отражается *идея*, предвечный Божий замысел о творении. И эти образы не отягощают душу, не задерживают ее полета к мирам иным, ибо и в них чувствуется легкость духа. В них земные краски и земные формы становятся частью символами, частью прямыми изображениями того потустороннего, которое и в самом деле нисходит на землю. Индийское небо пусто; а то небо, которое открывается христианину, полно ярких красочных видений. — И это неудивительно. — Раз высшее, *Божественное*, воплотилось на земле, тем самым освящены земные образы и краски, оправдана материя; и с наших человеческих попыток *вообразить* потустороннее снято подозрение в кощунстве.

Чем ярче эти образы, тем достовернее, тем действительнее тот духовный подъем, который в них чувствуется. Кто действительно всей душой своей взлетает на небо, тот его *видит*. В этом — оправдание иконописи. Если самое великое, святое воплощается — оно может быть изображено. И эти изображения служат воистину свидетельствами подъема *достигнутого, осуществленного*.

Одно из самых ярких изображений христианского понимания потустороннего есть православная, в особенности русская иконопись. Что же мы в ней видим? И солнце, и звезды, и небесную

синева, и ночной мрак, и полуденное сияние, и пурпур зари, и зарево ночного пожара — все это переносится иконописью в созерцание того мира, во всем этом она видит образы запретельного. Как я показал в другом месте, те краски, которыми здесь изображается потустороннее, "всегда *небесные краски* в двойном, т. е. в простом и вместе *символическом*, значении этого слова. То — *краски здешнего, видимого неба, получившие условное, символическое значение знамений неба потустороннего*. Великие художники нашей древней иконописи так же, как родоначальники этой символики, иконописцы греческие, были, без сомнения, тонкими и глубокими *наблюдателями неба* в обоих значениях слова. Одно из них — *небо здешнее* — открывалось их телесным очам; другое — *потустороннее* — они созерцали очами умными. Оно жило в их внутреннем религиозном переживании. И их художественное творчество связывало то и другое. Потустороннее небо для них окрашивалось многоцветной радугой посюсторонних, радужных тонов. И в этом окрашивании не было ничего случайного, произвольного"¹.

Кто же прав в данном случае — иконописцы с их верою в возможность видеть, осязать и воображать духовное и божественное в его воплощении или же та иконоборствующая, протестантская религиозность, для которой этот иконописный подход к божественным тайнам — грубый и кощунственный материализм? Ясно, что с точки зрения веры в Слово воплощенное должен быть оправдан иконописец, а не иконоборец, ибо иконопись именно и есть утверждение Боговоплощения. — Ясно также и другое. — Именно благодаря этой вере в воплотимость божественных тайн, в возможность их видеть и воображать, духовный подъем в потустороннее становится совершенно *реальным, действительным*. Чтобы этот подъем был *жизненным*, нужно, чтобы человек поднимался не одной только мыслью, а *всей душой* — сердцем, *чувством, воображением*. Но какую же *опору* для воображения и чувства может дать бескрасочный, безвидный мир чистого отвлечения? Какою любовью может зажигать сердца нирвана или то "единое без другого" браманизма, где самое человеческое сердце, как и все конкретное, индивидуальное, должно уничтожиться, испариться в ничто! — Такой подъем приводит к смерти. Напротив, христианский подъем в небеса приводит к *жизни*, потому что то небо, куда он направляется, полно образов, к которым сердце пламенеет. Недаром христианство учит, что Христос вывел человеческие души из ада и отворил им небо: это небо было бы недоступно человеку, если бы он не обрел там вознесшегося на небо Богочеловека, а в*Его окружении — воскресшие души и воскресшую земную природу.

Так самая реальность, жизненность духовного подъема в христианстве обуславливается этими конкретными, живыми образа-

¹ Два мира в древнерусской иконописи. Москва, 1916, книгоизд. "Путь", стр. 9—10.

ми потустороннего, к которым человек прилепляется сердцем. *Образы эти взяты с земли на небо*; но, вопреки иконоборчеству всех веков, это — не кощунство, а то подлинное изображение святости, в котором вертикальная линия жизни находит свое оправдание и утверждение. — Именно тот факт, что эти образы *взяты с земли*, доказывает, что присущее человеку стремление ввысь достигает своей цели. — *Вознесение Христа* — первенца и родоначальника всего человечества — вот яркое олицетворение надежды всех человеческих душ и оправдание всего их духовного полета.

Мы убеждаемся здесь еще раз, что ни одна из двух линий жизни не может быть оправдана в своей отдельности и что только в скрещении той и другой может быть найдено оправдание жизни в ее целом. Торжество всеединого смысла над бессмыслицей может обнаружиться не иначе как через полное упразднение грани между потусторонним и посюсторонним.

Это и есть то самое, что совершилось *на кресте*. Совершенная жертва и была окончательным упразднением этой грани. Грань заключалась именно в том, что сердце человеческое было закрыто для благодати, нисходившей на землю, а сердце человека — высшее выражение всей земли. — Нисходящее движение сил небесных *на землю* находило лишь слабый, далеко не достаточный отклик во встречном, восходящем движении земли. Земля, плененная суетой, косневшая в тварном эгоизме, сама затворялась от благодати. Чтобы упразднилась роковая грань, для этого должен был совершиться прежде всего полный переворот в человеческой душе. Душа должна была отдаться Богу безгранично, беззаветно, всей полнотой своей жизни и воли. Когда Сын человеческий принес Богу эту совершенную жертву, человеку отворились небеса и высшая тайна мирового смысла стала явной на земле. Обе линии человеческой жизни разом преисполнились божественной силой. —

Крест стал животворящим. —

Тут — разрешение всей мировой скорби, тот яркий свет смысла, коим разом озаряются бесчисленные круги жизни природы и человечества. Если в земном открывается божественное, если может быть обожен человек, а с ним вместе и низшие ступени творения, то недаром вертятся бесчисленные колеса мирового механизма; недаром совершаются серые, будничные дела, коими поддерживается существование человеческого рода! Человек когда-нибудь выйдет из этого тяжелого плена! Жизнь не топчется на месте, мир движется вперед, к своему пределу.

Кругообразные, *кривые* линии мирового движения выпрямляются в мысли о том великом творческом деле Бога и человека, которое заканчивается всеобщим воскресением. И ради этого Дела стоит жить, стоит растить будущие поколения, стоит даже умереть, потому что оживает только то, что умирает.

Если таков безусловный конец мирового процесса, самая периодичность мировых кругов утрачивает свойство *дурной* бесконечности. Эта жизнь, которая упорно утверждает себя в борьбе со смертью и периодически возрождается среди мировой разрухи, самую настойчивостью своего повторения утверждает свою непоколебимую веру в окончательную победу. И в этой своей настойчивости и уверенности она права. Периодически возвращающиеся *весенние* победы жизни над смертью — суть действительные предвестники окончательной победы вечной весны. Вот почему христианство, столь ярко изобличающее ложь дионисизма, не отвергает той относительной правды, которая в нем есть. У нас также есть свой христианский праздник весеннего обновления — праздников праздник и торжество из торжеств.

Христианство признает и то зерно вечной истины, которое есть в древнегреческой религиозной радости жизни, и ту относительную правду, которая есть в аскетических подвигах и в сонных мечтаниях Индии. Ибо во образе креста для него осуществляется синтез тех жизненных направлений, которые односторонне выразились в обеих этих религиях. Христианство ведет человека к полноте вечной радости, но оно не считает возможным прийти туда помимо скорби креста. Чтобы овладеть землей, нужно найти над нею динамическую точку опоры, а для этого нужна беспощадная борьба с земными страстями, нужен духовный подъем, который уготовляется и возвращается трудами, лишениями, всею скорбью аскетических подвигов.

VII. Оправдание страдания

Тот положительный конец жизни, который составляет ее смысл, есть полнота радости. Но путь, который ведет к этой радости, есть путь величайшей скорби, — *крестный путь*.

В том единственно возможном решении вопроса о смысле жизни, о котором мы говорим, — именно это — самое парадоксальное. Недаром "юродство креста" всегда служило камнем преткновения и соблазна. Зачем эти нескончаемые ряды невероятных мучений? Зачем эти пытки, которые всею тяжестью обрушиваются именно на лучшее в мире? Достоевский, изведавший всю глубину мук сомнений, указывает, — как на самое сильное возражение против всякой веры в смысл жизни — на страдания невинных младенцев. Но что значит отрицательная сила этого довода по сравнению со страданиями Богочеловека? В мире, сотворенном Богом, высшее, лучшее страдает именно оттого, что оно — высшее, божественное! Разве эта мысль о страждущем, умирающем Боге не является сама по себе наиболее ярким, неопровержимым доводом против смысла мира?!

Полный ответ на этот вопрос может быть дан только в контексте целой теодицеи и целого миропонимания. Вопрос о стра-

дании может быть окончательно решен лишь в связи с вопросом о зле; а на вопрос, как возможно зло в мире, может дать исчерпывающий ответ лишь учение о мире как целом. Поэтому пока наш ответ может быть лишь предварительным и неполным.

Указание на единственно возможный ответ заключается в словах Евангелия — "Вы печальны будете, но печаль ваша обратится в радость. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но, когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир" (Ин. XVI, 20—21). С первого взгляда этот ответ Евангелия на вопрос о смысле страданий может показаться неудовлетворительным. Разве простой психологический факт *забвения* страдания под влиянием другого, сильного впечатления радости может служить достаточным оправданием страдания? Что из того, что человек о нем забывает! Разве от этого субъективного забвения оно перестанет быть *объективным* нарушением логики всемирного смысла? Страдание может быть оправдано лишь постольку, поскольку между ним и благим смыслом жизни есть не внешняя только, а внутренняя связь, т. е. поскольку величайшее страдание жизни просветляется и озаряется до дна всею полнотою мирового смысла.

Такая связь и в самом деле существует: мы познаем ее в минуты величайшего духовного просветления и восторга. О ней свидетельствуют тогда избыточные слезы радости: кто не страдал, тому недоступны эти слезы, которые выражают собою за раз и полноту переживаемого блаженства, и полноту пережитой муки. Непреложное свидетельство всякого сколько-нибудь глубокого духовного опыта говорит нам, что оба переживания неотделимы одно от другого, так что блаженство есть именно чудесное превращение страдания.

Объяснение этого факта может быть дано прежде всего анализом страдания как жизненного явления. Что такое страдание? Ощущение задержки жизненного стремления, неполноты жизни и, наконец, надвигающегося ее уничтожения — *смерти*. Это и показывает прямую, непосредственную связь между страданием и смыслом, между страданием и блаженством. Мировой смысл есть именно *полнота жизни*, наполняющей собою все. Блаженство заключается в *обладании* этой полнотою, а страдание обуславливается ее отсутствием. Мир страдает именно оттого, что он не вмещает в себе жизни божественной, оттого, что он оторван от самого источника жизни; поэтому Христос, понесший на кресте всю тяжесть мирового страдания, и говорит: *Боже мой, Боже мой, почто мя еси оставил**.

Слова эти дают наиболее точную формулу духовному смыслу страдания: чтобы подняться духом над житейской суетой к полноте вечного смысла и вечной жизни, нужно ощутить всем существом весь этот ужас мира, покинутого Богом, всю глубину скорби распятия. И нужно приобщиться к подвигу совершенной жертвы. В том горении любящего сердца, которое целиком отда-

ет себя Богу, должна чувствоваться непременно и глубокая скорбь о злой бессмыслице мира, и боль разрыва с тем призрачным наполнением жизни, которое приводит ее не к смыслу, а к нескончаемой суеде. Оттого-то в христианстве скорбь и радость так тесно между собою связаны. Нет светлого Христова Воскресения без Страстной седмицы. И изо всех заблуждений религиозного искания одно из самых опасных и вместе — одно из наиболее распространенных — то, которое верит в возможность достигнуть блаженства *мимо креста*. Против него непосредственно направлено предостережение Христа на Фаворе, который говорит, что до воскресения Сыну человеческому *"надлежит много • пострадать и быть уничижену"* (Мк. IX, 12). Слова эти должны быть понимаемы в непосредственной связи с только что совершившимся на Фаворе событием: они указывают, что путь ко всеобщему преображению лежит через величайшее в мире страдание. Оно и понятно: тот поворот человеческой воли от мира к Богу, без коего не может совершиться всеобщий, *космический* переворот преобразования твари, не может быть безболезненным.

Одно из величайших препятствий, задерживающих духовный подъем, заключается в том призрачном наполнении жизни, которое дает житейское благополучие. Комфорт, удобство, сытость и весь обман исчезающей, смертной красоты — вот те элементы, из которых слагается пленительный мираж, усыпляющий и парализующий силы духовные. Чем больше человек удовлетворен здешним, тем меньше он ощущает влечение к запредельному. Вот почему для пробуждения бывают нужны те страдания и бедствия, которые разрушают иллюзию достигнутого смысла. Благополучие всего чаще приводит к грубому житейскому материализму. Наоборот, духовный и в особенности религиозный подъем обыкновенно зарождается среди тяжелых испытаний. Глубочайшие откровения мирового смысла связываются с теми величайшими страданиями, которыми пробуждается и закаляется сила духа.

Сознание этой связи глубочайшей радости и глубочайшей скорби нашло себе изумительное по красоте и силе выражение в известных древнерусских духовных стихах "О книге голубиной"*.

Из-под той страны, из-под восточныя
Восставала туча темная, туча грозная.
Да из-под той тучи грозныя, темныя
Выпадала книга голубиная.
На славную она выпала на Фавор-гору,
Ко чудну кресту, к животворящему,
Ко тому ко камню ко белатырю,
Ко честной голове ко Адамовой.

Из беспросветного мрака, окутавшего распятие, из грозы и бури родилось высшее откровение Духа. Лучше нельзя выразить космического смысла распятия. Весь мир полон жажды

Безусловного, одухотворен стремлением к единому безусловному центру. Об этом свидетельствует и закон всемирного тяготения тел, и стремление всякой твари к полноте жизни, и наше человеческое искание смысла. Но вот мировой путь пройден до конца — вверх, вниз, во все стороны. И в результате — полное, окончательное крушение *всякой* надежды. Мир оставлен Богом; нет в нем центра, нет цели, нет смысла. Бог умер на кресте: это значит, что распалась живая связь вселенной, ибо нет того, что соощало единство всему ее стремлению, нет того, что содвигало ее *единым космосом*. И оттого эта надвинувшаяся на мир гроза и буря, этот вихрь всеобщего, космического разрушения. Земля сотряслась, камни распались, померкло солнце, потухли разом все огни, освещавшие вселенную. И нет уже ничего на свете, кроме этой беспросветной тьмы, — ни Бога, ни человека, ни мира.

В том евангельском повествовании о Голгофе, коим вдохновляется русский духовный песнопевец, мы имеем нечто большее, чем указание на преходящее историческое событие. Мы видели, что самое строение жизненного пути крестообразно. Голгофа — постоянный, *длящийся* факт нашей действительности, ибо нет той минуты, когда бы не совершалась эта борьба смысла с бессмыслицей, когда бы мир не распинал Бога и когда бы Бог не распинался за мир. А потому имеющий очи видеть всегда разглядит в мире эту безбожную сущность, отрицающую смысл и распинающую Бога, а с нею вместе — и всю мировую разруху, — распавшиеся камни, потухшие огни и адский вихрь, в котором все кружится и все смешивается в хаос.

Продумаем до конца эту картину мировой бессмыслицы, представим себе, что она одна выражает подлинную сущность вселенной. Тогда весь праздник света нашего солнечного круга разом меркнет, а с ним вместе исчезают и все живые, радужные краски. Если нет смысла в жизни, если Бог умер и не воскреснет, то все в мире — подделка и обман. Фальшиво наше солнце, ибо его свет и тепло — источник призрачной, мнимой жизни; фальшива всякая наша радость и песнь; фальшива и любовь, потому что, под покровом мнимой радости, она увековечивает дурную и недостойную жизнь; фальшива и самая мысль, увлекающая нас обманчивым подобием смысла. И оттого, что *все фальшиво*, колеблется у нас и самая почва под ногами. Вот непреходящий смысл евангельского рассказа о тьме, окутавшей распятие, о сотрясении земли и о распавшихся камнях.

Одно из двух — или всемирный распад, или всемирный смысл — вот о чем говорит явившаяся в грозе и буре, ниспавшая из темной тучи книга голубиная. Есть у нас точка опоры над небесами. Есть неодолимая, чудесная животворящая сила, которая укрощает бурю, вновь собирает распавшиеся части в одно живое тело. Есть та *сила* духа, о которой вещает книга голубиная; она возвращает миру смысл, а с ним вместе — утраченный строй и лад. И в радости всеобщего воскресения на небе вновь возгораются потухшие светила.

Вопрошала цари царя Давида Евсеевича, что написано в той книге голубиной:

От чего зачинался белый свет,
От чего зачиналися зори ясные,
От чего зачинался млад-светел месяц,
От чего зачиналися звезды частые,
От чего зачинался дробен дождик?

Отвечал на то премудрый царь Давид Евсеевич:

Я скажу вам, братцы, не по грамоте,
Не по грамоте, все по памяти.
Зачинался у нас белый свет
От самого Христа Царя Небесного,
Солнце красное — от лица Божия,
Зори ясные — от риз Божьих,
Млад-светел месяц — от груди Божьих,
Ночи темные — от дум Божьих,
Дробен дождик — от слез Его,
Буен ветер — от воздохов.

Вдуматься в эту песнь народную — значит понять, что наивное граничит с гениальным. Ибо тот смысл мира, который скрыт от премудрых и разумных, здесь и в самом деле открывается детям. Мы сомневаемся, ищем, мучимся нашим незнанием и вечное мечемся между страхом и надеждой. А кристально ясный и детски чистый взгляд книги голубиной доподлинно знает, зачем светит солнце и месяц, отчего горят на небе бесчисленные звезды, о чем вздыхает ветер и о чем промышляют глубокие, ночные думы Божий.

Песнь видит вечное во временном и потому самому привносит в созерцание временного настроение "покоя вечности". В этом предвосхищении разрешительного аккорда, уже прозвучавшего в вечности и имеющего прозвучать в конце времен, заключается разрешение нашей мучительной тревоги. Наше жизненное становится вновь радостным. И этой радости никто и ничто у нас не отнимет — ни болезнь, ни страдание, ни крушение земных надежд, ни надвигающиеся бури, ни даже полное разрушение всего мирского благополучия и порядка. Ибо там, в вечной нашей родине мы видим собранной и воскресшей ту земную хижину нашу, которая здесь страдает, распадается, а может быть, и приближается к гибели. И раз мы верим в ту родину, мы никогда, ни при каких условиях не отчаемся и в этой. Мы верим в просветляющий смысл ее страданий. Мы верим в ту красоту, которая из них родится и заставит забыть скорбь этих предродовых мук.

Как бы ни была ужасна и мучительна наблюдаемая нами картина бессмыслицы, будем помнить, — перед судом вечной Истины бессмыслица — *только исчезающая тень смысла*. Будем же верить не в тень, а в свет, о котором сказано:

"И свет во тьме светит, и тьма не объяла его" (Ин. I, 5).

I. Антиномия единого и другого как общий корень сомнений в смысле мира.

Противоречия дуалистического и монистического миропонимания

Всякое решение вопроса о смысле жизни вызывает множество сомнений, и горе тому решению, которое с ними не считается, ибо во множестве случаев в основе добросовестного сомнения есть какая-либо *глубокая истина* — истина, еще не нашедшая соответственного себе выражения в сознательной человеческой мысли и таящаяся где-то в подсознательной глубине наших переживаний. Извлечь ее оттуда — значит углубить и обогатить мысль: только прислушиваясь к сомнениям, продумывая их до конца, мы можем достигнуть *полноты* сознания, полноты проникновения в смысл жизни. Ибо есть сомнения, которые коренятся в глубочайшем источнике всякого сознания — в интуиции всеединого смысла и в его искании.

Всякое искание смысла жизни предполагает некоторое предварительное о нем знание, наличность в сознании ищущего некоторых признаков искомого, по которым оно может быть найдено. Именно это предварительное, интуитивное знание искомого смысла, делающее возможным наше искание, служит вместе с тем и источником наших сомнений. Сопоставляя каждое данное решение с этой первоначальной интуицией, мы видим, что в том или другом отношении оно ей не соответствует, оно ее не выражает. Тогда-то и возникает *сомнение*; и попытка просто-напросто его заглушить, пройти мимо представляет собою тяжкий грех мысли — преступление против той самой интуиции смысла, которая составляет ее святую.

Мы видели, что интуиция смысла, как логического, так и жизненного, есть интуиция *всеединства* как подлинно сущего и как должного. Интуиция всеединства представляет собою *pius*¹ всякого сознания², метафизическое предположение всякого жизненного стремления и вместе — основное требование нашей совести о Безусловном. Всякие решения нашего вопроса представляют собою попытку удовлетворить этим требованиям; но из тех же требований проистекают и сомнения — логические, жизненные, нравственные. Эти сомнения бывают различных родов: или мысль открывает в том или другом решении логические противоречия, т. е. не находит в нем *логического* всеединства; или жизнь не находит себе удовлетворения в данном решении, пото-

¹ Предшествующий, первичный (*лат.*).

² Подробное обоснование этой мысли см. в моем соч. "Метафизические предположения познания". Москва, 1917, книгоизд. "Путь".

му что ему недостает искомой всем живущим *жизненной полноты*; или же, наконец, источником сомнений является возмущение совести, ищущей *единой, вселенской правды* и не находящей ее в данном решении. Все эти источники сомнений, очевидно, сводятся к одному — к требованию всеединства, ибо и единая истина, и жизненная полнота, и единая, всеобщая и безусловная правда — все это не более и не менее, как аспекты одной и той же интуиции всеединства. Понятно поэтому, что разрешение сомнений ведет к раскрытию содержания этой интуиции, вследствие чего и самые сомнения имеют для исследователя великую ценность. Мы еще более убедимся в этом, когда вникнем в сущность тех сомнений, которые обыкновенно противопоставляются всяким попыткам положительного решения и как будто доказывают их невозможность.

Прежде всего *все* эти попытки, по-видимому, страдают безысходным внутренним противоречием. Они сталкиваются с антиномией, которую до сих пор не разрешило и как будто не может разрешить ни одно миропонимание. С одной стороны, искомый нами смысл мысли и смысл жизни есть *всеединство*; с другой стороны, самый факт нашего искания доказывает, что в нашей мысли и в нашей жизни *нет этого всеединства, нет этого смысла, которого мы ищем*. Этот факт доказывает, что данное ищущее, страдающее существо некоторым образом пребывает *вне всеединства*, противопоставляется ему как "другое". Но как это возможно? Не очевидно ли, что это предположение "другого" рядом со всеединым и вне его есть логическое противоречие! Что это за "всеединое", которое не все в себе объемлет и заключает? Что это за Абсолютное, ограниченное извне чем-то другим, неабсолютным?

Это противоречие, заключающееся в понятии Абсолютного и его другого, есть антиномия из антиномий, — тот подводный камень, о который доселе разбивались все попытки умозрительных решений нашего вопроса. Современный антиномизм видит в этом доказательство невозможности какого-либо *логического* решения; он полагает, что эту антиномию, как и всякую другую, можно только "изжить", а не решить умом. Но помимо других возражений, которые можно привести против этого мнения¹, его несостоятельность в данном случае доказывается в особенности одним решающим доводом. "Изжить" антиномию Абсолютного и его другого нельзя, потому что это — антиномия — вовсе не только логическая, но и жизненная. Вся жизнь охвачена этим противоречием, которое лежит в основе всех ее бесконечных страданий и неудач, ибо вся жизнь есть *стремление к всеединству*, т. е. в одно и то же время и утверждение всеединства, и совершенно реальное, мучительное ощущение его отсутствия. Всеединство есть абсолютная *полнота бытия*; но в полноте не может быть никакой перемены, стремления и достижения. Стало быть, проти-

¹См. мое соч. "Метафизические предположения познания", стр. 174—180.

воречие заключается, по-видимому, уже в самом утверждении всеединства как цели для стремления во времени. Если всеединство *воистину есть*, оно от века содержит в себе все, вне его ничего нет; стало быть, оно не может быть ни *terminus a quo* (точкой отправления), ни *terminus ad quem* (точкою цели) какого-либо движения.

Спиноза учил, как известно, что в Абсолютном нет и не может быть никаких целей, ибо всякая цель предполагает несовершенство, неполноту и, стало быть, исключается самим понятием Абсолютного, т. е. всеединого. Как доказать, что он — не прав? А если он прав, то все цели — призрачны; тогда призрачна и цель *нашей* жизни, и самое ее искание — иллюзия, с которой мы должны расстаться. Нельзя "изжить" того противоречия, которое заключается в мысли о *цели жизни*, потому что вся жизнь есть стремление к цели; поэтому, пока мы живем, мы не можем просто отделаться от этой мысли, отложить ее в сторону; а мысль о суетности жизни для нас невыносима. Волей-неволей приходится снова и снова браться за решение нашего вопроса; но если есть внутреннее противоречие в самой его постановке, то не уничтожается ли этим заранее всякое возможное его решение?

Все решения подразделяются на дуалистические, монистические и на попытки примирить те и другие. Вне этих трех способов решений каких-либо других, по-видимому, быть не может. Но разве все эти три способа не уничтожаются глубокими внутренними противоречиями?

Возьмем то дуалистическое решение, которое заключается в древнеперсидском или манихейском миропонимании! Разве не очевидно, что оно уничтожается всякой попыткой продумать его до конца? Нелепость *двух Абсолютных*, Ормузда и Аримана, которые друг друга ограничивают и ведут бесконечную борьбу *вничью* (доказывая этим свое бессилие), — слишком очевидна и не нуждается в доказательствах. В сущности, за этим дуализмом скрывается решение нигилистическое, т. е. отрицание Абсолютного и отрицание смысла жизни, ибо в утверждении *двух* абсолютных *implicite*¹ заключается отрицание самого понятия Абсолютного; а в утверждении бесконечной борьбы добра со злом, не приводящей к победе, заключается *implicite* признание полной беспечности жизненной борьбы и, стало быть, бессмыслицы жизни в ее целом. К тому же дуалистические представления о мире находятся в полном противоречии с основным логическим предположением нашей мысли. Она неизбежно и необходимо облекает *в форму всеединства* все то, что она мыслит; вот почему дуалистическое миропонимание не может быть выдержано, доведено до конца. Оба спорящие между собою начала в дуалистических религиях подчинены какой-то объективной необходимости *над* ними, какому-то *общему порядку* мироздания, в силу которого ни одно из них не может победить другое. Не будь

¹Неявно, подразумеваемо (*лат.*).

этого общего порядка, они не могли бы соприкасаться между собою, бороться друг с другом, находиться между собою во взаимодействии. Ясно, что тут все время предполагается какое-то *третье* начало *над* спорящими, что-то общее, в чем происходит их взаимодействие. И самое стремление каждого из спорящих — стать абсолютным, единственным началом в мире — утверждает как цель *всеединство*, т. е. то самое, что отрицается в принципе дуалистическими системами. Ясно, что это отрицание не может быть выдержано.

Не лучше обстоит дело и с монистическими учениями, религиозными и философскими. Их непоследовательность выражается в их бессилии преодолеть тот дуализм, против которого они борются.

Основное начало всех этих учений заключается в утверждении *единого без другого*. В этом заключается сущность браманизма, который учит, что истинно есть только Брами, т. е. единое и безусловное. Раз это единое заключает в себе *полноту бытия*, вне его ничего не может быть. Стало быть, все *другое*, что мы воспринимаем в нашей действительности, лишено подлинной реальности; весь этот наблюдаемый нами мир конечных предметов, все это множество существ несовершенных, стремящихся и движущихся есть только *майя*... т. е. исчезающий мираж, — обманчивое чувственное представление.

В общем, метафизические начала этого религиозного мировоззрения совпадают с метафизическими принципами древнегреческой элейской школы. Последняя также учила, что истинно есть только *единое и неизменное*, а все видимое нами множество с его движением и изменением представляет собою не подлинно сущее, а *обманчивый мир мнения*.

Казалось бы, эти положения браманизма и элейской школы представляют собою единственно последовательный вывод из понятия Безусловного и Всеединого. Но на самом деле и эти учения запутываются в том же роковом противоречии, как и учения дуалистические, — все в той же антиномии Всеединого и его другого.

В самом деле, нетрудно убедиться, что в этих учениях нет действительного преодоления дуализма. Их отрицание "другого" — только мнимое, кажущееся. В их противоположении Брами и майи подлинно сущего и обманчивого мира мнения возрождается все тот же дуализм, против которого борются и индусы и элейцы. Допустим, что весь окружающий нас мир есть только наша греза — обман нашего воображения. Спрашивается, откуда же взялся этот обман? Чтобы объяснить возможность майи, нужно допустить самый факт существования сновидения, реальность чувств, которые обманывают, реальность мысли, обманутой ложным мнением, словом — *реальность грезящего и заблуждающегося сознания*. Но эта греза и этот грезящий представляют собою нечто *другое* по отношению к "Единому". Самый факт "майи" или "обманчивого мнения" свидетельствует о реальности

"другого", потому что в Абсолютном и всеедином этого обмана нет. Самая попытка устранить "другое" в монистических системах внутренне противоречива. Противоречие тут — не случайное, и потому оно может быть найдено в любом монистическом учении. В учении Спинозы, напр., оно выражается в несовместимых утверждениях *единства мировой субстанции*, исключаящей множество и *множественности модусов* той же субстанции, возникающих неизвестно почему и как. В XIX столетии мы находим в наиболее ярком выражении то же противоречие в учении Шопенгауэра, который утверждает единство мировой сущности — мировой воли, проявляющейся во всем, и объясняет видимое множество по-индусски — чувственным обманом — ложным "представлением" сознающего и чувствующего субъекта. Непобежденный дуализм, раздвоение между "миром как волей и миром как представлением" вносит и тут резкий диссонанс в монистическую систему.

Учения чистого монизма и чистого дуализма оказываются в одинаковой мере несостоятельными. Нам остается рассмотреть третий, христианский способ решения занимающего нас вопроса; это решение пытается возвыситься над противоположностью монизма и дуализма, отменяя их заблуждения и утверждая *относительную правду того и другого*.

II. Антиномия всеединого и другого перед судом христианского сознания. Всеединство и временное бытие

Прежде всего здесь необходимо выяснить, в чем заключается основное отличие христианского жизнепонимания от обеих этих крайностей — чистого дуализма и чистого монизма.

В отличие от учений монистических христианство определенно подчеркивает реальность становящегося во времени мира, реальность мирового процесса, действительность *истории вселенной*. Эта реальность мира несовершенного, неполного, *становящегося* и, стало быть, находящегося в состоянии *перехода* от небытия к бытию всецело отлична от абсолютной реальности Бога, которая пребывает вне времени, вне всякой возможности изменения и определяется как безусловная *полнота бытия*. Никакого *слияния* между Богом и миром в христианстве не происходит: *неслиянность* Творца и твари — одно из самых категорических его утверждений.

При наличности этих отличий между христианством и чистым монизмом спрашивается, может ли оно быть названо учением *дуалистическим*? Опять-таки и тут существуют определенные, резкие отличия. Прежде всего мир, в христианском его понимании, не имеет своего особого, самостоятельного *начала*. Сам по себе и сам в себе он — *Ничто*: он становится чем-нибудь лишь через акт творения. И как в Боге его начало, так же точно в Боге

и его безусловный конец. Бог *должен* стать всем во всем. Тот вечный мировой идеал, который олицетворяется образом самого Христа Богочеловека, есть идеал нераздельного и неслиянного единства *двух естеств* — Бога и мира (в лице человека). Как *неслиянность* Бога и твари составляет черту отличия христианства от чистого монизма, так и их *нераздельность* составляет грань между христианством и чистым дуализмом. Разрешаются ли таким непониманием те противоречия, о которые разбиваются учения монистические и дуалистические?

С первого взгляда кажется, что христианское решение разрушается все теми же сомнениями, о которых выше шла речь. Мы видели, что одно из его отличий от других мировых религий заключается в признании и положительной оценке *мировой истории* как процесса, имеющего в Боге свое начало и завершение, т. е. свой положительный конец. Эта особенность христианства и есть то, что вызывает сильные и, по-видимому, непреодолимые сомнения. Сомнения вызывают и самое признание факта мировой истории христианством, и религиозное его оправдание; при этом как то, так и другое сомнение коренится в той самой *интуиции всеединства*, которая служит началом и двигателем всякого религиозного искания.

По-видимому, история несовместима с самой мыслью о всеединстве, ибо всеединство есть безграничная *полнота бытия*. Сущее всеединое не может развиваться, совершенствоваться; оно пребывает в состоянии вечного покоя. По христианскому учению, эти признаки — полнота бытия, от века совершенного, и вечный покой составляют существенные определения Божества. Бог как Сущее всеединое пребывает *вне времени*; время есть форма иной, внебожественной действительности, которая движется, развивается, совершенствуется.

Как же возможно с религиозной точки зрения такое понимание истории? Помещение истории в иную, *внебожественную* действительность как будто не устраняет, а усиливает сомнения, ибо самое допущение чего-либо *внебожественного* находится, по-видимому, в полном противоречии и с религиозным чувством, и с логикой мирового смысла, т. е. с мыслью о всеединстве. И чувство требует, чтобы Бог был, был всем во всем, да и мысль о всеедином не мирится с предположением о чем-то *другом*, что пребывает вне всеединства и таким образом нарушает его истину. Антирелигиозной и нелогичной, противоречивой представляется тут мысль о какой-то *внешней границе*, ограничивающей всеединство; говоря языком религиозным, недопустима мысль о каком-либо ограничении божественного всеприсутствия.

Понятие временного бытия вот один из тех парадоксов, которые наиболее смущают в христианстве. Это — не только сомнение логической мысли, но вместе с тем и глубокое возмущение совести, которая решительно восстает против всякого умаления божественной полноты и совершенства. В том же роковом вопросе об отношении временного к вечному заключается и средото-

чие волнений всей живой твари; оно колеблется между надеждою и страхом, жаждет полноты, но чувствует себя из нее исключенною, стремится к вечному покою, но видит себя отделенною от него непроходимой пропастью.

Парадокс временного бытия есть именно тот элемент в христианстве, к которому наша мысль, ищущая и вопрошающая, должна прежде всего присмотреться. Мы начнем его исследование с рассмотрения смущающей религиозное сознание *формы времени*.

Для временного, а стало быть, и для времени во всеедином нет места — вот наиболее краткое и определенное выражение тех логических и религиозных сомнений, о которых у нас идет речь. Но присмотримся внимательнее к интуиции времени, и мы убедимся, что эта интуиция, с первого взгляда несовместимая с интуицией всеединства, на самом деле коренится в этой последней и ею обуславливается.

Кант основательно указал, что в интуиции времени целое предшествует своим частям. Интуиция эта не получается путем сложения отдельных времен или путем отвлечения от них; наоборот, мы можем представлять и мыслить каждый отдельный момент времени не иначе, как в связи с бесконечной серией моментов до и после него. Как уже было мною показано в другом месте, "интуиция времени есть *интуиция связи* между прошедшим, настоящим и будущим"¹. Связь эта — *всеобщая и безусловная*: нет ни *единого* момента времени, который стоял бы вне бесконечной и непрерывной серии моментов, — ни *единого* момента без бесконечного прошедшего и будущего, ни одного, который бы не был либо раньше, либо позже бесчисленных других моментов времени. Посмотрим, что это значит. *Все* моменты времени образуют некоторое *единство* как деления *единого* времени. *Все* совершающееся укладывается в эту форму *единого* времени — и то, что было, и то, что есть, и то, что будет. Стало быть, все временное, *как таковое*, образует некоторое всеединство. *Только в форме всеединства мы можем созерцать временное*.

Ясно, что между интуицией всеединства и интуицией времени есть необходимая связь: интуиция времени является одним из аспектов интуиции всеединства. Если бы совершающееся во времени не было охвачено единством общего для всех моментов порядка, то не было бы *связи времен*, не было бы этой необходимости мыслить каждый миг в связи с бесконечным прошлым и будущим, словом, *не было бы самой интуиции времени*; не было бы той *непрерывности течения*, которая составляет существенное свойство времени. В сущности, "момент" есть лишь искусственное деление времени; в непосредственной интуиции времени мы не улавливаем каких-либо остановок, каких-либо отдельных *моментов*, а воспринимаем *непрерывный* переход, непрерывное течение. Существенна во времени именно эта *непрерывность всеоб-*

¹ Метафизические предположения познания, стр. 50.

щего, объемлющая все текущее, непрерывность, в которой *ничто* текущее не может быть отделено от другого, иначе говоря, *непрерывность всеединства*.

Как мы схватываем эту непрерывность, эту всеобщую и необходимую связь всего текущего? Об этом уже было мною сказано в предыдущем. Сознать течение во времени можно только, поднявшись над течением; сознать время можно, только поднявшись над временем. Тут уже для нас слегка приподнимается завеса, отделяющая область бесконечного и всеобщего течения от области вечного покоя. Оказывается, что можно сознать первую не иначе как через вторую: самое время может быть сознано не иначе как *в форме вечности*.

Есть одна парадоксальная черта в интуиции времени, на которую мною уже было отчасти указано в другом месте — в приведенном выше гносеологическом исследовании. С одной стороны, во времени *реально* только настоящее, ибо прошедшего *уже* нет, а будущего *еще* нет. С другой стороны, мы можем утверждать эту реальность настоящего не иначе, как предполагая, что прошедшее и будущее некоторым образом *есть*. Реальность, протекающая *во единый миг*, т. е. в математическую точку времени, просто не может быть воспринята и *схвачена нами*. Схватить мы можем только реальность *длящуюся*, т. е. заключающую в себе неопределенное множество моментов времени. Это уже показано нами на примере восприятия шума лесного: если бы наше восприятие ограничивалось единым мигом, мы не могли бы в нем связать ни множества деревьев, ни множества звуков; говоря иначе, мы не воспринимали бы ни леса, ни шума. То же мы должны сказать и о всяком восприятии во времени. Восприятие предмета, который стоит предо мною, напр. этой чернильницы, складывается из длящейся серии сменяющих друг друга содержаний сознания: если бы я не связывал в представлении единой длящейся реальности эту проходящую предо мною серию моментов, реальность этой чернильницы обратилась бы для меня в ничто. Когда я говорю: "Чернильница есть", я тем самым утверждаю, что есть некоторым образом не только настоящее, но и неопределенное множество моментов прошедшего и будущего. Но для того чтобы утверждать, что есть некоторым образом исчезнувшее во времени или не наступившее в нем, чтобы связать во единую длящуюся реальность звуки, которые уже отзвучали, или краски и формы, которые либо уже скрылись, либо еще не явились, я должен подняться над временем — в ту сферу вечной истины или смысла, где все прошедшее сохраняется, а будущее — предвосхищается.

Эта сфера есть область *всеединого, безусловного сознания*¹. Безусловное, всеединое сознание над временем есть именно то, что предполагается всеми нашими суждениями о времени, о вре-

менном бытии и о процессе во времени. Без него все временное обращается в ничто. Интуиция времени, как мы сказали, есть интуиция непрерывной связи между прошедшим, настоящим и будущим. Но что такое — прошедшее? Оно существует лишь как *содержание сознания*; только в сознании сохраняются канувшие в вечность века; мы можем утверждать, что *прошедшее есть*, лишь поскольку оно *сохраняется сознанием*. Точно так же и будущее есть, лишь поскольку действительность, еще не наступившая, *предваряется сознанием*. А что такое настоящее? Неуловимая грань между тем, чего уже нет, и тем, чего еще нет, — между тем исчезающим, которое сохраняется, и тем, которое предваряется сознанием. Весь процесс во времени происходит в сознании и для сознания, а вне сознания испаряется в ничто. *Вне сознания нет истории*. Только через сознание она становится возможной, притом через сознание сверхпсихологическое, объективное, всеединое, которое держит в себе все временные ряды — и бесконечное прошедшее, и бесконечное будущее. Если процесс, история, живет только *в нашем* субъективном, человеческом сознании, то история есть, лишь поскольку *мы* ее представляем, лишь поскольку *мы* ее помним. Иначе говоря, в этом случае истории нет, процесса нет, ибо нет в нем *объективной истины*. Объективная истина о временном есть лишь при том условии, если есть объективное, вселенское сознание.

Мир во времени есть, лишь поскольку его держит в себе всеединое сознание. Истина христианского откровения тут вполне совпадает с основным метафизическим предположением нашего познания, которое может и должно быть вскрыто гносеологическим исследованием¹.

Таким образом, в результате этого исследования мы приходим к выводу, чрезвычайно важному для разрешения антиномии Сущего всеединого и его другого. Мы получаем некоторый *предварительный* ответ на вопрос, как разрешается противоречие между утверждением Абсолютного как всеединого, т. е. как полноты бытия и признанием иного мира, становящегося во времени, пребывающего *вне* полноты божественного бытия и постольку — *вне всеединства*.

Теперь мы видим, что мысль о *всеедином сознании*, столь необходимая и в рациональной гносеологии, и в положительном откровении, составляет некоторый шаг к разрешению этого противоречия. Прежде всего эта временная действительность не ограничивает всеединого сознания, ибо она действительна лишь постольку, поскольку она им объемлется, поскольку она в нем содержится. Этот мир действителен, лишь поскольку его действительность утверждается во всеедином сознании.

Далее, мы видим теперь, почему этот всеобщий поток непрерывного движения не вносит во всеединое сознание каких-либо изменений (что противоречило бы его природе), не нарушает

¹Ср. гл. I, II и заключение моей работы "Метафизические предположения познания".

¹Ср. мое соч. "Метафизические предположения познания".

в нем *покоя вечности*. Это обуславливается именно тем, что оно — *всеединое* сознание: оно остается таковым и в акте созерцания того *временного бытия*, которое оно в себе содержит.

Наше ограниченное, *невсеединое* сознание приковано к реальности настоящей минуты. Правда, и оно от нее *отвлекается*, — взлетает над ней; как мы видели, иначе как через этот подъем и взлет невозможно и наше человеческое сознание. Но, во-первых, ограничена самая высота и сила этого полета: на высших ступенях отвлечения сила нашего умственного зрения бледнеет, краски для него блекнут. И вместить всего за раз наше сознание не может именно потому, что оно — *не всеединое*, закон его есть постоянный *переход* от образа к образу и от мысли к мысли. Чтобы помыслить прошедшее или будущее, оно должно отвлечься от настоящего; чтобы мыслить всеобщее, оно должно отвлечься от частного.

В отличие от нашего сознания сознание всеединое или абсолютное не есть психологический процесс во времени. Оно не *переходит* от момента к моменту, от термина к термину, а видит *все зараз* в единый миг. Это — *неизменность истины*, которую не могут поколебать никакие изменения временных рядов. Для нас эти временные ряды — вечно новая действительность; воспринимая ее, и мы меняемся, ибо испытываем все новые и новые переживания, причем и начало и конец каждого ряда скрывается от нас в бесконечной дали. Сознание всеединое отличается от нашего, во-первых, тем, что оно видит всю бесконечность этих рядов, а во-вторых, тем, что вся эта бесконечность для него — *от века завершена*. *Весь поток* мирового движения всегда целиком перед его очами; и виденье это остается одинаково ярким, абсолютно ярким, к какому бы моменту времени оно ни относилось.

Мы видим ярко настоящее и все, что к нему близко; а даль прошедшего и будущего для нас тускнеет. Но для всеединого сознания — *нет дали*: ему все одинаково *непосредственно предстает*. Прошедшее и будущее со всеми их бесконечно малыми подробностями так же *всегда* перед ним, как и настоящее. Упрядняется ли этим вечным видением тот *переход*, который составляет форму всего временного? Ни в каком случае: оно *видит* этот переход во всем его объеме, но видит его всегда, непрестанно, а потому *само не переходит, само не меняется*, покоится над этим движением, которое не вносит в него ничего нового. Так сочетается состояние вечного покоя с созерцанием вечного движения. *Самый факт существования времени и временного не нарушает полноты вечного сознания*, ибо он не в состоянии ничего прибавить к полноте вечной истины или что-либо от нее убавить. Истина о событиях во времени предваряет и переживает эти события, а потому и не может быть в чем-либо изменена или нарушена ими. Но истина и вечное видение и ведение Абсолютного — одно и то же.

III. Противоречие в мысли о мировой эволюции и путь к его решению

Как сказано, мы имеем здесь лишь некоторый шаг к разрешению сомнений, высказанных в начале настоящей главы. Основной вопрос все еще остается без ответа. И так как в предложенном здесь решении не чувствуется полноты, сомнения возникают с новой силой.

Пусть это "другое", временное, содержится во всеедином сознании, им объемлется и обуславливается. Все же оно — *другое*, небожественное; самым *стремлением* своего ненаполненного существования оно свидетельствует о том, что в нем нет полноты, нет Бога и, стало быть, нет смысла. *Чем же оправдывается* это пустое, несовершенное и страждущее существование? Тот факт, что всеединое сознание держит в себе весь этот стремящийся и движущийся мир, не дает ответа на вопрос — *для чего, зачем* нужна эта неполнота, это несовершенство и страдание во всеедином и совершенном.

Весь мир со всем его безобразием и злом *протекает* в божественном сознании. Но если зло этим не уничтожается, то не должны ли именно отсюда возникнуть самые глубокие религиозные и философские сомнения в смысле жизни? Разве все мерзости и ужасы, наполняющие нашу жизнь, облегчаются тем фактом, что Бог все это видит и допускает? И не может ли самая *невозмутимость* этого видения служить источником самого глубокого возмущения человеческой совести?

Прислушаемся к этим сомнениям, продумаем их до конца, и мы убедимся в том, что они идут из глубокого и чистого источника. И в них говорит все та же совесть о Безусловном, все та же интуиция Всеединого, которая служит перводвигателем всего человеческого религиозного искания. Вникая и углубляясь в эти сомнения, мы откроем в них новые черты, новые признаки искомого.

Все отмеченные только что сомнения и смущения совести обуславливаются тем, что для нашего ищущего и вопрошающего сознания невыносима мысль о каком-либо внутреннем раздвоении во всеедином сознании, о каком-либо отчуждении между Богом и томящимся во времени миром. То всеединое, которого ищет наше сердце и наш ум, есть *полнота, которая все собою наполняет*.

Если всеединое сознание все в себе держит, обуславливает собою все временное, *другое*, это значит только, что все временное, *невсеединое подзаконно* Всеединому. Всеединство для этого временного существования, которое является нам в нашем опыте, есть *внешний закон, а не внутреннее содержание*. В этом именно и заключается мысль, невыносимая для нашего сознания и воли, ибо в таком решении жизненного вопроса остается ненайденным то самое, чего мы искали, — *смысл жизни*. Искомое всего нашего жизненного стремления есть именно *внутренний смысл, а не внешний закон*.

Углубляясь в смысл сказанного раньше, мы найдем ответ и на эти сомнения. Христианство — религия благодати, а не религия закона. Внешнее утверждение *закона всеединства*, которому все подчиняется, для него — лишь низшая, начальная ступень, а не завершение. Та высшая ступень, которая с христианской точки зрения составляет подлинный *конец мира*, его *цель*, есть царство *благодати*. Основное принципиальное отличие между тем и другим именно в том и заключается, что *закон всеединства* выражает собою безусловное и неограниченное *господство Бога над всем*, тогда как благодать есть тот акт, коим Бог сообщает Себя всему, акт органического, внутреннего объединения между Богом и тварью; этот акт выражается, с одной стороны, в воплощении Бога, в превращении всего мира в Божий храм и в Божье тело, а с другой стороны, в *обожении* твари. Благодать, являющаяся в Богочеловечестве, а чрез него и во всеобщем воскресении, в обоении всей твари, есть окончательное и полное раскрытие того самого всеединства, которое лишь несовершенным, внешним образом открывается в законе.

Здесь мы найдем ответ на целый ряд мучительных сомнений религиозного искания. Один из важных *психологических* источников этих сомнений заключается в том, что подлинный конец мирового процесса *не дан* нам в нашем опыте; то, что нам дано, представляет собою лишь сравнительно небольшой отрывок мировой жизни *без начала и без конца*. Вот почему, созерцая эту данность, мы испытываем тягостное чувство *дурной бесконечности*. И пока мы находимся под этим впечатлением, христианское учение о царстве благодати, как о подлинном *конце* вселенной, нас не удовлетворяет и не успокаивает, ибо все-таки этот конец рисуется нам как что-то бесконечно от нас отдаленное; и мы не можем понять — *зачем* это отдаление, зачем эта бесконечная серия нищеты, ужасов и страданий, отделяющая нас от полноты и радости. Пусть эта пропасть, отделяющая два мира, будет *когда-нибудь* преодолена! Зачем же она *теперь* существует? Или полнота божественной жизни, объемлющей все, есть *вечная* действительность, или ее нет вовсе, а стало быть, нет и всеединства. Если пропасть между Богом и тварью преодолевается в определенном моменте мировой истории, *если для окончательной победы Божества нужно время* — не значит ли это, что сам Бог совершенствуется, прогрессирует? Но Бог совершенствующийся, прогрессирующий и получающий какое-либо *приращение во ере-и мени*, уже не есть Бог.

Мы имеем тут не пустую диалектику мысли, а сомнения *жизненные*, в которых человек участвует всею своею совестью, всю силу своего жизненного стремления. — И опять-таки эти сомнения как будто ниспровергают всю нашу веру и надежду, отнимают у нас ту единственно возможную точку опоры, которая дает нам силу жить. Но поднимемся выше над нашими смутными переживаниями, допросим еще раз ту интуицию всеединства, которая служит перводвигателем нашего сознания, **по-И**

пытаемся рассмотреть эти мучающие нас противоречия жизни *при свете всеединого сознания*, и мы вновь найдем в этой сверхвременной области ту точку опоры, которая во времени непрерывно от нас ускользает.

Прежде всего с этой точки зрения оказывается иллюзией та *отдаленность конца*, которая нас смущает. Этот конец *кажется* отдаленным только для сознания, прикованного к временному. Но эти оковы разрушены и сняты с человека самым фактом вочеловечения Божества. Пусть *нам, людям*, этот факт, так же как и факт грядущего пришествия Христа, кажется бесконечно отдаленным во времени: в сверхвременной высоте истины снимается эта психологическая грань и *ощущение близости отдаленного* наполняет радостью душу. Та пропасть, которая нас смущала, исчезает из нашего поля зрения, она побеждена окончательно. Христос непосредственно близок и нам, и всякой твари. Противоречия, смущавшие душу и ум, снимаются разом одним радостным возгласом — *Христос воскрес!* Это и есть подлинное откровение всеединого сознания.

Все наше сомнение, уныние и отчаяние происходит от недостаточной высоты и силы подъема над временем. Для того, кто видит только нескончаемые временные ряды, из которых слагается наша действительность, весь мир есть распад, хаос и бессмыслица. Но не таков суд Истины о мире, ибо это — суд всеединого и вечного сознания, которое видит не только эти бесконечные временные ряды, но и их сверхвременный предел, их вечный смысл. *Для нас* мир есть хаос, но в вечной истине он — *космос*, собранный во Христе *мир Божий*. Для нас он — борьба, смятение, не достигающее цели стремление и усилие. Но в истине виден предел, конец этого беспорядочного движения, — видна та полнота жизни, за пределом которой нечего искать, не к чему стремиться: виден *мир в состоянии вечного покоя*. *Для нас* на земле — все диссонанс, все фальшь, все нескончаемое страданье. Но в истине ясно слышен заключительный аккорд, ясно чувствуется разрешение всякого страдания и всякой скорби в светлую и безграничную радость. Ибо в истине весь мир осенен животворящим крестом; все умершее в ней тем самым восстановлено в жизни. Превращение скорби, как и преображение твари, там видно как уже совершившееся, как вечная действительность.

Нам Христос и Его грядущее мировое воплощение представляется отдаленным во времени концом. Но во всеедином сознании, которое видит от века все бесконечные временные ряды в их *окончательном* завершении, этот конец виден и как содержание *всего* мирового процесса, и как *внутренний* смысл каждого отдельного его ряда, каждого его отдельного момента. Та точка зрения, которая видит в явлении Христа один из исторических моментов среди других исторических моментов, носит на себе печать той самой психологической границы несовершенного человеческого сознания, которая снимается в сознании всеедином. Для всеединого сознания Боговоплощение есть альфа и омега

истории, ее начало и конец, тот конец, который везде присутствует, к которому все стремится и о котором все свидетельствует. Всеединое сознание, для которого все открыто, видит Христа везде — и в горении светил, и в сонном прозябании растений, и в томлении мира животного, в его подъеме к человеку и, наконец, в заключительном явлении вечного Слова в центре человеческой истории.

Пусть для нас, людей, как и для всей твари, этот процесс — ряд *достижений*, ряд усовершенствований. Во всеедином сознании это совершенство от века достигнуто, закончено; оно *само*, стало быть, никакой эволюции не подвергается. Пусть Богочеловек является абсолютным концом *нашего* развития. В Боге этот конец от века достигнут: пропасть между Богом и тварью от века побеждена и радость благой вести от века свершилась. Тот самый мир, который нашему непосредственному созерцанию открыт лишь в состоянии томления, страдания и пустоты — от века явен всеединому сознанию как мир преображенный, наполненный всей безграничной полнотой вечной жизни и славы. И *полнота* той радости там явна как положительный смысл самой здешной нашей скорби, самых наших страданий.

И смирение принявшего "зрак раба" Христа, и Его совершенная жертва, и победа Его смерти над смертью, и Его воскресение — все это — от века перед очами Всеединого — в центре крестообразного пути всей твари, приводящего к жизни. Стало быть, вся эта победа есть достижение во времени лишь для человека и для Христа — только *как человека*. В Боге же эта победа *от века достигнута*. Нераздельность и неслиянность двух естеств — божеского и тварного — обнаруживается в том, что Бог является началом и концом мировой эволюции, ее вездесущим центром и смыслом, *но не ее субъектом*. Не Бог развивается в мировом процессе, а *другое* — тот сотворенный мир, в котором Бог раскрывается и воплощается.

Мир может быть оправдан не в его случайном, отрывочном и частном явлении, а лишь в контексте того всеединого замысла, который в нем раскрывается. Весь вопрос в том, имеем ли мы в христианстве подлинное откровение этого замысла. Если да, то мы должны в нем искать ответа на все те глубочайшие сомнения человеческого духа, которые коренятся в присущем ему внутреннем откровении — в интуиции всеединого и Безусловного. И хотя бы искания *нашей* немощной мысли не увенчались успехом, мы должны быть непоколебимо уверены, что ответ этот *есть*.

IV. Вопрос о зле.

Свобода твари и идея вселенского дружества

Об одном из этих сомнений, о самом тяжком изо всех и, как может показаться с первого взгляда, о самом непреодолимом я до сих пор умышленно умалчивал. В предыдущем мы говорили

о несовершенстве, о развитии, о мировом страдании. Но самый главный источник религиозных сомнений заключается не в наличности страдания и несовершенства, а в наличности *греха*, в факте деятельного *зла* в мире. Именно этот факт представляет собою, по-видимому, самое наглядное опровержение мысли о всеединстве, самый неотразимый довод против всякого религиозного жизнеспонимания.

Злая воля есть именно восстание против всеединства, а грех — его *нарушение*. Разве самая возможность такого нарушения не есть очевидное, наглядное опровержение всего религиозного жизнеспонимания? Если есть Бог, то откуда же зло? Или Он является виновником зла, или это зло, противопоставляющее ему свою волю, Его ограничивает. Если оно — не внешняя граница, то оно означает внутренний распад в самой божественной жизни. Стало быть, оно во всяком случае свидетельствует, что нет полноты бытия, нет всеединства, *нет Бога*. Для непосредственного нравственного чувства этот факт существования греха и зла еще более недопустим, чем для логической мысли. Можно найти положительный смысл в страданиях, в немощи, в несовершенстве, но его нельзя найти в отрицании мирового смысла, в отпадении от него и в кощунственном над ним издевательстве. А ведь именно в этом отпадении и заключается сущность греха во всех его видах и формах. Что грех абсолютно несовместим с мыслью о Боге, это признается, по-видимому, и христианским учением о том, что Сын Божий воспринял все естество человеческое, "кроме греха". Не есть ли это указание на грех, несовместимый с божеским естеством и тем не менее царствующий в Божием мире, обнаружение глубокого и неустранимого внутреннего противоречия в христианском мировоззрении?

А между тем есть одно поразительное показание религиозного опыта, с которым в данном случае необходимо считаться: сознание греха не всегда служит источником религиозных сомнений; во многих случаях оно бывает как раз наоборот *показателем глубины* религиозного чувства. Тот высокий подъем религиозного чувства, который предшествовал явлению Христа на земле, выразился в известных словах Его предтечи: *покайтесь, ибо приблизилось к вам царство Божие**. И в самом деле, сознание греха и раскаяние является необходимым отрицательным условием того живого ощущения Бога, которое исходит из глубины человеческого сердца. Это было бы невозможно, если бы между Богосознанием и сознанием греха было неустранимое противоречие: к такого рода противоречиям сердце еще более чутко, чем мысль.

В чем же заключается то разрешение противоречия, которого не видит ум, но которое, по-видимому, так или иначе открывается человеческому сердцу? Ответ на этот вопрос дается сердцу, когда оно возгорается любовью к Богу. Если мы вникнем в сущность этого религиозного переживания, мы увидим, что в любви и в самом деле заключается разрешение нашего противоречия — жизненное и вместе логическое. — *Бог есть любовь*: это — то

самое, чем связывается Всеединое и Его другое; эта жизненная связь любви и есть настоящее преодоление греха.

В акте любви к Богу мы, люди, чувствуем в одно и то же время *и нашу от Него отдельность, и наше единство с Ним*. — Обособление твари от Бога, расстояние, отделяющее ее от полноты божественной жизни, в этом акте любви, с одной стороны, воспринимается, а с другой стороны, преодолевается. — В этом внутреннем откровении любви наше сердце ощущает в одно и то же время и тяжкую скорбь, ибо оно чувствует себя оторванным от первоисточника жизни, и высшую радость, потому что в любви есть победа над расстоянием и отчуждением; в ней есть непосредственная уверенность, что подлинный, *достоверный* конец всего существующего есть всеединство, а не разделение.

Я обособлен, отделен от Бога, и это мое от Него отделение есть грех. Но где-то, в той полноте божественной жизни, куда устремляется влечение любящего человеческого сердца, эта грань упразднена: грех снят, прощен и *забыт* — вот о чем говорит нам то религиозное ощущение, которое мы чувствуем в акте любви. Можем ли мы полагаться на это внутреннее откровение? Есть ли *объективная* правда в этих субъективных переживаниях любящей человеческой души?

Для поверхностного взгляда эти показания нашего внутреннего религиозного опыта уничтожаются глубокими внутренними противоречиями. Но всмотримся в них внимательно, и мы увидим, что на предельной высоте духовного подъема противоречия снимаются не только для чувства, но и для мысли.

Высшее проявление отдельности твари от Бога, ее самостоятельности, есть ее *свобода*. И самый факт греха, который служит важнейшим источником наших религиозных сомнений, является документом этой свободы, ее наглядным проявлением и доказательством. — Так и учит христианство. Попытки построить христианскую теодицею довольно разнообразны, но все они сходятся в одном общем положении: источником греха является не Божество, а *свобода* твари, ее самоопределение и отпадение от Бога.

Это допущение свободы как возможности греха как будто нарушает цельность всего христианского вероучения и вносит в него внутреннее противоречие. — Одно из двух. Или греховная свобода нарушает Божий замысел о твари. Но тогда где же полнота божественного всемогущества? Чем отличается христианство от тех дуалистических религий, которые видят в мире результат взаимодействия *двух* начал и отводят как тому, так и другому ограниченную сферу могущества? Или грех твари включается в Божий замысел о мире; но тогда Бог является виновником зла; внутреннее раздвоение и внутреннее противоречие есть в самом предвечном замысле о сотворенном. — Или грех возникает *помимо* этого замысла. Тогда божественное всемогущество ограничено извне силою другого, злого начала.

Греховная свобода твари как будто несовместима с мыслью о Боге-любви, и, однако, именно в любви, в ее полноте, в ее высшем обнаружении мы найдем оправдание свободы твари и, стало быть, разрешение того противоречия, которое служит важнейшим источником сомнений нашей мысли и совести.

Христианское понимание любви находит свое высшее выражение в словах Христа к апостолам на Тайной вечере: "Я уже не называю вас рабами: ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего" (Ин. XV, 15). Божественная любовь хочет иметь в человеке не автомата, а *друга*. В этом и есть оправдание свободы: *без свободы нет дружества, а без дружества нет любви*. Любовь есть по самому существу своему *жизненное отношение к другому*. В этом — тайна Троиединства; в этом же и тайна творения, в котором должно осуществиться такое же единство, как в трех Лицах Божества, согласно с первосвященнической молитвой Христа: "Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас — едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня" (Ин. XVIII, 21)*.

Оправдание свободы заключается именно в том, что без нее невозможно было бы *дружество* между Богом и тварью. Существо, лишенное свободы, т. е. возможности самоопределения, не могло бы быть свободным сотрудником Божиим, соучастником Его творческого акта. А между тем таким именно и хочет Бог своего друга. Тот дар свободы, данный человеку, который с первого взгляда кажется несовместимым с мыслью о любви Божией, на самом деле представляет собою необходимое ее обнаружение и явление: только в отношении к существу свободному любовь может обнаружиться во всей своей *полноте*.

Тут мы подходим к мысли, которой по праву принадлежит центральное, высшее место в христианской теодицее. Основной источник всех сомнений — жизненных и логических — заключается в роковом раздвоении и противоречии между всеединым и его другим. И жизнь и мысль наша утверждают на предположении *всеединства*. Но если всеединство воистину есть, оно не может быть только умозрительным предположением: оно должно быть *фактом опыта*; мало того, оно должно охватывать собою *все, что дано*, всю эмпирию действительную и возможную. Что же мы видим в действительности? Весь *наш* опыт свидетельствует о противоположном; всюду Всеединое скрыто от нашего взора; всюду вместо него мы находим *другое*; которое не только его заслоняет, но активно ему противодействует. Господствует ли всеединство в *иной, потусторонней сфере*? Если да, то все-таки этим еще не дается удовлетворительный ответ на наш вопрос, ибо всеединство по самому своему понятию объемлет в себе *все*. Если есть какая-либо сфера, из него выключенная, она не есть всеединство. Безбожный мир и Бог, царствующий в каком-то особом, *внемирном* царстве, разве это не очевидное противоречие! Ни ум, ни совесть не могут успокоиться на таком явно

неудовлетворительном решении. Если Всеединое есть, то самая грань между потусторонним и посюсторонним должна быть снята: оно должно наполнить собою *всю* эмпирию, какая есть, — мир не должен иметь своей обособленной внебожественной жизни.

Это и есть то самое, чему учит христианство: все христианское учение в его целом представляет собою разрешение указанного противоречия логического и в то же время жизненного. Раз "другое" становится "другом" и в качестве такового воспринимается во всеединство, противоречие тем самым *снято*, диссонанс разрешен. Если *мы*, люди, не воспринимаем его разрешения, это обуславливается единственно тем, что в нашем восприятии мы находим лишь *отрывок* вселенской эмпирии, а наша несовершенная мысль не в состоянии собственными силами *прочсть* эту эмпирию в контексте эмпирии всеединой. *Мы* видим мир, *враждующий* против Божьего замысла, и этот *временный* факт всеобщей вражды заполняет все наше поле зрения. Но всеединое сознание, которое объемлет в себе не только начало и середину, но и конец этого *Богоборчества* вселенной, видит от века эту вражду расколотого мира *претворенною во вселенское дружество*. Мало того, для него это Богоборчество побеждено в самой своей *потенции*, ибо та самая свобода мира, которая проявляется в восстании и бунте, составляет необходимое отрицательное условие *дружества* между Богом и тварью.

Если бы человек не мог бороться против Бога, он не мог бы быть Ему и другом. Другом может быть только существо, свободное дать или не дать свое согласие, могущее отдаться Богу или противиться Ему. Если бы не было у человека этой *способности* сопротивления, его подчинение Богу было бы не добровольным. Оно было бы действием пассивного орудия, а не друга. Откровение этой истины запечатлено в замечательном библейском рассказе. *Избранным* народом Божиим становится не народ-невольник, а *Израиль* — *народ, борющийся с Богом*. Оно и понятно. Могущественною, творческою, полною может быть только та любовь, которая преодолевает собою беспредельную силу сопротивления. Любить Бога *действенно*, активно может только тот, кто способен *действенно* Ему сопротивляться. Если бы человек не мог *отпасть* от Бога, он не мог бы быть и союзником Божиим: он не мог бы внести в единение с Богом ничего *своего*, никакой самостоятельной человеческой силы. Тогда бы не было и *Богочеловечества*, а было бы одностороннее действие Божества при полном безучастии человеческого естества и человеческой воли.

Условием возможности *дружества* между Богом и человеком является *возможность самоопределения с обеих сторон*, стало быть, и *возможность выбора* со стороны человека. — Человек не мог бы быть действительным, *свободным* участником добра, если бы он не был способен *выбрать* между добром и злом. Возможность самоопределения к добру необходимо предполагает и свое

противоположное — *возможность самоопределения ко злу*; вот почему эта последняя отрицательная возможность, *способность* твари ко злу, не может служить инстанцией против религиозного решения вопроса о смысле мира. — Возможность добра и возможность зла для твари связаны между собою логическою и жизненною связью. *Положительное* решение вопроса о смысле мира может быть найдено не в тех учениях, которые *отрицают* зло, признают его призрачным или мнимым, оно заключается единственно в мысли о полном преодолении зла в самой его потенции, в самом его источнике — *в свободе* самоопределяющейся твари. Это — не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением.

В этом и заключается существенная черта христианского решения жизненного вопроса. — Евангельское повествование о земном подвиге Христа начинается как раз с рассказа *о победе Его над искусителем*. Это — первое, чем Христос явил миру свое Богочеловечество: с одной стороны, *неслиянность* Божеского и человеческого, ибо человеческая воля *может быть искушаема*, а с другой стороны, *нераздельность* двух естеств, выразившаяся в полном единении воли человеческой и воли Божией во Христе. В этом событии, как и во всем явлении Христа на земле, всеединство перестает быть умозрительной идеей: оно становится и *для нас*, людей, фактом опыта, *эмпирией*, ибо явившееся нам Богочеловечество Христа есть начало всемирного Богочеловечества, стало быть, начало всеобщего преображения мира *из другого в друга*. Нераздельное и неслиянное единство *двух* естеств и *двух* волей не ограничивается одною Богочеловеческою Личностью. В *грядущем* Царствии Христовом оно должно стать основой *всего* космического строя.

Достаточно ли этого указания, чтобы победить сомнения религиозного искания? По-видимому, нет. — Почему Христос торжествует не в настоящем, а только в *грядущем* мире? Не есть ли это настоящее — *ограничение полноты* бытия Божия, несовместимое с самою мыслью о Боге? Может ли Бог, оставаясь Богом, совлечь с себя хотя бы *на единый миг* полноту бытия? Как бы краток ни был этот "миг", в нем сосредоточивается целая бездна зла и страдания; но если так, не есть ли он прямое отрицание всеединства?

Замечательно, что апостол Павел не смущается этим как будто неразрешимым противоречием! С одной стороны, он учит о Христе: "В Нем обитает вся полнота Божества телесно" (Колос. II, 9); а с другой стороны, он же говорит: "Вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою" (И Кор. VIII, 9). То, что *нам* кажется противоречием — нарушением всеединства, — на высшей ступени религиозного сознания превращается в яркое о нем свидетельство. — Христос "обнищал ради нас"; нам это обнищание кажется несовместимую с мыслью о Боге, *утратою полноты бытия*; а для апостола Христова это и есть *откровение полноты любви Христовой*.

Вдумаемся в слова апостола. — Под "обнищанием" Христа разумеется не одно только принятие "зрака раба", не одно только Его воплощение и страдание в тесном смысле слова. Самое сотворение мира не совершенного, но совершающегося, *становящегося* во времени уже есть некоторое "обнищание" — акт благодатного самоограничения творящего Слова. — Этот мир, по самому своему замыслу, есть сфера Боговоплощения: для того он и создан, чтобы стать телом Христовым, окружением божественной славы. Но, с другой стороны, это явление божественной славы для мира есть еще не достигнутый конец; поскольку этот мир еще не вмещает в себе *полноты* божественного совершенства, он представляется местом ограниченного Богоявления, сферой, где божественная слава временно *сокрыта* чем-то другим. — Чтобы явиться в этом мире, вечное Слово должно облечься в форму текучего, движущегося, совершающегося "другого"; иначе говоря, оно должно тем самым "обнищать", т. е. совлечь с Себя *полноту* бытия вечного и неизменного.

Для чего нужно это самоограничение? Почему актом божественного всемогущества не создан *от века* мир во всей полноте его сверхвременного совершенства — мир как равное Богу Боговоплощение? — Зачем идти к этой цели из ступени в ступень, когда от божественного всемогущества зависит осуществить ее разом? Зачем было создавать тварь, доступную искушению и могущую пасть?

Ответ на эти вопросы дается всем тем, что уже было сказано об отношении творческого акта к твари. Совершенство для твари означает *обожение*. Если бы то или другое существо было создано от начала веков совершенным, это значило бы, что сочетаться или не сочетаться с Богом — не зависит от его свободного выбора; но существо, лишенное этой свободы, не было бы *другим* по отношению к Богу, а было бы частью его Существа, ибо оно было бы *божественным по природе*. Для него вечность была бы от начала совершившимся фактом и, следовательно, навязывалась бы ему *как рок*, как независящая от его воли необходимость. Такое существо могло бы быть не *другом* Божиим, а лишь несамостоятельным явлением божественной сущности. *Время есть необходимое условие самоопределения твари*: для этого оно и положено. — Оно дано ей для того, чтобы она могла *свободно* выбрать между жизнью и смертью, принять или отвергнуть исходящий свыше дар благодати. Время нам дано для того, чтобы *совершенство*, к которому мы призваны, было не только актом всемогущества Божества, но вместе с тем и собственным нашим делом. Без времени человек не мог бы стать соучастником того творческого акта, которым создается совершенство. Чтобы *пощадить* свободу "другого", призванного стать другом, — Слово Божие не только сотворило мир во времени, — Оно само явилось во времени, сочеталось с неполнотою и немощью становящегося мира и *стало в нем плотью*. Замечательно, что апостол Павел противопоставляет это "обнищание" предвечной полноте только для того, чтобы показать необходимую жизненную связь

того и другого. — "Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек. смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес его и дал Ему имя выше всякого имени. Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних" (Флп. II, 6—10).

Самоограничение, смирение Христа, Его явление в скудости и немощи человеческой жизни нужно для того, чтобы сочетание человечества с полнотою божественной жизни было совершенно *свободным*. Понятно, почему это самоограничение *во времени* нарушает полноты вечной божественной жизни. Мы уже видели, что всеединое сознание воспринимает самый процесс во времени *в форме вечности*. Стало быть, здесь, в этом видении всеединого сознания, весь процесс во времени приведен к его вечному концу, т. е. *к полноте и совершенству*. Если *для нас* движущееся во времени "другое" представляет собою как бы завесу, скрывающую от нашего взора вечную божественную славу, то для всеединого сознания эта завеса — безусловно прозрачна. Сквозь хаос нашей действительности оно видит связь всех существ и со бытия, их *абсолютный синтез*. А в этом синтезе *снято все, что отделяет "другое" от Всеединого* — и несовершенство, и грех, и внутренний раздор. Бунтующая, страдающая и умирающая тварь в нем видна не только так, как она есть, но так, как она *будет*, — в состоянии всеобщего дружества, вечной жизни и вечного покоя. — Это не значит, чтобы грех, вражда, смерть и всякие вообще проявления здешнего хаоса были чем-то призрачным или мнимым. — Нет, во всеедином сознании виден весь ужас нашей действительности, *как он есть*, но там он *от века побежден*, претворен во всеединство: во всеедином сознании вечно сохраняется память о бесконечном страдании вселенной, но вся эта бездонная глубина мучения претворена в бесконечную радость. И грех вселенной там вечно памятен, но в то же время — навеки забыт, ибо он оставлен "за бытием" — в сфере, которой принадлежит не вечная, а лишь временная реальность. Крест Христов там от века виден как *крест животворящий*, т. е. как символ смерти и воскресения в одно и то же время. — Для всеединого сознания этот абсолютный синтез, который *для нас* частично осуществляется во времени, от века завершен; а потому никакое изменение здешнего не в состоянии внести какого-либо изменения в вечный покой божественной жизни. И это спокойствие вечного божественного созерцания не только не нарушает реальности времени и временного, а, наоборот, сообщает временному безусловную достоверность: достоверность каждого момента времени и всякого временного ряда в его целом обуславливается именно тем, что все эти ряды в абсолютном сознании от века видны *как законченные, в их полноте*.

Очень часто это учение о божественном предвидении само служит источником религиозных сомнений. — Как согласить его

со свободой твари? Если все мои действия предвидены и предусмотрены раньше их совершения, — не значит ли это, что я в действительности лишен возможности самоопределения? Если результат моего "свободного выбора" от века известен, то не есть ли эта свобода пустое самообольщение?

Ошибка этого рассуждения заключается в смешении предвидения и предопределения. — Моя свобода была бы нарушена в том случае, если бы божественное предвидение *предопределяло* мои действия, т. е. если бы оно было их причиной. На самом деле мои действия, как и все вообще события во времени, совершаются вовсе не потому, что их предвидит Бог: наоборот, *Бог их видит потому, что они совершаются*. — В сущности, тут нет даже предвидения в точном смысле слова, а есть всеединое Божественное видение, которое простирается на все совершающееся во времени. Божественное предвидение моих действий не есть какое-либо *представление* о них, которое им *предшествует*: это — *непосредственное созерцание* моих действий, которые не перестают быть *моими* и свободными оттого, что они — вечно перед очами всеединого сознания. — Оно видит меня действующим, но самым фактом этого видения не определяет меня к действию; этим моя свобода не только не уничтожается, но утверждается: ибо всеединое сознание видит мои действия *как свободные*, т. е. как зависящие *от меня*, от моего внутреннего самоопределения, а не от какой-либо посторонней мне силы или внешней необходимости.

Видимость противоречия между этим предвидением абсолютного сознания и *нашей* свободой во времени возникает единственно вследствие нашей склонности представлять всеединое сознание по образу и подобию нашего человеческого сознания; уподобляя божественное предвидение нашему человеческому предвидению, мы мыслим его как некий временный акт, предшествующий нашим действиям во времени. Такое понимание божественного предвидения совершенно ложно. Это предвидение пребывает вне времени и, следовательно, не есть *предшествующее* временным рядам событие во времени, а сверхвременный акт, объемлющий их в себе. — Все временные ряды в нем от века развернуты во всей их полноте; следовательно, оно совершенно одинаково видит их до, после и во время их совершения. Повторяю, самое слово "предвидение" в применении к этому вечному созерцанию всеединого сознания не вполне точно, а потому может быть употребляемо лишь в условном значении, с оговоркой о том, что оно не вполне адекватно той мысли, которую оно выражает. — Усвоить себе эту оговорку — значит преодолеть одно из наиболее существенных затруднений в понимании человеческой свободы. Не будучи действием во времени, всеединое сознание по тому самому *не есть и причина во времени*; но оно не есть и сверхвременная причина моих поступков, ибо не в нем, а *во мне* — начало моих действий. Оно вообще стоит вне всяких причинных рядов: поэтому никакой коллизии между ним и нашей человеческой свободой нет и быть не может.

В пояснение к сказанному вспомним установленное выше *тождество* между всеединым сознанием и истиною. — Божественное сознание о моих действиях тождественно с истиною о них, ибо оно видит их *так, как они есть*: если они вынуждены какою-либо чуждой мне силою, оно видит их не свободными; наоборот, если они представляют собою результат моего самоопределения, оно видит их свободными; но, во всяком случае, оно ни в чем не изменяет их природы. Признать, что всеединое сознание от века видит мои свободные действия, значит просто утверждать, что моя свобода есть *в абсолютной истине*. Никакого противоречия между истиной о моей свободе и самой моей свободой, очевидно, нет и быть не может: наоборот, если моя свобода *есть* в абсолютном сознании, она тем самым *удостоверяется*, перестает быть моим индивидуальным представлением или мнением и *утверждается в истине*.

Логически свобода твари совмещается со всеединством, поскольку она включается во всеединое сознание. *Жизненно и нравственно* она сочетается с ним в *акте любви*, поскольку она отказывается от своей обособленной, эгоистической жизни и исполняется жизнью божественною.

V. Свобода твари и зло с точки зрения христианской теодицеи

Всем вышеизложенным основы христианской теодицеи только намечены, но еще не утверждены окончательно. Важнейшие вопросы, непосредственно с нею связанные, доселе еще нами не поставлены, а потому остаются неразрешенными и глубочайшие религиозные сомнения. Вопрос об отношении зла к вечному божественному предвидению, или, как мы сказали, *видению*, решается сравнительно легко и просто: ибо *предвидеть* зло, *сознать* его еще не значит его *хотеть*.

Трудности в решении начинаются с той минуты, когда мы ставим вопрос об отношении зла к воле Божьей и к предвечному творческому *замыслу* Бога о мире. Допустим, что зло является результатом *свободного самоопределения* твари, — этим вопрос еще не разрешается: ведь, создавая свободную тварь, Бог тем самым допустил не только возможность зла, но и самую его *действительность*: ибо Он от века видел и то употребление, какое делает каждое существо из этого дара свободы. Спрашивается, как же в данном случае относится Бог к этому злу, которое Он предвидел? Включено ли зло в предвечный Божий замысел о твари? По-видимому, все возможные ответы на этот вопрос одинаково неудовлетворительны с религиозной точки зрения. Если *да*, то Бог прямо или косвенно является *виновником зла*. Если *нет*, то не служит ли это нарушение Божьей воли и Божьего замысла всяким желающим его нарушить — доказательством *бессилия Божества*? Не служат ли оба ответа до-

казательствами невозможности религиозного решения вопроса? И тот Бог, который *хочет зла*, и тот, который его не хочет, но *вынужден* его терпеть, — не есть достойный предмет религиозного почитания. Есть ли выход из этой роковой дилеммы?

Сказанное выше о вечном предвидении еще не есть ответ на этот вопрос. Бог предвидит грядущую победу над грехом и превращение страдания в бесконечную радость. — Хорошо! Но этим еще не дается ответ на вопрос, *нужен или не нужен* этот наш человеческий грех для исполнения замысла Божия? Между латинскими богословами были и такие, которые давали утвердительный ответ на этот вопрос. Классический образец такого решения мы имеем в известном изречении: *O felix culpa, quae talem redemptorem meruit* (Блажен грех, заслуживший такого Искупителя). Для всякой сколько-нибудь чуткой совести очевидно ложь этого решения, которое делает зло необходимостью для самого Бога, понимает зло как *необходимое для Бога средство* осуществления добра. Если Бог не может иначе осуществить добро, как через зло, Он этим самым становится виновником зла. Мало того, в этом решении есть *скрытый* дуализм, который без труда обнаруживается внимательным логическим анализом. Безусловное Добро или Бог — одно и то же; а зло есть не что иное, как активное отрицание добра. Поэтому утверждать, что добро нуждается в зле как средстве, значит признавать зависимость Бога от иной Силы, Ему враждебной и Его отрицающей. Это — замаскированное двоебожие или, что то же, — *безбожие*.

По тем же основаниям неудовлетворительна и так называемая "эстетическая" теодицея, которая учит, что зло есть необходимая эстетическая антитеза добра в мироздании. Так понимает зло блаженный Августин: согласно его учению, зло в мире необходимо как диссонанс в музыке, который составляет необходимый элемент в гармонии целого, или как тень в живописи: ложась рядом со светом, тень составляет необходимое условие красоты картины как целого. Нетрудно убедиться в том, что и этот эстетизм содержит в себе кощунственную мысль о зле как о *необходимом* украшении созданного Богом мира. В этом качестве зло якобы *нужно* Богу, *нужен грех*, потому что он своим контрастом делает добро более рельефным, нужно и страдание, как эстетический контраст к блаженству. Вместо того чтобы быть "оправданием" Бога, такая теодицея есть тяжкое против Него обвинение, ибо она представляет Его жестоким мучителем, для которого страдания твари служат предметом эстетического наслаждения.

В другом месте я показал¹, что эта августиновская теодицея, вносящая роковое раздвоение в предвечный божественный план, носит на себе очевидные следы не вполне побежденного манихейского влияния. Победа всеединства над злом тут — чисто

¹ "Религиозно-обществ. идеал зап. христианства в V веке". Москва, 1892, стр. 91—92.

внешняя, кажущаяся: оно не побеждается изнутри, а только *подчиняется* предустановленному Богом порядку. Несоответствие такого учения с христианским жизнепониманием обнаруживается не только в этом его логическом противоречии, но еще более в его внутренней *холодности*. Утверждение, что зло и страдание *эстетически* необходимы для совершенства мирового целого, возмущает прежде всего потому, что оно противно духу любви. В христианстве первое и главное — внутренняя победа любви, а вовсе не торжество "порядка", внутреннее соединение твари с Богом, а не невольное подчинение ее "закону", карающему зло.

Если Бог не есть виновник зла, то единственной виновницей его является греховная и злая воля твари. Так и учит христианство; но нетрудно убедиться, что попытки обосновать философски это учение также сталкиваются с роковыми и с первого взгляда как будто непреодолимыми затруднениями. Если Бог не есть виновник зла, то как защититься против тех сомнений, которые видят в самом факте существования зла доказательство его бессилия?

Христианский ответ на этот вопрос есть учение о всеобщем воскресении. Но дает ли этот ответ полноту *нравственного* удовлетворения ищущему религиозному сознанию? Мы видели, что присущая твари *свобода выбора* между добром и злом составляет, необходимое условие *дружества* между Богом и тварью, ибо существо несвободное *не может быть другом*. — Это всеобщее, вечное дружество по христианскому учению и есть предвечный замысел Бога о твари; но мы видим, что вся наша действительность находится в полном противоречии с этим замыслом, которого мир не приемлет и *не хочет*. Как оправдать с точки зрения религиозной совести тот факт, что от усмотрения любого свободного, но несовершенного существа зависит нарушить весь Божий замысел о мире? Вопреки предвечному замыслу, мы не хотим быть Богу друзьями, и все выходит наперекор воле Божьей: мы являемся врагами и Ему и друг другу: тварь *не захотела*, и весь мир превратился в кромешный ад: вместо всемирного "дружества" в нем царствует нескончаемая оргия убийства и взаимной ненависти!

Христианский ответ на это сомнение заключается в указании на грядущую, *вечную* победу любви, которая последует за этим *временным* торжеством ненависти. Может ли он нас удовлетворить? По-видимому, он подает повод к другим сомнениям, столь же глубоким и тяжким, как и выдвинутые доселе.

Начну с менее существенного. Как возможно помирить с полнотою божеской любви и с полнотою божественного бытия *царство зла*, хотя бы и *временное*? Как бы ни было временным это царство, возможно ли мыслить это временное, внебожественное, не ограничивая тем самым полноту божественного бытия? Ведь замысел Божий именно и есть *полнота* божественной жизни, наполняющей все. Не ниспровергается ли этот замысел целиком

всяким исключением *какого бы то ни было* существа и какой бы то ни было сферы жизни из этой полноты? Что из того, что этому исключению твари из божественной жизни положен определенный предел и срок *во времени*? Допустимо ли в божественной жизни какое-либо временное умаление, неполнота или *приостановка вечности*? "Временная" утрата полноты значила бы, что Бог *на время* перестал быть Богом. Но такой *перерыв* в божественной жизни уничтожал бы ее целиком, ибо Бог, получающий умаление или приращение во времени, тем самым уже не есть Бог.

Повторяю, *это* сомнение сравнительно легко для решения. Оно возникает вследствие недостаточно ясного и глубокого различия между *эзотерической* сферой бытия Божия и экзотерической областью тварного бытия во времени. Смущающая нашу совесть "приостановка вечности" происходит не для Бога, а для твари. Бог, видящий тварь от века в ее *окончательном* состоянии совершенства и дружества, тем самым *вечно* ею обладает. Для Него победа над злом не есть действие, совершающееся в определенный момент времени или срок, а *вечная* победа. Поэтому никакое наше действие во времени не в состоянии внести какое-либо умаление или приращение в эту полноту вечного покоя. Мы уже видели, что именно та предвечная жертва творящего Слова, которая выражается в свободном самоограничении, в совлечении с себя *полноты славы* в экзотерической сфере временно-¹го бытия, представляет собою высшее проявление полноты любви Бога к твари. Самый акт творения мира во времени уже есть в возможности; а в вечном божественном предвидении и в действительности — начало вольной страсти: в этом акте Сын Божий отдает Себя в жертву за мир и тем самым его приобретает.

Но тут как раз мы сталкиваемся с сомнением, наиболее трудным для решения. Как совместить это *предвечное* решение Божества о той *грядущей* (для нас) вселенной "вечного покоя" со свободой твари во времени? Одно из двух: или мой выбор от века *предрешен* в божественном совете, тогда моя свобода — пустой призрак. Или же от моего решения в самом деле зависит определить себя навеки, войти или не войти в вечный покой; но тогда не становится ли тем самым призрачною победа вечной любви над злом? Где эта победа, если от меня зависит разрушить все дело предвечной любви, выключить меня самого навеки из полноты божественной жизни и тем самым сделать ее неполнотою! — Во что обращается эта полнота, если где-то *рядом* с нею и *вне* ее актом произвола твари может утвердиться навеки темное царство зла и ненависти!

Величайшим камнем преткновения для верующих душ является именно эта мысль о вечном аде, которая, по-видимому, вносит раздвоение в самую глубину христианского религиозного сознания. Ибо здесь мы как будто имеем непримиримый конфликт двух необходимых элементов одной и той же христианской идеи. Если Бог есть Любовь, то ад кажется недопустимым, невозмож-

ным; если есть свобода самоопределения твари, то допущение возможности ада представляется, наоборот, *логически необходимым*. Эти сомнения касаются не какой-либо частности, не какой-либо отдельной стороны христианского жизнепонимания, а *самого его существа*. Ад выдвигается и сам себя заявляет как инстанция против христианства в его целом; в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что *Бога нет*. Для того, кто видит ад, — а в нашей действительности мы несомненно видим его начало, — это доказательство может приобрести значение неотразимого довода.

Как же быть с этим сомнением, наиболее тяжким из всех? Отказаться от его решения, признав таковое непосильным для человеческого ума? Но такой отказ должен встретить решительное осуждение именно с религиозной точки зрения. Человек "с двоящимися мыслями" вообще находится в полном противоречии с религиозным идеалом единства и цельности. Отказ нашего ума от самой попытки освобождения, от самой жажды исцеления есть акт постыдной капитуляции: это — просто-напросто примирение мысли с ее греховным состоянием. Обыкновенно эта духовная неспособность или лень облекается в обманчивую личину смирения. Говорят, что сомнение должно быть побеждено жизнью, а не мыслью. Но, во-первых, жизнь наша еще более несовершенна и греховна, чем мысль. Раздвоение между адом, в котором мы живем, и Богом, которому мы молимся, охватывает все наше существование, и мы скорее можем возвыситься над ним в мысленном предварении, нежели в жизни. А во-вторых, та борьба против ада, в которой мысль не участвует всеми силами своего разумения, есть борьба не в достаточной мере напряженная и действенная. Решим или не решим мы нашу антиномию, мы во всяком случае должны всеми силами стремиться к ее разрешению.

VI. Свобода твари и ад

Окончательный и полный ответ на поставленные здесь вопросы может быть дан только учением о мире как целом: ибо, если в божественном замысле мир есть *свободное другое, призванное стать другом*, то вопрос о *свободе* этого другого не есть какая-либо частность в христианстве, — это вопрос об отношении к Богу мира в его целом. Стало быть, пока учение о мире как целом нами не раскрыто до конца, ответ на вопрос о свободе, а с ним вместе и на вопрос о зле и об аде может получить лишь предварительное и не вполне законченное решение.

Свобода твари, о которой идет речь, есть, как мы видели, возможность самоопределения за или против Бога, иначе говоря, возможность выбора между жизнью и смертью. Утверждая свободу выбора, христианство признает действительность ада, но вместе с тем отрицает возможность для твари в какой-либо мере

нарушить полноту вечной жизни Божества. Как помирить эти два, казалось бы, взаимно друг друга исключаящие положения?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо присмотреться внимательно к христианскому учению об аде. Там ад противопоставляется вечной жизни не как другая жизнь, а как "вторая смерть". Этими словами выражается сущность христианского понимания ада. Ад не есть какая-либо *вечная жизнь* вне Христа, ибо вечная жизнь — *одна*: она *только* в Боге, *только* во Христе; действительность ада возникает *не путем отторжения чего-либо живого* от вечной божественной полноты, ибо тогда эта полнота была бы тем самым нарушена — нет! Отпадение ада от Бога есть *отпадение смерти*, а не отпадение жизни. Этим самым фактом отпадения смерти полнота божественной жизни не умаляется, а, напротив, утверждается.

Но, скажут нам, ад все-таки есть какая-то вечная внебожественная действительность, самым фактом своего существования *ограничивающая* действительность Божества. Посмотрим, что это за действительность!

Тексты св. Писания говорят об аде как о тьме внешней, где червь не умирает и огонь не угасает. Это, как было уже выше сказано, два начала, вечно разрушающие и вместе бессильные разрушить: ибо, если бы огонь действительно разрушал, он не горел бы *без конца*. На самом деле в этом огне ничего живого не сгорает, ибо нет в аду *вечной жизни*; нет и *среднего* между жизнью и смертью, нет той *временной жизни*, которою мы живем здесь, на земле. Там есть только мертвое, только смерть: стало быть, и горит там не подлинное, а призрачное; и самое пламя там столь же призрачно, как и то, что в нем сгорает. Также и червь в аду не умирает, не оттого, чтобы он мог там питаться чем-либо живым, а именно оттого, что пища его в аду абсолютно мертва и призрачна: она не насыщает, вследствие чего червь должен *без конца* ее пожирать. И червь, и огонь в аду — не более и не менее как образы *неумирающей смерти*.

Очевидно, что эта действительность смерти не есть действительность жизни, а *действительность призрака*. Ад есть царство призраков, и лишь в качестве такового ему может принадлежать *вечность*. Вся *вечная жизнь* — в Боге, а когда исполнится полнота времен, иной жизни, кроме *вечной*, не будет. "Тьма внешняя", т. е. абсолютно внебожественная действительность, очевидно, представляет собою нечто такое, что не живет. Это жизнь — не действительная, а только кажущаяся. *Действительность ада есть действительность разоблаченного праведным судом Божиим вечною миража*.

И, однако, в св. Писании есть слова, которые как будто наделяют этот мираж какими-то "признаками жизни": *там будет плач и скрежет зубов**. — Как могут быть страдания и "вечные муки" там, где нет жизни? Очевидно, что это — страдания, всецело отличные от тех, которые мы испытываем здесь, в нашей временной жизни. Эти последние суть *страдания частичного умирания*, страдания частичного, неполного отрешения от жизни, I

муки жизненного стремления, встречающего на пути своем препятствия и потому неудовлетворенного. Иное дело — *адские муки*: это — *страдания полной и окончательной утраты жизни*. В этом и заключается роковая трудность, препятствующая их пониманию. Как может страдать то, что умерло *второю* и, стало быть, *окончательною* смертью? Есть ли в аду возможный *субъект страдания*: могут ли страдать *призраки*? Не составляет ли страдание исключительный удел *живущего, живого*? Трудность христианского понимания ада заключается именно в том, что оно как будто вводит нечто непризрачное — *муку* — в царство призраков. Если все в аду есть мираж, то как может быть в нем действительным страдание?

Чтобы преодолеть эту трудность, нужно прежде всего уяснить себе ее психологический источник. Она возникает вследствие того, что мы мыслим адские муки по образу и подобию нашего временного процесса, как *что-то без конца длящееся во времени*. На самом деле они таковыми быть не могут. Полная, *окончательная* утрата жизни есть *переход во времени* от жизни к смерти и в *качестве перехода* может быть только актом мгновенным. Вечная мука есть не что иное, как *увековеченный миг* окончательного разрыва с жизнью.

Свободным самоопределением сотворенное существо на веки вечные отделяется от самого источника жизни и в этом отрешении испытывает крайнюю, беспредельную муку. Это — *решимость умереть навсегда, окончательно*. Но в каком смысле может вечно страдать то, что навеки умерло? Очевидно, страдание "второй смерти" не может быть ни длящимся *переживанием во времени*, ибо время для умершего этой смертью навсегда остановилось, ни *состоянием вечной жизни*, ибо именно от вечной жизни данное существо навсегда отрешилось. Это страдание для переживающего его существа, как сказано, может заполнять только *единый миг* — тот миг, которым для него заканчивается время. Но в этот миг духовный облик существа, его переживающего, утверждается на веки вечные: оно *определяется навсегда к смерти*. Стало быть, в данном случае "миг" совпадает с вечностью и потому вмещает в себе ту беспредельность страдания, которая соответствует беспредельности утраты.

Говоря иначе, действительность ада есть действительность *перехода*, который совершается *навсегда*; — перехода от жизни к смерти, от бытия к небытию. В известном тексте св. Писания ад именуется "воскрешением суда". — "И изыдут сотворшие благая в воскрешение живота, а сотворшие злая — в воскрешение суда" (Ин. V, 29). "И се есть вторая смерть" (Апокал. XXI, 8). Значит, ад определенно приурочивается к заключительному моменту мировой истории, *к суду*, который отделяет то, что наследует жизнь, от того, что обречено на смерть. "Воскрешение "Уда" есть именно то воскрешение, за которым не следует "живот вечный".

В этом и заключается ответ на целый ряд религиозных сомнений. Ад возмущает совесть, поскольку мы представляем себе *жизнь в аду, жизнь, обреченную на бесконечные мучения*. Но именно *жизни* в аду нет, есть только бесконечная и вечная смерть; а смерти там *некого* жалить, потому что в аду нет живого. Оттого и сказано: "Смерть! где твое жало? ад, где твоя победа?" (Осии. XIII, 14, I Кор. XV, 55). Ад существует вечно не как состояние какой-либо мучающейся жизни, а именно как "воскрешение суда", т. е. именно как акт окончательного отделения от жизни, коему праведным *судом* Божиим суждено на *веки* его необходимое последствие — логическое и жизненное — *смерть*. Ад не есть какое-либо субстанциальное бытие, чрез само себя существующее. — Он существует лишь чрез Божий суд и в этом суде; сам же в себе он пуст и призрачен. В нем есть беспредельное страдание. Но не забудем, что это — страдание не того, что живет вечно, а того, что *некогда жило*, страдание, *не совершающееся* во времени и не пребывающее в сверхвременной действительности (ибо в аду нет ничего сверхвременного), а страдание, *уже совершившееся* в тот *последний* роковой миг, когда данное существо своим преступлением и праведным Божиим судом навсегда извержено во "тьму внешнюю".

Тот адский парадокс, который смущает религиозную совесть, I облечен в форму антиномии. С одной стороны, ад есть полная утрата сверхвременного: в нем отсутствует не только вечная жизнь, но и всякая связь с каким-либо вечным содержанием. С другой стороны, он есть "огнь вечный". Как согласить эти исключающие друг друга тезис и антитезис?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо ярко, конкретно себе представить, что такое то "воскрешение суда", которое в Евангелии противопоставляется "воскрешению живота". Суд Божий над миром есть, с одной стороны, суд *вечно* сознания: в качестве такового он от века произнесен в божественном предвидении и предшествует мировой истории. Но в мире он открывается I в конце времен. Следовательно, в экзотерической сфере временного бытия он является как *событие*, завершающее историю I мира. Сущность этого события заключается в том, что грань I между экзотерической и эзотерической сферой всеединого сознания окончательно снимается. Во времени становится явным Божий суд обо всем, что есть, и обо всем, что было.

Попытаемся представить себе, как происходит это откровение I Божьего суда. Мы уже говорили, что Бог вечно видит все временные ряды законченными и завершенными. Он созерцает начало всякой жизни, ее развитие и тот конец, к которому она приходит, тот ее окончательный облик, к которому она в конце навеки определяется. — В этом всевидении, от которого не скрываются I ни желания наши, ни чувства, ни действия, ни результаты, к кото- I рым они приводят, и заключается предвечный Страшный суд I Божий над миром: Страшный суд во времени наступает в тот

момент, когда это предвечное всевидение становится явным в мире. Тогда для одних наступает "воскрешение живота", для других — "воскрешение суда".

В обоих случаях как бы восстанавливается, *вспоминается* вся прожитая человеком жизнь до малейших подробностей. Сохраненная вечною памятью Безусловного, она в единый миг целиком проходит перед сознанием пережившего ее человека; и в этом прохождении пережитых им чувств и совершенных дел человек читает свой окончательный приговор — прощение или осуждение. Одно из двух: если Христос был центром его жизни, то и конец прожитого им временного ряда ведет ко Христу; тогда логическое завершение этого ряда есть окончательное, вечное сочетание со Христом, *воскрешение живота*. Или весь ряд во времени, вся земная жизнь утверждалась вне Христа, против Него; тогда жизнь во Христе не может быть и вечным концом ряда. Тогда концом может быть только окончательное отсечение от Христа "ветви, не приносящей плода". В этом и заключается "воскрешение суда": осужденный воскресает не для того, чтобы *вечно жить во Христе*, а только для того, чтобы ожить на единый миг окончательного и бесповоротного отделения от жизни, от самого ее источника.

В этом смысле, как я сказал, *вечность ада есть вечность мига*. Не живший во Христе во времени, в конце времен на веки извергнут "во тьму внешнюю", в сферу, абсолютно чуждую Христу и, стало быть, чуждую жизни. Перед очами Всеединого *вечно действителен* этот решающий миг со всей его беспредельной мукой. Мне кажется, что в этом смысле и должно разуть тот "огнь вечный", о котором говорит Евангелие. Но, с другой стороны, этот миг, вечно памятный, навеки за-быт, ибо ад оставлен *за бытием*. Нет реального существа, которое в нем мучится, — есть только мятущиеся призраки. Вся жизнь этих призраков — *в прошедшем*; стало быть, и все их страдание — в прошедшем, когда они жили и чувствовали, особенно в тот страшный миг "воскрешения суда", когда их темный облик запечатлелся навеки. Но нет у этих призраков ни настоящего, ни будущего. *В аду есть только бесконечное, темное прошедшее*. И только в качестве навеки превзойденного, прошедшего ад сохраняется в вечном божественном всевидении. Ад есть в полном смысле *забытый мир*, т. е. мир, оставленный навсегда за пределами бытия безусловного, божественного.

Этим забвением не только убито его жало, но вместе с тем сведен на нет весь его соблазн. Как сказано, ад для нас соблазнителен, поскольку его существование кажется нам противным любви. Но если нет в нем жизни, которая томится и страдает, то что же в нем любить? Нет в нем того *существа*, которому бы можно было сострадать, ибо самое понятие "существа" несовместимо с адом: там есть только тени — мнимое, кажущееся, а не существенное. Есть ли в нем неудовлетворенное, не достигнувшее

цели *стремление*? Нет, такое стремление мыслимо только во времени; стало быть, по отношению к аду оно есть прошедшее; ад не есть смена моментов во времени, а навеки *застывший окончательный миг*, от которого уже нет перехода к какому-либо другому мигу или серии моментов. Стало быть, *вся жизнь* — по ту сторону ада: вся его действительность сводится к *пустому миру*, который уже не соблазняет, потому что он разоблачен и побежден окончательно. Раз все живое — вне его, то что же в нем сгорает, уничтожается, рушится? Только смерть! Но это истребление смерти и есть окончательное торжество жизни. "Вечный огонь", попяляющий смерть, — не жестокость, а избавление и победа.

Этим мы ответили на важнейший вопрос теодицеи. — Свобода твари, определившейся ко злу, не в состоянии нарушить полноту божественной жизни, потому что она не в состоянии произвести из себя ничего субстанциального, существенного: она рождает только пустые призраки. Ее субстанциальное, существенное содержание — только в том нераздельном, неслиянном единении с Богом, которое было явлено в образе Богочеловека.

* * *

Читатель без труда заметит неполноту данных здесь разъяснений: указание, что свобода ко злу и даже крайнее ее проявление — ад — не в состоянии нарушить полноту вечной божественной жизни, еще не дает *полного* ответа на основной вопрос теодицеи. Остается без ответа ряд тяжелых сомнений. Раз тварь отпадает от вечной жизни, то, по-видимому, по тому самому остается невыполненным предвечный *замысел Божий* о ней, остается неосуществленной предвечная божественная *идея* о сотворенном. Не нарушается ли этим полнота божественной победы над злом? Чтобы ответить на это сомнение, надо поставить общий вопрос об отношении твари к предвечному божественному замыслу. В связи с этим должен быть углублен и вновь разрешен и самый вопрос о свободе твари. К осуществлению Божьего замысла призваны мы, сотворенные существа, в качестве *свободных* сотрудников Божиих. А между тем наш повседневный опыт свидетельствует о том, что наша свобода — не на уровне этой задачи. Она парализована превозмогающей силой общего, родового и унаследованного греха. Как же мирится самая возможность этого греха, как бы исключаящего нашу свободу и ответственность, с правдою Божией? Мы попытаемся ответить на эти и другие связанные с ними вопросы в последующих частях настоящего труда.

I. Мир и замысел Божий о мире. Против гностического понимания Софии

Чтобы так или иначе разрешить вопрос, поставленный в конце предыдущей главы, надо последовательно идти тем путем, которым мы шли доселе: необходимо вновь допросить ту интуицию абсолютного, всеединого сознания, которая лежит в основе всякого человеческого сознания.

Единственный путь философии, приводящий к цели, в данном случае — древний диалектический путь Сократа и Платона. Углубляясь в мое индивидуальное сознание, осуществляя поставленное Пифией требование "познай самого себя", — я найду в основе всякого моего представления и мысли иное сознание, которое прежде моего и больше моего, — сознание, совпадающее с истиной, *вселенское и всеобъемлющее*. По отношению к нему всякое ограниченное, человеческое сознание — небольшой и краткий отрывок. Сознание человеческого индивида неизбежно фрагментарно: чтобы снять эту индивидуальную границу, чтобы прочесть *мои* отрывочные переживания в контексте всеединой истины, нужно восполнить мое сознание сознанием соборным: чтобы подняться мыслью над обманчивыми переживаниями *моей* индивидуальной психики, надо *вступить в диалог* с другими: ибо всеединое сознание, которое возвышается над всеми сознающими и мыслящими субъектами, есть то, что объединяет всех.

Именно этот диалектический путь привел Платона к открытию идеи. Он увидел, что над индивидуальным переживанием есть нечто вселенское (*%а0бА,ои*), что составляет предмет истинного знания; это вселенское не есть мое, ни твое, ни вообще человеческое представление, а некоторое независимое от нас, людей, познаваемое, — *самодовлеющая идея*, которая выражает собой истину и сущность всего, что есть. Так как эта идея таится в глубине всякого сознания, она представляет собою нечто *единое для всех*. Поэтому она и выясняется в мысленном общении, в *диалоге*, где отмечается все то индивидуальное, субъективное, что служит источником разногласия и разномыслия: в совместном искании истины открывается то общее, что служит началом объединения всех.

Выводы древнего философа вполне оправдываются гносеологическим исследованием. В другом месте я показал, что *интуиция всеединого сознания* представляет собою необходимое предположение всякого человеческого познания¹. Раскрывая эту инту-

¹ Кроме введения к настоящему соч. ср. мою книгу "Метафизические предположения познания".

ацию, мы неизбежно приходим к признанию идеи. Всеединое сознание есть то, которое включает в себе абсолютную мысль обо всем. Но абсолютная мысль не есть только сущий смысл того, что есть: она вместе с тем и *Божий замысел о том, что должно быть*. Весь мир во всеедином сознании существует чрез этот замысел, который составляет начало и конец всего действительного и возможного.

Всеединое сознание есть *абсолютный синтез*: это значит, что *в нем все связано воедино*: и временное и вечное. Временные ряды в нем даны в их законченной полноте и связаны с их вечным началом и концом. Вспомним, что грань между временным и вечным положена *для нас* в экзотерической сфере всеединого сознания. В предвечном совете Божиим она снята: значит, предвечный замысел там от века осуществлен. — Идея, положенная в основу мира в его целом и каждого временного ряда в отдельности, *до времени* скрыта от нас или же явлена нам частично, неполно; но во всеедином сознании она выявлена до конца. — Мы видим оторванные от вечности явления во времени, но в истине временное неотделимо от вечного; явление и смысл там составляют одно неразрывное целое.

Вечный покой и мировое движение суть термины соотносительные; во всеедином сознании они неотделимы один от другого: ибо вечный покой, в коем от века осуществлена *полнота* божественной жизни, есть конечная *цель* (*terminus ad quem*) всего мирового движения. — Для Бога это — цель от века достигнутая: ибо в каждом моменте времени, в каждой стадии мирового процесса Он видит конец мировой эволюции. — Это значит, что во всеедином сознании все временные ряды видны при свете тех *первообразов* — тех божественных *предначертаний*, которые положены в их основу. — Мир, становящийся во времени, несовершен. Но в божественном сознании временные ряды видны не в отрыве от вечной действительности (как мы их видим), а в их непосредственном отношении к ней и через нее. Бог видит всякое существо и в предвечном Своем замысле, каким оно должно быть, и в каждой стадии его временного существования, и, наконец, — в его *окончательном виде, в том его образе, который перейдет в вечность*.

Как относится этот образ к божественной идее? Совпадает ли мир, как целое, и каждое отдельное существо в его окончательном состоянии с предвечным Божиим замыслом о нем, или же тварь, *призванная* осуществить в себе этот замысел, может уклониться от его исполнения?

Самая постановка этого вопроса обнаруживает роковые трудности в его решении. Если никакие отклонения невозможны, если предвечный замысел о твари имеет осуществиться *во всяком случае*, во всей его полноте, хочет этого тварь или не хочет, то этим, по-видимому, исключается возможность ее свободного самоопределения. — Наоборот, если тварь, призванная осуществить в себе образ Божий, может отречься от этого своего призва-

ния, не создается ли этим самым возможность полного крушения вечного замысла Божия?

Вопрос о свободе воли есть прежде всего вопрос об отношении твари к ее божественной идее. Как только он ставится таким образом, — конфликт между двумя естествами — божеским и тварным — снова кажется непримиримым. — По-видимому, всякие умозрительные попытки их согласования обречены на безысходные внутренние противоречия: нам угрожает здесь полная утрата единства христианского жизнепонимания.

Прежде всего глубоко неудовлетворительно то учение, которое определяет божественную идею как *субстанцию* всего становящегося, а мир во времени — как *явление* этой субстанции. Такое понимание идеи встречается у Соловьева¹, у которого оно, впрочем, не выдержано, не доведено до конца, и в еще более резкой форме — у С. Н. Булгакова: по мнению последнего, весь мир божественных идей или, иначе говоря, сама *св. София* относится к миру во времени, как *natura naturans* к *natura naturata*^{2*}. — Очевидно, что человеческая свобода, да и вообще свобода твари при этих условиях обращается в ничто. Если божественный замысел обо мне есть моя субстанция или сущность, *я не могу не быть явлением этой сущности*. Хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог: все мои действия — все равно добрые или злые — суть порождения этой сущности — *явления божественной Софии*. Очевидно, что учение это делает св. Софию виновницею зла: ибо, если мое я — только ее частичное явление, — мое самоопределение ко злу есть *ее* самоопределение.

Так оно и выходит у С. Н. Булгакова. У него зло изображается как некоторое *состояние* Софии, — результат ее *внутреннего распада*; по его мнению, "состояние мира хаокосмоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещение бытия со своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность; благодаря последней, оно ввержено в процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства"³. Иначе говоря, София, как душа и сущность мира, переживает некоторое "метафизическое грехопадение", "метафизическую катастрофу"⁴, в результате коей она распадается надвое: "подобно тому, как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, — так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая и историческая"⁵.

Как согласить эти утверждения с христианским учением о Премудрости, сотворившей мир? — Если Премудрость есть

¹ См. мое соч. "Миросозерцание В. С. Соловьева", т. I, 284—302.

² "Свет невечерний", стр. 223. Москва, 1917, книгоизд. "Путь".

³ "Философия хозяйства", стр. 146. Москва, 1912, книгоизд. "Путь".

⁴ Там же, 149—150.

⁵ Там же, 150.

неотделимая от Божества сила, то ее распад есть как бы внутренний распад самого Божества, ее грехопадение есть катастрофа внутри самой божественной жизни. Тем самым рушится вся христианская теодицея: ибо. *допущение греха и катастрофы в Софии*, очевидно, не есть *оправдание* творческого акта Божества, а тяжкое против него обвинение. Пытаясь выйти из этого затруднения, С. Н. Булгаков впадает в новую, чреватую последствиями ошибку. — Он мыслит Софию *по-гностически*, изображает ее в виде самостоятельной зоны. По его мнению, "София обладает и личностью и ликом, есть субъект, лицо, или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от Ипостасей св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая Ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасности в четвероипостасность, троицы в четверицу"¹.

Быть может, и в самом деле С. Н. Булгакову удастся здесь избежать упрека в "четвероипостасности"; но зато в этом учении есть другое — не менее важное гностическое уклонение от христианского учения: София-Премудрость, превращенная в четвертую Ипостась и в качестве таковой выведенная *за пределы* божественной жизни, перестает быть неотделимой от Бога силой или качеством; Премудрость, подверженная "катастрофам", может от Него отпасть; по С. Н. Булгакову, она — тот мировой демиург, который может даже стать повинным "суетления"².

Если так, то Бог может *во времени* утратить Премудрость, лишиться ее и затем вновь приобрести ее через победу над грехом. Есть ли это существенная, *субстанциальная* утрата? С. Н. Булгаков мыслит Софию как *субстанцию* и потому должен был бы отвечать утвердительно на этот вопрос; но это значило бы признать, что Бог вовлекается во временной процесс, изменяясь в *существо* своем, лишается полноты и вновь ее обретает, растет и умалется во времени. Остается, стало быть, допустить противоположное, что грехопадение Софии не влечет за собою какой-либо существенной утраты для божественной жизни. Но, если так, то какое же право имеет эта "четвертая Ипостась", внебожественная и подверженная падениям, на высококо наименованию божественной Премудрости?

Не очевидно ли, что в ней христианское учение мыслит не только неотделимую от Бога силу, но и *неотъемлемое от Него качество!* Бог не может ни стать, ни перестать быть Премудрым, потому что Премудрость принадлежит Ему *от века*: она не может отпасть или отделиться от Него, как не может отделиться от Него полнота, могущество или благость. Во всем, что С. Н. Булгаков учит (вслед за Соловьевым) о ее отпадении, распаде или внутренней катастрофе, чувствуются следы непобежденного гно-

стицизма платоновского или даже шеллинговского типа¹. В особенности это заметно в его изображении Софии как особого существа, занимающего среднее или *посредствующее* положение между временем и вечностью, наподобие "демиурга" из Платона Тимея. Учение это в корне противоречит основному началу христианского жизнепонимания, которое признает лишь единого и единственного посредника между Богом и человеком, а стало быть, между Богом и тварью вообще — Богочеловека Иисуса Христа. Действительным посредником может быть только такое существо, которое сочетает в себе *полноту* вечной божественной жизни с высшим *совершенством* тварного, человеческого естества. София в понимании С. Н. Булгакова² божественной полнотой не обладает, вечность ей не принадлежит. Как же может София, так понимаемая, заполнить пропасть между Богом и тварью, если сама она, в свою очередь, отделена от Бога целою пропастью³?

В действительности, вопреки С. Н. Булгакову, София — вовсе не *посредница* между Богом и тварью, ибо Христос сочетается с человечеством *непосредственно*. Она — неотделимая от Христа Божия Мудрость и сила. Если так, то мир, становящийся во времени, есть нечто *другое* по отношению к Софии. София как неотделимая от Бога *сила* Божия по тому самому не может быть субстанцией или силой чего-либо становящегося, несовершенного, а тем более — греховного. По-видимому, с христианской точки зрения надлежит мыслить взаимоотношение между этой силой и сотворенным во времени миром как взаимоотношение двух естеств, существенно различных и потому неслиянных, но вместе с тем долженствующих образовать нераздельное единство. Божья Премудрость принадлежит к божескому естеству и потому не может быть субстанцией или сущностью развивающейся во времени твари. Определение ее как *natura naturans*, а доступного нам мира — как *natura naturata* поэтому должно быть отвергнуто ввиду его явно монофизитского уклона*. София может являться и осуществляться в мире, но она ни в каком случае не может быть субъектом развития и совершенствования во времени; все то, что развивается, совершенствуется или, наоборот, разлагается и гибнет, есть нечто другое по отношению к Софии. Поэтому отношение между Софией и этим миром ни в каком случае не есть, да и не может стать тождеством. — Возможным и должным тут представляется нераздельное единство двух естеств, но не слияние их в одно.

¹ Ср. его "Философию хозяйства", стр. 146, где как раз учение о "нарушении изначального единства Софии" прямо опирается на обширную цитату из Шеллинга.

² "Свет невечерний", 215.

³ Такие посредствующие существа, чуждые божественной полноте и потому не могущие заполнить пропасть между нею и тварью, характерны для учений гностических, не победивших в себе дуализма.

¹ "Свет невечерний", 212.

² "Философия хозяйства", 122.

II. Божественная идея и свобода твари

Такое понимание взаимоотношения между творящей Мудростью и тварью представляет большие и на первый взгляд непреодолимые трудности. — Прежде всего оно как будто бы включает в себе видимость непобежденного *дуализма*, чуждого духу христианского жизнепонимания.

Мы говорим, что мир по отношению к творящей Премудрости Божией есть *другое*. Не значит ли это, что мир как *другое* возникает помимо творческого акта Софии, имеет свое особое, независимое от нее начало? Не превращается ли Бог при таком понимании творческого акта из творца в *устроителя* мироздания? Чем отличается излагаемое здесь учение о мире от мировоззрения Аристотеля и Анаксагора, которые полагают, что божественный разум не создает вечной материи мироздания, а только *оформливает* ее, вносит в нее красоту и порядок?

Основное отличие, очевидно, заключается в том, что в учении древних философов материя, из которой божественный ум устроит мир, есть самостоятельное начало; между тем, по христианскому учению, предвечная Мудрость, творящая мир, *есть начало своего другого*: в этом "другом" *все* положено ее творческим актом — и материя и форма: все создано ею... *из ничего*.

У Платона и Аристотеля материя мироздания также понимается как *небытие*, причем, по Платону, она — *небытие безусловное* (*ἀν'ἑαυτοῦ*), а по Аристотелю — *небытие относительное*, возможность бытия (*ὑποκειμένη*). — Но у обоих древних философов это отрицательное определение материи не выдержано: она *сопротивляется* идее, затемняет ее, воспринимает лишь несовершенный, слабый ее отпечаток. Изображая ее как непокорный материал, Платон и Аристотель тем самым наделяют ее свойствами бытия, чуждого идее, и постольку противопоставляют ее идее, как внешнюю границу.

Отличие христианского учения от этих философских умозрений древности именно и заключается в том, что никакой *внешней* границы оно божественной Премудрости не противопоставляет. — Мир, становящийся во времени, по отношению к Софии есть *другое*, но не в качестве извне данного материала: мы уже видели, что это *другое* не навязывается творящему Слову извне, как чуждая ему необходимость, а полагается Ею свободным самоограничением: этим и определяется отношение Софии-Премудрости Божией к твари.

По христианскому учению творческий акт Премудрости создает *все из ничего*. Как должно быть понимаемо это "ничто", из коего создается тварь? В Боге "полнота бытия обитает телесно"; то "ничто", из которого создается мир, тем самым исключено из него, как экзотерическая сфера внебожественного, ибо оно есть *отрицание этой полноты*. Но отрицание преодолевается творческим актом Премудрости, которая нарекает несущее, как сущее. — "Ничто", поставленное в отношении к "Софии", определяемое

ею, тем самым перестает быть *небытием* безотносительным (*οὐκ ὄν* или *ἀν'ἑαυτοῦ*); оно становится *небытием относительным*, ибо для творящей Премудрости *небытие есть возможность бытия* (*οὐκ ὄν* в смысле *ὑποκειμένη*). Предвечная София-Премудрость включает в себе, как сказано, вечные идеи-первообразы всего сотворенного, всего того становящегося мира, который развертывается во времени. Стало быть, — в предвечном творческом акте, — Бог до начала времени видит *небытие* наполненным беспредельным многообразием положительных возможностей. *Небытие безотносительное в Нем от века превращено в относительное 'небытие'*, т. е. в положительную потенцию, или возможность определенного существования, определенного конкретного образа. Таким образом, отрицательная возможность или потенция, превращаемая в возможность положительную, и есть то, что *становится во времени*.

Сам в себе мир божественных идей от века *завершен* и закончен: в нем нет места для какой-либо неполноты или несовершенства, а потому нет места и для какого-либо "прогресса". Это — вечная божественная действительность, тот субстанциальный мир вечного покоя, в котором полнота бытия обитает телесно. В *эзотерической* сфере божественного сознания и бытия действительность и замысел совпадают: здесь Премудрость осуществлена во всей своей полноте.

Иное мы видим в той сфере временного бытия, которая входит в *экзотерическую* область божественного сознания. Здесь божественная идея не есть от начала данное. Мир в его эмпирическом состоянии ее не вмещает; в становящейся, совершенствующейся вселенной явление идеи не может быть адекватным и полным; постольку идея для этого мира есть *заданное*. Она — *конец, цель* его развития, причем достижение цели есть тем самым и конец в ином значении — в смысле прекращения самого процесса развития. Поэтому идея не есть действительность мира во времени; но она включает в себе его положительную потенцию и возможность, которая не только может, но и должна в нем раскрываться.

Осуществление предвечного божественного замысла для твари, существующей и развивающейся во времени, не есть роковая необходимость, а призвание, которое она может исполнить или не исполнить. Иными словами, идея каждого сотворенного существа *не есть его природа, а иная, отличная от него действительность*, с которой оно может сочетаться или не сочетаться. Идея — это тот образ грядущей, *новой* твари, который должен быть осуществлен в свободе. Это — первообраз твари, какую ее хотел и какую ее замыслил Бог; но осуществление этого первообраза в мире, становящемся во времени, не является односторонним действием Божества: оно совершается при деятельном участии твари, призванной к свободному сотрудничеству, к свободному содействию воле Божией.

Стало быть, *здесь, во времени*, каждая божественная идея "отдельности и весь мир идей в его совокупности, иначе говоря,

самая София в ее целом, есть еще не раскрытая, не выявленная до конца возможность. — Она еще не осуществлена в полноте своей, но частично осуществляется в мировой эволюции.

Таким отношением Софии к мировой эволюции определяются пределы свободы твари. — Существо, *призванное* осуществиться в своей свободе вечную божественную идею, тем самым является носителем двоякой возможности: возможности *положительной*, которая выражается в осуществлении порученной ему идеи, и *возможности отрицательной*, которая выражается в противоположном самоопределении — *в сопротивлении и противодействии идее*. Я могу либо осуществить в себе тот образ Божий, который составляет замысел Божий обо мне, либо явить во всем моем существе и облике определенное отрицание именно *этого* образа, *этой* идеи. Но, каков бы ни был мой выбор, — положительный или отрицательный, — мой образ действий и вся моя жизнь неизбежно окрашены той божественной идеей, которую я утверждаю или отрицаю. Я во всяком случае *связан ею*. Я могу осуществить в себе либо этот замысел Божий обо мне, либо кощунственную на него пародию или карикатуру (т. е. квалифицированное *им же* отрицание). Но от моей свободы не зависит переменить этот замысел, самочинно выбрать и осуществить в моей жизни какую-либо иную идею. Создать самостоятельно без Бога и против Бога какое-либо *содержание* моей жизни я не в состоянии. Я могу только утверждать или отрицать то содержание, которое суждено мне в предвечном решении Софии; стало быть, и *отрицание* свободной твари так или иначе живет той идеей, которую оно отрицает: от нее оно заимствует все свои краски: ею определяется весь облик существа, ее отрицающий.

Свобода есть самоопределение: но вне *идеи*, выражающей замысел Божий о нем, сотворенное существо не имеет самости и не в состоянии ее определить. Или оно отдает себя воле Божьей, тогда эта "самость" становится ярким изображением образа Божия: идея становится его внутренним содержанием, *его жизнью*. Тем самым осуществляется нераздельное и неслиянное единство свободной твари с предвечной Софией. Или же, наоборот, свободное существо утверждает свою самость *против* идеи, утрачивает окончательно этот образ и подобие Божие. Тем самым оно отсекает себя от вечной жизни, утрачивает всякое субстанциальное содержание, а стало быть, и — "самость": ибо существо, окончательно порвавшее всякую связь с вечной жизнью, становится, вследствие этого разрыва, пустым, бессамостным призраком.

Сказанным прибавляется еще один штрих к начертанной в предыдущей главе теодицее. Если злая воля в *конечном счете* родит из себя лишь пародии и карикатуры на божественный замысел, если перед вечным и окончательным судом безусловной правды эти карикатуры оказываются мертвыми призраками, этим еще раз подчеркивается бессилие зла.

Зло само в себе не субстанциально; поэтому сфера вечной жизни, где все субстанциально, божественно и непреходяще, ему

недоступна; а в области "вечного огня" оно само становится добычей смерти. Жить *в собственном смысле слова* зло может лишь в той средней сфере временного существования, которая отчасти есть, отчасти не есть. Это — *жизнь паразита*, которая может быть действительной лишь в переходной стадии существования мира: она может осуществляться лишь за счет какого-либо другого существа, так или иначе *причастного* к вечной субстанциальной жизни Божества, но еще не утвердившегося в ней окончательно.

Вся сила зла — во времени, и только во времени: как сказано, для пародии нет места в вечной жизни. Пародия жизненна лишь до тех пор, пока на свете есть существо, доступное искушениям, могущее переживать борьбу противоположных влечений — к добру и ко злу. Такая борьба, такое сопротивление божественному замыслу возможны только *во времени* — до окончательного самоопределения твари и до окончательного откровения Божьего суда. Понятно, что конец времени есть потому самому и конец борьбы: ибо определившиеся окончательно к вечной жизни свободно отказываются от сопротивления, а окончательно умершие тем самым утрачивают способность сопротивления. *В вечности зло перестает* быть действительным: бессамостные призраки не борются, потому что они не живут: согласно сказанному, *их жизнь — не настоящее, а навеки погибшее прошедшее*.

Сказанным предreshается ответ на ряд других важнейших вопросов теодицеи.

Мир, как он задуман в предвечном божественном совете, есть неделимое целое, в котором все части внутренне *органически* между собою связаны единством общей жизни. В идее каждое сотворенное существо в отдельности является необходимым участником полноты божественной жизни; стало быть, каждое существо является в этом божественном космосе носителем единственной в своем роде, незаменимой ценности. *Все* призваны быть друзьями, членами тела Христова. Но если так, то не является ли отпадение многих, или хотя бы даже *одного* члена этого вселенского организма, актом разрушения *всего организма*, началом распада всего вселенского содружества, как целого? Может ли быть совершенной и полной жизнью организма, в котором недостает каких-либо необходимых органов? И если *друг незаменим*, то не является ли его окончательная измена и вечная утрата источником бесконечного и вечного страдания? Если Бог — любящий Отец, то как совмещается Его вечное блаженство с утратой хотя бы части Его сынов?

Ключ к разрешению этих вопросов и сомнений заключается в христианском учении о вселенском организме Христовом: "Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую приносящую плод Он очищает, чтобы более принесла плода" (Ин. XV, 1—2). Сравнение с ветвью, которая плодоносит, ясно показывает, что *незаменимым* членом вселенского организма человек может быть лишь постольку, поскольку он живет

жизнью целого и исполняет необходимую для целого организма функцию. Ветвь засохшая, лишённая жизненной силы, перестаёт быть ценной и отсекается без всякого ущерба для целого. Человек ценен и незаменим как сотрудник и друг Божий: лишь в этом качестве он является носителем вечной божественной идеи. — Но, как только он изменяет этому своему назначению и утрачивает данный ему от Бога талант, он перестаёт быть незаменимым. — Притча о талантах, которая должна быть толкуема в связи с приведенным только что текстом о виноградной лозе, ясно даёт понять, что засохшая ветвь, которая отсекается, заменяется другою, *плодоносящею*.

Вечные божественные идеи суть не только замыслы Божий: они — *живые творческие силы*. И, если человек откажется быть сотрудником и носителем этих творческих сил, он будет заменён другим сотрудником: хочет он этого или не хочет, — полнота божественной жизни должна осуществиться. Если в положении "засохшей ветви" окажутся сыны Авраама, то Бог "из камней сих может воздвигнуть сынов Аврааму"*.

Талант, данный от Бога, должен быть началом духовного роста человека. У человека, не возрастившего свой талант, он отнимается и передаётся другому (Мф. XXV, 24—30). Ясно, что отпадение и даже вторая смерть человека не есть отпадение той вечной идеи, которая была поручена ему, как данный от Бога талант. В качестве живой творческой силы идея не может быть утрачена Богом: она найдёт себе другого, свободного выразителя и носителя, а тем самым вечная жизнь будет осуществлена во всей полноте своей. Как происходит эта таинственная замена ветви засохшей ветвью плодоносящею, этого мы не знаем и знать не можем. Для нас важно знать лишь то, что *замена эта так или иначе происходит*, что от божественной жизни отпадает окончательно не живое, а только мертвое. Стало быть, ни от какого нашего греха, падения или даже гибели божественная жизнь не терпит какого-либо ущерба; божественный замысел осуществляется во всей своей полноте, обращая в ничто всякое сопротивление, как бы ни были велики те силы, которые ему противодействуют.

III. Мир как относительное небытие: его положительные и отрицательные потенции¹

Мы уже говорили, что мир во времени есть *другое* по отношению к Софии. — На основании всего сказанного выясняется и природа этого другого. Не будучи тождественно с Софией,

¹ Если память мне не изменяет, изложенное здесь учение об отрицательных потенциях в общем совпадает с тем, которое развивал в устных беседах со мною ещё в молодые свои годы покойный кн. С. Н. Трубецкой. Он определенно выражал мне убеждение, что становящийся во времени мир создан не из положительных, а из *отрицательных* потенций Софии.

"другое" имеет в ней свое начало, так что София является источником его возможности и действительности.

С одной стороны, в качестве "другого" — мир есть отрицание "Софии". Но, с другой стороны, в вечной божественной действительности это отрицание побеждено и *снято*, ибо в вечной жизни "другое" преобразуется в *друга*: стало быть, отрицание здесь превращается в утверждение. — Сотворенное существо, которое в несовершенном своем начале является *отрицающим* идеи, в своем назначении является ее носителем. И вечная жизнь есть исполнение этого назначения.

Этим определяется сущность временного бытия. — Временная действительность есть область, где мир *вечных идей* — София — заслоняется *другим*, т. е. некоторым его реальным отрицанием. Это "*другое*", стало быть, определяется как *небытие идеи* или небытие Софии; но это — небытие относительное, а не абсолютное (πτ| βν, а не οτix Sv): ибо *в возможности* своей (в потенции) мир является откровением или воплощением той самой идеи или Софии, которая не вмещается в его временной действительности, *отрицается им*.

Вникнем в природу этого отношения. — Мир во времени есть область самоопределения твари, которая должна выбрать между вечной жизнью и вечной смертью — утвердить себя в идее или в ее отрицании. — Вот почему здесь, *во времени, идея не дана* в своей вечной действительности. — Вместо действительности идеи мы находим здесь лишь нераскрытые или не вполне раскрытые, притом противоположные возможности. Свободная тварь призвана осуществить в себе тот образ Божий, который составляет *ее идею*. — Но этой положительной возможности, которая составляет ее призвание, соответствует и противоположная, *отрицательная* возможность. Свобода выбора именно и заключается в возможности выбрать между идеей и ее отрицанием.

Мир во времени представляет собою именно область *двояких возможностей* — положительных и отрицательных. Раз вечная божественная идея не есть его сущность, а конец или *цель* его развития, раз для достижения этой цели недостаточно одностороннего *действия* сверху, а требуется, кроме того, и *содействие снизу*, — содействие свободной твари Божеству, *то всякой положительной возможности в ней соответствует и противоположная отрицательная потенция или возможность*.

У всякого свободного существа во времени есть свой дневной и свой ночной облик. Оно *призвано* осуществить идею, но это призвание не составляет для него необходимости; а потому в самом этом призвании таится мир темных, противоположных возможностей. Между этими противоположными возможностями — положительные и отрицательными — есть неизбежное соответствие и связь. — Чем выше призвание того или другого существа, тем больше доступная ему глубина падения. Также и обратно. — По той глубине темной возможности зла, которая обнаруживается, таится в том или другом существе, мы можем

узнать и его исключительные дарования, и исключительную высоту его призвания. — До времени те и другие возможности — темные и светлые — борются между собою. И до тех пор, пока эта борьба не завершена, мир не есть ни бытие, ни небытие в безусловном значении слова, а некоторое сочетание того и другого; он некоторым образом есть и не есть в одно и то же время.

Платон определяет временное бытие, как "непрестанно нарождающееся и погибающее, воистину же никогда не сущее" (deí uíuovnevov %ai dnoXX^msvov, ovcoc; 8e cнЗбѣпогг бv). На самом деле это — область *относительного* бытия и *относительного* небытия. По сравнению со *всеединством*, с той полнотой бытия, которая в Боге "обитает телесно", — вся область относительного, временного существования есть *ничто*. Здесь все — ничто — отсутствие подлинного, безусловного бытия, или наша посторонняя пародия на эту полноту. Поскольку божественное всеединство не открылось и не выявилось в нашем временном мире, он — *ничто* или *небытие*, но небытие *относительное*, а не *абсолютное*; ибо, не вмеща в себе полноту божественной действительности, он таит в себе ее положительную *возможность*, *потенцию*, — содержит в себе некоторый несовершенный начаток к ее осуществлению.

Мир во времени *действительно* связан с Софией, некоторым образом *причастен* ее бытию. И в этой связи с подлинно сущим, с *безусловным* бытием идеи — вся его реальность. Он *есть*, поскольку он причастен абсолютной реальности божественной идеи, ее всеединству, и вместе с тем *не есть*, поскольку он не вмещает в себе полноты бытия идеи или утверждается против него. Доколе продолжается течение времени, эта связь между божественным и внебожественным существованием, между всеединным и его другим не может быть окончательно утверждена, ни окончательно порвана. Поэтому во времени все относительно — и бытие и небытие. Все существование во времени есть безостановочно текущий *переход* от небытия к бытию и обратно. Всякий момент этого временного существования есть исчезающий миг, который некоторым образом есть, а некоторым образом не есть. С одной стороны, самый краткий миг некоторым образом вечен, ибо он вечно есть в истине, вечно предстоит перед всеединным сознанием; с другой стороны, вся эта вечность мига, вечность временного вообще заключается в том, что он вечно протекает: это — *вечность перехода*, стало быть, — вечность относительного бытия или относительного небытия (что одно и то же).

Иная вечность не принадлежит, да и не подобает существу, которое еще не определило окончательного своего облика, не утвердилось в жизни или в смерти. Для такого существа *подлинная вечность приостанавливается*: существование его естественно принимает *форму перехода* от относительного к безусловному — к абсолютной *вечной* жизни или к окончательной, *вечной* смерти. *Непрерывность* этого перехода выражает собою связь

между временем и вечностью. Мы воспринимаем время как *непрерывное* течение именно потому, что все его моменты объемлются всеединством и в нем связываются непреходящею вечною связью. Настоящий миг связан со всем бесконечным прошлым мироздания и представляет собою продолжение этого прошлого. Стало быть, самая непрерывность течения времени возможна лишь постольку, *поскольку прошлое есть в настоящем*: воспринимать непрерывность течения времени — *значит созерцать его в форме вечности*. Поэтому уже в самом созерцании времени мы имеем некоторое схематическое изображение связи двух миров — того, который *становится*, и того, который *есть безусловно*.

Связь эта — двоякого рода. Как сказано, мир во времени включает в себе и возможность мира идей (Софии), некоторый начаток его действительности. Мир во времени в его целом — определен Софией *в потенции*; а каждое существо во времени в отдельности определено как возможный носитель определенной идеи, причем, как сказано, *в свободном* существе всякой положительной возможности или потенции соответствует и *отрицательная* возможность — возможность пародии. Существо, призванное стать сосудом божественной идеи, может стать и воплощенным ее отрицанием, может явить в своем образе как бы олицетворенную на нее хулу.

С другой стороны, София, как сказано, присуща миру не только в потенции; она *действительна* в нем; постольку реальность мира есть некоторое откровение Софии, откровение *предварительное*, а потому — неизбежно частичное и неполное. Мы видели, что наша действительность есть *переход* от небытия к бытию; а в качестве перехода она причастна и тому и другому — и мраку небытия, из которого она рождается, и присносущному свету, к которому она устремляется. Но восхождение мира от ничтожества к совершенству и полноте совершается не по прямой линии. — Мировой процесс не есть безболезненная эволюция. Борьба противоположных возможностей и влечений, в нем происходящая, превращает его в катастрофический путь со множеством препятствий, уклонений в сторону, неудач и головокружительных падений. Поэтому здешнее откровение Софии, закрытое хаотическими проявлениями "другого", не может быть распознано неискушенным глазом. — Оно становится явным лишь для того высшего ясновидения творческого вдохновения, о котором говорит поэт:

Не веря обманчивому миру,
Под грубою корою вещества,
Я созерцал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества*.

Для этого созерцания реальность Софии видна во всем, даже в этих неудачах и падениях. Ею обусловлена самая действительность суеты и хаоса; ибо, в конце концов, вся эта суета — не что

иное, как заблудившееся искание вечной полноты бытия. София живет в мировом движении как неосознанная цель всеобщего стремления, как сила, все приводящая в движение. Ибо мир стремится к всеединству; а всеединство действительное, осуществленное, есть София.

В этом заключается тайна безостановочного движения и течения времени. — Успокоение возможно только в полноте. Доколе полнота не достигнута, мир должен пребывать в состоянии непрерывного *перехода* или течения. — Вся реальность твари, не достигшей полноты, но стремящейся к ней, есть реальность сущего *становящегося*. — Это — *относительная* реальность, которая обоснована не в самой себе, а в той безусловной реальности, которая составляет конец ее стремления. Если нереальна цель, к которой все стремится, то нереально и самое движение к ней. — Если нет той полноты бытия, к которой стремится все живое, то призрачна жизнь. Если тот всеобщий *переход*, который выражается в непрерывном течении времени, не приводит к безусловной и непреходящей действительности, от которой уже никакого перехода быть не может, то все временное и самое время вообще есть мираж. В нем ничто не протекает, ничто не совершается и ничто действительно не *переходит* от небытия к бытию.

IV. Радуга как разрешение антиномии временного и вечного

Здесь перед нами обнажается основная трудность (апория) в понимании времени и временного. По-видимому, самое *понятие перехода, как реального происшествия*, уничтожается теми внутренними логическими противоречиями, которые были подмечены еще в древности философами элейской школы. — Всякий переход есть возникновение или уничтожение; следовательно, в самом понятии перехода или становления связываются между собою две мысли, которые как будто логически сочетаться не могут. Чтобы понять логически генезис, возникновение чего-либо из *ничего*, мы должны мыслить самое *ничто* как что-то *реальное*, из чего возникает другая реальность. *Из небытия ничто не возникает, ex nihilo nihil fit*, — вот главное основание, в силу коего философы элейской школы отвергли генезис, а стало быть, и время. Истинное бытие не возникает и не уничтожается: поэтому и возникновение и уничтожение представляют собою нечто только кажущееся, мнимое.

Серьезность затруднения, которое вскрывается в этом элейском рассуждении, заключается в том, что смутившее древних философов противоречие в понятии генезиса коренится не в одном нашем логическом мышлении, но во всей нашей жизни. — Истинно сущее есть *безусловное* бытие, которое, *в качестве безусловно* действительного, не подлежит ни возникновению, ни уничтожению, ни какому-либо изменению. Оно вообще не может

быть субъектом процесса во времени. Последний может происходить только *вне безусловного бытия*. Но если так, то как этот процесс может быть реальным? Можно ли говорить о реальности того, что не есть безусловно? Возможна ли вообще логически относительная реальность, — такое сущее, которое есть лишь как становящееся? Не есть ли самое понятие *сущего становящегося* логическое противоречие? Повторяю, — не только логическое, ибо всякая попытка сочетать *абсолютное* бытие с понятием процесса во времени кажется совершенно недопустимым умалением Абсолютного, и потому вызывает глубокие *религиозные* сомнения.

Посмотрим, как это сомнение разрешается религиозной интуицией. — "И сказал Господь Бог: вот знамение завета, которое Я поставлю между Мною и между вами и между всякою душою живою, которая с вами, в роды навсегда. Я полагаю радугу Мою в облаке, чтобы она была знамением вечного завета между Мною и землею. И будет, когда Я наведу облако на землю, то явится радуга Моя в облаке; и Я вспомню завет Мой, который между Мною и между вами и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будет более вода потопом на истребление всякой плоти" (Быт. IX, 12—15).

В этом видении есть все элементы смущающего нас логического противоречия. — "Потоп", о котором говорится в библейском рассказе, не есть только отдельное историческое событие ветхозаветного прошлого: Гераклитово "все течет" для всего живущего во времени есть постоянная, непрекращающаяся угроза. Для того, кто не видит вечного конца и смысла жизни, весь временный процесс есть непрерывно текущая вода и "*потоп на истребление всякой плоти*". — Для умственного взора, который не в силах подняться над этим течением, — мир окутан беспросветным мраком: земля отделена от неба густым, непроницаемым облаком. Но религиозное сознание, поднимаясь на высшую ступень созерцания, видит в облаке явление радуги.

Не для одной Библии радуга является символом надежды и радости. Вспомним поэтический рассказ германской саги о "Кольце Нибелунгов", где радуга изображается как мост, чудесно перекинутый с неба на землю и соединяющий ее с жилищем богов — *Валгалю*. В этом видении есть не внешнее только, а *внутреннее* мистическое откровение, которое *непосредственно* окрыляет душу; это — нечто большее, чем победа света над тьмой. Радуга радуется как *живой образ всеединства*, в котором небо и земля сочетаются в неразрывное целое:

Один конец в леса вонзила,
Другим за облака ушла —
Она полнеба обхватила
И в высоте изнемогла*.

Это — не слияние небесного и земного, а органическое их соединение: проникая в текучую влагу, солнечный свет не уносится ее движением; наоборот, он приобщает это движение к покою

небесных сфер, изображая в льющемся на землю потоке твердое начертание воздушной арки; в безостановочном течении бесформенных водных масс радуга воспроизводит неподвижную форму небесного свода. Единство недвижимого солнечного луча сохраняется в многообразии его преломлений, в игре искрящихся и как бы движущихся тонов и переливов.

Неудивительно, что для религиозного сознания радуга остается единственным в своем роде знаменем завета между небом и землею. В книгах Ветхого и Нового Завета она выражает мысль о грядущем преображении вселенной, об осуществлении единой божественной жизни в многообразии ее форм и о приобщении ее движения к недвижимому вечному покою. В книге пророка *Иезекииля* в форму радуги облакается *видение подобия славы Господней* (II, 1; ср. 1, 28). В *Апокалипсисе* (IV, 3) изображается окруженный радугой престол Всевышнего. Там же описывается видение ангела с радугой над головою (X, 1). Он клянется "Живущим во веки веков, который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет" (X, 6). По существу, это — то же откровение, которое выразилось в Ветхом Завете — в видении радуги после потопа. Обещания, что не будет более вода потопом на истребление всякой плоти и что времени уже не будет, выражают в различных формах одну и ту же мысль — о прекращении всеобщего губительного течения смерти. И конец этого течения — явление радуги. Непрерывное течение времени, уносящее все живущее на земле, и на небе, и в море, остановится тогда, когда тварь соберется вокруг престола Всевышнего и там образует радужное окружение божественной славы.

Эта радуга, которая составляет вечный конец и цель всего временного, просвечивает уже во времени. Ее неподвижное начертание является уже в непрерывном потоке здешнего, как знамение нашей надежды и как ответ на наши религиозные сомнения. — В интуитивной форме она дает разрешение антиномии единого и многого, недвижимой полноты Безусловного и движущегося к нему потока временного бытия.

Здесь, на земле, единство божественной жизни заслоняется хаотическим многообразием форм временного существования. Но, поднимаясь над временем и связывая его многообразные движущиеся ряды с их вечным концом, мысль видит *все во едином* — связывает многообразие форм и красок существующего с единством Духа Божия, наполняющего вселенную. Это и есть то, что открывается в видении небесной радуги. Для мысли, которой стало явным это откровение, потоп исчез, всеобщее течение *приведено к концу*: ибо сквозь *текущие* формы настоящего она созерцает неподвижные формы твари *обдженной*, воспринятой в радужное окружение божественной славы. Тем самым вечное осуществлено во временном, — антиномия временного и вечного снята. При свете этого высшего религиозного созерцания временное бытие перестает быть темной внебожественной

бездной. Это — прозрачная текучая среда, в которой играет луч Божьего света; погружаясь в нее, он не исчезает и не затемняется, а *преломляется*, дробится на многоцветные лучи, но в этом дроблении сохраняет свое единство. Вследствие сопротивления текучей среды солнечный луч как бы утрачивает свою полноту, распадается на отдельные, *неполные*, ослабленные лучи и тем самым дифференцируется. Но, различаясь и сочетаясь между собой, эти разнообразные лучи радуги восполняют друг друга и вместе образуют гармоническое целое: тем самым полнота восстанавливается в различии и дроблении.

Здесь мы имеем схематическое изображение взаимоотношений между вечно Сущим и сущим становящимся. Мир во времени заслоняет и как бы нарушает *полноту* божественной славы только для того, кто не видит вечного *конца* мирового движения. Для всеединого сознания, в котором несовершенное начало от века связано с этим концом, мир изначала *введен* в эту полноту; его движение уже восприняло начертание вечного покоя; в его окраске уже изобразилась *цельность* радужной световой гаммы. Таким изображает *грядущий*, прославленный мир православная иконопись. Царственное, полуденное сияние белого солнечного луча, как образ *полноты* света, присваивается ею только Божеству и единственному сотворенному Существо, родившему Бога в мир, — *Богоматери*. Другим же сотворенным существам присваивается *неполный* свет, какой-либо один из цветных лучей солнечного спектра, и только *все вместе, как радуга*, являют собою полноту славы *в окружении* Божества¹. Смушающая *наш* глаз противоположность грядущего и настоящего для всевидящего ока снята. Ибо грядущее *для нас* — и есть вечное настоящее *для Него*. Созерцая при свете этого вечного настоящего временные ряды, это око видит одни из них наполненными божественным содержанием и божественною жизнью: тем самым эти ряды введены в вечный покой: они не нарушают его полноты, *потому что они принадлежат к ней*. Другие временные ряды — те, которые не связаны с вечною жизнью, т. е. не содержат ее зачатков и не приводят к ней, — не нарушают полноты вечного покоя по другой причине. Всеединое сотзгание от начала видит эти ряды греховного существования, приводящие к смерти, *пустыми и мертвыми*. Вечный покой не может быть нарушен этими темными рядами, потому что содержание их призрачно: в них нет ни вечной действительности, ни вечной жизни; и от действительности, и от жизни они навеки *отсечены*.

Отсюда видно, как следует понимать реальность сущего становящегося. Это — реальность *относительная* именно потому, что она существует не сама по себе, а через абсолютную реальность идеи, — через выявление двояких потенций идеи, положительных и отрицательных; при этом реальность отрицательных

¹ См. об этом подробно мою брошюру "Два мира в древнерусской иконопи-

потенций выражается в деятельном отрицании идеи, которое в ней черпает все свое содержание. Так или иначе, идея присутствует во всем мировом движении, во всей борьбе противоположных стремлений, из которых она складывается. Ею в мире все живет, все движется — даже отрицание и зло. Она есть в вечном покое; но, как справедливо указал еще Платон в споре против мегарской школы, она есть и в движении мироздания. Там она все движет, сама оставаясь неподвижной.

Отсюда ясно, как разрешается смутившая элейских философов антиномия в понятии времени и временного. Для них, как мы видели, временное есть мнимое, потому что в истинном или безусловном бытии не может быть неполноты, несовершенства, а следовательно, стремления, возникновения и становления. Если времени и временного нет в Безусловном, то, согласно заключению этих философов, временное не есть сущее, а только кажущееся. Вышеизложенное дает нам возможность *снять* это противоречие и примирить *безусловную* реальность процесса во времени с реальностью самого Безусловного.

Время есть граница только для существа, становящегося во времени, но не для Всеединого и Безусловного. Ограниченным и частичным является всякое откровение Всеединого во времени; ограничено всякое отдельное явление идеи во времени, но этих границ нет в *самом Всеедином, в самой божественной идее*. Всякая временная граница приурочена к определенному моменту и снимается, когда момент этот исчезает: самый *переход* от момента к моменту есть даже некоторым образом *снятие границы*, точнее говоря, ее передвижение. Границы движущегося непрерывно отодвигаются, т. е. снимаются. Для сознания же, которое видит мировой процесс в его целом, сняты всякие ограничения, вытекающие из несовершенства и неполноты временного существования. *Для нас*, видящих только небольшие отрывки временных рядов, в них все несовершенно и неполно. Напротив, всеединое сознание, для которого эти временные ряды от века закончены, видит в них полноту бытия без всяких ограничений. *Мы* видим в них только отражения, проблески и частичные явления божественной идеи. Напротив, всеединое сознание видит в них абсолютное и полное откровение идеи, — более того — весь мир идей: *Софию в ее целом*. Временные ряды завершаются вечной *полнотой* божественной жизни: поэтому временные ряды как *законченное целое* заключают в себе адекватное откровение этой полноты. Вот почему для всеединого сознания *временные ряды и суть и не суть внебожественная действительность*. Согласно клятве апокалипсического ангела, грань *настоящего момента*, отделяющая нас от вечной жизни, в вечном видении всеединого сознания снята не только для Бога, но и для нас. Ибо для Бога время уже совершилось, *а для нас времени уже не будет*.

Антиномия в понятии времени и временного разрешается не исключением, не отсечением временного, а, наоборот, его исполнением и завершением, включением его в вечную жизнь. Развер-

нутые, раскрытые до конца временные ряды не заключают в себе никакой неполноты и несовершенства, ибо заключительный их момент есть *полнота всеединой жизни* и вечность. А всеединое сознание видит их не иначе как развернутыми, раскрытыми до конца. Поэтому, хотя для нас, живущих во времени, божественная жизнь есть область потусторонняя, *для Бога время не есть потусторонняя сфера*. Для Него вообще нет ничего потустороннего. Самое понятие *потустороннего бытия* выражает собою *нашу, психологическую границу*; эта граница превращается для нас в антиномию лишь постольку, поскольку мы эту психологическую границу переносим в наше понимание Абсолютного, Божественного. Для всеединого сознания она снята. Она *есть* в той экзотерической сфере, где вечное Слово снисходит к нашей немощи и, вочеловечиваясь, добровольно входит в границы человеческой психики. Иначе говоря, она есть для человечества, а не для Божества Слова воплощенного. А в *эзотерической сфере* всеединого сознания, где человечество Христа и с ним вместе вся тварь становится адекватным выражением божественной славы, этой границы нет не только для Божества, но и для сочетавшейся с ним твари. Ибо там и жизнь твари становится всеединою жизнью, а ее сознание — всеединым сознанием.

V. Творческий акт Бога в вечности и творчество человеческой свободы во времени

Время представляет собою, как мы видели, необходимое условие самоопределения твари, ее свободы: поэтому в вышеизложенных соображениях об антиномии временного и вечного мы найдем ключ к разрешению другой антиномии — противоречия между полнотою вечной жизни Божества и свободой твари во времени.

Тут также сталкиваются между собою тезис и антитезис, которые как будто логически друг друга исключают. С одной стороны, совершенно очевидно, что *вечная полнота божественной жизни не может получить какого-либо приращения во времени*. — Мысль о том, что человек своим подвигом может внести в божественную жизнь что-либо новое, от века не бывшее, предположение, что Бог обогащается нашими человеческими делами, по-видимому, кощунственна, несовместима с мыслью о Боге. Но в таком случае как же совместить мысль о Боге с мыслью о человеческой свободе? Разве не очевидно, что свобода по самому своему понятию есть возможность творческого самоопределения, иначе говоря, — *способность творить новое, от века не бывшее!*

Христианское откровение утверждает и тезис и антитезис этой антиномии, — и вечную полноту божественного бытия, и признание человека к свободе и творчеству. С первого взгляда может показаться, что все христианское учение разрушается этим логи-

ческим и вместе жизненным противоречием. Вся ценность этого учения для нас, людей, заключается в обетовании вечной жизни. И вот, по-видимому, именно это обетование рушится! *Как может войти в вечность то, чего там раньше не было?* Если до определенного момента человечество, а вместе с ним весь наш развивающийся и страждущий мир пребывает *вне покоя Творца*, а потом туда входит, не значит ли это, что *самый вечный покой изменяется по содержанию*, воспринимает в себя нечто раньше в нем не бывшее, а стало быть, *перестает быть покоем*, становится величиною развивающейся, прогрессирующей во времени. Если же остановиться на мысли о том, что человеческие существа, а с ними и весь становящийся мир *предсуществовали в вечном божественном покое*, не превращается ли тем самым в призрак все временное, а стало быть, и наше самоопределение во времени? Трудности разрешения этого противоречия для верующего христианина с первого взгляда как будто усугубляются тем, что учение Оригена о предсуществовании человеческих душ* осуждено церковью! И, однако, разрешение может и должно быть найдено.

Мы найдем его в данном уже выше указании на *вечность времени*. — Божественное всевидение воспринимает время совершенно иначе, чем мы его воспринимаем. *Для нас* действительно есть только настоящее; для человеческого сознания прошедшее — то, чего *уже* нет, а будущее — то, чего *еще* нет. Но для абсолютного всеведения и всевидения, которое воспринимает самое время в форме вечности, нет всех этих "еще" и "уже". Для него всякий миг времени *есть вечное настоящее*, и весь временный процесс в его целом — вечная последовательность явлений, ряд событий, вечно протекающий перед ним и предстоящий ему. Самые термины "раньше" или "позже" и "предшествующий" и "последующий" тут получают новое значение, отличное от того, какое они имеют с нашей человеческой точки зрения. Термины эти указывают на место каждого явления в целом ряду, на отношение его к другим, отстоящим от него явлениям: но они не заключают в себе какого-либо указания на смену состояний абсолютного сознания, ибо такой человекообразной, психологической "смены" в божеском уме нет. Всеединое сознание видит все моменты времени в их последовательности, в отведенном каждому из них месте; но при этом оно созерцает все эти моменты *во единый миг*, а потому не вовлекается в проходящую перед ним смену.

В таком понимании времени и временного и заключается разрешение нашей антиномии. Раз вечен каждый момент времени, время не исключает вечности и не исключается ею. Не исключается ею и наша свобода, наше самоопределение во времени, ибо перед очами Всеединого вечно предстоит и вечно совершается каждое наше свободное решение со всеми его последствиями.

Божественное предопределение кажется нам несовместимым с человеческою свободою лишь потому и постольку, поскольку

мы представляем его себе как что-то *предшествующее во времени* нашим действиям, как такой предвечный приговор, нам вынесенный, который *предшествовал во времени* самому нашему появлению на свет. В действительности дело обстоит совсем иначе. В божественном уме суд о наших делах не может предшествовать этим делам уже потому, что эти дела — вечно перед Его очами: поэтому тут суд — не предшествующее: наоборот, как суд о *действительных* делах (перед Богом они вечно действительны), он — их необходимое *последующее*, притом последующее не во времени, а в смысле логического последствия. Он не трансцендентен, а имманентен этим делам; ибо суд именно и заключается в том, что каждому делу присуждается его необходимое последствие.

Как сказано, смысл всего временного процесса заключается в том, что в свободной твари Бог приобретает *друга*. Друг этот развивался и совершался во времени, страдал, болел и умирал, а потом воскрес, преобразился, явился во славе и вошел в покой Творца. Значит ли это, что *до* всеобщего воскресения Бог был лишен друга и что полнота этого всеобщего содружества твари составляет для Бога *новую* радость, раньше Им не испытанную? Должны ли мы думать, что Бог становится всеблаженным только с момента всеобщего воскресения и раньше таковым не был?

Нет, ни в каком случае. Всеобщее воскресение есть не наступившее еще будущее только *для нас*, только в нашем *эзотерическом плане бытия*. В эзотерической сфере абсолютного сознания и бытия оно — *вечно есть*. Бог от века наслаждался общением тех праведных и прославленных в Нем душ, которые в нашем временном плане бытия еще не родились. Он не только вечно видел всеобщее воскресение, но вечно полагал и утверждал его как сущее, вечно воспринимал в нем полноту неизреченной радости.

Значит ли это, что время и совершающийся в нем процесс развития и усовершенствования есть мираж и что все дело человеческой свободы во времени есть призрак? Опять-таки ни в каком случае. Всеобщее воскресение и вечный покой всей твари видны в Боге вовсе не как предшествующее миру состояние во времени, а как необходимый конец мира и конец всего процесса во времени. Бог вечно видит разбойника в раю; это надо понимать не в том смысле, что райское состояние разбойника предшествует его греху и страданию: это значит, что Бог предвечно слышит его молитву на кресте: *помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем!* — Причинная связь между этим молитвенным подвигом человеческой свободы и последующим блаженством, таким образом, не упраздняется, а утверждается в вечности.

С этой точки зрения нетрудно объяснить и то, почему церковь осудила учение о вечном *предсуществовании человеческих душ*. Было бы глубоко ошибочно понимать жизнь вечную, как некоторое состояние душ, предшествовавшее во времени их земному

рождению; ибо жизнь вечная в действительности составляет конец и завершение земного их странствования. Согласно платоновско-оригеновскому пониманию, жизнь вечная есть некоторое блаженное состояние, от которого человек отпал *некогда, в определенный момент времени*. Такое понимание вечной жизни в корне ее уничтожает, ибо блаженная жизнь, которая может быть нарушена грехопадением или вообще каким-либо актом во времени, потому самому уже не есть жизнь вечная. Учение это подчиняет вечность форме времени: оно понимает ее как некоторое преходящее состояние, которое может быть изменено грехопадением. В этом и заключается основная причина несовместимости оригенизма с церковным вероучением.

Есть и другие основания, которые делают учение о предсуществовании о этом смысле неприемлемым с христианской точки зрения. Извращая понятие в вечной жизни, учение это в то же время превращает все временное наше существование в мираж и в бессмыслицу, ибо, если человек наслаждался вечным блаженством *ранее* процесса усовершенствования во времени и независимо от него, то к чему весь этот процесс во времени? К чему самый подвиг человеческой свободы во времени, если раньше этого подвига и независимо от него душа человека наслаждалась блаженством, как даром, свыше исходящим! Христианство мирится только с таким пониманием вечности, которое не упраздняет, а утверждает необходимую связь между вечной жизнью и подвигом человеческой свободы во времени.

Конкретное изображение единственно возможного решения нашей антиномии может быть найдено в величайших произведениях мирового искусства и в особенности в музыке: ибо именно здесь нам открывается *сверхвременное созерцание временной последовательности*. Понимает симфонию и воспринимает полноту ее музыкального откровения лишь тот, кто слышит всю последовательность ее аккордов как единый, целостный и законченный временный ряд. — В той творческой интуиции, которая создала знаменитую девятую симфонию, Бетховен, без сомнения, созерцал во единый миг мучительную тревогу, безграничную скорбь трех первых ее частей и светлый, радостный подъем ее заключительного хора. Вся ценность и вся красота этого финала обуславливается тем, что он представляет собою разрешение пережитой художником и его слушателем мировой драмы: именно отсюда проистекает властная, захватывающая сила этого победного гимна. — В каждом его аккорде чувствуется *победа над предшествующим страданием*; также и всякий аккорд начала и середины симфонии полон предчувствием этого светлого конца. — Звуки сменяются, но не исчезают: они протекают, но вместе с тем пребывают; они как будто вытесняют друг друга, но вместе с тем образуют целое. Тайна музыкального откровения заключается в том, что здесь самое страдание обвеяно вечным покоем: движение не упразднено, смятение и буря не уничтожены, но слушатель обретает в этих звуках тот всеобъемлющий покой, который не

уносится движением, а завершает его собою и включает его в себя. — *Вечный покой, как вечная правда мирового движения*, — вот то откровение, которое было явлено человечеству в девятой симфонии Бетховена и не в ней одной: ибо тот же синтез временного и вечного представляет собою общий источник всех вообще высших вдохновений художественного творчества.

В этом же откровении заключается и разрешение проблемы человеческой свободы. Раз вечность не подавляет собою временного, а некоторым образом включает и объемлет в себе самый процесс всеобщего течения, тем, самым утверждается не только реальность этого процесса, но и *безусловное значение творческого акта человека во времени*.

В творческом акте Божества все вечно: весь мировой план не только от века Им задуман, но от века Им осуществлен и завершен во всех своих подробностях; и в эзотерической сфере божественного сознания это завершение от века дано: там всеединство и законченная полнота есть абсолютная эмпирия. Но в иной, эзотерической сфере существования, единственно доступной *нашему* наблюдению, тот же план осуществляется во времени, и мы психологически воспринимаем его в непрерывном переходе от момента к моменту. — Тот же мировой план, который перед Богом целиком развернут в вечности, перед нами развертывается во времени. Здесь человек является сотрудником и орудием в осуществлении творческого плана. И эта свобода Бога и человека не нарушают одна другую, ибо, с одной стороны, Бог в вечности полагает начало времени и включает человека и его дело в свой творческий план; а с другой стороны, *человек во времени творит перед лицом вечности*: каждое его дело, всякое его движение и намерение некоторым образом веяно: отсюда и страшная его ответственность перед судом вечности: ибо для этого суда каждый миг отдаленного прошедшего *вечно есть*. И действительность этого нашего человеческого творчества не уничтожается фактом предвечного существования *полноты бытия*: ибо наш творческий акт участвует в этой полноте. Если Бог от века видит творческий акт человека во времени, это значит, что *этот акт*

— *не только вечно древнее, но и вечно новое*.

Отношение предвечного творческого замысла Божества к развивающемуся и совершающемуся во времени человечеству находит себе яркое и точное выражение в образе "Софии"-Премудрости Божьей, как он запечатлелся в христианском сознании православного мира. Исследователями отмечена в особенности одна загадочная черта этого образа. С одной стороны, в нашей иконографии София, несомненно, резко и определенно отличается как от Христа, так и от Богоматери. По отношению к творящему Христу — вечному Слову Божию, коего образ неизменно изображается *над* сидящей на престоле Софией, она, очевидно, понимается как начало иерархически подчиненное: Христос создает мир своею Премудростью. Напротив, от Богоматери св. София приемлет поклонение, причем на иконах Софии Богома-

теперь нередко изображается с предвечным Младенцем на руках; стало быть, здесь София понимается как начало иерархически высшее, но опять-таки, очевидно, *отличное* и от Богоматери, и от человеческого естества Христа. И, однако, рядом с этим в нашем богослужении образ Софии как бы отождествляется то со Христом, то с Богоматерью, то с Церковью¹. Отличие тут то утверждается, то как бы утрачивается: церковные песнопения говорят о девственной душе Богоматери как о Церкви и о Софии, а чествование Софии приурочивается то к праздникам Рождества или Успения Богоматери, то к празднику Рождества Христова.

В вышеизложенном мы найдем достаточное объяснение этого явления. С одной стороны, как предвечный творческий замысел Божий о мире, София трансцендентна миру во времени и постольку не только от него отлична, но прямо ему противоположна. Даже в высшем своем выражении — в Богоматери и в человеческом естестве Христа — этот совершенствующийся мир не совпадает с нею: отсюда — подчиненное положение Богоматери с Младенцем на иконах Софии. Но с другой стороны, в вечности эта грань между Премудростью и миром снята. В вечном покое Божества творческий замысел Софии до конца раскрыт и осуществлен. И осуществление его — всеобщее обожение твари, высшим выражением коей является человеческое естество Христа, Богоматери и собранное во единую вселенскую церковь человечество. Творческое дело Софии, с одной стороны, отлично от творческого дела человечества во времени, а с другой стороны, в Богочеловечестве сочетается с ним в неразрывное и неслиянное единство. В этом и заключается христианское разрешение противоречия временного и вечного, — человеческой свободы и творческой силы Божьей.

Глава IV

ОТКРОВЕНИЕ БОЖЬЕГО ДНЯ

I. Явление Софии в творении. Свет

Сказанное о явлении божественной славы в радуге вызывает в памяти замечательные слова апостола Павла: "Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы" (Рим. I, 20). В радуге открывается то, что сказано апостолом о целом мире вообще. Весь мир, по апостолу, есть некоторым образом откровение божественной славы, которое может быть найдено *имеющим очи видеть* через рассматривание творений.

¹Ср. о. Павел Флоренский. "Столп и утверждение истины", стр. 384—385, 388—396.

Как понимать эти слова? Ведь мир и по отношению к Богу, и по отношению к предвечному замыслу Божию есть "другое". Это — не простое логическое, а *реальное отрицание* божественной идеи, т. е. некоторое реальное *ничто*, которое не только *не есть* она, но которое обнаруживает свою отличную от нее реальность через *противодействие*. Как же идея может открыться и явиться взору в этой противодействующей, *бунтующей* против нее стихии *другого*?

Ответ христианского откровения на этот вопрос заключается в словах Евангелия: "И свет во тьме светит, и тьма не объяла его" (Ин. I, 5).

Если Бог есть свет, то, по сравнению с Ним, все, что не есть Он, т. е. всякое возможное "другое", есть тьма. Поскольку мир есть внебожественная действительность, и он есть тьма — не в смысле простого логического отрицания света, а в смысле *противодействия*. Мир есть среда, сопротивляющаяся свету, и, стало быть, приведенные здесь слова Евангелия от Иоанна должны быть поняты в смысле *победы над сопротивлением*. Полная победа заключается отнюдь не в уничтожении сопротивляющейся среды, а в том, что сопротивление преодолевается изнутри; сопротивляющееся существо само наполняется светом, и, таким образом, сопротивление *само становится способом его выявления*. "Другое" остается другим и постольку противится *слиянию* со светом. Победа света, стало быть, заключается не в слиянии, а в том внутреннем, органическом сочетании с "другими", при котором это другое, *сохраняя свое отличие*, наполняется светом.

Иначе говоря, победа света над тьмою должна выражаться не в простом снятии границы, т. е. не в простом устранении тьмы, а в том, чтобы сопротивляющаяся свету темная среда сама стала средою откровения заключающихся во свете положительных возможностей.

Образом этой победы, как сказано, является небесная радуга, и не она одна. Религиозная интуиция открывает ее в самых разнообразных световых явлениях — и в звездном сиянии, и в лунном свете, и в утренней заре, и в солнечном закате. Все эти небесные знамения наполняют душу мистическим ощущением, которое в языческих мифологиях находит себе олицетворение в образе светозарных богов, дневных и ночных. В христианстве эта вера в откровение божественного в небесных явлениях не отвергается, а одухотворяется и углубляется. Эти явления в нем рассматриваются не как *непосредственные воплощения Божества*, а как отражения, отблески иного, потустороннего неба.

Выше мною уже приведен вдохновенный стих песни о "книге голубиной":

ночи темные от дум Божьих.

В этом стихе выражается вся глубина и вся поэзия христианского понимания ночи. Раз *свет и во тьме светит*, *ночь* тем самым

перестает быть *абсолютно* тьмою. Мы, люди, не разбираемся в ночном мраке и блуждаем в нем. Но божественный ум видит в нем ясно. А рассыпанные по небу звезды, мигающие в высоте, намекают нам на нераскрытый еще в нашей действительности, беспредельно над нею возвышающийся *солнечный замысел* Божий о мире, творящий из ночи день. Вот почему, глядя на эти бесчисленные огни, светящиеся в небе, мы проникаемся благоговением к глубоким *тайнам* Божьим. Такое понимание ночи нашло себе яркое изображение в древнерусской иконописи. В ней *София-Премудрость Божия* изображается на темно-синем фоне ночного, звездного неба. Оно и понятно: София и есть то, что отделяет свет от тьмы, день от ночи.

Как сказано, все сотворенное, в силу самой причастности твари к *небытию*, из которого она вызвана, и к *полноте бытия*, к коей она призвана, имеет свой ночной и свой дневной облик. Наиболее ярким выражением ночного облика в природе является специфически ночной *лунный свет*. В нем ясно сказывается присущая ночи двойственность; она чувствуется в самом выражении — *ночной свет*, ибо ночь по самому своему понятию есть *отрицание света*. Таково внутреннее противоречие *ночного облика твари*. Сам по себе этот облик — ничто; но, с другой стороны, он приобретает окраску и образ, становится *явным*, поскольку он светит светом *отраженным*, заимствованным от подлинного дня и от подлинного солнца. В качестве отраженного, лунный свет носит на себе печать неподлинного, обманчивого, — откуда и происходит французская поговорка — *trompeur comme la lune* (обманчивый, как луна). Все, им освещаемому, лунный свет сообщает мечтательную, фантастическую и как бы неправдоподобную окраску, вследствие чего при лунном освещении иногда бывает трудно отличить сову от лешего, да и вообще действительность от призрака. Ночной облик твари таков и по своей метафизической природе — нечто среднее между действительным и призрачным: ибо ни к вечно действительному, ни к вечно призрачному он не определился окончательно. Отсюда — характерное для лунной ночи сочетание и смешение прекрасного и чудовищного.

Отсюда и то двойственное, смешанное мистическое ощущение, которое вызывает у нас лунный свет. В нем есть что-то манящее и в то же время жуткое. Он открывает перед нами какую-то чарующую действительность грез и странных, сказочных видений. Видения эти пугают и отталкивают своим неправдоподобием. В этом сиянии, которое светит, но не греет, чувствуется какой-то обман, ледящий душу. Лунная ночь полна тайных искушений, которые возбуждают и волнуют¹: в ней есть гипноз и соблазн той внебожественной стихии, которая хочет жить своей собственной жизнью, но лишена внутренней теплоты

¹ Недаром в Евангелии самые приступы беснования приурочены к новолуниям (Мф. XVII, 15).

и полна обманчивых отражений иной, *дневной* действительности. Оттого и блекнет этот неподлинный свет ночной со всеми его видениями, оборотнями, русалками и водяными пред радостью подлинной утренней зари. Солнечный луч обличает его призрачность.

И тьма ночная, и ночное лунное сияние дают образное выражение великой и страшной мировой загадке. Мы, люди взрослые и культурные, большею частью утратили способность ее понимать. Мы слишком ослеплены нашей привычной, *житейской* и, в сущности, мало обоснованною уверенностью в скором возвращении дня. Наоборот, ребенок, который испытывает ночные страхи и боится остаться один в темноте, ощущает сумерки как таинственный переход от бытия к небытию. Этот детский ужас перед великой, неразгаданной тайной ночи куда мистичнее и глубже нашего легкомысленного и беспечного спокойствия: ибо тот "день", который наступит завтра, на самом деле есть продолжение ночи и, доколе мы основываемся на естественном предвидении, мы не знаем намерное, как разрешатся окончательно сумерки жизни, закончится ли мир победою утренней зари или ночных чудовищ, восторжествует ли в нем вечный Божий день или обманчивое лунное сияние привидений и оборотней.

Ночные страхи находят себе подлинное и достоверное опровержение только в вере. Предвечная тайна ночных дум Божьих есть мысль о грядущей победе *дневного* света. Недаром дело первого творческого дня выражается в изречении Библии "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет" (Быт. I, 3). В эзотерической области божественного бытия и сознания эта победа света, совершенная и полная, от века дана без всяких переходов. Но в экзотерической области текучего, временного существования она является как *смена* моментов, как *переход* от одного к другому. "И был вечер и было утро, день один" (Быт. I, 5).

Если ночь есть относительная область нераскрытого света, то утро и вечер, эти две грани, отделяющие ночь от дня, представляют собою область относительного, *неполного* его откровения. Вместо полноты полуденного, белого сияния, мы имеем здесь *пурпур* зари. А иногда эта неполнота света, выходящего из мрака или погружающегося во мрак, выражается и в радужных световых явлениях на небосклоне. На заре мы нередко видим на горизонте и оранжевые, и зеленоватые, и фиолетовые тона, особенно когда ослабленный солнечный луч играет не только в небе, но и в водах. И всегда в заре чувствуется некоторое *обетование*. В этих *ослабленных* тонах света мы предвидим *полноту* грядущего солнца, вследствие чего неполнота утреннего и вечернего освещения не нарушает, а подчеркивает радостное ощущение грядущей победы. *Грядущей* она является только *для нас*; ибо *в истине*, т. е. во всевидении всеединого сознания, *полная* победа дня от века видна во всей бесконечной серии тонов, *переходящих* от мрака к свету. Вся цветовая гамма этих тонов там развернута и приведена к единству немерцающего дня.

Так и передается победа творческого дня в православной иконописи. Там, среди ночного звездного неба, является, как Божья заря, *пурпуровый лик* творящей Софии. А над нею окончательная победа света изображается полдненным, *солнечным* ликом творящего Христа. Таким образом, все эти три момента — темная синева ночи, пурпур зари и золото ясного солнечного дня, которые в нашей жизни составляют обособленные, разделенные временем и постольку *несовместимые* переживания, в иконописи изображаются как *вечно со-существующие* и как составляющие неразрывное гармоническое целое. Так невидимая божественная София через рассматривание творений становится видимою.

Но, скажут нам, все краски видимого, посюстороннего неба, о которых здесь идет речь, по существу, *субъективны*. Это — *наши*, чисто человеческие переживания и ощущения: как таковые, они не имеют ничего общего даже с объективной действительностью того здешнего, посюстороннего неба, которое нам является. Какое же мы имеем право переносить эту нашу субъективную чувственную окраску в созерцание потустороннего, *запредельного* мира божественной Софии?

Возражения эти кажутся убедительными лишь до тех пор, пока мы держимся той чисто антропологической теории познания, для которой все наше чувственное восприятие *только* субъективно. Эта теория исключает из объективной истины все чувственное и мыслит истину по образу и подобию нашей человеческой *отвлеченной* мысли. Несостоятельность этой теории уже была мною раскрыта в другом месте. Раз истина есть *всеединое* сознание, она объемлет в себе все сознаваемое вообще, стало быть, и все *мое* сознание. В ней я найду всякую мою мысль, ибо в истине дана объективная, абсолютная расценка всех моих мыслей, как истинных или ложных; но в ней я найду и все мои ощущения, все вообще переживания моего сознания — в контексте абсолютного синтеза. Если мои мысли выражают в себе абсолютный синтез, то абсолютное сознание видит их как истинные; если они ложны, то оно видит их как ложные. То же верно и о каждом моем переживании. Я *вижу красное*: если это видение есть моя галлюцинация, то всеединое сознание так и видит его, как мою галлюцинацию. Если же оно выражает собою объективную действительность какого-либо независящего от меня предмета, т. е. некоторую транссубъективную истину, то всеединое сознание так и видит это мое восприятие красного, как выражающее некоторую объективную действительность.

Словом, как я сказал в другом месте, абсолютное сознание (оно же истина всего) — "не есть отвлеченная мысль, а *духовно-чувственное созерцание или видение*. Чувственное из него не исключено, а наоборот, в нем положено и насквозь пронизано мыслью". — "Мысль о том, что в истине нет ни образов, ни звуков, ни красок, должна быть соответственно с этим оставлена, как и тот нелепый рационалистический предрассудок, будто для

Абсолютного должны оставаться сокрытыми те созерцания, которые *для нас*, людей, в нашей данной стадии существования обусловлены нашими органами чувств. В действительности безусловному сознанию, как таковому, открыты не только слабые и бледные краски нашей несовершенной действительности и нашего немощного созерцания; пред ним обнажена и вся та необозримая и бесконечно богатая гамма цветов и звуков, которая в условиях нашей действительности и нашего сознания, каково оно есть теперь, раскрыться не может. Ибо Абсолютное не есть темная бездна, которая *с течением времени* озаряется и наполняется внезапно нарождающимся и неизвестно откуда идущим светом. В нем есть от начала веков яркое полуденное сияние всеединого сознания. И как бы ни были слабы те отблески этого сияния, которые достигают нашего мысленного зрения, при свете его мы видим все, что мы видим"¹.

Все мои переживания и ощущения, а стало быть, и все мои восприятия *красок* вселенной объемлются абсолютным сознанием и содержатся в нем *в контексте всеединой Истины*. Стало быть, в этом контексте всякое мое ощущение становится *элементом всеединого откровения*; нужно только уметь читать их в этом контексте, *уметь находить* это откровение. Откровение это заключается не в самом моем ощущении, не в субъективном переживании моей психики, а *в сверхпсихическом смысле переживаемого*. Смысл же этот открывается не всякому, а имеющему очи видеть. *Чтобы понять значение тех посюсторонних красок*, которые мы видим, нужен подъем над непосредственной данностью другого к всеединому и изначальному Свету, который в нем отражается.

Именно этого подъема недостает тем ходячим в наши дни учениям о познании, которые видят в чувственности и в чувственном вообще только субъективную иллюзию и понимают истину как отрешенную от всего чувственного мысль. В этой теории есть тот самый *психологизм*, против которого она борется: ибо именно она принимает нечто психологическое (мысль *отвлеченную*) за абсолютное и истинное. Этот психологизм особенно наглядно сказывается в тех учениях, для которых вся истина ощущений света, звука и тепла сводится к волнообразному движению бесконечно малых частиц вещества.

Эти учения, сводящие объективную сущность света и звука к бескрасочному и беззвучному движению, отождествляют с объективной истиною *мое* отвлеченное представление о движении. Между тем объективная истина возвышается над этой чисто субъективной, психологической противоположностью отвлеченной мысли и ощущения. В *истине* молекулярное движение, с одной стороны, свет и звук, с другой стороны, суть термины, необходимо связанные причинною связью, но несводимые один к другому. Движение порождает свет, и звук, является его необ-

¹ См. мои "Метафизические предположения познания", 324—325.

ходимым условием; но оно само по себе — ни свет ни звук: свет по отношению к волнам движения есть качественно от них отличное *другое*. И свет и звук *бывают в движении*; в условиях нашего здешнего опыта они осуществляются в нем и через него; но это не значит, чтобы между движением, с одной стороны, и светом или звуком, с другой стороны, было какое-либо сходство, а тем более — тождество. Мы имеем здесь, по существу, *различные ряды, различные содержания сознания*. Отвлеченная мысль может их отделять, мыслить одно движение, отбрасывая свет или звук; но это методическое отвлечение — не более как вспомогательный способ *мысли человеческой*, необходимый для нас ввиду определенных психологических условий нашей мысли, для которой нужно *отвлечься от одной стороны истины, чтобы рассмотреть другую*. В сверхпсихологической сфере истины эта психологическая необходимость отпадает: *истина конкретна, а не отвлеченна*. Там звуковые и световые волны не сливаются с волнами движения, но связываются вместе нерасторжимою связью как условие и обусловленное. Это — такая же связь абсолютного синтеза, какая существует между явлением радуги и льющимися с неба дождевыми потоками. Это — *проникновение света в другое*, сочетание воедино *двух* различных элементов бытия. Что свет никоим образом не может быть сведен к движению волн вещества, видно из того, что различие в быстроте и интенсивности движения этих волн есть различие чисто *количественное*, тогда как между разноцветными лучами света — желтым, зеленым, красным и т. п. существует различие *качественное*; никакие изменения в количестве не могут сами по себе объяснить этой качественной разнородности. Волнообразное движение вещества — не субстанция света, а лишь *условие его выявления*; в этом сочетании двух элементов бытия мы имеем живой образ соединения недвижимого Божьего света и той движущейся *темной* области, в которую он проникает.

II. Всеединство в строении космоса

Из приведенных примеров видно, как относится к нашему повседневному опыту то откровение Божества в творении, о котором говорит апостол Павел. Это — откровение Божества в его другом, т. е. в несовершенном, обманчивом, тусклом зеркале. Оно нам явлено и вместе с тем от нас скрыто, так что люди смотрят на этот образ Творца, но в большинстве своем не узнают его и не видят: для них он заслоняется тою средою, которая его отражает и преломляет. В видимом раздроблении и умножении этого образа люди утрачивают его единство и, увлекаясь обманчивым *богоподобием* твари, принимают *отблеск, отражение* божественной славы за подлинное ее явление. Апостол Павел этим именно и объясняет возникновение идолов: "Славу неизменного Бога изменили во образ, подобный тленному человеку, и птицам,

и четвероногим^ и пресмыкающимся" (Рим. I, 23). Это — опасность, от которой не спасает никакая степень образования и умственного развития. *Богоподобие* твари велико и обманчиво; а потому *тонкий* соблазн идолопоклонства тяготеет надо всеми ступенями человеческой культуры. Внимательное исследование обнаруживает идолов даже в философских учениях, отрекшихся от всякой связи с какой бы то ни было религией, отказавшихся от самой попытки дать какое-нибудь метафизическое объяснение мира.

Откровение Божества в мире может быть найдено только мыслью, которая отдает себе ясный отчет в условиях этого неполного и несовершенного Богоявления. Говоря словами апостола, *теперь* мы видим Его как бы "сквозь тусклое стекло" (I Кор. XIII, 12). Под "тусклым стеклом" разумеется здесь, очевидно, наш несовершенный земной опыт. Мы уже показали на ряде примеров, что в доступном нам мире откровение божественной Мудрости и силы осуществляется *через победу над сопротивлением*.

В этом заключается *общий закон* поюстороннего откровения. — Все двойственно в мире. С одной стороны, в нем все — от низших, и до высших его ступеней — охвачено *стремлением к всеединству*; в этом общем стремлении отдельных его частей отражается то всеединство бытия — совершенного и полного, которое в Боге от века осуществлено. Но, с другой стороны, в мире действует и противоположное, *центробежное* влечение: все в нем *противится всеединству*: все его части взаимно друг друга исключают и отталкивают.

Всеединство есть и в то же время не есть в этом мире. Если бы его просто не было, то не было бы вовсе материального мира, ибо не было бы никакого единства, связующего вещество, не было бы единства в самом его влечении, не было бы всеобщей и необходимой связи в его явлениях, не было бы *всеобщей закономерности* в его движении. Но, с другой стороны, всеединство здесь есть *только в стремлении* вещества; и поскольку оно — недостигнутый конец этого стремления, — совершенного всеединства еще нет в мире. Так, в движении материи *невидима* и вместе с тем *видима* та присносущная сила всеединства, которая превращает хаос в космос.

Отношение материального мира к этой силе может быть определено точной и краткой формулой. Этот мир еще не есть всеединство, ибо всеединство в нем не осуществлено; но *он подзаконен всеединству*, ибо всеединство есть общий закон его стремления, *общая форма его существования*. Не объединенные *изнутри* общим всеединым центром, частицы вещества связаны *внешним образом* — общим тяготением к центру. Не проникая внутренно друг друга, оставаясь взаимно непроницаемыми, они объединены внешнею связью взаимодействия. Не осуществляясь во всеобщем движении и течении, вечный покой Всеединства является источником всей энергии этого движения. Он есть то, *чем*, и то, *к чему* все движется.

И в этом движении масс вещества отражается и частично воспроизводится недвижимое Сущее — начало их движения. Они собираются в звезды, планеты и созвездия. Мы уже видели, как в возгорании этих небесных светил становится видимою победа вечного Божьего дня над ночью.

В жизни космической это возгорание света и тепла представляет собою лишь предисловие к возгоранию жизни вокруг светил. И в этом мировом значении *животворящего* света есть новое отражение высшей, абсолютной действительности и постольку — новое *иносказание*. В языческих мифологиях оно не было понято; и видимое *богоподобие* солнца, вызывающего и согревающего жизнь на земле, было принято за непосредственное *Богоявление*. Отсюда — множество *солнечных* богов — и Зевес, и Аполлон, и родившееся из головы Зевеса излучение его мудрости — Афина. Как относится христианство к этому поклонению солнцу как источнику жизни и радости? Отвергая идола, оно не отвергает значения того указания, которое заключается в видимом богоподобии солнца. Оно понимает это указание в том смысле, что солнце, а с ним вместе весь сонм светил и созвездий действительно отражает в себе иную, высшую силу, вызывающую мир к жизни своими благодатными излучениями.

III. День и ночь. Мир растительный и животный

В Евангелии весь творческий процесс понимается как действие *света, который и во тьме светит*. А в Библии всякий творческий акт изображается как явление *Божьего дня*, т. е. опять-таки как явление света, отделяющего и отграничивающего себя от тьмы. *И был вечер и было утро, день второй; день третий* и т. д. В этом указании на *вечер* и на *утро*, т. е. на явления *неполного* света, всегда предшествующие дню и всегда им завершающиеся, есть глубокая мистическая интуиция. О каком бы творческом акте ни шла речь: о создании ли светил, земли или живущей на земле твари, в нем повторяются неизбежно все те же *световые* моменты: сначала неполный свет, граничащий с ночью (вечер, утро), а потом, — *полное* дневное сияние. Только ночь не находит себе места в этом чередовании моментов творчества, ибо ночь есть то самое, что *побеждается* творческим актом и постольку им отрицается. Есть только указание на *действие* света, который, входя во тьму, вначале как бы умалется (вечер, утро), а затем торжествует (день). И о каком бы творческом дне ни шла речь, *победа* света в Библии неизменно подчеркивается словами. — *И увидел Бог, что это хорошо*. — Мы, люди, созерцающие частью *ночной* облик твари, частью неполный отблеск в ней вечернего и утреннего света, смущаемся этим видом несовершенства или даже зла. Но для божественного ума, который видит не только окончательный образ твари, но и раскрытие ее совершенного первообраза в несовершенных стадиях времени, — ночь

забыта, т. е. оставлена за пределами сущего, а лучи вечерние и утренние видны в составе луча полдневного. Оттого смущающее нас несовершенство и зло в божественном видении снято. И, созерцая свое творение, Бог *видит, что это хорошо*. И вечер и утро есть то, что *было*. *А день Божий есть то, что вечно есть*. Все дни в этом блаженном всевидении приведены к *седьмому дню вечного покоя*.

Этот праздник седьмого дня светит и нам, людям, в тех вечерних или утренних лучах, которые нам явлены. — Имеющий очи видеть узнает этот Божий вечер и утро не только в восходе и закате солнца, не только в смене дня и ночи в *буквальном* смысле слова, а на всех ступенях развития твари. Ибо все несовершенное, но совершающееся, все то, что отчасти есть, отчасти не есть, носит на себе печать этого вечернего или утреннего перехода от тьмы к свету.

Этот переход, являющийся нам в игре и в смене красок солнечного спектра на вечернем или утреннем небе, находит себе выражение и в явлениях жизни. Начнем с самых элементарных из них — с явлений жизни растительной. Переход от небытия к бытию здесь открывается нам в той самой жизненной функции этого растущего мира, от которой он получает свое наименование, — в его *росте*. Всматриваясь внимательно в растительный процесс, мы увидим в нем осложненное воспроизведение того же основного солнечного откровения, о котором шла речь выше.

Согласно вышесказанному, вся наша земная *планетная* жизнь подчинена в большей или в меньшей степени солнечному кругу и постольку представляет собою *окружение солнца*. Всего нагляднее это сказывается в жизни растительной с ее периодическим осенним увяданием, зимней смертью, весенним возрождением и летним расцветом. В этой жизни все движется солнечной энергией, все сводится к ее поглощению и жизненному превращению. — Здесь опять перед нами открывается та же световая игра, как и в льющихся с неба дождевых потоках. Проникая в темную глубину земли, солнечный луч вызывает оттуда те живые ростки, которые в цветении трав и деревьев воспроизводят на земной поверхности *живую радугу*.

В этом *воспроизведении радуги в жизни* мы имеем еще более глубокое откровение той самой сущности Божьего дня, которая является в радуге небесной. Ибо в предвечном божественном замысле свет, который во тьме светит, есть *свет животворящий*. Победа его над тьмой должна выражаться не в поверхностной игре световых волн, а в одухотворении материи и внутреннем, органическом с нею соединении. В растениях мы видим уже не механическое действие света, а *искание света*, которое становится *целью*, ибо к восприятию солнечного луча приспособлена вся *телеология* растительной жизни, все целесообразное устройство стебля и листьев растения и все его стремление из темной почвенной глубины ввысь. Самый рост растения подчиняется этой цели — ловли солнечного луча, удлиняясь или укорачиваясь в зависи-

мости от условий ее достижения. Наиболее ярким изображением этой телеологии является наивный и упорный поворот цветка к солнцу.

Ярко изображены в строении растения и все те переходы от тьмы к свету, в которых отражаются отдельные моменты творческого Божьего дня. Его *ночной* облик выражается в его кривом, извилистом и уродливом корне, впивающемся в темную почвенную глубину; зеленые листья, выходящие из земли навстречу солнечному лучу, изображают радостное утро растительной жизни. И, наконец, ее кульминационная точка и вершина — *цветок* — выражает специфический световой, солнечный облик данного растения и тем самым олицетворяет яркий *полдень* растительной жизни. А отцветший, потерявший обаятельные краски *плод* представляет собою явление жизни уже *вечереющей*. Когда мы смотрим на растение в поле, мы сначала не видим его углубленного в почву *ночного* облика: перед нами — только *день* Божий с теми утренними и вечерними переходами *к нему* и *от него*, о которых говорит Библия. Но углубленный взор скоро открывает в растении непобежденную силу ночи. Победа Божьего дня и здесь оказывается только несовершенным отражением и отблеском светлой, но все еще далекой, потусторонней выси.

Жизнь растения, как это давно было замечено многими философами, между прочим Шеллингом, есть жизнь "грезящая". В. С. Соловьев¹ говорит о явлении творческой силы "в сонных и бесвязных образах растительной жизни". В этих словах есть великая правда. Растительная жизнь и в самом деле есть жизнь еще не пробудившаяся, ибо она *не чувствует* той творческой силы и той божественной идеи, к которой она влечется и от которой она заимствует свои краски. А потому и вся *целесообразность* растительной жизни носит на себе печать какого-то автоматически выполняемого внушения. Соответственно с этим и вся красота растения существует *не для него*, а разворачивается *для другого*, — созерцающего и видящего ее ока.

Это — жизнь, как бы *скованная сном*, и уже по этому одному не освободившаяся от темной стихии ночи. Но не в одном *отсутствии* чувства и самоощущения сказывается зависимость растения от этой темной стихии. — Красота его поэтической грезы о свете нарушается тяжелой борьбой за свет. — Отсюда то роковое извращение и двойственность всей телеологии растительной жизни, о которой уже было сказано в предшествующем изложении: это — телеология света и вместе с тем — *телеология борьбы за существование*. Она рассчитана не только на сочетание *данной* жизни со светом, но и на то, чтобы отнять его у другой, соседней жизни. В этой телеологии тьмы показывается тот *ночной*, *темный* облик твари, который изобличает пошлость физико-телеологического доказательства бытия Божия. Ошибка этого прямолинейного умозаключения от целесообразности творения

к мудрости Творца заключается именно в том, что оно упускает из виду *двойственность* природы. Природа свидетельствует не только о Божьем дне, но и о противоположном — *о еще непобежденной ночи*. В обманчивых отражениях этого зеркала мы не могли бы узнать образа Божия, если бы мы не имели иного, подлинного его откровения *над* этой смешанной телеологией дня и ночи.

Растительная жизнь, являя в своем расцвете земной праздник света, в то же время ярко изобличает неполноту и немощь этого отраженного сияния. Всякая жизнь, которая им освещается и согревается, неизбежно оттесняет во тьму, *затеняет* и губит другую жизнь, а в конце концов и сама отходит в эту роковую тень. Нужен иной, совершенный творческий акт, чтобы осуществить световую грезу растения.

В жизни природы эта греза представляет собою предисловие к пробуждению животной жизни. В этом пробуждении мы имеем уже высший по сравнению с прозябанием и цветением растения подъем жизни и соответственно высшее явление творческого дня. Растение являет в солнечных лучах прекрасное *зрелище для другого*; животное уже не только пассивно отражает и *являет* день: оно его чувствует и *ощущает*: оно — не только зрелище, но и зритель. Скованная сном растительная жизнь прикреплена к месту. Животная жизнь отрешается от этих оков; в свободном движении четвероногих и в полете птиц она торжествует победу над земною тяжестью. Не ограничиваясь пассивным воспроизведением солнечного луча в пестром радужном покрове, в крыльях бабочек и пернатых, животное отвечает на него откликом живой радости. В этом отклике мы имеем как бы внутреннее, *психическое* углубление солнечного луча. Но этого мало: в животной жизни светит уже какой-то новый луч, которого нет в видимом нами солнечном спектре. Животное царство, в отличие от беззвучного царства растительного, есть *мир звучащий*. И звуковая гамма, которая впервые появляется на свет в этом мире, не есть простое *отражение* гаммы световой, а органически необходимое к ней дополнение. Подачей голоса в *ответ* восходящему солнцу животное заявляет себя не пассивным проводником света, а самостоятельным глашатаем и участником Божьего утра.

В радости этой утренней симфонии, которую мы ежедневно слышим весной и летом, есть новое и великое откровение всеединства. Музыканты уже давно подметили *сродство* между звуковой и световой гаммой. Слушая воспроизведение птичьих голосов в "Пасторальной симфонии" Бетховена или в "Зигфриде" Вагнера, мы ясно *видим* игру солнечных лучей в густой зелени лесов. Но сродство не есть тождество. Откликаясь на игру солнечного света, воспевая его явления, птичьи голоса тем самым ярко подчеркивают и свое единство с солнцем, и свое от него отличие. Этот голос, который как бы вторит солнцу, не есть его явление, а сочувствующее ему действие и славословие *другого*. Он не повторяет откровение творящего света, а как бы соучаствует в нем и дополняет его, превращая световую радугу в *симфонию*.

Нетрудно убедиться в том, что мы имеем здесь дальнейшее раскрытие того же творческого замысла, того же единого Божьего дня, который, развертываясь и расчлняясь во времени, является нам как чередование, как нарастающая серия следующих друг за другом дней.

Божий день есть радуга, таково откровение этого дня в материи неорганической. Божий день есть *живая радуга цветов*, таково это же откровение в переводе на немой язык растений. И, наконец, *Божий день есть всеобщее со-гласие, симфония жизни*, сочувствующей свету, таково откровение той же радости в животном мире. Замечательно, что в том видении божественной славы, которое явилось пророку Иезекиилю, он видел именно это откровение — сияние радуги вокруг престола Божия и лики славословящей твари — тельца, орла, льва и человека — и слышал их голоса. В христианском предании самая мысль о Евангелии сочетается с этими воспринятыми в небеса первообразами животного мира. Иконопись неизменно связывает их с изображениями евангелистов. Оно и неудивительно: симфония, объединяющая весь мир небесный и земной, звучит уже в самом начале Евангелия — в рассказе евангелиста Луки о Рождестве Христовом. *Благая весть*, проповеданная *всей твари*, есть именно обетование этой симфонии.

Имеющий уши слышать распознает многообразные ее звуковые отражения не только в мире человеческом, но и в мире животном. И совершенно так же, как в беззвучном мире растительном, здесь это откровение затеняется явлениями непобежденной еще тьмы: все стадии борьбы дня и ночи находят себе живой отклик и воспроизведение в звучащем животном мире.

Есть какой-то особенный, невнятный *ночной* шепот птиц и насекомых; есть протяжные, неопределенные, гулкие голоса, которые как бы погружают нас в тайну звездной ночи; есть и такие, которые представляются как бы *звучащею тьмою*, отвратительным явлением *ночного* облика твари: таковы, например, металлическое циканье сов, хохот филинов, протяжный волчий вой и крики влюбленного кота на крыше. Есть и соловьиная поэма обольстительной и обманчивой лунной грезы. — Далее, есть голоса специфически утренние — утиное кряканье перед восходом солнца и возглас петуха, громко, властно возвещающий зарю. Есть и вечерние: например, радостная симфония стрижей в честь заходящего солнца. — Есть, наконец, и особый, солнечный гимн жаворонка, выражающий полную победу полуденного солнца и ослепительное сияние небесного круга. Словом, в мире здешнем есть бесчисленное множество намеков на световую и вместе звуковую симфонию мира грядущего. Намеки — тем более убедительные, что симфония полна эротическим подъемом: он наполняет и звуки и краски райскими обетованиями... Но эти обетования земного эроса чреваты глубокими разочарованиями. Действительность нашей жизни бесконечно далека от их осуществления: в ней симфония лишь слабое отражение поту-

стороннего, отблеск грядущего, отдаленного, как звезды, мерцающие в высоте.

В животном мире нет самого существенного, о чем вещает симфония. Со-звучие и со-гласие в ней оказывается поверхностным, призрачным. Так же как и цветная радуга в мире растительном, оно прикрывает распад и хаос, всеобщую вражду и спор. — Притом обнаружение этого мирового распада в мире животном много глубже и значительнее, чем в мире растительном. Всеобщая борьба в *чувствующем* животном царстве связывается с отвратительными проявлениями алчности и ненависти победителей, с одной стороны, со страданиями побежденных, с другой стороны. Соответственно с этим и животная телеология борьбы за существование облекается в формы несравненно более уродливые и отталкивающие, чем телеология царства растительного. Ибо здесь отрицается несравненно более высокое явление творческого дня. Когти и зубы хищника, приспособленные к тому, чтобы терзать живое тело, представляют собою воплощенное отрицание со-гласия и со-чувствия. С повышением твари из ступени в ступень, *ночной* ее облик углубляется и усиливается в такой же мере, как и облик *дневной*. Этот облик сказывается и в высшем проявлении животной жизни — в половом эросе, который сам, в свою очередь, становится мотивом всеобщего соперничества, взаимной ненависти и убийства.

IV. День и ночь в человеке

Обращаясь от низшей твари к человеку, мы видим в нем, с одной стороны, углубление и завершение того же творческого замысла, а с другой стороны, все ту же роковую неудачу. Рассматривая откровение Божьего дня в низших ступенях творения, мы видим как бы *периферию* божественного замысла, *окружение* божественной славы. Ее *центр* открывается только на высшей ступени. В последовательном восхождении из ступени в ступень мы наблюдаем постепенное *возрастание активности* твари, повышение ее *содействия* творящему свету, причем это повышение со-действующей *энергии* твари непосредственно связано с углублением и расширением самого откровения. *Неполнота* содействия делает и самое откровение частичным, неполным. Как бы ни были прекрасны отблески Божьего дня в нашей земной природе, *полнота* его не может явиться ни в пассивном многоцветном озарении неорганической материи, ни в сонном прозябании и росте растения, ни в безотчетном со-чувствии и со-радовании мира животного. Все эти пройденные нами ступени творения суть как бы нарастающие *утренние* тона солнечного восхода. Но *полнота* Божьего дня может явиться лишь в *полном* пробуждении твари: ибо в предвечном замысле Софии мир — не пассивная среда, не страдательное орудие откровения, а *вселенское дружество*. Вместишь это вселенское откровение может только такое существо,

которое не только отражает и преломляет свет, не только к нему влечется, не только ему со-чувствует, но и *со-знаёт*.

Человеческое сознание — вот та яркая вспышка солнечного света, которая отмечает на земле ясное откровение Божьего дня, отделяя его от неполных световых лучей утренних и вечерних. — В чем заключается та особенность, та царственная привилегия, которая кладет резкую грань между человеком и его "меньшей братией" — низшей тварью? Животное находится во власти своих чувств, ощущений, влечений. Один человек обладает способностью подняться над непосредственным психическим переживанием в область абсолютного сверхпсихического *с-мысла*. Он — единственное существо, способное *дать себе отчет* в своих переживаниях, единственное, ставящее и так или иначе разрешающее вопрос об их безусловном значении. Над непосредственным психическим переживанием и влечением он ищет *безусловной правды* о сущем и о должном. В этом искании выражается вся деятельность со-знания. Движущее начало всякого сознания заключается в этой присущей человеку *со-вести* о безусловном: именно в силу этой совести ему нужно знать *суд истины* обо всем переживаемом и о должном в его собственных действиях. Со-знание и со-весть в обычном значении этих слов на русском языке выражают теоретический и практический аспект одного и того же — *безусловного суда мысли*; на языках романских оба эти понятия обозначаются одним и тем же термином — *conscientia, conscience*; и в этом тождестве наименований сказывается интуитивное проникновение в единство метафизического значения сознания и совести.

В силу этой своей способности человек — единственное на земле существо, могущее принять откровение мысли безусловной. Это — не только способность человеческого ума: ибо в со-вести объединяется и ум и сердце. — В ней выражается духовный подъем всего человеческого естества. И именно в силу этого подъема к Безусловному над ощущением, над чувством, над аффектом человек может сочетаться с Богом не узами инстинктивного влечения, а теми узами сознательной *духовной солидарности*, которые преображают и жизнь душевную.

Впервые в человеке и в его сознании является на земле эта свобода самоопределения, эта возможность выбора, в которой открывается смысл всего творения, всей эволюции мира во времени. Только в силу этой свободы человек может подняться *над* непосредственной данностью, над обманчивыми отражениями Божьего света в другом и узнать этот Божий замысел непосредственно — *в нем самом*. Поэтому человек является на земле единственно возможным посредником, *медиумом абсолютного откровения*. Явить в себе полноту Божьего дня может лишь существо, способное *выбрать* между днем и ночью: ибо высшее выражение этого дня — не пассивное озарение твари, не невольное ее влечение или сочувствие, а свободное дружество. Чтобы день Божий воссиял на земле во всей полноте своей, *навек*, он

должен быть встречен не тою безотчетною радостью, какой встречает птица на ветке восход утреннего солнца, а тем окончательным, сознательным *согласием на сочетание со светом*, которое звучит в ответе Богородице ангелу-благовестителю: "се раба Господня, да будет мне по слову твоему" (Лк. I, 37).

День Божий есть явление высшей энергии как самого творящего света, так и той тварной среды, в которой он является. Свет не только сам творит, он вызывает из тьмы тающиеся в ней положительные возможности; он пробуждает (активирует) в твари дремлющие творческие силы. — Мы уже видели, как эта энергия светоносной тварной среды повышается из ступени в ступень, восходя от неорганической материи к человеку. И вот, наконец, в человеке эта жизненная энергия твари достигает высшей, *предельной* своей точки. Он — *носитель мысли вселенской, всеединой по форме*, ибо всякий акт его сознания есть отнесение сознаваемого к всеединой истине, объемлющей все. Это сознание представляет собою *всеединство в возможности*; поскольку же оно познает и вмещает в себе истину, оно становится *всеединством в действительности*. Так осуществляется в человеке образ и подобие того всеединого сознания, которое держит в себе все и есть истина всего. Это — *земное подобие Вседержителя*.

Со-знание человека есть орган откровения всеединого смысла существующего и всеединого за-мысла Божия о мире. Но этого мало. — Замысел о всемирном дружестве осуществляется через свободное согласие и через свободное самоопределение друга. В этом самоопределении человек становится активным участником творческого акта. Если в его универсальном по форме сознании открывается образ Вседержителя, то его свободная, самоопределяющаяся воля есть осуществляющийся на земле *образ Творца*. В человеке и через человека обнаруживается творческая энергия земли в ее предельном, высшем выражении. В нем вся тварь приходит к творческому самоопределению. От него мир ждет того окончательного освобождающего *слова*, которое явит тайну всей твари, выразит *смысл* всемирной симфонии света и звука.

Тут есть поразительное совпадение между тем *естественным* откровением, которое может быть обнаружено пытливым философским исследованием, и тем откровением религиозной интуиции абсолютной истины, которое выразилось в Библии. Мы уже видели, что всеединое, безусловное сознание есть логически необходимое предположение всей человеческой мысли, а всеединое божественное Сущее есть столь же необходимое предположение всей человеческой жизни. Стало быть, и исследование гносеологическое, и философский анализ человеческой жизни в ее целом указывает на человека как на глашатая всеединства на земле. Таким и знает его Библия: в ее изображении этот сознающий и самоопределяющийся сын земли является *до грехопадения* центром космического согласия; то владычество человека над тварью, о котором говорится в книге Бытия (I, 26), есть именно земной образ всеединства. Библия указывает и метафизи-

ческое основание этой космической роли человека. "Господь образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек душу живую, так и было имя ей" (Быт. II, 19). Тут имя — не пустой звук, а *оболочка смысла*: поэтому-то наречение имени твари человеком в приведенных словах приобретает значение мистическое. Человеку предоставляется назвать *перед Богом* всякую душу живую, потому что он *знает то слово, которое выражает божественный смысл каждого существа*. Человек нарекает тварь и господствует над нею *в качестве носителя всемирного смысла*, в качестве существа, вмещающего в своем сознании *идею* всего живущего.

Раз это откровение божественной идеи явилось в ясном сознании человека и стало началом всеобщего дружества на земле, день Божий как будто достигает своего зенита. По-видимому, мы имеем здесь то *абсолютное* откровение творческого замысла, которое завершает его раскрытие. В созерцании достигнутого совершенства религиозное искание находит себе успокоение. Соответственно с этим и в Библии весь рассказ о сотворении мира завершается седьмым *днем покоя*, который непосредственно следует за созданием человека. Но тут же перед нами открывается новая глубина религиозной интуиции. *В мысли о человеке религиозное искание не может найти своего окончательного успокоения*. Идиллия земного рая его не удовлетворяет: она представляется ему чем-то несовершенным, наивным, *детским*. И эта инстинктивная неудовлетворенность религиозного чувства, которая связывается с мыслью о земном рае, имеет глубокие метафизические и религиозные основания. Ясное сознание человека, познающего тварь и нарекающего ей имя, не есть еще окончательное, полное явление Божьего дня: и в нем таятся противоположные, непобежденные еще темные возможности и темные ночные силы: именно *сознание* свободного, самоопределяющегося существа вносит в мир новую возможность бунта и сопротивления.

Тут опять внутреннее свидетельство религиозного чувства находится в полном согласии с объективным откровением Библии. Там седьмой, *надземный* день вечного покоя не совпадает с шестым, последним днем земного творения. Этот вечный покой оказывается *потусторонним миру*. Бог находит его в Самом Себе, а не в человеке. Пропасть так и остается незаполненной: рай разрушается грехом, а мир, погруженный в хаос, отделяется от дневной сферы вечного покоя огненным мечом херувима.

И опять в этой отдаленной от своего конца и смысла, мятущейся во времени жизни мира мы находим хорошо знакомый нам *ночной* облик твари: проклятие земли, полной гадами и произрастающей волчцы и терния, тяжкие труды в борьбе за существование и тяжкий грех братоубийства — словом, полная картина разрушения строя и лада космоса, отвратительное царство бессмыслицы как логически необходимый результат утраты человеком смысла мира. Но в человеке этот хаос усугубляется и углу-

бляется. Ибо в его свободе впервые обнаруживается вся полнота присущей твари способности безмерного сопротивления божественному замыслу, вся доступная ей бездонная глубина падения. Тут бессмыслица — не простое отсутствие смысла, ибо человеку доступны сатанинские глубины сознательного отрицания и богоборчества. Здесь ночь — не простое отсутствие света, а та *катастрофическая тьма*, которая побеждается только величайшим страданием крестного пути.

Когда мы читаем библейский рассказ о первозданном Адаме, мы чувствуем, что в нем речь идет о каждом из нас, что перед нами изображение нашего *общечеловеческого* духовного опыта. Прежде всего полно всечеловеческого смысла указание на *богоподобие* человеческого сознания, — печать высокого призвания человека, титул его владычества на земле и в то же время источник величайшего искушения, — той *преlestи богоотступничества*, которая звучит в словах: "будете как боги, знающие добро и зло" (Быт. III, 5). Это — вековечный соблазн существа, носящего печать Богоподобия, но еще не сочетавшегося с Богом узами неразрывного и неслиянного единства, не определившегося окончательно к добру или злу. Такое Богоподобие служит источником противоположных возможностей: богоподобное существо может утвердиться в Боге или против Бога, послужить осуществлению подлинного творческого замысла в мире или кошунственной на него пародии.

Окончательное откровение всеединого смысла — не в этом, еще не победившем двойственности Богоподобии, а в Богочеловечестве. В нем и осуществление *последнего, вечного дня* субботнего покоя. Все прочие дни, какие являются нам в нашем внешнем и внутреннем опыте, по сравнению с этим днем — не более как отражения и отблески утренние и вечерние, либо ослабленные предварения, явления неполного света во времени.

Крайнее, предельное выражение ночи есть всяческая смерть — духовная и телесная, а последнее выражение дня — полнота жизни вечной, утвердившейся в субботнем покое. В Ветхом Завете этот день утверждается в недоступной человеку и миру высоте *над* творением. В Новом Завете, наоборот, он осязательно является в мире, определяясь окончательно как *день победы* над смертью, *день воскресный*. Через воскресенье вечный покой становится явным и доступным для твари. *В сей день, его же сотвори Господь*, исполняется цель и смысл всего мирового стремления. А потому в сиянии этого дня мир найдет полноту всех тех вечерних и утренних откровений, которые уже были явлены в отраженном свете несовершенных земных дней.

Когда религиозное учение выражает интуицию вечного дня в терминах физического света, это не должно быть понимаемо в смысле простого уподобления или метафоры. Раз воскресение есть совершенное, действительное восстановление природы не только духовной, но и телесной, свет будущей одухотворенной плоти не должен быть понимаем ни как только духовное, ни как

только физическое явление, а как совершенное соединение того и другого, как откровение будущей духовной *телесности*. День Божий есть выражение *полной активности всей преображенной твари*, стало быть, не только мира духовного, но и мира телесного; поэтому и свет, как выражение высшей активности одухотворенного вещества, должен быть мыслим как совершенно реальное *физическое* явление. Таким он и представляется в Евангелии в изображении лика и риз преображенного Христа. Слова евангелиста Марка в особенности подчеркивают этот несомненно чувственный, *материальный* облик видения. "Одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить" (IX, 3). Так же и в многочисленных житиях святых описывается прославление человеческого лика, который становится огневидным или солнцевидным¹. Иконописные изображения солнечного лика Христа и святых в данном случае следуют Евангелию и житиям.

Вместе с солнечным светом восстанавливается во всеобщем воскресении и вся бесконечно многообразная световая гамма, причем здесь впервые открывается полнота смысла этой световой симфонии. В здешнем, земном явлении света есть полное несоответствие между физическим и духовным, между материальным явлением света и его метафизическим значением. С одной стороны, светила не одухотворены; с другой стороны, высшие явления духа облекаются в немощь и темноту. В заключительном и полном откровении всеобщего воскресения мы видим иное: там физический свет становится прозрачным выражением духовного смысла. Оттого и степени славы, согласно изречению апостола, выражаются там различными тонами и неодинаковым напряжением света. Иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звезд; и звезда от звезды разнится во славе (I Кор. XV, 41), это же различие степеней, как сказано, выражается в иконописи иерархией многообразных красок.

Вместе с красками воскресают и многообразные голоса и звуки. Сказанное выше о вечной божественной симфонии может быть дополнено здесь лишь немногими штрихами. — Слава, окружающая престол Всевышнего, изображается как в пророчествах Ветхого Завета, так и в новозаветных писаниях как *мир звучащий*. И это опять-таки не должно быть понимаемо как иносказание или метафора. *Звук, как и свет* в этом окружении Слова воплощенного, должен пониматься в двойном смысле — как выражение полноты *энергии жизни*, окружающей престол Всевышнего, и вместе как проявление энергии одухотворенного вещества. И так как весь этот звуковой мир является воплощением единого духовного смысла и замысла, он не сливается в хаотический, нестройный шум, как в здешнем мире, а образует созвучие голосов, которые сохраняют самостоятельность, оста-

¹ См., напр., известный рассказ Мотовилова о беседе его с преподобным Серафимом*.

ются различными и раздельными, но объединяются общностью всеединого мотива вечной жизни и образуют хоровое, симфоническое целое.

Тут возникает естественное сомнение. Дозволительно ли мыслить грядущий мир в музыкальных образах? Не значит ли это привносить временное в вечное? Ведь симфония есть чередование звуков во времени. О какой же симфонии может быть речь там, где времени уже не будет; как примирить возможность симфонии с мыслью о *вечном покое*?

На самом деле привносит временное в вечное не тот, кто верит в вечную божественную симфонию, а тот, кто делает подобные возражения. В действительности неспособность слышать симфонию иначе, как *переходя во времени* от звука к звуку, есть не более как психологическая особенность *нашего* человеческого слуха, а не свойство симфонии и не свойство музыки, как таковой. Мы уже видели, по поводу девятой симфонии Бетховена, что мыслимо иное, *сверхвременное* восприятие музыкального целого, — такое сознание, которое охватывает ее всю за раз, *в единый миг* без всякого перехода¹. Такое восприятие не только возможно, — *оно есть*: мы сами некоторым образом им обладаем. Мы не могли бы связать воспринимаемых нами во времени звуков в симфонию, если бы мысль наша не обладала иным, *сверхвременным* восприятием той же симфонии.

В самом деле, если бы наше музыкальное восприятие имело дело только со звуком, заполняющим настоящий миг, отдельные звуки для нас не объединялись бы в музыкальное целое, мы не слышали бы симфонию. Мы воспринимаем симфонию лишь постольку, поскольку мы обнимаем *сразу* умственным взором всю сложную последовательность ее аккордов, поскольку мы связываем те из них, которые звучат сейчас, с теми, которые уже отзвучали или прозвучат. Иначе говоря, для восприятия того *единства* звучащего целого, которое делает множество звуков симфонией, нужен подъем над временем: нужно, чтобы все эти проносящиеся во времени звуковые волны зафиксировались в вечности, наполнились и связались в одно целое сверхвременным единством. Значит, симфония не только совмещается с абсолютным покоем сверхвременного сознания, *она его предполагает*. И если есть сверхвременная красота и правда в бесчисленных голосах, исполненных бесконечной божественной жизни и бесконечной радости, эта красота и правда звучит вечно, как отзвук незаходящего солнца.

Воскресение есть вместе с тем и одухотворение. Оно не есть простое восстановление телесного мира с его световой и звуковой гаммой, а победа над суетою, торжество всемирного смысла. Мир телесный воскресает не в хаотическом и бесформенном состоянии, а как светоносное, красочное и звучащее воплощение творящего слова. И среда, воплощающая Слово, в этом акте

¹ См. выше, стр. 118.

Боговоплощения достигает высшей меры активности. Она не только им светится, не только выражает Его в звуке, — она Им живет и в Нем утверждает полноту своего сознания и воли.

День Божий не есть только симфония света и звука, ибо он не есть только объективное явление. Он есть *полное пробуждение* сознания в твари, приобщение ее к полноте всеединого, безусловного сознания, ибо проповедь Евангелия обращается ко всей твари (Мк. XVI, 15); в вечном покое седьмого дня все живущее на небе и на земле призвано принять абсолютно откровение, увидеть Бога не зеркалом в гадании, а лицом к лицу. Жизнь вечная, к которой призвана тварь, не есть сонное прозябание, "а полнота видения. Сия же есть жизнь вечная: чтобы знали Тебя, единого истинного Бога и Тобою посланного Иисуса Христа" (Ин. XVII, 3).

В этом тройном торжестве света, звука и сознания осуществляется замысел вселенского дружества и воплощения Бога-Любви в любящей твари. Совершенная Любовь является не только в полноте славы, но и в *совершенной красоте*. И потому весь замысел предвечной Софии в св. Писании изображается как замысел художественный.

В книге "Притчей Соломона" сама Премудрость свидетельствует о себе людям:

"Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я *была* там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал верху облака; когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основание земли; тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя *была* с сынами человеческими" (VIII, 24—31).

Эта радость есть и *начало пути Господня* (Притч. VIII, 22), и тот конец и завершение, к которому приходит земной круг и весь мир в седьмой, воскресный день всеобщего покоя.

V. День Божий и явление Троиинства

Можно резюмировать вышесказанное в двух словах: день Божий есть *явление Божества в Его другом*. Так или иначе, Бог открывается во всем, а потому то или иное откровение Божьего дня можно найти в каждом явлении мира видимого и невидимого. Но высшая ступень этого откровения, высшее *Богоявление* есть пришествие Христа во плоти, ибо только в этом своем последнем заключительном обнаружении свет побеждает тьму до конца, озаряет и просветляет всю глубину существования духовного и телесного.

Название "Богоявления" в широком смысле приложимо ко всей земной жизни Спасителя. Но есть в этой жизни одно событие, которое на церковном языке носит название "Богоявления" по преимуществу, ибо это — единственное в новозаветной истории явление не одного Лица, *а всех трех Лиц св. Троицы*. В качестве такового оно должно быть для нас предметом совершенно исключительного внимания.

Почему это совершенное Богоявление связывается именно с *Крещением Христа в Иордане*? Очевидно, потому, что в крещении водою и духом получает наиболее наглядное образное выражение тайна взаимоотношения двух миров. — Слово, пришедшее во плоти, погружается в воды Иордана. Мы уже знаем, каково значение текучей влаги в символике откровения ветхозаветного и новозаветного. Некоторым образом весь мировой процесс есть *"вода на истребление всякой плоти"*. Поэтому крещение водою здесь означает погружение в мир, сочетание вечного с временным, с непрерывно текущим потоком земного существования. Поток этот есть нескончаемая смена возникновения и уничтожения: в нем все непрерывно нарождается и умирает. А потому погружившийся в него тем самым подпадает смерти. Так понимает и апостол значение погруженья: "все мы, крестившиеся во Христе Иисуса, в смерть Его крестились" (Рим. VI, 3).

Сочетаясь с миром и тем самым обрекая Себя смерти, Сын Божий исполняет волю Отца небесного: "так надлежит нам исполнить всякую правду" (Мф. III, 15). Поэтому погружение Его в поток есть вместе с тем и выражение общения Его с небесами: крещение водою и Духом тут — единое и неразрывное целое. В этом акте некоторым образом выражается вся полнота божественной воли о мире; по тому самому в нем мы имеем и совершенное Богоявление; в нем раскрывается глубочайшая тайна божественной жизни — *тайна Троиинства*.

В сочетании Бога с рождающимся во времени миром обнаруживается внутреннее различие самих божественных Ипостасей. Приобщая к себе мир, Бог тем самым обнаруживает Себя и как первоисточник, из которого истекает все, что есть, и как любящий *Отец* всей твари. Все, что здесь течет, в Нем зачинается и от Него рождается. В этом — основа и сущность религиозного отношения: или мы ничего не имеем в Боге, или же мы имеем в Нем воистину *Отца* всего видимого и невидимого.

Этим, однако, религиозное отношение к Богу не исчерпывается. — Бог для нас — не только Отец: Он — живой центр всего рождающегося от Отца многообразия, всего становящегося мира, который должен стать Его конкретным воплощением. Таким воплощенным центром всего рождающегося может быть не Сам безначальный Отец всего сущего. Именно в качестве Отца всего, что есть, Он не может явиться в конкретном телесном воплощении и быть центром непрерывно нарождающегося потока явлений. Первоначало всего видимого само должно оставаться невидимым. *Бога никто же виде, нигде же: Единородный Сын, сый*

ГРЕХ И ИСКУПЛЕНИЕ

**I. Религиозные сомнения,
исходящие из интуиции всеобщности зла.
Христианское учение о грехопадении**

в лоне Отчем, Той исповеда. Являющийся в видимом воплощении, Бог есть по тому самому *другое*, отличное от Отца, рожденное от Него Лицо, о котором свидетельствует с небес голос невидимого Отца: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение*. И, наконец, в сочетании с миром Божество обнаруживается еще как третье начало, или третье Лицо. Он по отношению к миру — не только другое, рождающееся от Бога Существо, погружающееся в поток мирской, но вместе с тем и все наполняющий собою Дух Божий, побеждающий смерть и превращающий мертвое в живое. Крещение водою, коим Сын Божий обрекает Себя смерти, для мира есть начало жизни. Оттого-то в крещении становится явным нисходящий на Сына в виде голубя Дух Божий. Водою совершается крещение в смерть, а Духом — в воскресение: "ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть *соединены и подобием* воскресения" (Рим. VI, 5).

Вся последующая жизнь Христа на земле представляет собою не более и не менее как дальнейшее раскрытие этого первоначального Богоявления, совершившегося непосредственно перед началом Его выступления на проповедь. Все дело Христа на земле носит на себе печать этого первоначального Его крещения. Впоследствии, на известный вопрос того же Иоанна, от которого Он принял крещение: "Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого" (Мф. XI, 3), Христос отвечает перечислением признаков подлинного Богоявления: "Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите. Слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют" (Мф. XI, 4—5). Вот прямое последствие крещения водою и Духом: поток, в который погрузился Сын Божий, перестает быть потоком на истребление всякой плоти. Сочетание Сына Божия с миром становится *началом всеобщего исцеления — победы над самой смертью*. В нем — начало того космического переворота, который является вслед за тем в преображении и в светлом Христовом воскресении, т. е. в полном обновлении и превращении самых законов естества, как духовного, так и телесного. Не только дух человеческий, самое человеческое тело становится светоносною средою — прозрачною оболочкою света. Так завершается во Христе победа Божьего дня, окончательное просветление и превращение ночного облика твари. Каковы бы ни были страдания настоящего и грядущего, *этой* радости у нас никто и ничто не отнимет.

Кругом рушится мир, гремит гром. Беспросветная тьма заволкла небо. Отовсюду — стон и плач земли, оставленной Богом. Но вера наша, уповаемых извещение, видит в облаке Божью радугу.

Вглядываясь в окружающую мир ночную тьму, мы открываем в ней все новые и новые источники тяжелых сомнений. И каждое вновь возникшее сомнение касается не какой-либо частности христианского учения, а грозит полным ниспровержением христианского жизнепонимания в его целом.

Вся христианская теодицея основана, как мы видели, на том предположении, что источник зла заключается не в творческом акте Божества, *а в свободной воле твари*. Но где эта свобода? Находим ли мы ее в окружающей нас действительности? В низшей твари, подчиняющейся непреодолимой силе естественных влечений, ее нет. А в человеке она *связана грехом и бессильна*. Присущая каждому отдельному человеку способность самоопределения скована рядом общих условий, коренящихся не в нем, а в целом мировом строе.

Ответственность за зло в мире с точки зрения христианской теодицеи падает не на Бога, а на грешную тварь, т. е. прежде всего на человека как на вершину сотворенного. Но может ли отдельное человеческое существо считаться ответственным за свои дела и мысли? Ведь эти дела и мысли составляют цепь причин и следствий, которая начинается не в отдельной личности, а *предшествует* ее рождению. Во множестве наших дел — хороших и дурных — мы не начинаем, а продолжаем жизнь рода с ее многовековыми, причинными рядами. *Наследственность* греха, удостоверяемая повседневным опытом, признается и христианским учением *о грехе первородном*. Блаженный Августин, в строгом соответствии с этим учением, характеризует состояние зараженной грехами человеческой воли как "невозможность не грешить" (pop posse поп рессаге). Эта невозможность не грешить и служит во все века источником тяжелых религиозных сомнений. Как защитить против них христианскую теодицею?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно поставить его во всем объеме. Христианская теодицея покоится на предположении человеческой свободы; но эта свобода парализуется тем, что каждый отдельный человек является лишь *частью* общечеловеческого целого, зараженного грехом. И не только общечеловеческого: весь мир, где все рассчитано на взаимное истребление и пожирание живых существ, лежит во зле. Зло тут проявляется уже не как анархическое начало хаоса, а как *принцип мировой организации*: оно облекается в форму *безусловности и всеобщности*, навязывается твари, как некоторая непреложная необ-

ходимость. Словом, оно образует как бы *некоторую пародию на всеединство*.

В этом и заключается тот источник религиозных сомнений, о котором здесь идет речь. Если свобода твари скована, бессильна, то где же тот "друг", через которого может осуществиться в мире Божий замысел вселенского дружества? Если грех принял *форму всеобщности*, то не исключается ли этим самая возможность того свободного подвига самоотречения и любви, без коего люди не могут быть ни друзьями, ни тем более — *сынами Божиими*?

Нетрудно убедиться, что здесь мы имеем дело с религиозным сомнением чрезвычайно глубоким и важным. Все доводы в защиту христианской теодицеи как будто разбиваются об этот один *уничтожающий* довод против нее. Зло *царствует* в мире: стало быть, оно и есть подлинное всеединство, от которого нет спасения; это всеединство навязывается нам силою достоверного и несомненного *факта*, о котором свидетельствует весь наш опыт; по сравнению с ним христианское учение о любви, устрояющей мир, кажется фантазией; не отходит ли и самый идеал царствия Божия в область опровергнутых жизнью утопий? Это и есть самое глубокое, *сатанинское* искушение: ибо, заявляя себя, как *царствующее, всеединое, всемогущее и вседеприсутствующее*, зло тем самым утверждает себя, как *божественное*.

Неудивительно, что в христианском учении борьбе с этим искушением отводится первое место. — Ответом на него является не какая-либо отдельная сторона или часть этого учения, а центральная его идея: это — *образ Христа — второго Адама*, освобождающего человечество от уз первородного греха и побеждающего смерть. Именно в этом образе *эмпирия* подлинного царствия Божия непосредственно противопоставляется сатанинской на него пародии — *эмпирии всеобщего царства греха и смерти*.

Центр тяжести всего христианского учения о первородном грехе и о спасении благодатью заключается именно в этом противопоставлении *двойного вселенского единства — природного единства всех людей во Адаме и благодатного единства всех людей во Христе* — новым, духовном родоначальнике.

Ряд недвусмысленных изречений апостола Павла не оставляет сомнения в том, что для него первый Адам — вовсе не только "первый по времени грешник"¹, а родоначальник *всей* греховной природы человечества. Об этом говорит, между прочим, известный текст послания к Римлянам (V, 12): "Как одним человеком грех вошел в мир, а грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили". Высокопреосвященный Антоний полагает, что слова "*в нем*" в конце этого текста представляют собою неверный перевод греческого *ἐν αὐτῷ*, которое

¹ Выражение высокопреосвящ. Антония, митрополита харьковского: "Догмат искупления", 41 (Сергиев Посад, 1917)*.

в данном контексте будто бы означает не *в нем*, а *понеже, потому что*. На этом основании высокопреосвященный предлагает вычеркнуть из этого текста слова "*в нем*" или "*в нем же*" и читать его в следующем переводе: "И тако смерть во вся человеки вниде; понеже все согрешиша"¹. Но ошибочность этого толкования, несовместимого с учением Церкви о первородном грехе, явствует из дальнейшего объяснения того же послания к Римлянам: "Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие" (Рим. V, 18, 19). Идет ли речь о первом или о втором Адаме, апостол Павел непременно подчеркивает, что тот и другой — носители *вселенского* начала. Грешит ли Адам, в нем, как в родоначальнике всего человечества, согрешают его потомки, и *все* несут осужденье. Совершенно так же и крестная смерть Христа служит началом жизни вечной не только для человеческого естества Иисуса Христа, но *для всего человечества*. Ибо победа над грехом есть тем самым и победа над смертью. "Как во Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (I Кор. XV, 22). Природа человека определяется окончательно или ко Адаму, или ко Христу, — рождается в одного из двух родоначальников и соответственно с этим осуществляет в себе образ и подобие того или другого. "Первый человек Адам стал душою живущею" (Быт. II, 7); а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, а потом духовное. Первый человек из земли перстный; второй человек Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные" (I Кор. XV, 45—48).

Дает ли это учение удовлетворительный ответ на те религиозные сомнения, о которых мы говорили в начале этой главы? С первого взгляда кажется, что нет. По-видимому, оно, в свою очередь, дает повод к новым сомнениям и недоуменным вопросам.

Из этих сомнений сравнительно легко разрешаются те, которые коренятся не в самом религиозном сознании, а исходят из внешней ему области сознания научного. Я имею в виду указания на несоответствие между учением Библии и христианства о начале мира, а следовательно, — о рае и о грехопадении — с данными научного естествознания. — Коллизия между наукой и христианским откровением здесь призрачна по той простой причине, что откровение и наука в данном случае трактуют о разных планах бытия. Все утверждения откровения о вселенной *до грехопадения* относятся к такому ее состоянию, где весь космический строй был иной. Там действовали *законы природы, отличные от тех, которые обнаруживаются данными нашего научного опыта*. За пределами этих эмпирических данных наука ничего не знает

Ibid.

и знать не может. Вопрос, предшествовал ли известному ей космическому строю какой-либо другой, где не было ни смерти, ни борьбы за существование, т. е. вопрос о том, была ли когда-либо иная, ныне неизвестная науке эмпирия, всецело выходящая из пределов ее компетенции. Очевидна ошибка тех ученых или философов, которые, исходя из "данных научного опыта", пытаются дать тот или другой ответ на наш вопрос, — все равно положительный или отрицательный; она заключается в том, что они придают научному опыту то *абсолютное значение*, которого он на самом деле не имеет¹. Опыт *одного плана бытия* не может служить основанием для суждений *о бытии вообще*. Поэтому ни космография, ни биология, ни какие-либо иные естественные науки не призваны судить о том, действовали ли когда-либо до возникновения известной им вселенной иные, не известные науке законы взаимоотношения духа и тела и законы жизни. В особенности странно противопоставлять откровению опыт нашей планеты; ибо утверждения христианского учения о состоянии вселенной до грехопадения относятся вовсе не к земной планете в тесном смысле слова, а к *земному бытию вообще*, т. е. ко всей сфере телесного существования и телесного воплощения. Попытки богословов вычитать в Библии космографическое учение о нашей планете или солнечной системе по меньшей мере столь же произвольны, как космографические опровержения Библии учеными. Те и другие свидетельствуют о совершенно недозволительном смешении двух планов бытия, которые должны быть строго различаемы.

П. Первородный грех, смерть и греховная жизнь

Религиозное учение христианства о грехопадении и о предшествующем ему состоянии мироздания занимает позицию, совершенно недоступную естественно-научным возражениям: поэтому ему приходится считаться не с ними, а с гораздо более серьезными возражениями, идущими *изнутри*, исходящими из глубины самой религиозной совести.

В вышеприведенном учении апостола Павла грех изображается как *космическая катастрофа*, изменившая весь строй вселенной, как начало всеобщего распада и разлада. — Это и служит предметом глубочайших из религиозных сомнений, какие выдвигаются против христианского учения о первоначальном грехе. Всего чаще религиозная совесть смущается именно теми *космическими последствиями*, какие христианство приписывает греху Адама. Последствия эти — *всеобщее осуждение и смерть за*

¹ В частности, выводят за пределы научного опыта все те космографические теории, которые решаются утверждать (или отрицать) бесконечное продолжение вселенной или бесконечное действие во времени известных нам из опыта законов природы.

преступление одного — кажутся ей несовместимыми с мыслью о правде Божией.

Главным источником этих сомнений служат, с одной стороны, глубокие запросы человеческого сердца, а с другой стороны, недостаточно глубокое проникновение *ума* в религиозные тайны, — внешнее, рассудочное их понимание. Пока мы представляем себе смерть как чисто *внешнее* возмездие за грех, возложенное судом Божиим на Адама, а *кстати* и на его потомков, оно представляется нам *вдвойне* несправедливым: во-первых, потому, что тяжесть наказания кажется нам несоразмерною с виною неповиновения, а во-вторых, потому, что нам трудно понять правду суда, карающего потомков за грех прародителя. В действительности христианское откровение понимает отношение между грехом и наказанием совершенно иначе.

Что *Бог есть жизнь*, — источник смысла и существования всякой иной жизни, — в этом внутреннее откровение религиозного сознания человечества совершенно совпадает с объективным откровением христианского вероучения. В этом, как мы видели, заключается необходимое метафизическое предположение *всякой жизни*. Это предположение выражается и в словах апостола Павла о Боге: "Им же живем и движемся и есмы" (Деян. XVII, 28), и в свидетельстве Евангелия о Слове: "В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков" (Ин. I, 4).

Если Бог есть жизнь, то что такое грех, как не *отпадение от жизни*? Такое понимание греха представляется единственно религиозным; если мы продумаем его до конца, то *внутренняя, существенная* связь между грехом и смертью становится очевидною; а потому всякие сомнения в соразмерности наказания с виною отпадают сами собою: смерть не есть *внешнее* наказание за грех, которое может быть заменено каким-либо другим наказанием, более мягким, или вовсе отменено, ибо смерть лежит в самой природе греха, составляет *раскрытие его внутренней сущности*. Если грех есть отпадение от жизни, то непонятным представляется не то, что согрешивший умирает, а то, как он может жить. С точки зрения углубленного религиозного сознания *возможность греховной жизни представляется гораздо более непонятною, чем смерть грешника*. Как может жить тот, кто отпал от жизни? Факт греховной жизни представляет собою один из тех парадоксов нашего земного существования, которые прежде всего требуют религиозного объяснения. Только при правильном разрешении этого парадокса возможен сколько-нибудь удовлетворительный ответ на вопрос о совместимости правды Божией с дурной всеобщностью царствующего на земле греха и смерти.

Вопрос о том, как и почему Бог терпит неправду мира, так часто вызывающий тяжкие религиозные сомнения, может получить правильное разрешение только при условии вполне точной философской его постановки. Источником сомнения в данном случае служит несоответствие логическое и вместе с тем жизненное — между деянием и его последствием. Если все живет

и движется Духом Божиим, то как же может жить неправда? Если грех есть отпадение от жизни, то почему же можно согрешить и продолжить жить, хотя бы временно? Почему греху не присуждается его, казалось бы, необходимое логическое последствие — немедленная и полная смерть?

Когда вопрос ставится таким образом, ответ на него напрашивается сам собою. Совесть наша чувствует, что вопреки кажущейся логике нашего умозаключения в нем есть какая-то внутренняя прореха. Нетрудно понять, в чем она заключается.

С одной стороны, самоопределение ко греху есть тем самым и самоопределение к смерти. Но, с другой стороны, в условиях нашей временной действительности *никакое* самоопределение не может быть полным и окончательным; ибо это — не безусловная действительность, а *действительность сущего становящегося*.

Всякое наше действие в отдельности и вся наша жизнь в ее целом есть непрерывный и во всякий данный момент *незаконченный* переход из области сверхвременной возможности в область временной действительности. Моя жизнь в каждый данный момент представляет собою *неполное* раскрытие таящихся во мне возможностей. Поэтому, если в целом ряде моих действий я определился ко злу, этим еще не исключена возможность нового ряда положительных самоопределений — к добру. Так же, наоборот, и самоопределение к добру, хотя бы оно проявилось в целом последовательном *ряде* действий, не исключает возможности противоположного самоопределения, которое может выразиться и в отдельных действиях, и в появлении целых *темных* рядов злых дел.

Отсюда и получается то смешанное, противоречивое состояние "греховной жизни", которое не может быть охарактеризовано ни как жизнь, ни как смерть в *абсолютном, окончательном* значении того и другого слова. Я согрешаю ежеминутно и по-прежнему непрерывно определяюсь к смерти; каждое новое мое самоопределение становится в свою очередь причиной во времени и побуждает к другим самоопределениям в том же отрицательном направлении. Из накопления отдельных самоопределений ко злу рождаются греховные привычки и склонности: ибо всякая реализованная во времени потенция становится в нем действующей силой; тем самым я подпадаю тому "проклятию смерти", которое составляет логическое, *естественное* последствие отпадения от жизни. Но почему же *окончательная* смерть все-таки еще не наступает? Потому что во мне все еще остается не проявленная во времени потенция, некоторый сверхвременный корень новых самоопределений, который не уносится греховным потоком во времени и *не связывается* безусловно временными рядами моих действий, а потому может послужить источником противоположных самоопределений и противоположных действий.

В такой же мере *неокончательным* является в условиях временной действительности и каждое наше самоопределение к до-

бру. Всякий такой акт представляет собою *самоопределение нашей воли к Богу, т. е. к жизни*; но в результате *вечная* жизнь для нас все-таки не наступает по той же причине: потому что выявлены *не все* таящиеся во мне положительные потенции, побеждены *не все* присущие мне отрицательные возможности.

Вспомним, что эта двойная возможность положительных и отрицательных самоопределений, светлых и темных рядов в человеке коренится в его отношении *к его идее*, к сверхвременному замыслу о нем предвечной Софии. Греховный человек представляется как бы *темным двойником* этой идеи, ее реальным отрицанием и извращением во времени. Но над этим ходящим на земле призраком есть другой, светлый лик, еще не утративший возможности проявляться в том же существе, еще борющийся с тем темным двойником и не закрытый им окончательно.

"Греховная жизнь" представляет собою яркое выражение этого еще не определившегося окончательно, а потому внутренне противоречивого состояния мира. Весь наш биологический процесс есть непрерывная смена траты и обновления, т. е., иначе говоря, — *непрерывное умирание и непрерывное оживание*, но не окончательная жизнь и не окончательная смерть. В вышеизложенном мы находим метафизическое объяснение этого явления.

Окончательное самоопределение к смерти того или другого существа влечет за собою и окончательную утрату возможности всякой, стало быть, и телесной жизни. Порвавшее связь с жизнью существо тем самым утрачивает способность стать органическим центром, следствием чего является и полный распад его тела. В наблюдаемой нами органической жизни мы видим иное, — *неполный, непрерывно продолжающийся распад*, с одной стороны, *неполное, непрерывно продолжающееся восстановление*, с другой стороны. Одни частицы выпадают из состава живого тела, другие становятся на их место; и всякое органическое соединение представляет собою неустойчивое, постоянно нарушающееся равновесие.

Это явление опять-таки типично для характеризующего нашу действительность состояния *полужизни-полусмерти*. Свойство абсолютной жизни есть неразрывное, *абсолютное* органическое единство; свойство абсолютной смерти есть полный, окончательный распад. И, наконец, свойство нашей противоречивой, *умирающей* жизни есть непрерывное чередование процессов жизни и смерти, исцеления и распада. Всякая являющаяся в этом мире жизнь представляет собою органический центр притяжения для частиц того тела, в котором она воплощается, но центр не абсолютный, а относительный, не обладающий полнотою жизненной силы, а потому не могущий победить окончательно противоположные разрушительные, центробежные стремления.

Понятно, что и прекращение такой телесной жизни во времени, т. е. то, что *обычно* разумеется под смертью, не есть еще смерть полная, окончательная, ибо эта смерть еще не истребляет

в умирающем существе самую *потенцию* жизни, так как она не отсекает его от его идеи, от живого его корня в Софии; поэтому для умершего не исключена возможность вновь ожить в ином теле.

III. Первородный грех и человеческая свобода. Христос и Адам

Так в парадоксе нашего временного существования сбывается правда Божьего суда о жизни греховной, но еще не определенной окончательно ни в ту, ни в другую сторону, а потому *не созревшей* ни для окончательного отсечения и осуждения, ни для окончательного освобождения от греховного плена и утверждения в вечном покое¹.

Когда нам становится вразумительна эта правда, которая хочет жизни, а не смерти грешника, мы получаем тем "самым и ответ на другой вопрос — о *всеобщности* греха в условиях нашей действительности и о наследственной его передаче от предков к потомкам.

Обычный вопрос — почему Божий суд карает потомков за вину предков, коренится все в том же внешнем, *рассудочном* понимании "вины" и "наказания". Те, кто возмущаются в данном случае "несправедливостью", представляют себе и грех и смерть потомства не как логически необходимое *продолжение* жизни предков, а как совершенно независящее от нее *возмездие*, присужденное потомкам за грехи предков.

Справедливое возмущение и негодование вызывает здесь вовсе не христианское понимание наследственности греха, которое остается скрытым от негодующего, а поверхностное богословское извращение этого понимания. — В действительности наследственность греха вовсе не имеет характера *кары* по отношению к потомству. Она представляет собою логически необходимое продолжение и развитие греховной жизни или, как сказано выше, *полужизни*.

Раз я совершил грех, — акт отпадения от вечной божественной жизни, — последствия такого отпадения распространяются на *всю мою жизнь*, духовную и телесную, на все, что от меня исходит и происходит, следовательно, и на *акт деторождения*. Если я не вмещаю в себе жизни божественной, безусловной, я не могу и передать ее по наследству моим детям. Я могу дать им только ту жизнь, которой я обладаю сам, т. е. ту *относительную* жизнь, которая характеризуется как непрерывное умирание и непрерывное оживление умирающего. Эта жизнь, не наполненная жизнью божественною, тем самым заключает в себе и смерть,

¹ Это как раз то понимание временной жизни, которое выражается в известной евангельской притче, где суд Божий удерживает руку жнецов до полного созревания посева.

и склонность ко греху. — Совершенно естественно и неизбежно, что все рождающиеся "от перстного" носят и образ перстного. У родителей и у детей — *одна общая природа*, а потому и *общие склонности*. Причинные ряды, начинаемые каждым отдельным человеком, продолжают в следующих поколениях; переходят по наследству некоторым образом и самые дела, а также привычки, добрые и порочные."

Сомнения и возражения религиозной совести на этом не оканчиваются. Пусть наследственная передача греха и смерти *естественна*, — естественное не совпадает со справедливым, и Бог не связан законами нашего человеческого естества. Совершенно *естественны* и наследственный алкоголизм, и наследственная дегенерация, и наследственная склонность к какому-угодно преступлению. Но где в этой наследственности суд правды Божией? Может ли совесть помириться с тем *естественным* фактом, что тот или другой человек бессилён бороться против склонности к пьянству или воровству, потому что его отец и дед воровали и пьянствовали, и потому, что вся среда, где они выросли, воспитывала в них ту и другую порочную склонность?!

Сущность этих сомнений и недоумений религиозной совести сводится к *требованию от Бога чуда*. Если передаваемая от предков к потомкам общечеловеческая природа порочна и смертна, то почему же Бог не изменит законов естества во имя правды? Почему Он не избавит потомков от последствий вины предков новым творческим актом своего всемогущества?

Как только эти возражения высказываются с полной ясностью, становится очевидным, что и они коренятся все в том же рассудочном и поверхностном понимании отношения Бога к твари. *Чудо преображения всего человеческого, да и вообще земного естества* составляет, без сомнения, цель всего космического процесса. И совесть человеческая не права вовсе не в том, что она требует этого чуда, а в том, что она забывает о *непременном его условии*. Чудо может быть действительным началом спасения для человеческой и вообще для земной природы лишь при том условии, если оно не упраздняет ее самостоятельности. *Для совершения чуда свыше требуется ее самостоятельное самоопределение*. Об этом говорят и все те евангельские тексты, в коих для совершения чуда Богом требуется акт веры со стороны человека. Чудо, как и все вообще творческое действие созидания новой твари, подчинено основной идее всего творческого замысла о мире — *идеи Богочеловечества*, которая требует для спасения не одностороннего действия божественной силы, а *двустороннего* самоопределения Божеского и человеческого естества: человек, призванный быть другом Божиим, не может быть только пассивным предметом или материалом для совершения чуда: последнее должно явиться как ответ на его самостоятельное, *свободное* самоопределение.

Но, скажут нам, о каком же свободном самоопределении может быть речь в условиях нашей действительности, где свобо-

да индивида скована *общими* условиями космического строя и, в частности, наследственным грехом? Какого свободного подвига можно требовать от существа, которое, по выражению бл. Августина, *не может не грешить?*

Правда, утрата свободы человеком в условиях нашего греховного существования не представляется полною: не тронутый грехом сверхвременный корень человеческого существа в Софии открывает человеку возможность бороться с греховным наследием прошлого; и присущая ему совесть о Безусловном, живое свидетельство о связи с миром иным, твердит ему ежечасно о том, что он, призванный к вечности, не есть раб смерти и времени, что перед ним открывается возможность возвыситься и над собственным прошлым, и над греховным прошлым мироздания! Но как помирить свидетельство этой вести из другого мира с противоположным свидетельством повседневного опыта о всеобщем рабстве? Есть в особенности один подавляющий факт, грозящий свести на нет всю достоверность голоса совести. — *Индивидуальная* свобода человека по самой природе своей бессильна бороться против *общих условий* космического строя. В лучшем случае она может одерживать только те или другие *частные победы* над грехом, что мы и видим в действительности. Но раз общие, *мировые* условия этой греховной действительности остаются те же, — частичным победам противопоставляются и частные поражения. Эти победы не спасают нас от порочного круга, в котором мы живем, ибо они не сокрушают в корне самого *царства греха* и его неизбежного последствия — смерти. Для спасения требуются не эти частичные и частные победы, а *такое самоопределение человеческой свободы, которое было бы победой всеобщей и полной над грехом в его целом, надо всем греховным строем вселенной.* Способна ли человеческая воля к этому абсолютному, *вселенскому* самоопределению?

Как только мы приходим к этой определенной и *точной* постановке вопроса, становится очевидным, что христианство дает на него точный и притом исчерпывающий ответ. Ответ этот заключается не в какой-либо отдельной стороне или *части* христианского учения, а *в его целом*, в основной его идее, в самой мысли о Христе Богочеловеке, который понес на себе и победил на кресте тяжесть грехов *всего* мира. Вопрос, способна ли человеческая воля к абсолютному самоопределению, ко *вселенской* и *полной* победе над грехом, здесь получает *положительное* разрешение. Совершенная жертва Христа — Его *вольная страсть*, именно и есть тот *свободный* подвиг Его человеческой воли, который в корне изменяет все условия человеческого естества и того космического строя, в котором мы живем.

Проклятие греха, тяготеющее над человеческой жизнью, именно и выражается *в рабстве* человеческой воли, в той роковой "невозможности не грешить", о которой речь шла выше. Это рабство по существу несовместимо с той полной принадлежностью человека Богу, которая выразилась в *послушании* до

конца и *в совершенной жертве*. Поэтому в Евангелии совершенная жертва и является началом того совершенно нового космического строя, который обнаруживается *в воскресении* Христа и в Его преображении. — Человеческое естество Христа, победившее грех в самом его корне, тем самым избавляется и от его последствия — смерти. Наполняясь божественною жизнью, оно по тому самому воскресает и прославляется в Боге. На Фаворе приоткрывается завеса, отделяющая нас от этой преобразенной вселенной, к которой ведет крестный путь и воскресение.

Сомнения религиозной совести, однако, на этом не успокаиваются. Правда *всеобщего* оправдания и *всеобщего* воскресения во Христе первоначально представляется ей столь же маловразумительной, как и правда всеобщего осуждения и всеобщего умирания во Адаме. Понятно, почему человеческое естество Христа, в корне победившее грех, тем самым избавляется и от его последствия — смерти. Но рядом с этим остается пока без ответа вопрос, как и почему *мы, люди*, не одержавшие этой совершенной и полной победы, спасаемся *жертвою одного за всех*. Все те юридические, латинские теории, которые изображают совершенную жертву как некоторый выкуп или *взнос* Христа за всех, "удовлетворяющий" божественное правосудие, вызывают в совести не только глубокое недоумение, но и глубокий негодующий протест. Возмущает в данном случае все это перенесение форм торговой сделки на интимные, внутренние отношения между Богом и человеком, вся эта банковая процедура перевода "заслуг" Христа на спасаемых Им людей. Совесть тут все не только непонятно, но и чуждо: и страдание невинного за виновных, и "избыток заслуг", и спасение "чужими заслугами". Все это представляется ей не исполнением правды, а как раз наоборот, вопиющим ее нарушением. Ибо совесть чувствует, что человеческая природа, поврежденная *изнутри*, в самом своем корне и источнике, может быть и спасена только *изнутри*, а не внешним актом купли или колдовства, который оставляет нетронутым ее греховный корень.

Чтобы понять подлинный христианский смысл искупления, нужно отвлечься от искажающих его юридических теорий и вернуться к тому противопоставлению Христа и Адама, которое заключается в вышеприведенных словах апостола Павла.

В учении о первозданном Адаме находят себе выражение две глубоких религиозных интуиции — *интуиция общности человеческой природы* и *интуиция свободы как начала греха*. Мы, люди, не изолированные индивиды, а *род*, т. е. некоторое органическое целое, связанное общностью жизни, передающейся от предков к потомкам: поэтому и дела наши — не только результат самоопределения отдельных индивидов, но вместе с тем и выражение *общей* жизни, проявляющейся во всех. — Эта общность жизни обуславливается общностью ее источника, единством происхождения от общего родоначальника. Возводя к этому общему источнику передаваемое из поколения в поколение извращение

человеческой природы, мы ощущаем и самый наш грех как продолжение и развитие *греха первородного*.

Каждый из нас рождается во грехе; и, однако, религиозное сознание не мирится с мыслью об этом грехе как об *изначальном* свойстве Божьего творения: ибо вера, что Бог, создавший мир, не есть виновник греха, лежит в самой основе религиозного к Нему отношения.

Отсюда видно, что *обе* интуиции, выражающиеся в христианском учении о первозданном Адаме, представляют собою жизненно необходимые предположения религиозного сознания. *Если есть Бог*, то совершенно очевидно, что *весь* наш внутренно распавшийся и расколотый ненавистью мир грешен перед Ним: грешна прежде всего человеческая природа, бессильная противиться этому распаду и роковым образом вынужденная продолжать его: над нею, как и надо всем миром, тяготеет проклятие какого-то первоначального греха.

И с другой стороны, *если есть Бог*, то столь же очевидно, что не в Нем, а в другом, сотворенном существе *начало* этого греха. *Всеобщий* грех мира может быть только результатом грехопадения существа, бывшего до того носителем всеобщего смысла вселенной. Таким, по христианскому учению, и был первоначальный человек, нарекавший имена собранной вокруг него твари.

Библейский рассказ о райском состоянии и о грехопадении облекает одну из величайших тайн временного бытия в форму, доступную детскому пониманию, а потому как бы наивную. На самом деле это наивность лишь кажущаяся: та же глубина содержания, которая схватывается здесь непосредственным чувством младенца, открывается и на высшей ступени философской рефлексии: она недоступна лишь для средней ступени поверхностного, *житейского* рассудка.

В ярком, художественном образе здесь утверждается основное начало единственно религиозного непонимания. — Пока мир был согрет дыханием божественной жизни, он не знал ни вражды, ни смерти, ни нужды, ни печали. Вот в какую простую, безыскусственную форму облекается здесь мысль о том, что *Бог есть жизнь, начало всякой жизненной связи в мире, начало всеобщего мира и лада*. Посмотрите на мир, *отпавший* от Бога. В отличие от рая он характеризуется именно распадением всех жизненных связей: рушится всеобщий мир, низшая тварь ополчается против человека, стихии выходят из повиновения; в распадении связи между душой и телом человек познает силу смерти; жизнь борется против этой силы, производя на свет новые и новые поколения существ: но и самое деторождение подпадает проклятию жизни, утратившей Бога: оно совершается в болезни и не спасает от смерти. И в результате всей этой художественной картины космического распада как ясно ставится основное религиозное требование — *требование восстановления целостности мира и целостности жизни в Боге*, требование освобождения от греха и смерти! Есть много остроумных гипотез философской мистики

о первозданном Адаме, о его отношении к жене и к прочей твари и о космическом значении его грехопадения. Но я не буду касаться этих спорных и гадательных положений, чтобы не отвлекать мысли от тех изложенных здесь начал, которые представляют собою бесспорные и необходимые религиозные предположения жизни.

Это — те самые начала, которые лежат в основе учения апостола Павла об искуплении. В нем мы имеем именно учение о восстановлении *целости человека*, человечества и всей распавшейся вселенной.

IV. Учение о Христе как ключ к разрешению вопроса о человеческой свободе

Чтобы мысль об искуплении стала близкой сердцу и вразумительной для совести, надо прежде всего откинуть накопившийся веками балласт кошунственных юридических теорий. Искупление не есть заключительный момент выдуманной латинскими богословами *тяжбы* Бога и человека; оно есть *акт исцеления* человека, человечества и всего распавшегося на части космоса, восстановление мира *как живого целого*. Так оно понимается и в Евангелии, и в посланиях апостольских.

Род человеческий, как его понимает христианское откровение, есть нечто большее, чем органическое целое: в идее он — *единое существо, собирательное тело Христово*. Отсюда — та *всеобщая солидарность* человечества, которая выражается и в *общих узах* первородного греха, и в *общем их разрешении*, и во всеобщем осуждении через преступление одного, и во всеобщем спасении послушанием одного. Именно потому, что род человеческий есть в предназначении единое живое существо, — грехопадение одного, от которого рождаются все, выражает собою *общую* всему человечеству утрату божественной жизни и влечет за собою *общий* распад. По тем же основаниям и послушание одного становится началом *общего* исцеления.

Богочеловечество Христа ни в каком случае не есть сочетание Бога с *изолированным* человеческим индивидом, ибо изолированных индивидов на свете вообще не существует. У всех — общая природа, общая родовая жизнь, а потому и *общая история*. Соответственно с этим и Боговоплощение понимается в св. Писании не как индивидуально-ограниченное явление Бога *в одном* человеческом лице, а как неразрывное и неслиянное соединение *двух естеств* — Божеского и человеческого, т. е. как восстановление нарушенного единства между Богом и человеческой природою вообще, стало быть, и с человечеством *как родом*.

Появление Христа на земле не есть изолированный исторический факт, ибо история есть органическое целое, в котором изолированных фактов вообще не существует. Эта *встреча двух миров* представляет собою явление и откровение обоих. В ней

выражается и полнота *нисходящего* движения вечной божественной любви к земле, и высшее завершение встречного, *восходящего* движения земли. С одной стороны, это Богоявление есть откровение предвечного замысла о земле, с другой стороны, оно представляет собою органически необходимое продолжение и конец всего предшествующего развития ветхозаветного Израиля, ветхозаветного человечества и, наконец, всей нашей земной (т. е. космической) *истории*. — Все человечество как *род* некоторым образом подготовило своей историей земное явление Спасителя, а человечество как род есть венец истории вселенной. Поэтому явление Христа на земле должно быть понимаемо как восстановление связи божественной жизни с *целым человеческим родом и с целой вселенной*.

Как первоначальное грехопадение человека есть расторжение жизненной *связи всеединства*, организующей космос в живое целое, так и искупление есть именно восстановление этой связи *целого* человека с *целым* человеческим родом, со всею природою мира как *целого*. Боговоплощение есть откровение божественного всеединства на земле. Так оно понимается и в Евангелии, и в апостольских посланиях.

Говоря о событиях земной жизни Христа, апостол Павел прежде всего настаивает на том, что эти события суть переживания не одной только богочеловеческой Личности, но всего рода человеческого как целого, вследствие чего необходимым последствием совершенной жертвы является не единоличное только воскресение Христа, а воскресение *всеобщее*. В этом утверждении *всеобщности* жизни Христовой — смысл всех христианских таинств. "Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились. И так мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения" (Рим. VI, 3—5). Связь индивидуального со всеобщим для апостола тут настолько необходима и достоверна, что одно без другого для него немислимо. "Если же о Христе проповедуются, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых. Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша" (I Кор. XV, 12—14).

Достоинно внимания, что все учение об искуплении и о воскресении мертвых раскрывается у апостола Павла в виде строго логической цепи умозаключений. Апостол, очевидно, намеренно подчеркивает, что в этой связи индивидуального и всеобщего выражается логика всемирного смысла. Завершение этой логики *всеобщего* воскресения — Царство Божие как всеобщий *конец* (I Кор. XV, 24). Апостол не оставляет сомнения в том, что конец этот — *всеединство*: вся цель мирового процесса и весь смысл всеобщего воскресения выражается у него словами: "да будет Бог все во всем" (I Кор. XV, 28).

Смысл этот распространяется сверху вниз из ступени в ступень на всю тварь. По апостолу, "воскресает каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы в пришествие Его" (I Кор. XV, 23). А через человека и вслед за человеком совершается и освобождение всей твари *от рабства тления* (Рим. VIII, 21). И не только в учении о воскресении, — в самом начале евангельского повествования о земном подвиге Христа мы имеем указание на то, что Его победа над искушением есть начало восстановления нарушенного грехом единства всей твари. Вокруг Христа в пустыне собирается и земное и небесное. "И был со зверями. И ангелы служили Ему" (Мк. I, 13). И ангелы и звери тут являют в себе тот единый Божий замысел о вселенной, который в Богочеловеке находит себе видимое завершение и средоточие. *Все* предназначены стать во Христе новою тварью (Гал. VI, 15).

В этом заключается ключ к разрешению тех сомнений по вопросу о человеческой свободе, которые были высказаны в начале настоящей главы. Свобода человека подчиняется единому вселенскому замыслу о человечестве и обо всей новой твари вообще: вот почему вне того вселенского целого, в котором открывается этот замысел, мы не найдем ни полноты этой свободы, ни откровения ее смысла.

Мы уже видели, что свобода каждого отдельного человеческого индивида ограничена *общими* условиями мирового строя. Теперь смысл этого ограничения становится нам понятен. В идее человек есть подчиненная часть человечества как органического целого. Предназначенный входить в состав этого собирательного существа, он вне общечеловеческого целого не может явить своей идеи, или, иначе говоря, не может осуществить своего индивидуального и вместе с тем вселенского призвания. Отсюда — то безусловно необходимое сцепление событий, которое связывает жизнь индивида с жизнью рода, — более того, с жизнью всего мирового целого. Отсюда — роковое бессидие отдельного индивида — прорвать самостоятельными усилиями своей воли *греховную цепь*, связующую преемственный ряд поколений. Пока грехом связан род, подневолен греху и каждый индивид *в качестве члена рода*; а потому проявления индивидуальной свободы могут быть лишь частичными, исчезающими проблесками другого мира. *Полное* освобождение индивида возможно лишь через *всеобщее* освобождение рода.

Ограничение свободы индивида во времени заключается в том, что он связан *всем прошлым* человеческого рода, а постольку — и его грехом. Исключения из этого правила составляют лишь *родоначальники* человечества — *первый Адам*, который начинает собою род человеческий, а потому и не связан какой-либо предшествующей стадией его развития, и *второй Адам* — Христос, родившийся не от семени мужа, а от Духа Свята и Марии Девы¹, а потому не восприявший от прошлого грехов-

¹ По-видимому, третьим исключением является Богоматерь, величаемая нашим церковным богослужением, как *Всепорочная* — притом по тем же основаниям, как и Христос: ибо в лице Христа она зачинает *новый* человеческий род.

ного наследия и начинающий во времени новый, богочеловеческий род. В обоих этих случаях самоопределяющаяся личность является в то же время средоточием и носительницей рода как целого, так что самоопределение *одного* человека является тем самым и самоопределением *всей* человеческой природы. И Адам и Христос определяются к действию не только *за себя*, но и *за всех*, Адам — в качестве родоначальника естественного, а Христос — в качестве родоначальника *духовного*, т. е. носителя *идеи, смысла* всего человечества и каждого отдельного человека.

Такое учение о свободе, в свою очередь, вызывает вопросы и сомнения. Если только родоначальники рода человеческого свободны от уз первородного греха, не значит ли это, что свобода по отношению к человеку — лишь *исключение*? Какое же право мы имеем говорить о ней как о даре, присущем *всякому* человеку, как таковому? Какая при этих условиях может быть речь *о вине и ответственности* каждого человека? А если он — не ответственный за свои поступки раб греха, то во что обращается его призвание — быть *другом* Божиим? И если жертва Христа не есть подвиг нашей собственной свободы, то как же может она послужить нам оправданием? Не вынуждены ли мы впасть здесь в заблуждение только что отвергнутой нами явно неудовлетворительной латинской теории об оправдании *чужими* заслугами?

Ответом на эти вопросы является все христианское учение о спасении. — Совершенная жертва Христова спасает человека не как действующее извне колдовство, а как духовное воздействие, *освобождающее его изнутри* и преображающее его природу, лишь при условии *самостоятельного* самоопределения его воли.

Человек призван сочетаться со Христом двоякими узами — *в свободе*, как друг Божий, и *в обновленной природе*, как новая тварь и как член тела Христова. Он должен подвергнуться новому творческому акту и для этого пережить то *второе рождение*, о котором говорит Христос Никодиму, — *родиться свыше* (Ин. III, 3). Но этот акт духовного рождения не есть *пассивное* переживание человека, который ему подвергается. Родиться свыше действием благодати Христовой может лишь тот, кто деятельно со-участвует в жертве Христа, в Его вольной страсти и смерти. Без этого соучастия невозможно преображение человеческого естества творческим воздействием божественной силы. Об этом свидетельствуют все те тексты апостола Павла, которые говорят об Евхаристии. От приобщающегося телу и крови Христа требуется *самоиспытание*; приобщающийся недостойно, не рассуждая о теле Господнем, — "ест и пьет осуждение себе" (I Кор. XI, 28)*. Евхаристия возвещает смерть Господню (I Кор. XI, 26), почему для участия в воскресении Христа требуется и соучастие в Его страданиях и смерти (Фп. III, 10). "Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем. Если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас" (II Тим. II, 11–12). Словом, все учение апостола о спасении человека полно призы-

вов к человеческой свободе; лишь при условии этого свободного самоопределения совершается над человеком заключительное творческое действие Иисуса Христа, "который уничтоженное телу наше преобразит так, что оно будет подобно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все" (Фп. III 21).

Как возможна метафизически эта свобода человека, которая предполагается и требуется всеми этими текстами апостола? Все учение о Евхаристии дает ответ на этот вопрос. Во Христе не только восстанавливается и воскресает для вечной жизни умирающее и умершее тело человека и всей твари; в Нем восстанавливается и утраченная свобода всех и каждого от первородного греха. Чрез возвращение к Нему в вере, в молитве и в покаянии, чрез деятельное участие в Его вольной страсти совершается и в отдельном человеке тот поворот свободы от греха, который выразился в совершенной жертве Христа. Борьба против первородного греха и победа над ним тут становится возможной и *для нас, людей*, потому что во Христе мы имеем для этого и духовную точку опоры, и источник непобедимой силы.

Вспомним, в чем заключается причина рокового бессилия отдельного человеческого индивида в борьбе против первородного греха: он бессилен бороться против *общего* греховного наследия рода и против *общих* условий космического строя. Но во Христе упраздняется именно это общее наследие и полагается основание *новой* вселенной — новой земли и нового неба. Христос — носитель *идеи* этой новой вселенной и *полноты силы*, ее зиждущей. Поэтому, приобщаясь телу и крови Христовой, мы и сами становимся частью этой новой вселенной и тем самым приобретаем двоякую свободу — отрицательную и положительную: *отрицательную*, ибо мы тем самым становимся независимы от греховного прошлого — нашего, общечеловеческого и мирового; *положительную*, ибо во Христе и через Христа каждый из нас становится соучастником Его творческого акта: мы получаем возможность начинать во времени новый творческий ряд, не вытекающий из зараженного грехом прошлого вселенной, не продолжающий это прошлое, а идущий вразрез с ним.

Разрешение тех сомнений, которые вызываются христианским учением об отношении человеческой свободы ко Христу, заключается *в органическом* понимании учения о спасении. — Как учение о спасении *чужими* заслугами, так и те религиозные сомнения, которые коренятся в отождествлении христианства с этим учением, возможны лишь до тех пор, пока Христос представляется нам *чужим* каждому отдельному человеку, т. е. пока мы мыслим наше отношение ко Христу как связь *внешнюю* и как бы механическую. Но сам Христос мыслит ее иначе. Он говорит апостолам: *Я есть лоза, а вы — ветви*. Такое органическое понимание отношения Христа к верующим в корне меняет и самое понимание человеческой свободы. — Если мы сораспинаемся Христу, соучаствуем в Его подвиге и тем самым становимся

разветвлениями единого организма Христова, то свобода Христа есть *наша* свобода. Его-смерть — *наша* смерть, и Его воскресение — *наше* воскресение. Языческая теория о спасении чужими заслугами тем самым упраздняется сама собою. Моя свобода есть свобода Христова, потому что Христос — носитель идеи, *ноумена* всякого живого существа, следовательно, и моего *ноумена*. По самому замыслу Божию обо мне я отношусь к Нему, как ветвь — к виноградной лозе; поэтому, являя Его на земле, я тем самым раскрываю и мое собственное внутреннее содержание, являю и *мою* свободу.

Эта свобода человека не есть только теоретическое предположение. — В величайших подвигах человеческого ума и воли, в явлении *святых* на земле, в творческом вдохновении пророков, художников и религиозных мыслителей она становится *эмпирией*, *фактом*, *доступным наблюдению*. Эти люди доказывают свою свободу *от* прошлого и *над* прошлым тем самым, что несут в мир *новое* откровение божественной мудрости и силы, — осуществляют в себе некоторое новое Богоявление, которого не было в предшествующих явлениях. И чем глубже каждое такое новое откровение, тем яснее становится для людей, что и в отдельном человеке есть сила Христова *свободная*, не связанная узами первородного греха. — Тем самым углубляется наш ответ на религиозные сомнения. Лучший способ опровергнуть сомнения в возможности и действительности той свободы, к которой призывает нас вера во Христа, заключается в том, чтобы *являть* эту свободу: ибо никакие теоретические доводы не могут иметь той неотразимой *силы действия*, которая присуща очевидному, доступному наблюдению *явлению*. О высшем явлении свободы Бога и человека, — *о царствии Божиим* сказано, что оно *силою берет-ся*. Чтобы утвердить веру против всяких сомнений, оно *должно явиться на земле, как сила*. И как бы ни были многочисленны на земле явления противоположной силы зла, нет недостатка и в этих, положительных свидетельствах творческой свободы человека во Христе. Вся сила Церкви создана кровию целых поколений христианских мучеников. — Чем могущественнее та сила зла, которая против них ополчалась, тем ярче светит миру их подвиг, тем очевиднее для нас, что рабство человеческой воли побеждено крестною смертью Христа в самом своем корне и источнике.

Завершение этой победы есть воскресение Христово: в нем мы имеем то высшее Богоявление, которое обращает в ничто все противоположные явления темной, злой силы смерти и хаоса. Ибо в нем восстанавливается во всей полноте своей нарушенное грехом единство Божеского и человеческого, а тем самым и единство Бога и вселенной, единство творческой силы Божией и завершающейся в человеке свободы твари. Воскресение Христово есть высшее изо всех откровений всеединства на земле. Эта явленная человеку тайна из тайн заключает в себе разрешение всякой скорби, всей муки сомнений и недоуменных вопросов, а по тому

самому — источник великого успокоения; ибо в надежде на воскресение даже и те ответы на религиозные вопросы, которые еще не даются уму, уже предваряются и сердцем; в ответе, еще не услышанном, но уже ожидаемом, человек чувствует себя другом Божиим. В воскресении он имеет осязательное явление вселенского дружества.

В этом явлении человеку открывается и великое его призвание, и великая, мировая его ответственность. Задача вселенского дружества всех обязывает, на всех налагает взаимную ответственность друг за друга. Отцы ответственны за детей, ибо все их дела — добрые и худые — продолжают в следующих поколениях; все их грехи увеличивают лежащую на потомстве тяжесть. А потомки ответственны перед предками: ибо, будучи *свободны* во Христе, они в свою очередь могут или облегчить или увеличить эту тяжесть, продолжить дело предков в хорошем или худом и тем самым облегчить или увеличить их ответственность. И рядом с этой преемственной связью, связующей поколения в одно солидарное целое, есть такие же узы солидарности, связывающие воедино современников. Никто не спасается, и никто не осуждается отдельно от других, ибо суд Божий видит всех связанными во единое общечеловеческое и мировое целое; в этом целом все друг на друга влияют и воздействуют, а потому и все друг за друга отвечают — и за предков, и за потомков, и за современников, и за всю тварь поднебесную, которая, терпя нескончаемые мучения, с надеждою ждет откровения сынов Божиих.

Глава VI

РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ

I. Человеческая мысль и откровение

Настоящее исследование, как и всякая вообще попытка проникнуть умом в смысл жизни, без сомнения, вызовет возражения с двух сторон — и с точки зрения рационалистической, и с точки зрения религиозной. Одним оно покажется недопустимым *унижением* человеческого ума, несовместимую с его достоинством *капитуляцией* перед откровением. Другие сочтут его, напротив, недозволительною *дерзостью* человеческой мысли, горделивым притязаньем и тщетным ее усилением проникнуть в тайны, *навек* от нее скрытые.

Прежде чем дать ответ на эти возражения, считаю необходимым отметить, что, при всей их взаимной противоположности, те и другие *в одном отношении* стоят на общей почве: те и другие утверждают между откровением и умственной жизнью *пропасть*, исключаящую возможность каких бы то ни было

переходов; те и другие сходятся в том, что мысль с ее исканиями должна остаться навеки *по ту сторону* религиозной жизни.

Относительно чистого и последовательного рационализма это утверждение не требует обоснования. В применении к отвлеченному мистицизму, распространенному в наши дни, оно нуждается в некотором пояснении. Оно может быть дано на ярком современном примере. Для отца П.А. Флоренского самое стремление к разумной вере есть "начало диавольской гордыни, желание не принять в себя Бога, а выдать себя за Бога, — самозванство и самовольство"¹. С этой точки зрения мысль не участвует в акте веры: она просто должна отказаться от себя, подчиниться и умолкнуть. "Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы — плоть. Но повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за столп Истины? Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь вечности. Это непостижимо, но это — так. И знаем, что "Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых" приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это невозможно, Богу же все возможно"².

Нетрудно обнаружить то общее, что есть между этим отвлеченным мистицизмом отца Флоренского и рационалистическим неверием. Последнее полагает, что *никакого моста между разумной мыслью и христианским откровением нет и быть не может*. Не то ли же самое утверждает и о. П. Флоренский? Вот его подлинные слова: "Человек мыслящий уже понял, что на этом берегу у него нет ничего. Но ведь вступить на мост и пойти по нему нужно усилие, нужна затрата силы. А вдруг эта затрата ни к чему?"³ Отец Флоренский не видит выхода в мысли из этих сомнений. Он находит его то в паскалевском "пари на Бога", т. е. в принятии веры во имя утилитарных соображений⁴, то в молитвенном вопле отчаяния: "Господи, Господи, если Ты существуешь, помоги безумной душе, Сам приди, Сам приведи меня к Себе, хочу ли я или не хочу, спаси меня. Как можешь и как знаешь, дай увидеть Тебя. Силою и страданиями привлеки меня"⁵.

Если справедливы эти общие возражения мистического алогизма и неверия против возможности найти какой-нибудь логичес-

¹ "Столп и утверждение истины". Москва, 1914. Книгоизд. "Путь", стр. 65.

² Там же, 489.

³ Там же, 67.

⁴ "Смысл этого пари, всегда себе равный, — несомненен: стоит верное ничто обменять на неверную бесконечность, тем более что в последней меняющей может снова получить свое ничто, но уже как нечто: однако если для отвлеченной мысли выгода такого обмена ясна сразу, то перевести эту мысль в область конкретной душевной жизни удастся не сразу" и т. д. (там же, стр. 66).

⁵ Там же, 67.

кий переход от мысли к откровению, то должны быть признаны тщетными всякие попытки утвердить в мысли религиозный смысл жизни, в том числе и попытка самого о. Флоренского. К счастью, в данном случае сомнения могут быть опровергнуты доводами убедительными для обеих сторон: нетрудно доказать, что эти сомнения в одно и то же время и противоразумны и антирелигиозны, ибо они находятся в противоречии как с необходимыми предположениями мысли, так и с самой сущностью религиозной веры.

Мы видели, что основные предположения всякой нашей мысли и всякого нашего сознания суть всеединая мысль и всеединое, абсолютное сознание. Вдумаемся в это предположение, и мы увидим, что оно связывается с мыслью об откровении непосредственным логически необходимым переходом. *Есть* абсолютное сознание — истина всего действительного и возможного; по отношению к нему мы знаем все, что мы знаем. И вне его мы не можем знать ничего. Иными словами, это значит, что весь процесс нашего познания совершается не иначе как *через откровение абсолютного сознания в нашем человеческом сознании*. Мы вообще познаем лишь постольку, поскольку некоторая сфера абсолютного сознания нам явлена, *открыта*. Стало быть, самое познание обусловлено откровением в *широком смысле слова*.

Это откровение, однако, существенно отличается от откровения религиозного в *тесном* значении слова, и нам необходимо здесь точно уяснить себе это различие. В нашем повседневном опыте, как это было неоднократно здесь указано, нам открыто не само абсолютно Сущее, а *абсолютное сознание о другом*, движущемся, становящемся, несовершенном, притом — не вся полнота абсолютного ведения о другом, а *некоторая его сфера*, которая может быть шире или уже в меру вместимости развивающегося, совершенствующегося человеческого сознания. Но мы уже видели, что границы, отделяющие *экзотерическую* область абсолютного сознания о другом от *эзотерической* области сознания абсолютного о самом себе, не обладают характером безусловным и неподвижным: ибо, во-первых, это — границы *для нас*, а не для Абсолютного; во-вторых, и *нам* Абсолютное *некоторым* образом открывается в своем другом, частью отражаясь в нем, частью непосредственно в нем *являясь*. Если есть Абсолютное, то все, что есть, должно быть *некоторым* его откровением, в том числе и наше сознание, как в этом мы уже убедились.

Абсолютное сознание открывается в нашем человеческом, и через него мы знаем все, что знаем! Вдумаемся в значение этого утверждения. Оно значит в конце концов, что между моим, *человеческим* сознанием и сознанием абсолютным есть некоторая не только логическая, но и *жизненная связь*. Абсолютное сознание *активно в человеческом*: оно в нем разворачивается, раскрывается: оно воздействует на нашу смертную мысль, влечет ее к себе и соединяется с нею. Связь эта может становиться теснее, глубже, ибо человек может совершенствоваться в сознании правды и,

стало быть, расширять доступную ему область откровения. Возможно ли указать какие-либо пределы этому расширению? *Логических* границ здесь, по-видимому, указать нельзя. Если вообще есть жизненная связь между абсолютным и человеческим сознанием, если первое может сообщаться и в действительности непрерывно сообщается второму, то никто не может указать границы, где должно остановиться это совершающееся и расширяющееся во времени откровение. Если абсолютная эмпирия не явлена нам в нашем повседневном опыте, то это не может служить доказательством ее невозможности. Этим не опровергается возможность встречи человека *лицом к лицу* с самой действительностью Абсолютного. Логически нельзя доказать *необходимости* того непосредственного *Богоявления*, о котором учит Евангелие. Но *если* оно есть, оно представляет собою логическое завершение того внутреннего откровения, которое непрерывно совершается в нашем сознании. Есть жизненная связь между человеческим и абсолютным сознанием: связь эта непрерывно обнаруживается в каждом моем познавательном акте. Что же такое эта связь, как не некоторое *предварительное* откровение Богочеловечества? Мое сознание отлично от абсолютного сознания, но вместе с тем в жизни своей оно от него всецело зависит; ибо только им оно живет; оно постоянно к нему приобщается, но никогда с ним не сливается. Разве мы не имеем здесь уже некоторого рода предварительное явление *двух естеств*, из коих одно должно вступить с другим в отношение неразрывного и неслиянного единства! Соединение это еще не есть совершившийся факт, ибо *моему* сознанию присуща не только истина, но и ложь; но в истине мы имеем уже некоторое его начало: ибо *быть в истине* для моего сознания — значит обладать сознанием абсолютным. Это невозможно без некоторого онтологического, *реального* приобщения человеческого к Абсолютному, т. е. без некоторого *предварительного* откровения тайны Богочеловечества.

Отрицать *возможность* откровения, значит, стало быть, отрекаться от самой мысли, от ее необходимого метафизического предположения. Самая вера в истину, которою всякая мысль живет и движется, есть вера в абсолютное откровение, от века *явленное* в абсолютном сознании и могущее, *по приобщению* к абсолютному сознанию, в большей или меньшей степени открытое и нам. Противоречит ли сказанное сущности религиозного сознания и религиозной веры, в частности — *веры христианской*?

Как раз наоборот, именно отрицание существования какого-либо моста между мыслью и верою находится в полном противоречии с самою сущностью веры и в особенности — веры христианской. В этом мы убеждаемся прежде всего путем анализа того умонастроения, которое выразилось в приведенных нами словах о. П. А. Флоренского. Вот как он описывает "начало живой веры". "*Я не знаю* — есть ли Истина, или нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее. И я знаю, что *если* она есть,

то она — все для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье. *Может быть, нет ее*; но я люблю ее больше, нежели все существующее. К ней я уже отношусь *как к существующей*, и ее, быть может *не существующую*, люблю всею душою моею и всем помышлением моим. Для нее я отказываюсь от всего, даже от своих вопросов и от своего сомнения. Я, стоящий на краю ничтожества, хожу, *как если бы* я уже был на другом крае, в стране реальности"... "Я отказываюсь от боязливого опасения, что со мною будет, и решительным взмахом делаю себе операцию. Я покидаю край бездны и твердым шагом вбегаю на мост, который, *быть может, провалится подо мною*".

Обращаю внимание читателя на подчеркнутые мною слова этой обширной цитаты и спрашиваю, чего здесь больше — веры или сомнения? Я не нахожу здесь одного необходимого элемента живой веры — *безусловной достоверности ее предмета, безусловной уверенности* в невидимом как бы в видимом. Все эти многочисленные "если" и "быть может" скорее выражают собою душевное состояние человека с дwoящимися мыслями, который *хочет, но не в силах вполне поверить*. Это состояние полуверы прекрасно изображается известными словами в Евангелии: *верую, Господи, помоги моему неверию!* Человек, который "*твердым шагом*" взбегаёт на мост, думая, что он, "*может быть*", провалится, чувствует приближительно то самое, что чувствовал апостол Петр, когда он пошел по морю навстречу Спасителю и от сомнений едва не утонул. Из слов Спасителя мы знаем, что это — *состояние не живой веры, а маловерия*. В том же состоянии пребывает и человек, который держит "пари на Бога", усматривая в Его существовании что-то маловероятное, но для нас *выгодное*.

Таково вообще состояние души, которая не пытается *преодолеть* сомнений, а либо заглушает их, либо боязливо от них отворачивается. Вопреки отцу П. А. Флоренскому мне кажется, что нельзя любить истину "всею нутром", *когда не знаешь, есть она или нет*. Человек, проделывающий над собою ту "операцию" отсечения мысли, о которой говорится в приведенной цитате, тем самым утрачивает и цельность своей души. Как частное явление целого психического процесса, мысль слишком тесно связана со всеми душевными переживаниями. Поэтому, когда раздвоена мысль, двоится и все наше существо; пока не улеглась тревога мысли, и *душа верит только наполовину*, а то и вовсе не верит, как это было с апостолом Фомаю. Если мы любим истину, в особенности *если мы верим* в нее, мы должны ради нее не отказываться от вопросов и сомнений ищущей мысли, а *доводить их до конца*. — Стучите, и отверзут вам.

Сомнение может быть побеждено только исканием мысли, а отнюдь не отсечением ее. Об этом категорически высказывается апостол Павел. *От одной крови Он произвел весь род человеческий*

¹ "Столп и утверждение истины", 67—68. Все курсивы в этих цитатах принадлежат мне.

для обитания по всему лицу земли, назначив predetermined времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас (Деян. XVII, 26—27). О каком искании тут идет речь? Может быть, не о сознательном искании мысли, а о безотчетном искании чувства? Нет, слова апостола прямо исключают такое толкование: ибо, во-первых, вопреки утверждению о. Флоренского, что Бог Авраама, Исаака и Иакова не есть Бог философов, вся речь апостола, сказанная на собрании афинского ареопага, обращается непосредственно к философам и прямо связывает мысль о Боге с предшествующим движением афинской мысли, искавшей и почитавшей "неведомого Бога". "Сего то, которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам" (Деян. XVII, 23). Апостол Павел стоит здесь на точке зрения того вселенского откровения, которое в большей или меньшей степени доступно всем, даже язычникам. Оно завершается во Христе; но уже древние греческие поэты обладают некоторыми его начатками: "ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: мы его и род" (Деян. XVII, 28). Но, быть может, обращаясь к поэтам, апостол отталкивает здесь мысль философов? Как раз наоборот, он вызывает ее к новому усилию: он хочет, чтобы неведомый Бог стал для нее ведомым, чтобы Бог, Существом Своим недалекий от каждого из нас, был и узан как таковой, стал бы близким нашей мысли.

Возможно ли вообще откровение без участия человеческой мысли, в него проникающей? Открыть какую-либо тайну вообще можно только существу мыслящему, почему Бог и открывается человеку, а не бессловесной твари. Поэтому человеку вменяется в обязанность не отсечение мысли, а деятельное ее усилие, направленное к уразумению откровения. Апостол Павел требует этого усилия от всех — и от христиан, и от язычников: все призваны познавать Бога через рассматривание Его творений, и все "безответны", если уклоняются от этого призвания (Рим. 1, 20): "ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им" (Рим. 1, 19). Что разумеется здесь под "рассматриванием творений"? Неужели — отказ от вопросов и сомнений из любви к истине? Как раз наоборот, именно тут требуется тонкое различие Бога, который является, от твари, в которой Он является и отражается. Откровение дается не непосредственному чувственному восприятию, а мыслящему созерцанию. Поэтому-то мысль ленивая, "осутившаяся в умствованиях своих" и не различающая нетленного Бога от образа тленной твари, навлекает на себя праведный гнев Божий (Рим. 1, 21—24). Чтобы рассмотреть Бога в Его твари, нужно не отдаться верою окружающей нас действительности, а отвлечься от ее непосредственной данности, подняться мыслью над нею.

Что это за подъем? Об этом ясно говорит Евангелие, которое прямо связывает высшее из всех откровений — явление Христа на земле с усилиями мысли, ищущей Бога. Вспоминая появление

волхвов в Вифлееме, наше церковное песнопение видит в Рождестве Христовом не только сочетание между Божеским и человеческим естеством, но вместе с тем и встречу между Божеским и человеческим умом, воссиявший миру свет разума. В нем бо звездам служащие, звездою учахуся, Тебе кланяются солнцу правды и Тебе ведети с высоты востока.

Этими словами молитвы открывается и освещается одна из величайших тайн нашей умственной жизни. Наша смертная мысль, еще не наполненная дневным сиянием божественной славы, видит Бога "зерцалом в гадании", а не лицом к лицу. Поэтому весь наш умственный горизонт подобен ночному небосклону, где нет непрерывного и полного света, а есть бесчисленные световые точки, рассеянные во мраке. Мысль "осутившаяся" и бессильная отличит день от ночи, принимает эти отдаленные намеки на грядущее солнце за подлинное откровение Божьего дня и поклоняется светящим ей звездам. К этому сводятся все виды идолопоклонства, как грубого, вульгарного, так и утонченного, философского. Но мысль, доходящая в своем искании до конца, угадывает в несовершенном явлении его безусловный смысл. Она видит, что всякая звезда, которая нам светит, указывает над собою на иной, высший источник света и звездою учится поклоняться солнцу правды. Евангельские волхвы являют собою указание на назначение всякой мысли и на общее призвание всякой умственной жизни.

Мы подвергли гносеологическому анализу человеческую мысль, и что же мы в ней нашли? Всякая человеческая мысль живет и движется мыслью безусловною, всеединою. Стало быть, и мысль — и сознание наше в его целом — не более как вспышка во мраке огоньки, свидетельствующие о полном свете, звезды, которые указывают на солнце и учат ему поклоняться. И не только мысль, — всякая жизнь представляет собою такую огненную вспышку в темноте, ибо жизнь в ее целом есть стремление к всеединому смыслу; жизнь во всех своих проявлениях есть солнечный процесс и постольку также свидетельство о солнце, как предмете общего стремления. Вся вообще область сущего становящегося, где идолослужение всех веков находит предметы для поклонения, самым фактом своего стремления указывает над собою, в ту область недвижимого, безусловного, куда все стремится. С какою бы звездою мы ни совершали наш мысленный путь, безусловный конец его — тот же, которым завершилось путешествие волхвов. Соединение движущегося и неподвижного, стремящегося и безусловного, временного и вечного, тварного и Божественного — вот цель мирового процесса. Весь мир охвачен этим стремлением к нераздельному и неслиянному единству двух естеств; а потому в нем всякая звезда приводит к яслям Спасителя: так скудость земного чудесно сочетается с неизреченным богатством тамошнего.

Должно ли это соединение двух миров остаться потусторонним и недоступным человеческой мысли и человеческому созна-

нию? Нет! Откровение божественного сознания в нашем человеческом сознании составляет наше прямое *призвание*. Призвание это звучит в самом учении Евангелия *о вечной жизни*, к которой все призваны. "Сия же есть жизнь вечная, чтобы знали Тебя, единого истинного Бога и Тобою посланного Иисуса Христа" (Ин. XVII, 3). — Этот призыв к абсолютному ведению не есть какой-либо случайный и внешний придаток к Христову учению, а откровение основной его идеи. Без этого участия в полноте божественного ведения нет полного приобщения человека к Божеству, нет, стало быть, и самого *Богочеловечества*. Богочеловечество и есть тот мост, перекинутый через пропасть, который соединяет всю нашу жизнь — телесную, душевную и умственную — с жизнью божественною. Мы можем вступить на него, не подвергая себя "операции" и без опасения, что он, *может быть*, провалится под нами!

II. Смертное и бессмертное в человеческой мысли

Тут я подхожу к вопросу, который, со дня появления известного труда П. А. Флоренского "Столп и утверждение истины", служит предметом наиболее обостренного спора в русской религиозной философии.

По поводу высказанного в названной книге (вполне правильного) взгляда, что во Христе полнота бытия подлежит *не отсечению, а преобразению*, я поставил автору вопрос, на который я доселе не получил удовлетворительного ответа ни от него, ни от кого-либо из его единомышленников. Как понимать это духовное преобразование по отношению к человеку? "Ведь к человеческому естеству, кроме сердца и его телесного состава, коему надлежит воскреснуть, принадлежит еще и человеческий ум. Подлежит ли он преобразению или отсечению? Верит ли отец Флоренский в *преобразование человеческого ума*, признает ли он в этом преобразении необходимую нравственную задачу, или же он просто думает, что ум должен быть отсечен, как соблазняющее "десное око", дабы спасся "сам" человек?"¹.

Некоторую попытку ответить мне делает С. Н. Булгаков, в общем стоящий в данном вопросе на точке зрения о. Флоренского. "Преобразению может подлежать то, что заслуживает увековечения или бессмертия; поэтому ему не подлежит болезнь, уродство, вообще то, что связано с временностью и греховностью, — здесь преобразование могло бы состоять просто в уничтожении. За вратами преобразования останется и умрет окончательной смертью многое из того, что теперь неотъемлемо входит в состав нашего бытия. И в нашем разуме есть нечто, принадлежащее смерти, что не достигнет царства преобразования, не

¹ См. мою статью "Свет Фаворский и преобразование ума", стр. 34; напечатана в одном из осенних номеров "Русской мысли" за 1914 год.

перейдет за эти врата. В нем смертно как раз именно то, что делает его логическим, трансцендентальным, дискурсивным, но, конечно, бессмертен его софийный корень, находящийся в общей связности мышления — бытия. Другими словами, в разуме принадлежит вечности все софийное в нем, но подлежит смерти то, что вне или антисофийно, т. е. кантовско-лапласовский или фихте-гегелевский разум. И сам разум в высшей разумности и софийности своей, в свете Логоса, возвышается над логикой, видит и знает свою условность, а стало быть, и смертность"¹.

Вопрос, на который отвечает здесь С. Н. Булгаков, имеет первостепенное значение для всего понимания *смысла жизни*, ибо это, в конце концов, — вопрос о том, может ли и в какой мере человеческий ум приобщиться к этому смыслу, что в нем самом — смысл и что — бессмыслица. Это и вынуждает меня дать пространственный ответ на его целиком здесь приведенное рассуждение.

Что разум наш, имеющий корень в Софии, некоторыми своими сторонами принадлежит вечности, а другими — смерти и времени, это, конечно, *бесспорно*. С точки зрения религиозно-христианской может идти вопрос только о том, что именно в нашей мысли смертно и что бессмертно, что связано и что не связано с Софией. Но именно на этот вопрос я не нахожу сколько-нибудь удовлетворительного ответа ни у П. А. Флоренского, ни у С. Н. Булгакова. Утверждение последнего относительно смертности кантовско-лапласовского и фихте-гегелевского разума неопределенно и многомысленно, ибо всякие оценки названных мыслителей спорны; на вопрос, что такое разум Канта, Фихте или Гегеля, каждый комментатор этих философов даст разный ответ.

Все прочее, что говорит С. Н. Булгаков о смертном и бессмертном в разуме, обесценивается общим и основным недостатком его рассуждения — *психологизмом*, иначе говоря, полнейшим смешением логического и психологического.

Умирать могут, очевидно, только такие *психологические* свойства человеческого мышления, которые связаны с *условиями нашего существования во времени*: С этой точки зрения я позволяю себе поставить вопрос — подвержены ли смерти *законы логики*, обречены ли исчезновению вместе со временем — закон тождества, закон исключенного третьего или закон достаточного основания?

По С. Н. Булгакову, по-видимому, да; логическое, дискурсивное и трансцендентальное ставятся в его рассуждении на одну доску, смешиваются в одну плоскость "смертного" и как бы отождествляются между собою. Между тем этими словами обозначаются по существу различные планы мысли. — Словом "*дискурсивный*" выражается *психологический* закон мышления во времени; слово "*трансцендентальный*" выражает *логически необ-*

¹ Свет невечерний", стр. 227, примеч. (Москва, 1917, книгоизд. "Путь").

ходимые предположения и условия нашей мысли, а слово "логический" обозначает такие нормы мысли, которые не зависят ни от каких психологических условий.

Под *дискурсивной* разумеется мысль, которая переходит во времени от термина к термину, от понятия к понятию и от умозаключения к умозаключению. Такой переход психологически необходим для мысли, развивающейся во времени; но за пределами времени он невозможен, вследствие чего с остановкою времени мысль *дискурсивная* неизбежно отмирает.

Означает ли это прекращение мысли дискурсивной конец мысли логической? Ни в каком случае. Логически вполне возможна мысль, которая не переходит от термина к термину, а охватывает разом всю сложность мысленного содержания во всей его связности и цельности. Логичною может быть не только мысль дискурсивная, но и мысль *интуитивная*, для которой время вовсе не является необходимым условием. Сверхвременная интуиция, которая разом схватывает целую сложную цепь оснований и последствий, не только возможна: она необходима, ибо она предполагается всяким нашим *дискурсивным рассуждением*; всякое такое рассуждение истинно лишь постольку, поскольку оно связывает между собою такие термины мысли, которые необходимо и вечно связаны в истине. Никакое дискурсивное рассуждение не было бы истинно без интуиции *сверхвременной связи мыслей в вечной истине*. Интуиция эта представляет собою основу всякой логики: она и есть то, что делает рассуждение *логическим*. Поэтому говорить о смерти логического — значит утверждать смерть истины и истинного.

Слово "дискурсивный" обозначает обреченную смерти *психологию* мышления. Наоборот, слово "логический" обозначает не психологическое свойство мышления (психологически мышление может быть и нелогичным), а некоторую сверхпсихологическую необходимость, которой мысль *должна* подчиняться; это — не временное состояние мысли, а возвышающаяся над каждой данной нашей мыслью *сверхвременная норма*. Что дважды два — четыре, что три больше двух, и что между основанием и последствием есть необходимая связь, это несколько не зависит от моей или чьей бы то ни было меняющейся психологии, ибо *психологически* люди нередко оказываются способными утверждать, что дважды два — пять, или даже, что дважды два — стеариновая свечка.

Логическое выражает собою не субъективный переход развивающегося во времени сознания от представления к представлению, а *объективную и неизменную связь* мыслей, которая всегда пребывает, как бы люди ни менялись и сколько бы их ни умирали. Логическое мы называем мыслью, *сообразную истине по форме*. Истина *едина*: поэтому логическое мы называем только мыслью, соответствующую требованию единства, т. е. не заключающую в себе противоречивых высказываний об одном и том же. Истина — *общезначима*; поэтому и логическая мысль должна

соответствовать формальному требованию общезначимости; в истине все имеет свое необходимое *основание в Безусловном*; поэтому и мысль, чтобы быть логичной, должна соответствовать этой форме безусловности: в ней все должно быть обосновано и связано безусловно необходимою связью. Логическою мы называем такую связь мыслей, которая необходима *сама по себе*, а не в силу каких-либо меняющихся психологических свойств мыслящего. По этому самому это — связь *сверхвременная*, не зависящая от каких-либо свойств нашей умирающей действительности.

Утверждать, что логическое смертно, что разум наш когда-нибудь возвысится над логикой и отрешится от нее, значит думать, что он когда-нибудь станет независимым от истины, утратит самую форму истины. Но тогда во что обратится разум и что от него останется? Что он, как не способность со-знавать истину? А если так, то как же со-знание истины может перестать быть ей сообразным по форме! Все логические нормы мысли и все ее трансцендентальные условия, как это было неоднократно мною показано, сводятся к *форме всеединства*¹. Поэтому "возвыситься под логику" для разума, вопреки С. Н. Булгакову, значит не исцелиться от болезни, не сочетаться с Софией, а как раз наоборот — *отпасть от всеединства*, т. е., попросту говоря, умереть, уничтожиться. Тут уже мы имеем не различие в разуме смертного и бессмертного, а именно то полное его *отсечение*, о котором речь шла выше.

Здесь сказывается основное заблуждение не только С. Н. Булгакова, но и всей современной русской школы мистического алогизма. Для П. Ф. Флоренского, В. Ф. Эрн и Н. А. Бердяева логическая форма мысли есть точно так же болезнь, от которой наш ум должен отрешиться. П. А. Флоренский прямо заявляет, что монистическая непрерывность есть "знамя крамольного рас судака твари", отторгающейся от своего Начала и корня и рассыпающейся в прах самоутверждения и самоуничтожения. Напротив, "дуалистическая прерывность — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с Ним получающего свое обновление и свою крепость"². Самые тайны религии "не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которое сразу и да и нет"³, причем о. Флоренский считает эти антиномии религии не только неразрешенными, но и неразрешимыми⁴. Не желая повторять данного ранее обстоятельного опровержения этого антиномизма⁵, я дополню его здесь немногими штрихами. — Стремление к "логическому мо-

¹ Обоснованию этого положения посвящено все мое сочинение "Метафизические предположения познания". Москва, 1917.

² Цит. соч., 65.

³ Там же, 158.

⁴ Там же, 163.

⁵ Кроме цит. статьи в "Русской мысли", см. "Метафизические предположения познания", 174—181.

низму" во всех сферах мысли прямо вытекает из требования *единства Истины*. Оставаться при *двух истинах* или *при двоящихся мыслях о единой истине* невыносимо вовсе не только для "рассудка", а прежде всего и больше всего — для *совести* Верующая душа не только не может, но и не должна мириться с этим греховным раздвоением. А осуждать стремление к логическому монизму — значит просто осуждать самое *искание единой истины* и единой правды в религии. Этим решается весь наш спор. Если, как это признает и о. Флоренский, "там на небе — единая Истина, а у нас — множество осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом", то, спрашивается, что же истинно и что *бессмертно* в нашем уме, — его жажда *единой Правды*, которой в Евангелии обещается насыщение, или его антиномизм, дробящий откровение этой правды на несогласные, враждующие между собою осколки? При такой постановке вопроса единственно возможный на него ответ навязывается сам собою. *Антиномизм* — вот смертный элемент нашего сознания и мысли. Наоборот, логический монизм есть именно такое ее проявление, которое несомненно уцелеет в вечности. Ибо *в вечной жизни мысль наша увидит Бога как все во всем*. Тем самым она будет сообразна и содержанию и *форме*. Истины — ее всеединству. А в этом, как мы видели, и состоит *логичность* мысли.

В конце концов, антиномизм у о. Флоренского не выдержан: и он вынужден признать, что религиозный идеал требует не увековечения, а преодоления этой болезни. Самый разум раздроблен и расколот, и только очищенный богоносный ум святых подвижников несколько цельнее: в нем началось срастание разломов и трещин, в нем болезнь бытия залечивается, раны мира затягиваются, ибо и сам-то он — оздоравливающий орган мира¹.

Я не сомневаюсь, что для освобождения мысли от ее противоречий нужно ее очищение и *обджение*: но этим как раз и доказывается, что мысль *богоносная* есть тем самым мысль *логическая* в высшем значении этого слова: ибо печать *логического* выражается не во внутренних противоречиях, а именно *в этой сообразности мысли единству истины*. Если мне скажут, что противоречия мысли преодолеваются в богоносном уме не путем логического рассуждения, а *интуитивно*, то я на это отвечу, что такое возражение коренится в простом недоразумении, — в узанном выше смещении логического и дискурсивного. Мы уже видели, что "интуитивное" вовсе не есть противоположность "логического". Во всякой истинной интуиции есть *безусловно необходимая мысленная связь*, и постольку — своя необходимая логика, хотя бы эта логика и не была раскрыта рассудочной рефлексией. Все вообще утверждения "смертности логического" основаны на безусловно ошибочном смещении мысли логической с *мыслью рассуждающей, рефлектирующей*. Мысль богоносная не *рассуждает* об истине: она *видит* ее лицом к лицу; но самое это

¹См.: "Метафизические предположения познания", стр. 159.

видение является не отрицанием логики, а совершенным и полным ее осуществлением.

Святые и подвижники, *не рассуждая*, схватывают истину нашего символа веры, не отвлекают в нем форму от содержания, а непосредственно *видят* Бога Отца как Вседержителя и Творца, — Иисуса Христа как единородного Сына Божия, воплотившегося и вочеловечившегося, а Духа Святого — как животворящего. Но уничтожается ли этой непосредственностью боговдохновенного видения логическая форма символа? Ни в каком случае? Форма эта настолько неотделима от содержания, что без нее оно обращается в ничто. Если мы отбросим форму всеединства, то что останется от веры во *единого* Бога Отца *Вседержителя*? Если мы откинем мысль о том, что *все* имеет свое *безусловное основание* в *Абсолютном* и *Сущем*, то что останется от учения о *Творце всего* видимого и невидимого? Что останется от всего символа веры в его целом, если мы будем мыслить каждое из его положений в виде противоречия, "которое сразу и да и нет"? Можем ли мы вообще, оставаясь христианами, сказать *и да и нет* этому символу? А ведь именно в этом сочетании "и да и нет" в каждом положении заключается канон антиномического мышления о. Флоренского о тайнах религии.

Тут мы сталкиваемся с одним из самых парадоксальных явлений современной русской философской мысли. Весь русский мистический алогизм проникнут ненавистью к Канту: все его усилия направлены к тому, чтобы сбросить с себя иго этого мыслителя. А между тем в каждом доводе сторонников этого направления чувствуется именно непобежденное влияние этого философа, неосознанное, но тем более упорное кантианство. Почему логические формы мысли представляются им смертными? Да потому, что они мыслят эти формы *по-кантовски* как чисто *субъективные, антропологически обусловленные формы человеческой мысли*. Все в этих формах субъективно, а потому должно умереть вместе с временными условиями человеческого существования — и всеединство и безусловность, и всеобщность и закон достаточного основания. Сторонники этого воззрения не замечают, что думать так — значит вычеркивать и все то абсолютное, единое, безусловное, всеобщее, что есть в религиозном откровении, иначе говоря — сводить все откровение на нет. Одно из двух — или нам ничего не открыто, или мы имеем откровение воистину *безусловное* и *вселенское*; т. е. облеченное в необходимые логические *формы мысли*.

На самом деле эти формы коренятся вовсе не в человеческом уме, а в *самой всеединой истине*. В них мы имеем не субъективные формы *нашего* мышления, а объективные начала, которым подзаконна *всякая* мысль. Вот почему необходимая логическая форма присуща символу веры, как и всякой истине, совершенно независимо от того, сознается или не сознается это нашей человеческой рефлексией.

В бессознательном кантианстве моих противников — источник их антиномизма. Если логические формы моей мысли корен-

няться *во мне, а не в истине*, то грань между логическим и психологическим вообще отсутствует; тогда в логической форме моей мысли неизбежно отражаются субъективные иллюзии и противоречия *моего* сознания. Более того, если вся моя логика субъективна, то она — вообще иллюзия: тогда самое логическое единство моей мысли — не более как обманчивый призрак, за которым скрывается глубокий внутренний распад и раздвоение. При этих условиях *психологическая* необходимость антиномии ничем не отличается от необходимости *логической*.

Мысль, отрешившаяся от кантовских предпосылок "Критики чистого разума", тем самым освобождается и от этого антиномизма. Для нее антиномизм обладает чисто *психологической*, а не *логической* необходимостью. Это — противоречия, присущие не логическим формам мысли *как таковым*, а только той или другой несовершенной психологической стадии человеческого мышления во времени. Поэтому антиномии *снимаются*, когда устраняется их психологическое условие, т. е. когда наша мысль достигает иной, высшей стадии своего развития *и подъема*. И в предельной стадии совершенства, когда мысль видит истину уже не зеркалом в гадании, а *лицом к лицу*, окончательно преодолевается *всякое* ее раздвоение и, следовательно, снимаются все антиномии. Где Бог становится *всем во всем*, там тем самым торжествует надо всяким противоречием и *форма* всеединства.

Вышесказанное может быть сведено к одному краткому положению. Мысль разорванная, расколота, противоречивая есть именно мысль смертная. *Антиномии и антиномизм суть именно то, что принадлежит смерти*. Наоборот, бессмертна мысль, *пришедшая в разум истины*, и по тому самому — *безусловно логичная*. В мысли, как и в бытии, греховное состояние есть распад, раздвоение, хаос внутренних противоречий, а исцеление есть в точном смысле *восстановление безусловной целостности*, т. е. *всеединства*. Логическая форма коренится в присущей всякой мысли интуиции безусловного, всеединого. После всего сказанного мне нет надобности доказывать, что эта интуиция представляет собою необходимый элемент явленного человеческой мысли естественного откровения.

III. Онтологические препятствия к Богопознанию и их преодоление

Из предыдущего видно, что откровение совместимо с *формами* нашей умственной жизни, более того, необходимо с ними связано. Но отсутствие *формальных* препятствий к проникновению человеческого ума в божественные тайны еще не означает отсутствия препятствий *онтологических* или, попросту говоря, *жизненных*. Поэтому вопрос, поставленный в начале настоящей главы, по-прежнему остается открытым: мы все еще не знаем, может ли быть заполнена пропасть между Божеским и человечес-

ким умом? Но теперь самая постановка этого вопроса в корне меняется: *из гносеологического он становится онтологическим*.

В такой постановке он значительно упрощается: ибо, раз препятствие к восприятию откровения лежит не в логических формах мысли, а в природе человеческого существа, — вопрос о возможности откровения Бога в человеческом сознании приводится к другому, более общему вопросу — о взаимных отношениях двух естеств: божеского и человеческого.

До сих пор мы рассматривали Богочеловечество как *содержание* откровения; теперь приходится убедиться, что первое есть онтологическое *условие* последнего. — Восприятие по самому существу своему онтологично: оно возможно лишь как результат совершенно реального воздействия воспринимаемого на психику воспринимающего субъекта. Поэтому, если нет никакого *жизненного соприкосновения* между Богом и человеком, то не может быть и восприятия божеского в человеческом сознании: наоборот, если есть это жизненное воздействие, если Бог вообще может жить в человеке, то Он может стать для человека *явлением, предметом опыта*.

Откровение есть не что иное, как явленный человеку *опыт божественного*; поэтому оно и возможно, лишь поскольку человек вмещает в себе божественную жизнь, поскольку он становится деятельным в ней участником. Так именно и смотрит христианство на откровение. Апостол Павел не делает в этом отношении никакого различия между откровением во Христе и до Христа. Для него Христос — одинаково источник того и другого: ибо и ветхозаветные евреи "пили из последующего духовного камня; камень же был Христос" (I Кор. X, 1—4). То самое жизненное восприятие, которое *в полноте* своей открылось во Христе, раньше того *предварялось* верою ветхозаветного Израиля. Истинная вера есть по самому существу своему выражение внутренней, *жизненной* связи Бога и человека: поэтому и вера Израиля была *опытом Богочеловечества до Христа*, хотя опытом несовершенным и неполным.

Этим определяется отношение человеческой мысли к откровению. Прежде всего это отношение подчиняется общему закону всякого опыта. Нет опыта без конкретного явления, которое составляет его предмет; и без действия мысли, могущей проникнуть в смысл данного явления. Это верно и по отношению к опыту религиозному, т. е. по отношению к откровению. Откровение предполагает, во-первых, некоторое *объективное явление* божественного, а во-вторых — человеческую мысль, способную проникнуть в смысл этого явления: если бы не эта возможность *проникнуть в смысл* тайны, она бы не была *открытой* человеку. Поэтому уже самый факт откровения есть призыв не к пассивному подчинению ума, а к деятельному усилию распознавания и проникновения. В христианском откровении есть множество напоминаний об этой обязанности мысли. Есть даже прямое веление — подвергать мысленному испытанию всякое

заявление, требующее религиозного признания, от кого бы оно ни исходило. "Возлюбленные; не всякому духу верьте, но испытывайте духов; от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире" (I Иоанн. IV, 1).

Требование, выраженное в этих словах, должно быть понимаемо в широком значении: человек обязан испытывать не только все те слова и суждения о божественных тайнах, какие он слышит, он должен подвергаться испытанию и весь духовный облик говорящего, — все то *явление духа*, которое возвещает откровение или выдает себя за него, дабы отличить Духа Божия от духа заблуждения. Апостол указывает и тот критерий, которым при этом надлежит руководствоваться. "Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире" (I Иоанн. IV, 2—3).

Имеем ли мы здесь догмат, требующий от мысли внешнего, *слепого* подчинения? Ни в каком случае! Богочеловечество — не внешний, а имманентный, *внутренний* критерий религиозной мысли, ибо, как мы видели, оно представляет собою жизненное условие религиозного отношения и религиозного сознания вообще. Что религиозное отношение предполагает тесную жизненную связь между Богом и человеком, это мы знаем независимо от свидетельства апостола Павла; в этом выражается сущность той интуиции, которая составляет необходимое предположение *всякого* религиозного сознания. Если человек отделен от Бога пропастью, не допускающею соединения, то религиозное отношение вообще невозможно; так же невозможно оно и в том случае, если, вступая в соединение с Богом, человек тем самым растворяется в Нем, теряет свое от Него отличие: ибо в таком случае нет уже *двух* относящихся, а стало быть, нет и самого отношения. Религиозное отношение возможно лишь при том условии, если Бог *вочеловечившийся* тем не менее *остается Богом* и если человек *обджженный* тем не менее *остается человеком*.

Христианство — единственная религия, исповедующая вочеловечение Бога, — единственная, которая указывает на Христа, как на конкретное, историческое *явление* этого вочеловечения. Поэтому вера во Христа — *не внешний* догмат, а имманентная религия человеческой совести, *абсолютное откровение*, где в объективном явлении предстает перед нами искомое всякого религиозного сознания.

Христос — тот духовный камень, который служит источником всякого откровения, где бы оно ни являлось, — г у евреев или у язычников, в учениях религиозных или философских. Одно из двух, — или вочеловечение Бога есть реальный и притом *центральный* факт истории человечества и истории вселенной, или же ни о каком откровении Бога в человеке вообще речи быть не может: ибо откровение Бога в человеческом сознании возможно

лишь как частное проявление совершающегося Его вочеловечения.

В этом заключается ключ к разумению того Иоаннова критерия, коим узнается Дух Божий от духа заблуждения. Во образе *Иисуса Христа, пришедшего во плоти*, мы имеем не какую-либо *частицу* откровения, не какое-либо отдельное его положение среди других положений, — *а все откровение в его целом*. Ибо именно в этом образе дано нам видеть *все в одном*, — и абсолютное явление Божества, и абсолютное явление мира, ставшего единым с Божеством. Вот почему этим образом Христа, пришедшего во плоти, апостол предписывает нам испытывать и все прочее, что выдается за откровение, отбрасывая то, что ему не соответствует. Очевидно, что *суд* нашей человеческой мысли этим не только не уничтожается, но, как раз наоборот, *вменяется нам в обязанность*. Нужно только ясно себе представить, в чем должна выражаться та деятельность мысли, которая здесь от нас требуется.

Слова апостола должны быть понимаемы отнюдь не в том смысле, будто в учении о Христе, пришедшем во плоти, мы имеем положение, из коего *путем логической дедукции* могут быть выведены все прочие положения откровения. Задача мысли заключается здесь не столько в логическом выведении, сколько в *логическом раскрытии той конкретной жизненной интуиции*, которую мы имеем во образе Христа.

Сам Христос учит о Себе, что в Нем дана человеку *полнота* откровения. Он говорит апостолам: "Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего" (Ин. XV, 15). Это — полнота не в смысле законченной системы положений, а именно в смысле *лицезрения Бога* в единстве и целостности Его Существа. Видевшему Христа явлены *целиком* божественные тайны, почему Христос и отвечает на недоумевающий вопрос апостола Филиппа — "Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь: "покажи нам Отца" (Ин. XIV, 8—9). А о Духе Святом Он учит: "Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам". В христианском откровении мы имеем полноту Богоявления. Во Христе человеку явилась во всем Существо своем триипостасная Троица, о чем говорит и наше церковное песнопение в праздник Богоявления. Означает ли эта полнота откровения полноту человеческого *ведения* о Боге?

И нет и да! *Нет*, ибо мы этой полнотой не обладаем и вместе с тем — *да*, потому что мы *призваны* к этой полноте, потому что, по свидетельству Христа, жизнь вечная и есть совершенное Богопознание (Ин. XVII, 3). Препятствие, отделяющее нас от этого Богопознания — вовсе не логическое, а *жизненное*; оно коренится не в "антиномическом устройстве" человеческого ума, а в самой *сердцевине* человеческого существа; но именно поэтому оно и глубоко. Как бы ни был совершен логический аппарат слепорожденного, — никакие рассуждения не могут дать ему ни представления, ни понятия о красках; совершенно так же никакие усилия

логического мышления не могут дать какого-либо познания о Боге человеческой душе, если Бог и божественное для нее не есть конкретное переживание, если, вследствие какого-либо повреждения внутреннего, *духовного зрения* она лишена способности *видеть Бога*.

В Евангелии прямо сказано, что эта способность непосредственного восприятия Божества зависит от степени *чистоты сердца*. *Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят*. В этом восприятии мы имеем необходимое проявление и логическое последствие основной жизненной тайны откровения.

То, что отделяет нас от Бога и делает нам недоступным *опыт* Божественного, есть *грех*: поэтому первое условие восстановления этого опыта есть *очищение сердца*: для чистого сердцем Бог становится конкретным жизненным явлением, а на высших ступенях чистоты и святости — видением, потому что через сердце восстанавливается связь с Богом всего человеческого существа, т. е. не только мысли нашей, но и чувственности. Неспособность нашей чувственности — осязать божественное — обусловливается вовсе не природою чувственного восприятия *как такового*, а единственно — повреждением *нашего* чувственного восприятия, т. е. опять-таки — грехом.

Духовный опыт, обусловливающий *для нас* возможность откровения, воспринимается человеком *per centrum*¹, — *через сердце*, и через сердце становится доступным всему нашему существу — и чувствам нашим, и мысли: ибо через сердце восстанавливается в человеке та внутренняя *связь с Богом*, которая составляет сущность *религии* (*religio* от *religare*²). Через сердце осуществляется в нас Богочеловечество. В этом смысле и должен быть понимаем указанный апостолом Иоанном критерий для распознавания истины от лжи в религии. Критерий этот отсылает нас не к *внешнему факту* Боговоплощения, засвидетельствованному Евангелием, а ко всему универсальному опыту Богочеловечества — внутреннему и внешнему. Апостол требует, чтобы Христос, пришедший во плоти, был для нас не только внешним откровением, но и внутренним переживанием; только через это внутреннее переживание мы и можем распознать Духа Божия от Духа заблуждения.

IV. Критерий апостола Иоанна

Последствия греха, отделяющего нас от Бога, в области сознания, мысли совершенно те же, как и во всей нашей жизни. И там и здесь грех является началом полного внутреннего распада.

Раздвоение между чувственностью и мыслью — дуализм отвлеченного мышления и бессмысленной данности, отвлечен-

¹ Через центр (сердцевину) {лат.}.

² Связывать {лат.}.

но-всеобщего и отвлеченно-частного, — таково *греховное состояние* нашего сознания. Это — состояние сознания, для которого всеединое, божественное перестало быть конкретным восприятием. В нашем повседневном опыте нам является не всеединое, божественное, а оторванное от него *другое*, хаотическое множество раздробленных, бессвязных и *частных* явлений. Чтобы помыслить божественное, мы должны *отвлечься мыслью* от этого обступающего нас со всех сторон хаоса. Достигает ли этот мысленный подъем своей цели? Нет, — доколе мысль лишена *духовного опыта*, пока она не имеет перед собой *конкретного явления* всеединства, она остается безнадежно отвлеченною: она представляет собой пустую, не наполненную соответственным ей содержанием *форму всеобщности*. Но этого мало: доколе мысль наша не вступает в жизненное общение с божественным, она и сама переживает тот же внутренний распад, как и все человеческое существо: мысль греховная есть неизбежно мысль *антиномичная, двойственная*. Человек, оторванный от жизненного общения с Богом, не в состоянии собрать воедино своих мыслей о сущем. А потому все эти мысли как о Боге, так и о мире распадаются на бессвязные, противоречивые и взаимно друг друга исключают утверждения. Первое условие Богопознания есть восстановление целостности человеческого сознания. Но это возможно лишь при условии общего *исцеления* всего человеческого существа, т. е. при условии восстановления его связи с Богом. Богопознание становится доступным человеку лишь постольку, поскольку в нем самом осуществляется внутренний, метафизический процесс *обджения* человеческого естества.

Этот процесс совершается не в обособленном и изолированном от других человеческом индивиде, ибо *божественное есть всеединство*. Его осуществление в мире выражается в восстановлении *всеобщего единства и целостности*. Соответственно с этим и исцеление отдельного человеческого индивида возможно не иначе как через исцеление человеческого рода как органически единой совокупности. Обожение есть общее призвание *всех*; и отдельному человеку оно становится доступным не иначе как через жизненное общение с другими людьми в Боге. Поэтому и совершенное Богопознание дается не изолированному индивиду. Оно возможно лишь через приобщение отдельного человека к коллективному духовному опыту человечества, собранного в Боге. Богочеловечество, первоначально явившееся в Личности Христа, — в жизни человеческого рода проявляется как собирающее или *соборное* начало. Соответственно с этим и тот духовный опыт, который должен лежать в основе истинного Богопознания, не есть только индивидуальный, а коллективный, *соборный* опыт.

Отсюда мы можем почерпнуть указание, как следует пользоваться Иоанновым критерием Богопознания. Признак истинного учения в отличие от ложного заключается в его *сообразности* с явлением Христа, пришедшего во плоти. Если бы явление Христа было для нас только фактом отдаленного исторического

прошлого, оно не могло бы быть для нас руководящим началом в Богопознании. Оно может получить для нас такое значение лишь постольку, поскольку оно — *доступный нам факт* и в то же время — *доступный нам смысл нашего опыта*. Но где же в нашем опыте найдем мы это явление Христа, пришедшего во плоти? Евангелие дает на это ясный ответ: "се Аз с Вами во вся дни до скончания века. Аминь" (Мф. XXVIII, 20). Слова эти обращены ко всем собранным во Христе верующим, т. е. к Церкви. В ней Христос есть непреходящее, вечное *настоящее*, начало всей жизни верующих, а по тому самому и непреложный *факт* соборного опыта. Но и независимо от этого прямого свидетельства Христа о Самом Себе учение о Богочеловечестве с логической необходимостью приводит нас к учению о Церкви. Человечество Бога есть *общий* смысл всей человеческой жизни и всей человеческой истории: поэтому этот смысл и может быть найден только в общей собирательной жизни человечества как тела Христова или организма Христова. Если Христос воистину пребывает с нами "до скончания века", то мы должны искать Его воплощения не в жизни обособленного человеческого индивида, а в некотором определенном явлении собирательной жизни человечества. Таково, по учению апостола Павла, явление *Церкви — тела Христова*.

"Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело: так и Христос" (I Кор. XII, 12). "И вы тело Христово, а порознь члены" (I Кор. XII, 27). Это жизненное общение со Христом и во Христе и есть тот *соборный опыт* членов Церкви, который должен определять собою их суждения о Боге и лежать в основе их Богопознания. У них *"дары различны, но Дух один и тот же"* (Кор. XII, 4). И христианское со-знание и познание, по апостолу, представляют собою жизненные проявления этого наполняющего Церковь Духа Божия. "Сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым" (I Кор. XII, 3).

Онтологические условия Богопознания выражены здесь с величайшею ясностью и точностью. Богопознание достигается не путем *внешнего подчинения* какому-либо авторитетному лицу, учреждению или учению: оно дается лишь тому, кто *изнутри* напоен Духом Божиим. *В полноте* своей это откровение сообщается людям лишь в Церкви, где через приобщение телу и крови Христовой они становятся едино со Христом. Начатки откровения имеются, как мы видели, в вере ветхозаветного Израиля и в религиях языческих; но все это — не более как несовершенные предварения того высшего откровения, которое преподается верующим в Евхаристии и через Евхаристию.

Поэтому не будет преувеличением сказать, что *откровение по самому существу своему евхаристично*. Предваряли евхаристическое общение со Христом все те, кому до Христа Дух Божий

открывал что бы то ни было, ибо всякое вообще существенное единение между Богом и человеком, всякие проблески Божества в человеке предвосхищают откровение этой величайшей тайны вочеловечения и Боговоплощения. Поэтому предваряли Евхаристию все жившие ранее Христа евреи и языческие мудрецы, которые "пили из последующего духовного камня" — Христа. Предвосхищают эту же тайну общения с Богом и ныне все те водимые Духом, алчущие и жаждущие правды Христовой, которые еще не насытились. Самое их искание есть уже некоторое предварительное откровение, ибо не может человек и искать того, что безусловно скрыто от его искания.

Искание Бога не есть неведение о Нем, а что-то среднее между знанием и незнанием. В таком положении был и сам апостол Павел до обращения, когда сердце его искало Бога и, стало быть, некоторым образом уже знало то, чего еще не ведал его ум. И в конце концов, на пути к Дамаску, его *ум был озарен чрез сердце*. Живший в нем Дух Божий даровал ему прозрение и привел его к ведению. Именно ему, более чем кому-либо из апостолов, дано было раскрыть в своих посланиях жизненное значение Евхаристии. И это откровение было, несомненно, продолжением и совершением всего его духовного опыта не только христианского, но и *дохристианского*. Элементы этого опыта, предваряющего Евхаристию, есть во всяком общении человека с Богом, стало быть, и во всяком влечении человеческого естества к Богу, и во всяком проблеске человеческой мысли, озаренной божественным смыслом. Самое наше искание смысла возможно лишь в силу некоторой таинственной, досознательной и подсознательной связи человеческого существа с Богом. Этот духовный рост ветви лозы Христовой совершается силою самой лозы.

V. Откровение и суд испытующей мысли

Необходимое условие откровения есть *конкретное явление Божества*. Но рядом с этим *объективным* условием для откровения требуется еще иное — *субъективное*: чтобы совершилось откровение, Божество должно быть не только явлено человеку, Оно должно быть *узвано* им. Без активного *сознания* явленного человеку Божества самое откровение не становится фактом его жизни. Явление Христа на земле было откровением не для бессловесных тварей, а только для существа, могущего со-знать Его.

Какое глубокое значение имеет это активное участие человеческого сознания в процессе откровения, видно из подлинных слов Евангелия. Все апостолы, окружавшие Христа, жили в непосредственной с Ним близости, все воспринимали и повседневно наблюдали явление Его Личности. Исчерпывается ли этим самым факт откровения? Из Евангелия мы знаем, что *нет*. Замечательно, что Христос не навязывает апостолам Своего откровения, не провозглашает сам себя Мессией, а ждет сначала их

самостоятельного о Нем суждения. Он ставит им вопрос: "За кого люди почитают Меня, Сына человеческого?" На этот вопрос отвечают все апостолы: "Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков" (Мф. XVI, 13—14). Все ученики Христовы повторяют мнения о Нем толпы, но тут еще нет откровения. Откровение имеется лишь в исповедании св. Петра. Христос "говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: "Ты Христос, Сын Бога живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин: потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой сущий на небесах" (Мф. XVI, 15—17). Чтобы откровение имело место, апостолу Петру было недостаточно повседневно видеть и слышать Христа; нужно было еще все это виденное и слышанное отнести к какому-то внутреннему критерию; нужно было *судить* об этом явлении судом мыслящей совести. И вот этот-то суд совести, провозглашающей Сына человеческого Сыном Бога живого, и признается в Евангелии доказательством особого *откровения*, явленного *Петру*. Апостол Петр не мог бы *сознать* Христа Сыном Божиим, если бы это не было открыто его совести *непосредственно* самим Отцом небесным.

Именно на этом *непосредственном* откровении зиждется Церковь Христова. — И "Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее" (Мф. XII, 18)*.

Сущность процесса откровения как нельзя более ярко освещается этим текстом. Римская церковь основывает на нем свое ученье о внешнем авторитете св. Петра. Но именно эти слова Христовы указывают, что внешний авторитет в Церкви не есть нечто первоначальное и безусловное. Внешний авторитет покоится на внутреннем откровении. Св. Петру действительно сообщается здесь известный авторитет, возвышающий его над прочими апостолами. Он один не в пример прочим признается основоположным камнем Церкви. Но почему? Потому что тайна Богочеловечества *непосредственно* открыта ему самим Отцом Небесным. Потому что ему одному, в отличие от прочих апостолов, было дано выразить мысль явления Христова в ясном и определенном суждении: *Ты Христос, Сын Бога живого*. Для откровения недостаточно пассивного *озарения* человеческого ума: нужно еще деятельное его участие, которое выражается в *суждении*.

Нет того явления в мире, которое могло бы стать в человеке откровением само по себе, *помимо суда испытующей совести*. Без этого суда человек не мог бы распознать явления подлинного Христа и отличить Его от обманчивых явлений ложных богов и лжепророков. — И ангелы сатаны являются людям во образе ангелов света. Отсюда — *обязанность* человека *испытывать* духов, проверять всякое явление, которое он видит, чтобы удостовериться в том, заключает или не заключает оно в себе подлинное откровение. Этот суд не только *удостоверяет* откровение. Когда он истинен, он и заключает в себе подлинное

откровение; ибо суд человеческого сознания только тогда истинен, когда он совпадает с сознанием божественным.

В этом отношении пример св. Петра глубоко поучителен. В земном явлении Христа, которое он повседневно наблюдал, Божество было сокрыто под зраком раба. Как же апостол узнал во Христе Сына Божия? Очевидно, не пять чувств его поведали ему эту тайну. Самое явление *славы* Христовой открылось ему на Фаворе лишь *после* его исповедания. Ясно, стало быть, что, *принося свое суждение* о Христе, св. Петр видел умом ту полноту божественного, которая еще не была явлена в земном облике Христа. *Тут внутреннее откровение предшествовало внешнему явлению*. Петр *признал* Христа через сопоставление Его образа с этим идеальным первообразом, жившим в его душе и носившимся перед ним еще до прославления Спасителя, быть может, даже до встречи с Ним.

Этот факт бросает яркий свет на природу и сущность всякого откровения. То, что было с апостолом Петром, повторяется со всяким человеком, принимающим в душу подлинное откровение, — со всяким, кто видит и утверждает Бога в земном явлении Христа. Откровение не есть одностороннее действие Божества на человека. Оно необходимо предполагает, кроме того, и содействие человеческого духа и человеческого сознания, *которому* Бог открывается. Бог явился во Христе всем людям. Но это — лишь одна *объективная* сторона откровения. Требуется еще другая — субъективная, нужно твердое самоопределение озаренного изнутри человеческого сознания, нужно то *внутреннее откровение*, без коего человек не может праведно судить о земном явлении Христа. Именно это внутреннее откровение имеется в виду вышеприведенными словами апостола: "Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым" (I Кор. XII, 3).

Откровение не есть божественный монолог: оно — *диалог*, живая беседа между Богом и человеком, в которой человеческое сознание божественной мысли достигает высшего напряжения и высшей активности. Оно — акт не только божеский и не только человеческий, а *богочеловеческий*. В откровении божеское естество вступает в жизненное соприкосновение с человеческим, т. е. не только на него действует, но и вызывает его к действительному Богопознанию. По форме действительность человеческого сознания в Богопознании выражается в том же самом процессе, который наблюдается во всяком познавании сущего: *оно восходит от явления к смыслу*, т. е. узнает данное явление в вечной истине.

Богопознание отличается от всякого иного познания сущего не формой познавательного акта, а единственно содержанием и значением познаваемого. Истина есть всеединое, т. е. божественное, сознание: поэтому, — что бы человек ни познавал, — во всякой познаваемой им истине открывается ум Божий. Стало быть, всякое познание есть откровение в широком значении слова. Откровение в тесном смысле слова отличается от открове-

ния в широком смысле лишь тем, что в первом человеческому уму сообщается сознание Бога о Самом Себе, тогда как во втором, людям, сообщается всеединое (т. е. божественное) сознание о *внебожественном*. Обыкновенное познание представляет собою не что иное, как *экзотерическое* откровение в отличие от *эзотерического*. Но если различие заключается не в форме, то тем значительнее и глубже различие в существе. Экзотерическая область божественного сознания открыта всем без различия, независимо от онтологического отношения данного сознающего существа к Божеству. В эту область всеединого сознания совершенно одинаково проникает святой и грешный. Наоборот, в область сознания эзотерического (откровение в *собственном* смысле слова) проникает лишь тот, кто обладает *реальным духовным опытом божественного*, т. е. кто пребывает с Божеством в собственном жизненном общении и единении. При отсутствии этого опыта нет и откровения в подлинном значении этого слова. Христианин, только на словах исповедующий Христа, но лишенный этого опыта, не только не обладает откровением, но отстоит от него дальше, чем искренние богоискатели из неверующих или язычников. Христианское учение составляет откровение не для того, кто принимает его как мертвую букву, а для того, кто им живет. Так понимаемое, оно представляет собою бесконечную задачу для христианского сознания.

В церкви мы имеем реальный *соборный* опыт Богочеловечества, ибо церковь есть тело Христова. Приобщаясь ко Христу в Евхаристии, мы и сами становимся членами тела Христова. В этом явлении Христа для разумеющего Его заключается полнота откровения, ибо весь мир должен стать воплощением Христа. В этом — цель и смысл всего существующего. Но обладаем ли мы этим смыслом? Вмещается ли он в нашем сознании? И да и нет! Христос действительно сообщил нам *все*, что слышал от Отца (Ин. XV, 15). В Его словах и образе действительно есть полнота откровения. Но *в нас* эта полнота еще не осуществилась: мы ее еще не вмещаем: она для нас — не совершившийся факт, а идеал.

Этим определяется и обязательное для христианина отношение к откровению. Мы должны смотреть на него не как на готовую, во всех своих частях законченную систему догматов, а как на жизненное целое, которое составляет бесконечную задачу для человеческого ума и сердца. Откровение — данный от Бога талант: мы должны растить его в себе, а не зарывать его в землю. Оно завершено и закончено только в вечном божественном сознании; наоборот, в сознании человеческом оно непрерывно раскрывается и растет, подобно зерну горчичному. Закончиться *для нас* откровение может лишь тогда, когда закончится процесс нашего духовного роста, когда человечество придет в полноту возраста Христова.

Пока этот предел не достигнут, откровение в смысле *раскрытия* явленной в Христе истины должно расширяться и углуб-

ляться. И, так как это раскрытие откровения в нас обусловлено совершенствованием и углублением человеческого ума и сердца, — оно требует от нас напряжения всех наших сил духовных, а в частности — самостоятельного усилия и проникновения нашей мысли. Чтобы найти Христа, человек должен принять на себя труд и подвиг Его искания.

Дух Божий сообщается только изнутри. Он не дан нам в каком-либо внешнем откровении. Поэтому никакой внешний авторитет не может снять с нас этой обязанности искания. Кто не переживет этого непосредственного внутреннего откровения Отца Небесного, тот может только устами своими признавать Христа Сыном Божиим. Кто не пытается проникнуть в смысл откровения, тот его утрачивает. Эта утрата данного от Бога таланта — обычная участь всех тех, кто не отдает его в рост.

Но, может быть, скажут нам, этот труд самостоятельного искания становится ненужным для члена Церкви Христовой, который всегда имеет перед собою подлинное соборное откровение Духа Божия?

Нет сомнения, этот соборный опыт является необходимым условием полноты Богопознания. И, однако, было бы величайшей ошибкой представлять себе соборный опыт как некоторый внешний авторитет, который требует от нас пассивного подчинения. Из того, что все мы в церкви — члены тела Христова, вытекает отнюдь не пассивное, а активное отношение ума и совести к откровению. *Все мы должны быть деятельными участниками соборного разума Христова*: иначе, несмотря на принадлежность нашу к Церкви, мы останемся непричастными ее откровению.

Соборность есть явление самого Христа в коллективной жизни Церкви. Христос через Евхаристию воплощается в ней. Это и есть то Его явление, которое с нами *всегда во все дни до скончания века*. Поэтому только здесь, в этой соборной жизни церкви, мы можем найти подлинного Христа. Мы можем познать Его, только проверяя каждую нашу индивидуальную религиозную интуицию интуицией других членов церкви и той *соборной* интуицией, которая выражается в общей жизни Церкви, в ее молитвах, песнопениях, в архитектуре и живописи ее храмов.

Но соборность не есть и не может быть для нас внешним авторитетом как потому, что мы сами призваны быть деятельными участниками соборной жизни, так и потому, что нет таких внешних, формальных признаков, по которым можно было бы отличить подлинную соборность Христову от соборности естественной, человеческой или даже — от собирательных заблуждений.

Служит ли признаком соборности единогласие суждений и решений? Ни в каком случае! Среди верующих никогда не было, да и не может быть полного единогласия по *всем* вопросам веры. Наоборот, как показывает история церкви и, в частности, *вселенских соборов*, истина открывается верующим в споре и борьбе

противоположных мнений. Апостол Павел признает полезность разномыслии и споров, поскольку чрез них обнаруживаются искусные в вероучении (I Кор. XI, 19).

Удостоверятся ли истинность того или другого решения религиозного вопроса большинством голосов в его пользу? Тоже нет! Сознание истины бывает нередко уделом меньшинства. История знает случаи, когда большинством голосов погрешали против истины целые многолюдные соборы. Стало быть, соборность сама по себе не может служить критерием истины. В каждом споре о вере подлинная соборность Христова для нас не есть непосредственное данное, а *искомое*. Когда в церкви сталкиваются два противоположных учения об одном и том же, нет никакой возможности узнать *по внешним признакам*, которое из них служит истинным выражением веры Христовой.

В вопросах о вере нужно подчиняться соборному решению церкви. Но где это решение? Как узнать его в тех случаях, когда есть две спорящие стороны, упорно стоящие на своем? При таких условиях иногда бывает неясно, где церковь, где подлинный Христос. Полагаться ли в этих случаях на суждения людей, более нас умудренных опытом, например на старцев, известных святостью жизни? Но ведь бывает иногда, что и "старцы" держатся различных мнений. Непогрешимостью не обладает, очевидно, ни один из них. Каков бы ни был духовный опыт того или другого лица, никакой человеческий опыт не заключает в себе полноты и не исключает возможности ошибочных суждений о вере. Ошибкам подвержены и величайшие святые. Чужой опыт, так же как и наш собственный, не снимает с нас обязанности судить и испытывать всякое утверждение о вере, кем бы оно ни высказывалось. Ибо в основе этого суда лежит религиозная интуиция, которая превышает всякий человеческий опыт, — *интуиция полноты божественного*. Полнота божественной славы никому из смертных не являлась, никем из людей не была воспринята. Но мы знаем, *что она есть*. И вот это-то откровение Отца Небесного, которое сообщается человеческому духу *непосредственно*, и дает ему возможность судить о явлениях божественного в мире, распознавая и отличая подлинные от неподлинных. О всяком явлении Христа — об индивидуальном явлении Его Личности и о явлениях Его в соборной жизни Церкви — мы должны судить посредством этого образа Божия, который положен Отцом Небесным в основу нашей духовной жизни. Без этого образа апостолы не могли бы узнать Христа при встрече с Ним. И точно так же без него мы не могли бы узнать Его ни в нашем внутреннем опыте, ни в доступных нам явлениях жизни Церкви.

Величайшее из доступных нам явлений жизни Христовой есть таинство Евхаристии. Каково же должно быть наше к нему отношение? Апостол Павел свидетельствует, что именно пассивное отношение человеческого ума и совести к этой тайне из тайн представляется безусловно недопустимым. Есть и пить, *не рассуждая о теле Господнем*, — значит есть и пить недостойно (I

Кор. XI, 29). От приобщающегося телу и крови Христовой требуется проникновение в смысл таинства. Он должен ясно сознавать, что он приобщается и к смерти Христа, и к воскресению Его: "ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет" (I Кор. XI, 26). И, отдавая себе отчет в совершаемом, человек должен сам себя подвергать мысленному испытанию (I Кор. XI, 28), сопоставляя собственную свою немощь и недостойность с тем образом Христа, который олицетворяет собою смысл всей религиозной жизни.

Что же означает этот суд испытующей мысли для самой мысли: является ли он для нее залогом смерти или бессмертия? Не очевидно ли, что мысль, призванная к рассуждению о смерти Христовой, призвана участвовать и в воскресении Его!

Быть может, кто-нибудь попытается уверить нас, что мысль, рассуждающая о теле и крови Христовой, не есть мысль логическая? Это — одна из тех иллюзий, с которыми необходимо раз навсегда расстаться. То, о чем должна рассуждать мысль человека, приступающего к таинству Евхаристии, есть именно логическая и вместе жизненная связь между смертью Христа и Его воскресеньем, откуда вытекает и для нас, верующих, обязанность соучаствовать в смерти Христовой, если мы хотим быть участниками Его воскресенья. "Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его; то должны быть соединены и подобием воскресенья" (Рим. VI, 5). То, о чем должна здесь помнить человеческая мысль, облечено апостолом Павлом в форму правильного логического умозаключения. "Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает; смерть уже не имеет над Ним власти" (Рим. V, 8—9)*. Всеобщее воскресение тут логически выводится из воскресения Христова: ибо если Христос воскрес, то должны в Нем ожить и члены церкви — тела Христова.

Хотя здесь во времени эта логическая связь облекается *для нас*, людей, в форму дискурсивной мысли, переходящей от термина к термину, — сама по себе она выражает сверхвременную истину вечного Логоса. Призвание человеческой мысли заключается в том, чтобы жить в атмосфере вечного Слова, творящего мира и быть орудием его откровения.

Значение логической формы мысли в христанском вероучении может быть доказано не одним этим, а множеством примеров, о которых уже было упомянуто в предшествующем изложении. — Христианское откровение представляет собою вообще стройное органическое и, по тому самому, *логическое* целое: ибо жизненное начало, его связующее, есть вечный смысл или *Логос* мироздания. Всякое отдельное звено здесь безусловно необходимо и логически неотделимо от целого. Мы уже видели, что

Богочеловечество есть логически необходимое выражение веры в смысл вселенной и, по тому самому, логически необходимое предположение религиозного сознания. Мы видели, что свобода твари есть логически необходимое звено религиозного жизнепонимания, что смерть есть необходимое логическое последствие греха, а воскресение — логически необходимое последствие совершенной жертвы, преодолевающей грех в самом его корне.

Словом, размышляя о вере, мы ни шагу не можем сделать без логической необходимости. И. это — необходимость не психологическая, не субъективно человеческая, а *объективная*, неотделимая от самого содержания и предмета веры. Ибо мысль божественная по самому существу своему — мысль вселенная, безусловная и всеобщая. Она не может не быть логичною, потому что *логическое единство есть форма Истины*. Всякая мысль, не могущая облечься в эту форму, не соответствует и ее содержанию, а потому должна быть отсечена.

Для проникновения в смысл откровения признание этой положительной ценности логической формы мысли имеет огромное значение. Ибо, если откровение представляет собою логическое целое, то положенная⁷ в основу этого целого мысль о Богочеловечестве становится для нас тем самым критерием не только жизненным, а и дорическим. Ею мы можем распознать истину от лжи во всяком вероучении и во всяком религиозном мнении. Всякое положение, которое логически необходимо вытекает из учения о Христе, пришедшем во плоти, тем самым приобретает для нас значение безусловно достоверное. Наоборот, всякое учение или мнение, логически несовместимое с этой верою во Христа, пришедшего во плоти, тем самым изобличается во лжи и потому должно быть отсечено. Оценивая всякое учение, мы должны рассмотреть, соответствует ли оно духу или образу Христа, пришедшего во плоти. Выше уже мною неоднократно было сказано, что это — прежде всего задача религиозной интуиции и религиозной совести. Но то умственное око интуиции, коим мы видим Христа, затуманено грехом и не всегда видит ясно: а совесть наша далека от чистоты сердца тех блаженных, которые, по слову Евангелия, *Бога узрят*. Поэтому и для интуиции, и для совести нашей требуется проверка; а для этого — не только полезный, но и необходимый способ — *строго логическое мышление о вере*, — сопоставление всякой интуиции и всякого религиозного утверждения с абсолютно достоверной для нас истиной Богочеловечества Христа.

Не будучи в состоянии одними собственными силами, сама из себя познать тайны Божий, мысль, лишенная подлинного духовного опыта, естественно вырождается в пустую, бессодержательную диалектику. Но, при его наличности, она представляет собою незаменимое орудие для раскрытия религиозной интуиции и для отделения в ней истины от лжи. Тут суд логический может, да и должен быть судом совести.

Чтобы понять положительное значение логического мышления о предметах веры, надо иметь в виду отношение логического суждения к опыту вообще. О каком бы предмете опыта мы ни судили, цель и задача суждения всегда одна и та же: *Найти в наших субъективных переживаниях объективное содержание истины, отыскать в нашем психологическом восприятии сверхпсихологический смысл*. Напоминанием об этом сверхпсихологическом смысле служит присущая нашей мысли форма безусловности и всеобщности; весь процесс познания есть искание содержания, соответствующего этой форме.

В применении к опыту религиозному эта логическая функция судящей мысли более необходима, чем ко всякому другому: ибо в особенности в религиозных наших восприятиях и переживаниях мы находим пеструю смесь истинного и ложного, подлинного религиозного вдохновения и обманчивой субъективной мечты. Кто относится к этому субъективному материалу религиозной интуиции без критики, кто не подвергает своих религиозных переживаний суду испытующей мысли, тот всегда рискует принять за откровение создания и мечты своего воображения или, еще хуже, — самовнушение своего порочного сердца.

История христианского догмата полна ярких доказательств этой положительной ценности логической мысли для выяснения откровения. Все его истолкование и раскрытие происходило в борьбе с ересями, затемнявшими или искажавшими величайшую его ценность. Одни из них отрицали или умаляли божественность Иисуса Христа, признавая Его существом только *подобным* Отцу; другие отрицали в Нем действительное соединение двух естеств, утверждая, что Пресвятая Дева была только Христородицею, а не Богородицею. Третьи сливали два естества — Божеское и человеческое в одно. Все эти логические формулы ересей были выражениями ложных интуиции, все они были направлены против подлинной интуиции Христа — совершенного Бога и вместе совершенного человека, составляющей самую суть христианского откровения. Как же защищалось против этих ересей христианство? Оно противопоставляло логическим формулам ересей другие формулы, представлявшие собою образец логического изящества. В споре против ариан оно выказало понятие *единосущия*; в споре против монофизитов оно высказало учение о *нераздельном и неслиянном единстве двух естеств* во Христе. Словом, ясными логическими формулами оно утвердило подлинное христианское откровение и установило между христианским и нехристианским религиозным сознанием ту точную грань, которая раньше колебалась или даже вовсе отсутствовала.

Логическое суждение тут играло ту же роль, как и в исповедании Петра: *оно утверждало Христа как Сына Бога живого*. Оно облекало религиозные переживания в точную, логическую форму вселенского откровения и тем самым участвовало в строительстве дома Божия.

ВСЕМИРНАЯ КАТАСТРОФА И ВСЕМИРНЫЙ СМЫСЛ

I. Вопрос о смысле жизни и катастрофа современной культуры

От той или другой оценки ума и умственной жизни человека зависит и наша оценка создания человеческого ума — человеческой культуры.

Тут замечается то же явление, которое уже было отмечено в предыдущей главе. Рационалистическое безверие, с одной стороны, мистический алогизм, с другой стороны, и здесь сближаются между собою в общей черте — *в утверждении пропасти между религиозной верою и светской культурою*. Одни верят в светский прогресс как самодовлеющую, безусловную ценность и отрицают религию как несовместимую с ним, давно превзойденную мировым прогрессом ступень сознания. Другие, напротив, исходя из безусловной ценности религии, в большей или меньшей степени обнаруживают склонность к отрицанию светской культуры. Наиболее ярким выразителем этого образа мыслей у нас в России является покойный К. Леонтьев, для которого прогресс как таковой представляет *отрицательную ценность*. Теперь эта точка зрения высказывается с меньшей последовательностью, с меньшей решительностью, но влияние ее в русской религиозной мысли все же сильно чувствуется. К тому же и по условиям времени вопрос о ценности и смысле светской культуры приобретает в наши дни необычайную остроту. Он ставится ребром переживаемыми нами катастрофическими событиями.

Рассуждая о проявлениях бессмыслицы в мировой жизни, я уже указал на некоторые черты этой катастрофы, которые дают основание говорить о провале всемирной культуры, частью сошедшемся, частью еще надвигающемся. На наших глазах апокалипсическое видение *зверя, выходящего из бездны*, облекается в плоть и кровь: господствующая в современной жизни тенденция выражается именно в превращении человеческого общежития в *усовершенствованного* зверя, попирающего всякий закон божеский и человеческий: к этому результату ведут головокружительные успехи современной техники, с одной стороны, и столь же головокружительно быстрое падение человека и человечества, с другой стороны. Звериное начало утверждает себя как безусловное начало поведения, которому должно быть подчинено *все* в человеческой жизни. В особенности современное государство, с его аморализмом, с его стремлением использовать всю культуру как средство для осуществления животных целей коллективного эгоизма, являет собою как бы конкретное воплощение начала зверочеловечества.

Именно в государственной и общественной жизни наших дней видение бессмыслицы приобретает неслыханную от начала мира выпуклость и яркость. Тем самым основное ее искушение приобретает небывалую силу. На наших глазах ад утверждает себя как исчерпывающее содержание *всей* человеческой жизни, а стало быть, и всей человеческой культуры. Не безумие ли утверждать, что есть смысл и есть Бог, когда окружающий мир дает столь неотразимые доказательства своего бессмыслия и безбожия? Вопрос этот навязывается нам со всех сторон. И всякий, исповедывающий смысл мира, обязан дать отчет в своем уповании. Или этого смысла нет вовсе, или мы должны найти его в самой глубине развертывающейся перед нами катастрофы.

На наших глазах зло торжествует одну из величайших своих побед над человечеством: всюду свирепствует адский вихрь всеобщего разрушения, — весь мир охвачен зловещим заревом пожара. Может ли наша вера в смысле жизни выдержать это огненное испытание? Эта вера — уповаемых извешение, вещей обличение невидимых. А то зрелище, которое служит наглядным ее отрицанием, видно из каждого окна. Где же обман и где правда, — в этих ли видимых всем явлениях зла, или в том невидимом царстве добра, которое мы утверждаем? И как совмещается последнее с первым?

* * *

То зло, которое утверждает свое господство в мире, на наших глазах приняло осязательную форму *всеобщей войны между людьми*. Самый факт войны — явление древнее как мир; новым и небывалым представляется лишь факт *мировой* войны в буквальном значении этого слова: в первый раз от начала истории война распространяется *на все части света*. В первый раз война является в столь осязательной форме, как начало *безусловное и всеобщее*, которое царит надо всеми, определяет все человеческие отношения.

Эта всеобщая война уже раньше таилась в мире, проявляясь во всеобщих, гигантских вооружениях. Вся жизнь так или иначе к ней приспособлялась и к ней направлялась. Факт мировой войны только сделал явным то начало, которое и раньше составляло основной закон всех взаимоотношений между государствами.

Теперь в России мы наблюдаем дальнейшее развитие той же логики всемирной войны. У нас она стала всеобщей в ином смысле, ибо она перешла *в войну всех против всех*. В минуту, когда я пишу эти строки, все общество у нас живет в состоянии войны, — классы, партии и даже отдельные лица. Распались все общественные связи, рухнул весь государственный порядок и внутренний мир. И словно самой родины нет больше, — есть только враждующие между собою классы. А временами кажется, что нет больше и классов. Есть только хищные волки, которые рвут друг

друга на части или собираются в стаи, чтобы вместе нападать на одиноких.

Война родила анархию! Это — несомненный факт: можно спорить сколько угодно о его причинах, но отнюдь не о самом факте. Представляет ли он собою только местное русское явление? Составляет ли он последствие особых грехов русского народа, его исключительного нравственного падения или исключительного отсутствия патриотизма? Ни в каком случае! Сила этого соблазна, который проявился в России раньше, чем в других странах, заключается именно в его *всеобщности*. Наш русский кровавый хаос представляет собою лишь обостренное проявление всемирной болезни, а потому олицетворяет опасность, нависшую над всеми. Мы не знаем, разовьется ли и в каких пределах эта болезнь в других странах, будет или не будет там ее течение столь же бурным, как у нас в России: одно не подлежит сомнению, — *болезнь эта есть. Вся мировая культура поражена недугом, который грозит стать смертельным*. Недуг этот может развиваться или с молниеносною быстротою, как у нас, или облекаться в ползучую форму рака, тянуться десятилетиями. В течении его могут быть долгие перерывы, возможны даже относительно долгие периоды кажущегося выздоровления и благополучия. Но рано или поздно он возьмет свое. Провал современной государственности — явление всеобщее: он уже сказался *для всех* в самом факте всемирной войны, и, так или иначе, его *до дна* переживут все.

Что такое эта кровавая анархия, которая с такою силою проявилась в России? Это — *проявление крайнего практического безбожия*. Все общественные связи держались у нас связями религиозными. Когда эти последние ослабели, человек человеку стал волком, и все общественное здание рухнуло. Россия — страна христианская по вероисповеданию. Но что такое это людоедство, господствующее в ее внутренних отношениях, эта кровавая классовая борьба, возведенная в принцип, это всеобщее человеконенавистничество, как не практическое отрицание самого начала христианского общежития, более того, — самой сути религии вообще! Ибо самое латинское слово "религия", как мы видели, означает *связывание*. Религия есть то, что связывает людей воедино. Когда она перестает их связывать, они друг другу — либо враги и соперники, либо случайные союзники в целях ограбления и эксплуатации других людей. Когда отсутствует религиозная связь между людьми, их взаимоотношения определяются ничем не сдержанным биологическим принципом борьбы за существование. Тогда и получается та картина анархии, которую в смутные эпохи истории люди наблюдают повседневно.

Во внутренней жизни государств *явная* анархия наблюдается сравнительно редко; напротив, в международных и междугосударственных отношениях она — явление хроническое и как бы нормальное. По остроумному выражению Гоббеса, государства во взаимных отношениях всегда пребывают в естественном состоянии "войны всех против всех" — явной или скрытой.

Такие отношения существуют истари во всем мире; господствуют они и между государствами христианскими. Но здесь они служат источником глубокого внутреннего противоречия, которое вносит отраву в жизнь и затемняет все нравственное сознание христианских народов. Вопреки точному смыслу христианской веры, которая требует, чтобы Бог для верующего был *всем во всем*, чтобы Ему подчинялись все сферы жизни — для государства устанавливается исключение из этого общего правила. По смыслу ходячего макиавеллистического воззрения, государство в своих отношениях к другим государствам признается не подчиненным какому-либо нравственному закону — божескому или человеческому. Этим вносится глубоко раздвоение в святое святых человеческой совести: в области *частной* жизни человек признает для себя обязательными заповеди любви к Богу и к ближнему, но в области государственной он исповедует полное практическое безбожие и человеконенавистничество. Один и тот же человек, *как христианин*, считает себя обязанным положить душу за ближнего и рядом с этим, *как гражданин*, считает всякую мерзость не только дозволенною, но и должною, когда она требуется интересами *его* народа и *его* государства!

Несовместимое логически нередко совмещается исторически. Поэтому веками это христианство в личной жизни совмещалось с международным людоедством. Люди не замечали этого ужасающего противоречия и даже не задумывались над ним. Впервые наша эпоха создала новые условия, благодаря которым оно отравило всю человеческую жизнь. На наших глазах рухнула искусственная перегородка между частною и государственною этикою. Теперь *вся* жизнь безбожна — и частная и государственная: во всех человеческих отношениях господствует один и тот же нравственный кодекс — кодекс последовательного и беспощадного каннибализма.

Нетрудно понять, как и почему это произошло. — Макиавеллистическая мораль государства с ее лозунгами — *все для спасения государства* — есть *мораль войны*: ибо именно непрекращающееся состояние явной или скрытой войны между государствами угрожает безопасности каждого из них; именно эта непрерывная угроза и служит оправданием *всех средств* для спасения *моего* государства. В новейшие времена эта угроза необычайно обострилась. Всеобщие и чрезвычайные вооружения, вызванные желанием ее предотвратить, в действительности только усилили опасность. Ибо вооружающийся против всех, хотя бы в целях самообороны, тем самым угрожает всем. — В результате — одностороннее приспособление государства к войне в наши дни было доведено до невиданного раньше совершенства и потребовало напряжения *всех* сил народных. Раньше война была делом не народа как целого, а особой армии, так или иначе набранной *из народа*. Принцип всеобщей воинской повинности, *вооруженного народа*, есть изобретение времен новейших, — второй половины девятнадцатого столетия.

Все народы вооружились с головы до ног для осуществления целей коллективного эгоизма, — вся жизнь подчинилась войне как высшей цели. В результате война вспыхнула естественно, стихийно, потому что уже раньше ее возникновения все взаимоотношения народов были насыщены войною; конец войны в России обнаружил роковые последствия этого всеобщего отравления. Война зажгла все, разрушила всякую государственность и общественность. В судьбах нашего государства сбывается изречение: *взявший меч мечом и погибнет*. Меч государства, выпавший из его рук, обратился против него: народ, вооруженный государством, стал величайшей угрозой для самого его существования. Война была доведена до своего последнего и крайнего предела — до полного крушения всякой общественности.

Как произошло это превращение могущественнейшего орудия государственности в орудие анархии? Это — не простая историческая случайность, а проявление необходимой логики всемирной истории — глубочайшее откровение смысла в бессмыслице. Русская государственность пала жертвой того рокового соблазна, который угрожает гибелью всякой вообще государственности, — соблазна всеобщего и повсеместного. В этом — то предостережение, какое явила всему миру русская национальная катастрофа.

Мы видели, как она произошла. В мирное время в России народные массы жили в стороне от политики, а потому и макиавеллизм как "мораль политиков" не оказывал на их жизнь заметного влияния. Но в дни мировой войны у нас, как и во всех воюющих странах, все мужское население было призвано проводить в жизнь макиавеллистические принципы. Безграничный коллективный эгоизм стал предметом наглядного обучения для всех. Все прониклись мыслью, что *в интересах коллективных, национальных все дозволено*. — И в результате расшатались все нравственные навыки. Мысль об убийстве перестала казаться страшной. Вера в безусловную ценность человеческой жизни исчезла, уступив свое место чисто утилитарным оценкам жизни и личности. Не стало больше безусловных святынь в жизни. Расстрелы, "реквизиции", грабежи и всяческие другие насилия стали явлениями повседневными.

Стоит только вспомнить рассказы любого солдата, вернувшегося с войны, чтобы понять ту глубокую деморализацию, которая этим вносится. Во множестве случаев коллективный эгоизм совпадает с личным удобством, и отсюда рождаются тысячи соблазнов. Удобно "приколоть" сдавшегося в плен врага, чтобы развязать себе руки, не возиться с ним, — разве не соблазнительна возможность оправдывать это удобство соображениями *общей* безопасности? Удобно "пристрелить немку", чтобы скрыть следы своего пребывания во вражеском селении, удобно реквизировать ее добро "на нужды русского воина". И все это оправдывается коллективным эгоизмом нации.

Бывают, однако, другие, еще более многочисленные случаи несовпадения эгоизма личного с эгоизмом национальным. Тогда

весь соблазн, вызванный к жизни этим последним, обращается против него. В дни мировой войны нация требует от личности величайших, невероятных жертв. Но, раз государство не признает над собою никаких святынь, во имя какой святыни оно требует этих подвигов и жертв от личности? Почему коллективный национальный эгоизм заслуживает большего уважения, чем эгоизм классовый или всякий другой? Русский национализм пал жертвою того самого искушения, которое присуще всякому национализму.

Рано или поздно в истории наступает такая грань, когда проведение двойной бухгалтерии в жизни народов перестает быть возможным, когда для людей становится психологически невозможным попираť образ Божий в одной жизненной сфере и уважать его в другой. Тогда практическое безбожие водворяется *во всех* сферах жизни.

Это и случилось в конце мировой войны в России. С одной стороны, в катастрофические дни военных неудач несчастный народ потерял всякое доверие к своим, частью неумелым и частью преступным руководителям. С другой стороны, к нему, окруженному предателями и изменниками, жившему в атмосфере самых мрачных подозрений, приступили искусители, которые стали уверять, что в основе всей государственной жизни лежит обман и предательство правящих классов. Коллективному эгоизму *нации* они противопоставили коллективный эгоизм *класса*. Взамен тяжелых жертв, которых требовала от него родина, они открывали ему перспективы земного рая. Людям, поставленным перед ужасом смерти, обреченным на заклание жертвам, они сулили золотые горы. И, усыпляя сладкою мечтою сознание долга, они уверяли, что родина для человека — там, где ему хорошо, что существуют на свете только две нации, простой народ и его заклятые враги, имущие классы.

В результате случилось то, что еще немного раньше казалось невероятным, невозможным. *Народ поверил*. Искушение возымело силу, потому что народные массы почували обман и ложь в самой основе государства. Тогда война разом перевернула фронт, *обратилась внутрь*. Величайшее в мире царство рухнуло, рассыпалось в прах в несколько месяцев, потому что оно держалось не благоговением перед святынею, а силою коллективного эгоизма. Его разрушила та самая "мораль войны", та самая идеология "борьбы за существование", которая господствует в международных отношениях всего мира. Прежде эта идеология определяла взаимные отношения между государствами. Теперь она перенеслась на отношения между классами. Революция, которая началась с военного бунта, перенесла мораль войны на все общественные отношения.

Вспомним настроение, которое мы, как и все народы мира, переживали в дни патриотического подъема, вызванного войною. Какую жестокою радостью мы обнаруживали, когда получались известия о гибели десятков тысяч немцев и австрийцев! Как эта

жестокость возрастала с течением войны даже в самых человеколюбивых и добрых из нас! Когда немцы выдумали удушливые газы, это вызвало вначале бурю негодования; но тотчас же вслед за тем пример врагов вызвал подражание; во всех странах фантазия начала работать в том же направлении, и мы стали радоваться известиям о том, как хорошо действуют наши собственные удушливые газы. Таково настроение, создаваемое "логикой войны". Может ли оно остаться безнаказанным для человеческого сердца? Опыт показал, что нет: отношение к врагу внешнему целиком перенеслось на врага внутреннего, и в этом сказалась сила яда, которым мы отравлены. С той же жестокой радостью большевистски настроенные массы стали относиться к известиям о массовых избиениях "буржуев" и офицеров; отношение к большевикам их противников было едва ли многим добрее. И в этом — новое, яркое доказательство того, до какой степени вызванное войною озверение разложило общество.

Все вообще общественные отношения стали отношениями воюющих сторон. Отношение к "своему народу" и к "врагу" в существе своем не изменилось: но только под "своим народом", в интересах коего все дозволено, стали подразумеваться рабочие и крестьяне, а под "врагом", в отношении коего не должно быть пощады, — *имущие классы*. И лозунги войны гражданской, в общем, те же, как и лозунги войны международной, — "война до победного конца", "горе побежденным", "реквизиция с капиталистов", "аннексия помещичьих земель". Вся военная терминология наших дней усвоена классовою борьбою и анархией. И это неудивительно. Эта анархия представляет собою не что иное, как последовательное применение принципа войны, распространение его на все вообще общественные отношения. И в такой же мере, как и мораль государственная, эта мораль анархическая все подчиняет биологическому принципу. Одним нужно есть и пить; поэтому другие должны служить им пищею. И в результате этого последовательного осуществления биологизма в жизни вся общественность рассыпается в прах, рушится вся человеческая культура.

Всеобщая война — вот тот темный сатанинский облик мировой жизни, который тайлся и раньше под покровом культуры и в действительности господствовал над нею, приспособлял ее к себе; теперь покрывало отброшено, сатана обнажился, и мир стал адом. Его сила познается в массовом озверении, в глумлении над человеком и над его святынями, в жестоких пытках побежденных, в насилиях над женщинами и невинными младенцами. Есть и явления еще более характерные для этого общественного состояния, начало явного гонения против Церкви, избиения ее пастырей. Церковь стала средоточием разбушевавшейся в мире ненависти. Почему, отчего? Да потому, что всем своим существом она олицетворяет осуждение этого кровавого хаоса, — отрицание основного начала этой звериной жизни, — *начала борьбы за существование*. Церковь ненавистна, потому

что она возвещает закон иной жизни и воспрещает людям глотать живьем друг друга. И в этой ненависти — вся сущность ада, вся его необъятная, темная бездна.

II. Современный патриотизм и его искушение

Чем больше мы всматриваемся в этот ужас, тем яснее становится для нас, что в нем мы имеем зло мировое, а не местное. Жизнь человеческая безбожна не в одной только России, а потому и ад — явление *всемирное*, а вовсе не только народно-русское. Только в других странах крепче цепи, сковывающие зверя в человеке, основная двусмыслица всемирной культуры искуснее спрятана, и сотканное культурой покрывало, брошенное на злую жизнь, менее прозрачно. Оттого-то у нас, среди русской равнины, бесу легче разгуляться на просторе, чем у наших соседей, ближних и дальних. Но сущность этого беса — везде одна и та же.

Все христианские народы изживают одно и то же противоречие. Ибо, вопреки их христианскому *по букве* исповеданию, государство у них у всех *по духу* безбожно и аморалистично. Государство, которое называет себя христианским, а в то же время проводит в жизнь исключительно *условную* мораль коллективного эгоизма, представляет собою по тому самому дом, построенный на песке. В этом — источник величайшей для него опасности: против искушений эгоизма классового и индивидуального оно может защищаться не верою в безусловное, божественное, а частью унаследованными от прошлого, теперь ослабевшими инстинктами, частью же условными соображениями политического расчета и житейского благоразумия.

Соседние народы развитее нас; они относятся к социалистическим утопиям более сознательно и критически, чем народ русский, они более его привязаны к частной собственности, самый государственный аппарат у них совершеннее, а потому у них могущественнее гипноз власти — тот страх, который она внушает людям. Благодаря этому революционно-анархическое движение у наших врагов и союзников сдерживается препятствиями более могущественными, чем у нас, но все это — лишь препятствия *условные*; а потому и сила их — лишь условная, проблематическая: и житейские расчеты и страх перед властью сдерживают людей только до поры до времени: всякий расчет может быть опрокинут другими расчетами; а животный страх перед властью, посылающей людей в огонь, в дни военной бури нередко побеждается другим, тоже животным страхом и инстинктом самосохранения. Также и национальный инстинкт, как бы он ни был могуществен, обладает силою лишь условною. Чтобы человеческое общежитие было прочным, оно вообще должно опираться не на один инстинкт, который всегда может быть побежден другим, более могущественным инстинктом, а на более высокие побуждения человеческой природы. Оно должно связываться с безусловно ценным для человека, с его святынею.

Говоря о патриотизме, следует помнить, что в наши дни он повсеместно отравлен *общей* болезнью всемирной культуры; поэтому вопрос, в достаточной ли степени он вооружен против искушений интернационала и анархии, представляется, по меньшей мере, спорным.

Пример России в этом отношении тем более поучителен, что самый интернационализм — явление вовсе не русского происхождения. К тому же было бы глубоко несправедливо утверждать, что чувство любви к родине у нас отсутствует. В начале мировой войны мы переживали могущественный национальный подъем, засвидетельствованный великими подвигами и блестящими успехами на полях Галиции. Почему же этого подъема не хватило до конца? Почему русский патриотизм не выдержал испытания? Причина очевидна: есть соблазны и искушения, против которых недостаточно силы одного национального инстинкта. Чтобы бороться против них, нужно сознание *безусловной ценности и безусловной обязанности*. Можно жертвовать своим добром, желаниями, интересами и, наконец, жизнью только ради *святыни*, которую ценишь превыше всяких относительных благ, превыше самого существования отдельной личности. Поколебать в людях религиозную веру в святыню вообще и в святыню родины в частности — значит вынуть из патриотизма самую его сердцевину.

Раньше русский патриотизм не отделялся от религиозного самосознания русского народа, *от веры православной*: тогда родная земля была для русского человека — *земля святая*, освященная могилами отцов, а еще более — подвигами мучеников, святителей и преподобных. Одушевленное и согретое этой верой чувство любви к родине было несокрушимой силой. А в наши дни массового безверия, отрицания и дерзновенного кощунства утрата родины — прямое последствие утраты святыни. Раз земля отцов стала ценностью относительной, что же удивительного в том, что люди предпочитают ей другие — тоже относительные ценности — интересы пролетариата, интересы трудового крестьянства, а то и личные выгоды! Когда одни говорят — "мы калутские, нам моря не нужна", другие ублажают себя тем, что "до Саратова немцы не дойдут", а третьи с легким сердцем расстаются с киевскими святынями, — что это, как не доказательство утраты той высшей духовной ценности, которая одна может сообщить святость национальному чувству и сделать царства крепкими, нерушимыми.

Как ни тяжело наблюдать в наших народных массах такой упадок национального самосознания и национального самочувствия, все же хочется напомнить тем иностранцам, которые превозносятся над нами, евангельское изречение — *врачу, исцелися сам*. Враги и союзники наши едва ли отдадут себе отчет в том опасном для жизни недуге, который подтачивает и их патриотизм.

Пусть мне назовут хотя бы одну страну в мире, которая бы не была под угрозой всеобщей эпидемической заразы массового безверия. Если эта эпидемия не остановится в своем течении, если

народы не соберутся вновь вокруг забытых алтарей, то рано или поздно для патриотизма всех стран пробьет тот грозный час великого, страшного испытания, который уже пробил в России: ибо что, кроме религиозной веры, может дать людям сознание *единственного, незаменимого!* А когда родина перестает быть для человека ценностью *единственной, незаменимой*, ее меняют на что-либо другое, более соответствующее интересу, вкусу, выгоде. Пусть не обманывает нас та видимость патриотического подъема, которая еще наблюдается в тех или других странах. Когда нет основной, религиозной скрепы, которая одна может сообщить народной жизни характер нерушимой целостности, — самая чрезмерность патриотического воодушевления может иметь характер того подъема температуры, который обусловливается болезнью и предвещает смерть. Национализм *безбожный* неизбежно подпадает логике войны и тем готовит собственное свое крушение. Он хочет довести войну до конца; но война, доведенная до конца, и есть полное разложение всяких общественных связей, — война всех против всех. Это — *конец нации*. Такой исход — естественное превращение и естественный конец чрезмерного шовинизма. Чем сильнее шовинистический подъем, тем могущественнее могут оказаться и революционная волна, им вызванная, и те искушения интернационала, против которых безверие бессильно!

Как бы ни было могущественно патриотическое воодушевление в Германии, мысль о родине и там вызвала сомнения, притом в самый разгар блестящих успехов немецкого оружия. Там напали полки, которые дрогнули и отказали началству в повиновении; нашлись и мятежные корабли, которые выбросили за борт своих офицеров. Это значит, что нет страны, где бы логика войны не оказывала тлетворного для национального чувства влияния. В Германии, как и всюду, перед массами становится вопрос, оказавшийся роковым для России, — что предпочтительнее — интересы класса или спасение родины; кто подлинный враг — чужой соседний народ или свои же собственные правители и правящие классы?

В минуту, когда я пишу эти строки, мы не знаем и знать не можем, как разрешится в тех или других странах этот вопрос; но уже самая его постановка — показатель грозной опасности. Все утомлены и ослаблены войной, все хотят мира; и рядом с этим — все вынуждены воевать, чтобы блестящими внешними успехами подогреть слабеющий шовинизм и парализовать начавшееся во всех странах внутреннее брожение. Обе воюющие стороны поставлены перед необходимостью "войны до конца", потому что неудача или даже простое отсутствие полного блестящего успеха может вызвать в любой стране революцию. А потому этот вопрос "войны до конца" для всех воюющих — безысходный, трагический внутренний вопрос, который ни для кого не может получить безусловно благополучного решения. Как показал пример России, война, *не доведенная* до победного конца,

поворачивается фронтом внутрь. Но тот же поворот фронта грозит и в результате последней, отчаянной попытки довести войну до конца. Когда народы истекают кровью, сладкая греза социалистического рая может оказаться для них соблазном неотразимым. А если при этом родина прикрепляет к себе человека не духовной силой религиозной веры, а только выгодами, посулами материальных благ, против нее в конце концов обращается тот массовый эгоизм, к которому она взывает. На войне человек жертвует жизнью для государства, и эта жертва оправдывается, когда она приносится ради какой-либо неумирающей духовной ценности, которая переживает личность. Но требовать, чтобы человек жертвовал жизнью для материального благополучия и комфорта, которым после его смерти будут пользоваться *другие*, безумно и несправедливо, ибо человеческая личность — ценность несравненно большая, чем всякие материальные блага; никакие удобства и выгоды масс не вознаграждают общество за утрату одной живой человеческой души. Поэтому государство, которое служит только материальному благополучию людей, построено на лжи, и массы чувствуют в нем обман; вот почему встречается так много простаков, которые и в самом деле искренно верят, что *родина — выдумка капиталистов*.

Допустим, что мировой кризис, приведший к столь трагическому концу в России, разрешится более благополучно в других странах, например в Германии. Надо знать цену этому благополучию; необходимо понять, что, в конце концов, при данных условиях, самая победа заключает в себе элементы смертельной опасности — для победителя. Ибо и в ней сказывается та "логика войны", которая рано или поздно должна проявиться как разлагающее ее начало.

Что может означать при данном состоянии человечества чья-либо полная и всеокрушающая победа в мировой войне? Это не торжество какой-либо высшей правды в мире, а лишь частное проявление всеобщей неправды царящего в человеческих отношениях биологизма — *победы организма, более приспособленного к борьбе за существование*. Эта победа, в конце концов, подпадает тому проклятию, о котором вещает пророческая музыкальная драма Вагнера. Символ мирового владычества — кольцо Нибелунгов — обрекает на гибель его обладателя, ибо оно вооружает против него всех, делает его предметом всеобщей ненависти. Счастливый победитель должен бесконечно возобновлять войну и вести ее, доколе сам он не станет жертвою логики войны. Рано или поздно наступит и его очередь. И, каковы бы ни были его силы, разрушающее действие войны скажется и в его судьбах.

Все государства в мире суть компромиссные создания: они служат целям добра путем насилия, осуществляют и обеспечивают мир мечом крови. Война составляет закон их существования, их жизненную функцию. Но постольку они роковым образом обречены *логике войны*, т. е. разрушению и смерти. Этот конец может наступить раньше или позже; но во всяком случае это — конец неизбежный и справедливый: "все взявшие меч мечом и погибнут" (Мф. XXVI, 52).

В великой мировой войне XX века от начала до конца виден этот праведный суд Божий. Характерно, что все ее участники *"вели войну против войны"*. Таков был всюду господствующий лозунг. Все боролись оружием против неумолимого закона, и все тем самым ему поддавали: все смотрели на войну, как на *опасность внешнюю*, которую в будущем нужно навсегда предотвратить: русские, французы и англичане думали, что она грозит от "германского милитаризма", немцы видели ее источник в английском империализме и "в росте русского колосса". Все были слепы, все не замечали, что источник войны — *в нас самих, в каждом народе и в каждом государстве*. И все, что произошло, было развитием той же логики. Не от несчастной *внешней* случайности пошатнулся мирской порядок в России: он рухнул *силою внутренней необходимости*. Говоря словами апостола, огонь испытывает дело каждого, каково оно есть (I Кор. III, 13). Русская государственность стала добычей пламени, которое разгорелось в ее же собственных недрах. Не случайно наша действительность стала похожей на ад: ад в ней уже давно таился, но только теперь он явно выступил наружу. Не у нас одних, а у всех народов государственная жизнь покоится на некотором компромиссе с адом, поскольку она подчиняется *закону войны*. И в качестве созданий компромиссных все государства рано или поздно должны стать жертвою положенного в их основу внутреннего противоречия. Как скоро для каждого народа и государства наступит эта роковая минута, предсказать невозможно. До поры до времени темные силы хаоса в каждом человеческом обществе сдерживаются частью противоположными, светлыми духовными силами, частью же внешней дисциплиной или унаследованными от предков преданиями и навыками. Когда эти сдержки слабеют, огонь поглощает созревшее для гибели. Все государства в мире *огню блудомы на день суда*. Когда вспыхивает этот огонь, как вспыхнул он в России после мировой войны, никто не может знать, наступает ли для данной страны день окончательного суда и гибели, или же этому процессу горения суждено на некоторый срок остановиться у какого-либо предела. Возможно, что есть в данном народе те духовные силы, которые временно остановят разрушение; возможно, что жизнь, как это бывало и прежде, временно спасется от присущей ей логики смерти какой-либо

непоследовательностью. Будет ли так или иначе, про то дано знать лишь тому мировому оку, которое видит до дна все светлое и темное, что есть в душе народа и в душе каждого отдельного человека. Но, где бы ни остановилось действие огня, в нем сказывается невидимое присутствие судящего Логоса в мире и безусловная правда Его решения.

В горении, в гибели того, что отделилось от божественной жизни и вступило в компромисс со смертью, ясно видна отрицательная сторона того безусловного смысла, которым судится мир. Но религиозное искание на этом успокоиться не может. Ему нужно знать не только то, что *отрицается* Логосом, но и то, что им *утверждается*. Среди обреченной огню действительности душа жаждет *положительного* смысла, ради которого стоит жить; *она ищет жизни, достойной вечности*. И смысл этот открывается не *вопреки* всеобщему горению, а *в нем самом* и благодаря ему.

Мир двойствен. Выражение *corpus permixtum* (смешанное тело), которым латинские отцы церкви характеризовали земную церковь, применимо ко всему земному, в том числе и к нашей человеческой культуре, ибо она представляет собою пестрое смешение доброго и злого, бессмертного и смертного. Ввиду этого смешанного состава не все в ней подлежит увековечению и не все — тлению. Суд огня, "испытующего дело каждого", именно и выражается в разрушении этого смешения, *в отделении тленного от нетленного*. Когда смертное сгорает, вечно живое остается. С одной стороны, ад вторгается в мир; но с другой стороны, душа освобождается из плена; начинается пробуждение и сосредоточение сил духовных.

Процесс разделения, осуществляемый в мире силою судящего Логоса, выражается в самом нарастании и обострении мировых противоположностей. До сего времени в нашей действительности все было окрашено в однообразный серый цвет; среди этого однообразия невозможно было разглядеть, что принадлежит добру и что — злу. И люди и их дела были, как говорится в поговорке, *ни Богу свечка, ни черту кочерга*. Теперь только в жизни появляются определенно темные и рядом с ними — яркие светлые тона. С одной стороны — сгустившаяся над миром тьма, а с другой стороны — усилившееся религиозное искание, в котором уже чувствуются зачатки положительного откровения. С одной стороны — массовое озверение, с другой стороны — духовный подъем: страдания выковывают духовные силы. Одни приближаются к крайнему пределу падения, к полной утрате образа человеческого. Но в то же время другие с небывалой силой слышат призыв к нетленному.

Раз тленное сгорает, тем самым лучшее, что есть в человеческой душе, от него отделяется; отделяются и самые души. Происходит массовое разорение, более того, — полное крушение всякого житейского благополучия, потому что неуверенность в за-

втрашнем дне распространяется не только на имущество, но и на жизнь. Люди, сегодня богатые и высокопоставленные, завтра могут оказаться бесприютными, нищими, узниками или даже принять мученическую смерть. Ужас голодной анархии висит надо всеми. Как же относится человеческая душа к этим испытаниям и в особенности к самым невыносимым из всех — к тяжелым для сердца утратам? Тут-то и сказывается действие огня, отделяющего драгоценный металл от соломы и дерева. Одни ожесточаются, накапливают в сердце злобу и месть. Другие, напротив, отрешаются от житейского и просветляются. Когда рушится мирской порядок, люди приучаются к утрате комфорта и благосостояния с легкостью духа, которая при иных условиях представляется невыносимой, невозможной. Кого из нас не смущало изречение Евангелия, что "удобнее верблюду пройти через игольные уши, чем богатому войти в царство Божие" (Мк. X, 25)! И вот, когда рушится богатство, совершающееся в душах превращение делает вразумительным ответ Христа на это смущение: *невозможное человеком, возможно Богу*. Гибель' богатства действительно очищает души.

Дело не ограничивается одним отрешением от суеты: совершается глубокий переворот во внутреннем мире человека: общность страдания и несчастья повышают в людях сострадание, сочувствие и готовность к деятельной помощи друг другу. Что это за переворот? В нем также есть своя глубокая внутренняя логика, *диаметрально противоположная логике войны*. Что может быть общего между логикой борьбы за существование и логикой отрешения от житейского, логикой самоотречения, самопожертвования и бескорыстного сочувствия к другим! Ясно, что тут поворот души человеческой уже включает в себе зачаток переворота космического: раз сердце человеческое возвысилось над кровавою борьбою за существование, раз оно почувствовало чужое страдание как свое собственное и, стало быть, ощутило внутреннюю органическую связь, объединяющую человечество во единое существо, — оно тем самым осуществляет в себе закон другого мира. Это уже, без сомнения, *явление сверхбиологического начала в нашей действительности*, притом явление, вызванное именно крайним и односторонним утверждением биологизма в человеческом обществе: *это — прямой ответ человеческого духа на искушение зверочеловечества*. В кровавые дни междоусобной борьбы с небывалой исключительностью и силою утверждаются перегородки, отделяющие класс от класса и человека от человека; но именно поэтому, с другой стороны, рушатся преграды между человеческими сердцами. Завязываются новые, раньше, казалось бы, невозможные внутренние связи между людьми. Сегодня разорение уже так или иначе коснулось всех, на завтра никто не застрахован от голодной или насильственной смерти. И вот семьи, раньше далекие и чуждые друг другу, собираются

и живут под одним кровом, терпя общие лишения и помогая друг другу в опасности. Эти общие испытания приводят к мысли, что людям нужно жить, как жили христиане в век апостольский.

Не станем преувеличивать значения этих положительных фактов. Это — всего только робкое начало, росток новой жизни, который может остановиться в своем развитии и заглохнуть, если вернется преждевременно благополучие. Страшно выговорить это слово, потому что причинная связь между духовным ростом и неблагополучием показывает, *до чего неблагополучие бывает нужно человеческой душе*. Но для того, чтобы дать ответ на вопрос о смысле разразившейся над миром катастрофы, надо договориться до конца, надо понять смысл самого неблагополучия, как бы беспредельно оно ни было. И вот мы видим, что в огне выявляются и рождаются в мир новые духовные ценности, отделяются и освобождаются от житейского мусора раньше скрытые от взора сокровища человеческого сердца. Совершается ли это духовное обновление только в меньшинстве угнетенных, страждущих, гонимых? Нет! Раз катастрофа становится всеобщей, она не может не коснуться широких масс.

И что же мы видим! Почему церкви наполняются молящими-ся? Откуда взялось воодушевление верующих масс и их решительный, дружный отпор гонителям? Из каких слоев общества набираются эти десятки и сотни тысяч молящихся, бесстрашно рискующих жизнью во время крестных ходов? Преодолевается отчуждение между классами; имущие и неимущие собираются вокруг одной и той же святыни и сближаются в общем деле ее защиты. В Церкви и раскрывается тот высший сверхбиологический закон жизни, который объединяет всех без различия. Оттого-то Церковь особенно ненавистна сторонникам беспощадной классово-политической борьбы — тем, кто сеет в человеческом обществе семена человеконенавистничества и злобы. Но, ненавидя ее, они должны считаться с ее силою, а сила эта — тем могущественнее, чем больше обрушившаяся на мир тяжесть страданий.

Судьбы русской церкви, без сомнения, — самое поучительное из всего, что нам приходилось наблюдать в скорбные дни русской революции. С одной стороны, именно Церковь всего больше пострадала от человеческой злобы. Чему только она не подвергалась! И ограблению, и поруганию, и кощунству, и жестокому мучительству. Но недаром лилась кровь ее мучеников. Среди всеобщего разрушения в ней одной проявились силы созидательные. Во всех сферах жизни мирской русская революция дала одни только отрицательные результаты. *Она принесла пользу только Церкви*, ибо способствовала ее духовному росту своими гонениями, своими попытками ее разрушить.

Прежде всего, благодаря революции, Церковь освободилась от мирского плена. Рухнуло ее внешнее благополучие, которое раньше доставалось ей тяжкою ценою порабощения мирской

власти; зато через крушение этого благополучия она приобрела бесценный дар духовной свободы. И этот дар был ею использован для проведения в жизнь великих преобразований, обновивших все церковное управление и всю церковную общественность на началах соборности. Но не во внешних реформах тут центр тяжести. Важно то, что, после многовекового сна, в Церкви снова повеял дух жизни. Возродилась патриаршая власть — живой центр духовного объединения: явился вождь, вокруг которого Церковь собралась и сплотилась для борьбы против хулителей и насильников. Возрождается приход, объединяются между собою в Стройные организации приходы, тоже в целях общей борьбы и защиты попираемой святыни. В церквях раздается снова давно умолкнувшее и забытое живое слово *свободной* проповеди! Одним словом, начинается процесс церковного возрождения. Чем больше мирской порядок разлагается и распадается, тем больше Церковь собирается и организуется. И в этом собирании жизни вокруг духовного центра яснее, прозрачнее, чем в чем-либо другом, сказывается безусловный, положительный смысл переживаемой нами разрухи. Ибо причинная зависимость между крушением связей мирских и восстановлением связей духовных тут совершенно очевидна!

IV. Катастрофические эпохи и "последние дни"

Есть пророческие слова в Евангелии, совершенно точно выражающие значение наших катастрофических переживаний.

"Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку домашние его" (Мф. X, 34—37). В октябре 1917 года, в дни московского расстрела, мне пришлось наблюдать одну такую семейную драму, — образец того, что в катастрофические периоды истории переживается многими семьями. Отец принадлежал к правящим большевистским сферам; сыновья-офицеры сражались против большевиков, а мать была на стороне сыновей против мужа. Так и говорится в Евангелии: "Предаст же брат брата на смерть и отец сына; и восстанут дети на родителей и умертвят их" (Мф. X, 21).

Между царствием Божиим и царствующим на земле злом не может быть никаких компромиссов. Вот почему крушение двойственных, противоречивых установлений, осуществляющих на земле недопустимый компромисс между добром и злом, рассматривается в Евангелии как признак близости второго пришествия Христова. Чтобы осуществился на земле безусловный, *вечный мир* между Богом и тварью, должен разрушиться тот *ложный мир*, который соединяет тварь с чуждым и с враждебным

Богу началом. Решительное, ясное самоопределение твари к добру или ко злу не оставляет для такого мира места на земле. Вот почему, по Евангелию, близость второго пришествия Христа предвещается катастрофическими событиями, в которых выражается глубочайшее внутреннее разделение мировых начал. Чтобы определиться к своему окончательному, грядущему образу, мир земной должен перестать быть "смешанным телом". Суд вечного Логоса над миром и есть тот острый меч, который рассекает всякие двусмысленные сочетания, — все, что носит на себе печать полулжи или полуправды. И это рассечение — процесс болезненный, катастрофический.

В человечестве внутреннее разделение выражается прежде всего *в войнах*; но война — не конец, а начало всеобщего разделения, которое должно проникнуть во все общественные отношения. Так и говорит Евангелие: "Когда услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть; но это еще не конец" (Мк. XIII, 7; Мф. XXIV, 6; Лк. XXI, 9). Евангелие указывает и другие признаки всеобщего распада человечества, — *глады и смятения* (Мк. XIII, 8), *моры* (Мф. XXIV, 7). Мы знаем, что все эти явления тесно связаны с войною и составляют естественное ее последствие. *Смута* рождается из войны, потому что война расшатывает весь государственный механизм, *голод*, — потому что война и смута повреждают все народное хозяйство и, наконец, *моры*, — потому что война всегда служит причиной возникновения жестоких эпидемий. В Евангелии указывается еще одно явление, служащее предвестником близкого конца вселенной, — *землетрясения по местам* (Мф. XXIV, 7; Мк. XIII, 8; Лк. XI, 11*). Связь между этими явлениями вулканических сил и событиями истории человечества в данном случае не очевидна и не может быть вскрыта научным анализом; но *мистически* связь явлений человеческой разрухи с явлениями разрушения космического вполне понятна. Раз смысл всемирной истории есть тем самым и смысл существования земной планеты, — конец человечества есть тем самым и ее конец; поэтому и совпадение катастрофических событий истории с "*ужасными явлениями*" (Лк. XI, 11*) вполне естественно.

Само по себе крушение бессмыслицы еще не есть осуществление смысла. Поэтому неудивительно, что во всех отмеченных здесь проявлениях хаоса во внешней природе и в человечестве Евангелие видит только *начало болезней* (Мф. XXIV, 8; Мк. XIII, 8). Предсмертная болезнь вселенной достигает кульминационной точки своего развития лишь в тот момент, когда началом разделения борющихся в мире стихий становится сам смысл мира, когда мир раскалывается надвое в ожесточенной борьбе за или против Евангелия. Для этого нужно, чтобы Евангелие Царствия было проповедано *по всей вселенной* (Мф. XXIV, 14). Лишь после этого возможно наступление того всемирного гонения против проповедников веры Христовой, которое и будет ближайшим

предвестником всеобщего конца. "Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас, и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое. И тогда соблазнятся многие; и друг друга будут предавать и возненавидят друг друга" (Мф. XXIV, 9—10). Борьба будет вестись не только мечом крови, но и духовным оружием лжехристов и *лжепророков*, которые *прельстят многих* (Мф. XXIV, 5, 11).

Все указанные Евангелием признаки близости конца вселенной налицо в *наши* дни; и, однако, мы должны быть чрезвычайно осторожны в выводах из этого факта. В большей или меньшей степени те же явления повторяются во все дни великих мировых потрясений и кризисов. Не в первый раз мир обгагрывается кровью, и не в первый раз из войны рождается смута и голод; также и гонение против Церкви, начавшееся на наших глазах, — не только не первое, но и далеко не самое беспощадное. От начала христианской эры не раз повторялись катастрофические эпохи, и всякий раз события вызвали в христианском обществе эсхатологические предчувствия; сопоставляя их с пророчествами Евангелия, христиане говорили о непосредственной близости конца. О последних днях говорили христиане в дни крушения западной Римской империи. Средневековье, где состояние войны и междоусобия имело характер хронический, было полно предчувствием непосредственной близости конца. Предчувствия эти обострились в веке реформации и вызванных ею войн. У нас в России эсхатологическое настроение было вызвано в царствование Петра Великого многочисленными войнами и гонениями против раскольников; оно возродилось в дни войн наполеоновских. Из века в век повторялся все тот же оптический обман. Всякий раз оказывались одинаково неправыми те, кто приурочивал евангельские предсказания к какой-либо определенной дате, более того, — к определенной *эпохе* истории. А в то же время всякий раз была и *великая правда* в тех предчувствиях.

Мировые катастрофы повторяются в истории. При каждом повторении они становятся глубже и шире, распространяются на все большую и большую область земной поверхности. Мы не знаем и знать не можем, сколько раз суждено повторяться в мире катастрофическим явлениям войны, смуты, голода и гонения, как часты и как сильны будут в будущем землетрясения, которых также бывает много во все века. Но, как бы часто ни повторялись эти ужасы, — безусловный смысл их всегда один и тот же. *Они всегда означают не только близость конца, но и действительное его приближение*. Ошибка начинается только с того момента, когда мы начинаем мерить эту близость нашим человеческим аршином, т. е. днями или годами в буквальном смысле и в определенности — *определенными датами*.

Сам Христос жил в предчувствии близости последних дней. "Истинно говорю вам: не преидёт род сей, как все сие будет" (Мф. XXIV, 34; Мк. XIII, 30; Лк. XXI, 32). Более того, все наши

человеческие умозаключения от катастрофических событий к близости конца вселенной заранее оправданы в Евангелии. "Так, и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко Царствие Божие" (Лк. XXI, 31). Но только не следует забывать, что подлинный смысл этого изречения может быть понят лишь в связи с другим изречением Христа. "О дне же том или часе никто, не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец" (Мк. XIII, 32; Мф. XXIV, 36). Стало быть, уверенность в *близости* пришествия Христа признается вполне правильным выводом из событий, но только она не должна переходить в самонадеянное и легкомысленное гадание о сроке. Христос несомненно чувствовал и сознавал Царствие Божие как имеющее наступить вскоре, находящееся "близко, при дверях" (Мк. XIII, 29)¹. И предчувствие это, разумеется, не опровергается тем, что со дня рождения Спасителя идет уже двадцатый век: ибо у Бога день как тысяча лет.

Что понимать под тою близостью Царства Божия, о которой говорят приведенные тексты, — близость срока или близость цели? Раз срок составляет тайну не только для людей, но и для ангелов, очевидно, что не о нем здесь идет речь. Притом, что следует разуметь под сроком близким? Раз близость измеряется нечеловеческою мерою, — она имеет здесь иной, божественный и, стало быть, вовсе не временный смысл. Ибо для Божества, которое объемлет все течение времени во единый миг, близки все сроки, в том числе и те, которые нам, людям, кажутся бесконечно отдаленными. Очевидно, что под близостью тут следует разуметь нечто другое, — именно *метафизическую близость цели*. При таком толковании все изречения Евангелия относительно признаков второго пришествия Христа сразу приобретают глубокое конкретное применение ко всем катастрофическим эпохам истории вообще и к нашей эпохе в частности.

Путь спасения — вообще путь катастрофический. И каждый новый шаг на этом пути, каждое новое огненное испытание готовит катастрофу заключительную и тем самым приближает мир к его вечному концу. Когда сгорает человеческое благополучие, гибнут относительные ценности, рушатся утопии, — это *всегда* бывает признаком, что Царство Божие *близко, при дверях*: пртому что именно через отрешение от утопического и относительного человек *сердцем* приближается к вечному и безусловному. Именно катастрофа, в которой гибнет временное, готовит грядущий космический переворот. Царствие Божие вначале не приходит приметным образом: оно начинается во внутреннем мире человека. Но этот внутренний переворот души, обращаемой к Богу, имеет необъятное, космическое значение: ибо

¹ Ср. вступительные слова Апокалипсиса: Откровение Иисуса Христа, "которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам своим, чему надлежит быть вскоре" (Апок. I, 1).

в нем осуществляется *перемещение центра мирового тяготения*. Благодаря крушению земных надежд происходит величайший сдвиг в жизни духовной: человеческие помыслы, желания, надежды переносятся из одного плана существования в другой. И в этом сдвиге являются в мире величайшие творческие силы. Именно в катастрофические эпохи человеческое сердце дает миру лучшее, что в нем есть, а уму открываются те глубочайшие тайны, которые в будничные эпохи истории заслоняются от умственного взора серою обыденщиною. Среди пламени мирового пожара, уничтожающего обветшавшие формы жизни, рождаются те величайшие откровения Духа Божия на земле, которые предвзвешают явления новой земли. Эти явления божеского в человеке несомненно предвещают и готовят "последние дни", ибо именно в них видимо воплощается смысл всего творения — конец и предел всего мирового развития. Но было бы глубоко ошибочно видеть в этих предвестниках конца какие-либо хронологические указания на тот день, который придет "как тать в нощи".

V. Конец — разрушение и конец — цель

Есть одна отдаленная эпоха древнего мира, которая дает удивительно яркую иллюстрацию значения катастрофического в истории. Я говорю о пелопонесской войне, которая была, несомненно, величайшей катастрофой Древней Греции.

Связь положительного и отрицательного момента Божьего суда над миром может быть выяснена с величайшею наглядностью именно на этом примере, потому что история Греции представляет собою вполне закончившийся, во всех своих частях завершившийся цикл мирового развития. Какой же урок дает нам эта война? После величайшего национального успеха в борьбе с персами внезапно открылся тяжкий смертельный недуг, подтачивавший всю греческую культуру. Война разделила все в Элладе — и отдельные ее государства, и общественные группы и партии. Война междугосударственная тут была логически и жизненно связана с войною гражданской между богатыми и бедными, ибо с самого начала она велась между величайшей демократией и могущественнейшей олигархией Эллады. И результат войны оказался губительным для всех — для победителя не менее, чем для побежденного. Война привела к полному и всеобщему внутреннему истощению. Она разложила всю греческую государственность и общественность, внесла деморализацию во все общественные слои. Она сделала бедных грабителями, богатых — заговорщиками и изменниками поневоле, ибо заговор и измена в те дни были нередко единственным способом защиты против не сдержанного законом своеволия черни. В войне же родилась и воспиталась отвратительная

форма демагогической тирании. Словом, война сделала в то время то же, что она делает в наши дни. Она воздвигла класс на класс и брата на брата. Тем самым она сделала Грецию легкой добычей внешней силы. Междоусобная распря Спарты и Афин подготовила торжество Македонии.

Казалось бы, что может быть бессмысленнее этого конца Греции, самого культурного из народов древнего мира! По Гегелю, единственное положительное приобретение пелопонесской войны для человечества есть бессмертное о ней творение Фукидида. С первого взгляда это остроумное замечание может показаться справедливым; и однако углубленное изучение исторических событий убеждает в его поверхностности. В действительности пелопонесская война была *началом конца* Греции *в двояком смысле*, — *в смысле разрушения* временных форм быта и *в смысле достижения высшей духовной цели* национального развития. В этом горении временного явился тот безусловный смысл, который составляет непреходящее содержание всей греческой культуры.

Не случайно именно в дни пелопонесской войны или после нее, под влиянием переживаний, ею вызванных, родились те духовные ценности, которые составляют величайший вклад Эллады в сокровищницу всемирной культуры. Не будь этих переживаний, не было бы и многих великих творений греческих трагиков, комедий Аристофана, философии Сократа и Платона. В особенности в истории греческой философии бросается в глаза эта внутренняя связь между катастрофическими переживаниями и высшим духовным подъемом. Когда мы читаем вдохновенное изображение последних минут жизни Сократа в Платоновом "Федоне", эта связь становится очевидной. Не личная, а национальная катастрофа была двигателем сократовской проповеди бессмертия. Сократ был свидетелем великой разрухи общественной жизни, глубочайшего нравственного падения родины. Отсюда — все дело его жизни: порочной и суетной жизни родного города он противопоставляет иную, высшую жизнь, основанную на знании божественного. Таинственным демоническим внушением вызывается уход философа из политики. Этим же откровением обуславливается и самый уход его из жизни, ибо причина его казни — в его проповеди. Таким образом, откровение этой возвышенной мысли и этой праведной жизни представляет собою прямой ответ на современное философу обнажение бессмыслицы.

С одной стороны — осатаневшая чернь, преступившая закон божеский и человеческий, а с другой стороны — высший подвиг добра: смерть праведника за правду — такова основная трагическая противоположность эпохи. В ней суд Божий проявляется как острый меч, отделяющий и рассекающий живое и мертвое, смысл и бессмыслицу. Народ, умертвивший величайшего из своих сынов, тем самым отрекся от смысла своего существования и обрек себя смерти. Зато пророку,

отверженному своими согражданами, дано было явить миру откровение вечной жизни через смерть. Вся философия Платона, это яркое видение другого мира, представляет собою дальнейшее развитие и раскрытие этого сократовского откровения. Потусторонняя красота мира божественных идей открылась Платону в дни обнажения суеты и призрачности человеческой жизни.

В последующей истории мы найдем множество таких примеров. Видение нерушимого, вечного града Божия открылось блаженному Августину в катастрофические дни взятия Рима Аларихом, в век падения западной Римской империи. Религиозный подъем Савонаролы и Фра Беато был возможен в дни чудовищных явлений зла, в век Макиавелли и Цезаря Борджиа. У нас в России среди ужасов татарщины зародился тот духовный подъем, который выразился в житии св. Сергия и в бессмертных произведениях новгородской иконописи. Все эти и многие другие примеры свидетельствуют об одном и том же — о положительном значении катастрофического в мире, о связи глубочайших откровений с крушением человеческого благополучия. Вот почему второму пришествию Спасителя должна предшествовать такая скорбь, которой не было от начала мира.

Как бы ни были соблазнительны исторические аналогии, из них нельзя извлекать более, чем они дают на самом деле. Возможно, что пережитая нами мировая война есть начало конца Европы; возможно, что и здесь обе воюющие стороны работали в пользу Японии или Китая, как некогда спартанцы и афиняне работали в пользу Македонии. Но возможен и другой исход: возможна временная, более или менее продолжительная остановка начавшегося на наших глазах процесса всемирного разрушения. Нам не дано знать, начались ли уже теперь последние дни предельной, высшей скорби. Верно только одно: вечная жизнь мира осуществляется через смерть его временных форм; достижение безусловного смысла готовится разрушением всего половинчатого и двусмысленного. Постольку и переживаемые нами испытания готовят конец мира в двояком смысле — и в смысле прекращения суеты, и в смысле творческого завершения мирового движения.

Совершается суд над миром; и все те духовные силы, которые таятся в человечестве, должны обнаружиться в этом огненном испытании. Самое разрушение мирского порядка доказывает, что царство Божие нас коснулось: *оно близко, при дверях*. Все то, что его не вмещает, подлежит разрушающему действию огня, разгоревшегося в мире. Но для тех народов, которые сумеют осознать и вместить его откровения, наступает эпоха великих духовных подвигов и высшего творчества.

VI. Смысл мира и относительные ценности культуры

Всем сказанным подготавливается наш ответ на поставленный в начале этой главы вопрос о смысле человеческой культуры. Ответ этот, ввиду отмеченного уже выше *смешанного состава* человеческой жизни вообще и культуры в частности, не может быть ни простым *да*, ни простым *нет*. В культуре есть элементы, обреченные тлению, но есть и другие, подлежащие увековечению: есть в ней ценности отрицательные, но есть и положительные, причем эти последние, в свою очередь, подразделяются на ценности безусловные и относительные.

Руководящим началом для распознавания тех и других для нас должен служить, очевидно, все тот же критерий, коим апостол учит узнавать Духа Божия и духа заблуждения (I Ин. IV, 2—3). Мысль о Христе, пришедшем во плоти, для христианина выражает собою *основную задачу* культуры, — то начало, которое она призвана воплощать в жизни; а признание за культурой положительной задачи есть тем самым ее оправдание. Раз началом религиозной жизни человеческого общества является воплощение божеского в человеческом, человеческий ум и человеческая воля призываются к творческому участию в деле Божиим. Христианский идеал выражается не в одностороннем *монофизитском* утверждении божеского начала: он требует от нас сочетания беззаветной преданности Богу с величайшей энергией человеческого творчества. Человек призван быть на земле сотрудником в строительстве дома Божия; и этой задаче должна служить вся человеческая культура, наука, искусство и общественная деятельность. Необходимость христианской философии оправдана всем тем, что сказано в предыдущей главе о деятельном участии человеческого ума в Богопознании. О ценности религиозного искусства достаточно красноречиво говорят многочисленные памятники церковной архитектуры, скульптуры и музыки, а ценность религиозной живописи, благодаря осуждению иконоборчества на седьмом вселенском соборе, получила даже значение церковного догмата; едва ли нуждается в доказательствах и ценность христианской общественности. Одним словом, не вызывает сомнений *положительная* необходимость и ценность культуры религиозной в собственном смысле слова.

Также не вызывает сомнений и *отрицательная* ценность той явно антирелигиозной культуры, которая стремится утвердить на земле царство безбожного человека. Это именно та культура, которая разрушается и гибнет в разгоревшемся на наших глазах мировом пожаре. В катастрофических событиях всемирной истории мы читаем ей суд и осуждение.

Но этими указаниями на *явно* положительные и *явно* отрицательные элементы культуры ответ на наш вопрос не исчерпывается вследствие существования в человеческой

жизни области смешанной, окончательно не определившейся, а потому, в конце концов, спорной. Есть безусловное добро и безусловное зло; но есть и *средняя* область *относительного*, религиозная оценка которой представляет значительные трудности. Спорным с христианской точки зрения представляется, как уже было мною указано, не вопрос о религиозной, а вопрос о *светской* культуре. Можно ли признавать за ней какую-либо положительную ценность, хотя бы относительную? Не предрасполагает ли сказанное здесь о значении катастрофического в истории к отрицательной ее оценке? Если цели божественного домостроительства осуществляются через крушение мирского порядка и мирского строения, не значит ли это, что мы должны смотреть на весь мирской порядок, а с ним вместе и на всю светскую культуру, как на *ценность отрицательную*?

То или иное решение этого вопроса имеет огромную *практическую* важность: ибо, в конце концов, это — вопрос обо всем нашем отношении к миру. Должны ли мы быть деятельны в нем, бороться из-за него, спасать гибнущее мирское строение или спокойно предоставить его собственной участи? Должны ли мы тушить мировой пожар или сложа руки ждать того Божьего суда над миром, который предвозвещается этой картиной всеобщего разрушения?

Отказ от борьбы за мир с религиозной точки зрения может показаться весьма соблазнительным. Особенно у нас в России, при нашей склонности к пассивной религиозности, многие увлекаются этим отрицательным решением жизненного вопроса. Настроение "неделания" в ожидании непосредственно предстоящего конца мира и скорого пришествия Христова свойственно многим из наших религиозных сект. Также и отождествление мирского порядка с "царством антихриста" — уклон религиозной мысли или, скорее, религиозного мироощущения, довольно у нас распространенный. Тем более необходимо предостеречь против опасности, которая создается подобного рода настроениями.

Именно признавая мирской порядок "царством антихриста", мы отдаем его во власть антихриста. А отказ от борьбы за мир есть недостойная человека, и в особенности христианина, капитуляция перед господствующим в мире злом.

В основе всех этих пассивных настроений, так или иначе связывающихся с эсхатологией, лежит двоякая ошибка религиозной мысли и религиозного чувства, — ложный — *максимализм*, пренебрегающий относительными ценностями, и нехристианское, *фаталистическое* понимание конца мира.

Начну с первого заблуждения. — Мирской порядок как таковой представляет собою, разумеется, ценность относительную и временную: ибо конечный идеал христианства есть *Бог как всяческая во всем*; основное требование этого идеала есть пресуществление всего человеческого, более того, — всего зем-

ного в Богочеловечество. Как уже было мною указано в другом месте¹, "это требование во всей его полноте осуществляется лишь *через упразднение отдельного самостоятельного мирского союза*, мало того, — *через упразднение мира* как обособленной и отличной от Царствия Божия сферы". В качестве ценности относительной и временной мирской порядок не может и не должен перейти в -вечность. И однако с христианской точки зрения было бы не только ошибочно, но и предосудительно требовать его немедленного упразднения или хотя бы отрицать ценность его во времени.

Царствие Божие, где Бог наполняет Собою все и где не остается места для какой-либо внебожественной действительности, есть конец, *завершение* мировой истории, а не какая-либо из начальных и посредствующих стадий ее развития. Пока мир не созрел для окончательного самоопределения, пока он не вмещает в себе полноты божественной жизни, он остается внебожественною областью. В качестве таковой он временно остается *за порогом* Царствия Божия; но отсюда, разумеется, не следует, чтобы он должен был быть отдан во владычество бесу. В этом заключается оправдание мирского порядка — мирского общества, государства, хозяйства и всей вообще светской культуры.

В Царствии Божиим зло побеждается *изнутри*, в самой своей возможности — через *органическое* сочетание Бога с человечеством и с миром, через полное преображение вселенной. Наоборот, в порядке мирском зло ограничивается *извне*, подавляется внешнею силою государства. Отсюда видно, как относится мирской порядок к последним, высшим целям человеческого существования и в каком смысле он ценен. Он находится за пределами царства благодати, но он ценен как посредствующая, *историческая* стадия развития, необходимая, пока еще не совершился, но совершается исторический переход от зверочеловечества к Богочеловечеству.

Как уже было мною выяснено в другом месте, "в конце времен восторжествует добро всецелое и полное: тогда зло не будет противлежать добру как внешняя граница; в этой победе, которая завладевает внешним *через внутреннее*, и заключается идеал Царствия Божия. Та область, где зло побеждается лишь внешнею силою, еще не есть Царствие Божие; но для последнего далеко не безразлично, что делается у его преддверия. С христианской точки зрения, понятное дело, бесконечно лучше то состояние человечества, где зло сдержано хотя бы внешними, материальными преградами, нежели то, где зло не сдержано ничем. Вот почему Самуилу было велено благословить на царство царя израильского, и сам Христос вменил в обязанность христианам платить тот динарий, на

¹"Мирозерцание В. С. Соловьева", т. I, 577 (Москва, 1913 г. Книгоизд. "Путь").

который содержались римские легионы! Евангелие ценит государство не как возможную *часть* Царствия Божия, а как ступень, долженствующую вести к нему в историческом процессе. Кто хочет, чтобы жизнь человеческая когда-нибудь, хотя бы за пределами земного, претворилась в рай, тот должен благословлять ту силу, хотя бы внешнюю, которая *до времени* мешает миру превратиться в ад. Путь к Царствию Божию таков, каким он некогда явился в сновидении Иакову: он — *лествица*, коей вершина — на небе, а основание — на земле. Тот ложный максимализм, который с мнимо религиозной точки зрения отвергает низшие и посредствующие ступени во имя вершины — во имя христианского идеала — отрицает христианский путь: это — *максимализм не христианский, а беспутный*.

"Признание *относительных* ценностей и положительное к ним отношение не только не противоречит этическому максимализму религии, но прямо им требуется. Ибо, как смысл *всего* существующего, Бог есть смысл и всего относительного, временного. Если совершенное Божоявление есть тот максимум, который составляет действительный конец мирового процесса, то этим *оправдан весь процесс*, и несовершенное его начало (минимум), и отдельные, *относительные* стадии прогресса. Тем самым оправдано и государство. Христианское должно быть признана не та точка зрения, которая требует немедленного его упразднения, и не та, которая спешит включить его в Царствие Божие, а та, которая разделяет Божие и кесарево, воздавая подобающее тому и другому"¹.

С этой точки зрения заслуживает осуждения не только антигосударственное, анархическое настроение в собственном смысле слова, но и безучастное, *равнодушное* отношение к государству. Раз государство признается положительною, хотя бы и относительно ценностью с христианской точки зрения, всякий христианин обязан за него бороться. Чем сильнее и настойчивее попытки превратить его в царство "зверя, выходящего из бездны", тем больше мы, христиане, должны стремиться удержать государство в наших руках, сделать его служебным орудием в борьбе против звериного начала в мире.

Так понимали задачу государства и его ценность величайшие святые. Как поступил св. Сергей, когда Россия стонала под татарским владычеством? Признавал ли он слабость, а тем более крушение христианского государства за благо? Предписывал ли он терпеливо сносить иго насильников и радоваться ему, как предвестнику скорого пришествия Христова? Нет, он благословил вождя русской рати против татар; он обратился к Дмитрию

¹"Мирозерцание В. С. Соловьева", т. I, стр. 582, 583. О ценности государства, ср. вообще весь этот § (стр. 572—584).

Донскому с призывом: *Иди смело против безбожников и победишь!*

Слова эти поучительны для тех, кто хочет быть более христианами, чем святой Сергей. Этот пустынножитель и отшельник, отдавший жизнь молитвенному подвигу, всем существом своим возвысился *над миром*: и, однако, он не ощущал мирской порядок как что-то суетное, не стоящее внимания. Сам он боролся за мир, предстательствуя за него в молитвах. А находясь в миру и неспособных к столь мощному молитвенному подъему он звал к меньшему, но все же к возвышенному и доблестному ратному подвигу. Из этого видно, что подлинное религиозное воодушевление рождает не пассивное, а активное настроение. Оно зовет людей не к уступкам превосходящей силе зла, а преисполняет их бодрости и энергии для борьбы с ним.

Христианство высоко ценит отречение от мира и уход из него; но этот уход святых и преподобных, который признается одним из высших человеческих подвигов, есть отказ от мирских благ, отказ от эгоистического наслаждения и пользования миром, а отнюдь не отречение от борьбы с царствующим в мире злом: наоборот, иноческий подвиг представляет собою одно из высших проявлений этой борьбы. Оттого-то между иноком, который молитвой изгоняет бесов из мира, и воином Христовым, который ратует за мир, нет антагонизма, а есть полное внутреннее согласие. Оттого-то христианское государство находит себе в церкви не осуждение, а точку опоры, источник силы и крепости. В частности, у нас на Руси мирское строение во все века своего исторического существования было нерушимым и могущественным лишь постольку, поскольку оно так или иначе прислонялось к нерукотворенному дому Божию. Всякое ослабление религиозной связи неминуемо влекло за собою и его упадок. А та разруха, которую мы теперь переживаем, представляет собой, как уже было выше показано, несомненное и очевидное последствие обуявшего нас практического безбожия.

VII. Фаталистическое и христианское понимание конца

С этой точки зрения нам нетрудно разоблачить сущность другого отмеченного выше заблуждения — фаталистического понимания конца мира.

Конец мира есть второе и окончательное пришествие в мир Христа Богочеловека; это — не простое *прекращение* мирового процесса, а *достижение его цели*, исчерпывающее откровение и осуществление его внутреннего (имманентного ему) смысла. Конец мира, так понимаемый, не есть внешний для человечества фатум: ибо Богочеловечество есть обнаружение подлинной идеи-сущности всего человечества. Пришествие Христово означа-

ет полное преобразование всего человеческого и мирского в Божеское и Христово.

Такое космическое превращение по самому своему существу и замыслу не может быть односторонним действием Божества. Второе пришествие Христово, как акт окончательного объединения двух естеств во всем человечестве и во всем космосе, есть действие не только Божеское и не только человеческое, а *богочеловеческое*. Стало быть, это — не только величайшее *чудо* Божие, но вместе с тем и проявление высшей *энергии* человеческого естества.

Христос не придет, пока человечество не созреет для Его принятия. А созреть для человечества именно и значит *обнаружить высший подъем энергии в искании Бога и в стремлении к Нему*. Отсюда следует, что конец мира должен быть понимаем *не фаталистически, а динамически*. Это не какой-либо внешний, посторонний миру акт божественной магии, а двустороннее и при этом окончательное самоопределение Бога к человеку и человека к Богу — высшее откровение творчества Божества и человеческой свободы.

Очевидно, что такой конец мира может быть подготовлен не пассивным ожиданием со стороны человека, а высшим напряжением его деятельной любви к Богу, стало быть, и крайним напряжением человеческой борьбы против темных сил сатанинских.

Как сказано, конец мира должен быть понимаем в положительном смысле — достижения его цели. Цель мира — не прекращение жизни, а, наоборот, ее преизбыточествующая и *совершенная полнота*. Поэтому и утверждение "близости конца вселенной" должно звучать не как призыв к неделанию, а, наоборот, как призыв к энергии в созидании непреходящего и существенного. В наши дни, когда постигшие нас тяжкие испытания заставляют людей говорить и думать о близости конца, надо начать с уяснения понятия "конца" в христианском значении этого слова.

По этому поводу теперь приходится слышать множество неверных суждений. "Конец близок, это значит, что никакого дела делать не стоит". Помнится, в девяностых годах в нашем юго-западном крае появилась религиозная секта, так называемая "малеванщина". Последователи этой секты, в ожидании скорого пришествия Христова, забросили всякие будничные дела, перестали возделывать поля, покинули ремесла и проводили время кто в молитве, а кто и просто в удовольствиях, покупая сласти и наряды. Аналогичные настроения возрождаются и теперь, хотя куда не в столь карикатурном виде. Во всяком случае, фаталистическое понимание конца в наши дни общего ослабления энергии распространено не меньше, а скорее больше прежнего. По этому поводу мне кажется нелишним припомнить сказанное мною несколькими годами раньше.

"В действительности конец есть отрицание только пустых и суетных дел, — только тех, которые пребывают под законом смерти и всеобщего горения. Есть другие дела, которые не сгорают, потому что они вносят в Гераклитов ток непреходящее, *субстанциальное* содержание. По отношению к таким делам конец есть не отрицание, а завершение, *утверждение их в вечности*".

"Конец близок! Это значит, что жизнь должна идти полным ходом к цели; непрерывно должно продолжаться то восхождение, которое в процессе эволюции идет от зверчеловека к Богочеловеку. И так как восходящая линия жизни поднимается из ступени в ступень, то тем самым оправданы *все* ступени, благословенно *всякое*, даже относительное усовершенствование. Всякая ступень необходима в лестнице, и ни одной не возможно миновать человечеству, чтобы достигнуть цели. Пусть эта человеческая лестница заостряется кверху немногими вершинами! Вершины эти не могли бы упираться в небо, если бы они не воздымались над широким человеческим основанием. Все тут составляет одно целое — и основание и вершина, все одно другим утверждается и скрепляется в этой религиозной архитектуре человеческой жизни. И, как бы низко ни стояли отдельные ступени, — высота вершины свидетельствует об *общем стремлении ввысь*"¹.

Разъяснения эти могут вызвать возражения, и нам необходимо на них ответить. В них есть как будто некоторая видимость внутреннего противоречия. С одной стороны, с точки зрения динамического понимания конца мы вменяем людям в обязанность *дейтельно* заботиться о сохранении относительных ценностей культуры, в частности — о спасении мирского порядка; с другой стороны, мы говорили выше, что крушение государства и всего вообще мирского благополучия может быть благотворным, потому что *неблагополучие бывает нужно человеческой душе*. Как совместить эти два противоположные утверждения? Не убивает ли такое, хотя бы и "динамическое" понимание конца всякую энергию, если не в стремлении к абсолютному, то, по крайней мере, в созидании относительного? Не должно ли оно, в частности, подорвать веру в ценность какой-либо государственной деятельности?

Возражения эти основаны на явном недоразумении. Во-первых, неблагополучие может быть полезным только для тех, кто от него страдает, а не для тех, кто его причиняет своими преступными действиями или преступным бездействием. Для тех избранных душ, которые закаляются в испытаниях, могут быть полезными не только испытания, но и соблазны. Но горе тем, через кого соблазн приходит. Во-вторых, как бы ни были проблематичны и недолговечны относительные ценности жизни, *самая деятельность* человека, направленная к их созиданию, может за-

ключать в себе нечто безотносительно ценное, в зависимости от того, какой дух в ней проявляется, какими намерениями и началами она вдохновляется. Помнится, В. С. Соловьев, по чувству долга писавший публицистические статьи, отвлекавшие его от любимых философских занятий, сравнил эту скучную для него, но, как он полагал, нужную для общества работу с послушанием монастырского послушника, обязанного выметать сор из монастырской ограды.

Есть бесчисленное множество будничных, серых человеческих дел, которые напоминают это выметание сора: всеми этими делами создаются, разумеется, ценности в высокой степени относительные и временные. Но, когда в эти серые дела человек вносит религиозное послушание и служение, когда он вкладывает в них чувство беззаветной любви к Богу, к родине или даже просто к близким людям, о которых он заботится, он тем самым созидает нечто неумирающее и бесконечно дорогое, что навеки останется. Ибо этим самым он в лице своем являет образ Божий на земле. Возможно, что публицистическая деятельность Соловьева была сплошь ошибочна: возможно, что от нее не осталось ни единой живой мысли и что все созданные ею относительные ценности сгорели. Одно, во всяком случае, остается навеки нерушимым и ценным: это — смиренный образ монастырского послушника, который выполняет тяжелое, скучное ему дело не по внешнему принуждению, *а потому что ему бесконечно дорога его обитель*. Создавая относительные ценности, человек, сам того не замечая, делает нечто другое, неизмеримо более важное: он определяет *себя самого*, выковывает тот свой человеческий образ, который либо перейдет в вечную жизнь, либо станет добычей второй смерти. Создание собственного своего образа по образу и подобию Божию и есть то подлинное, *субстанциальное и творческое дело*, к которому призван человек. Относительные ценности служат лишь средством для этого творчества, но сами по себе не выражают его сущности.

Однако в качестве средства эти ценности необходимы. И пища, которою мы питаемся, и одежда, в которую мы облакаемся, и здоровье, которым мы наслаждаемся, принадлежат к области благ относительных. И тем не менее, если я не позабочусь о пище, одежде и здоровье моих ближних, *я сам понесу безотносительную утрату*. Христос не хочет иметь ничего общего с теми, кто алчущего не напичкал, нагого не одел, а страждущего и находящегося в темнице не посетил. Поскольку относительные ценности служат средствами для осуществления любви, они приобретают высшее освящение, ибо они становятся способами явления безусловного и вечного в мире.

В числе других относительных ценностей такое освящение получает и государство в христианском общежитии. — Человек, который равнодушно относится к одичанию человеческого обще-

¹ "Миросозерцание В. С. Соловьева", т. II, 414—415.

ства, к нарушению в нем всякого права и правды и к превращению людей в стаю хищных зверей, — тем сам доказывает полное отсутствие любви к ближнему. Не этим холодным и пассивным отношением к человечеству, а деятельным и самоотверженным ему служением человек готовит то последнее, заключительное явление Богочеловечества, которое завершает всемирную историю.

Таким образом, мысль о близости конца не обесценивает относительных ценностей, а только заставляет думать об их подчиненном значении. Мысль о Христе-Богочеловеке, грядущем в мире, не есть отрицание мирового процесса во времени, а осуществление его основного стремления, откровение его вечного смысла. Этот всеединый смысл объемлет в себе и вечное и временное, и безусловное и относительное. Об этом свидетельствует молитва Господня, которая просит Отца Небесного и о пришествии Царствия Божия, и о даровании хлеба насущного.

УМОЗРЕНИЕ В КРАСКАХ

Этюды по русской ИКОНОПИСИ



ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящие "Этюды по русской иконописи" возникли в дни великой мировой войны и были завершены в дни русской революции. Первые два были изданы в виде отдельных брошюр, а последний появился в "Русской мысли" (январь 1918 года). Естественно, что читатель найдет в них отзвук катастрофических событий, пережитых Россией за последние годы. Это — не простая случайность. Именно катастрофические переживания наших дней сделали автору понятным древнее русское религиозное искусство, также зародившееся в дни тяжких испытаний и дававшее ответ на великие страдания народные.

Вот почему, издавая вновь эти этюды, я не считал нужным менять в них того, что было вызвано условиями времени. Пусть они носят печать той эпохи, когда они возникли.

Евгений Трубецкой
Москва, 22(9) сентября 1918 года

УМОЗРЕНИЕ В КРАСКАХ

Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. Публичная лекция

I

Вопрос о смысле жизни, быть может, никогда не ставился более резко, чем в настоящие дни обнажения мирового зла и бессмыслицы.

Помнится, года четыре тому назад я посетил в Берлине синематограф, где демонстрировалось дно аквариума, показывались сцены из жизни хищного водяного жука. Перед нами проходили картины взаимного пожирания существ — яркие иллюстрации той всеобщей беспощадной борьбы за существование, которая наполняет жизнь природы. И победителем в борьбе с рыбами, моллюсками, саламандрами неизменно оказывался водяной жук, благодаря техническому совершенству двух орудий истребления: могущественной челюсти, которой он сокрушал противника, и ядовитым веществам, которыми он отравлял его.

Такова была в течение серии веков жизнь природы, такова она есть и таковою будет в течение неопределенного будущего. Если нас возмущает это зрелище, если при виде описанных здесь сцен в аквариуме в нас зарождается чувство нравственной тошноты, это доказывает, что в человеке есть зачатки другого мира, *другого плана бытия*. Ведь самое наше человеческое возмущение не было бы возможно, если бы этот тип животной жизни представлялся нам единственной в мире возможностью и если бы мы не чувствовали в себе призвания — осуществить другое.

Этой бессознательной, слепой и хаотичной жизни внешней природы противопоставляется в человеке иное, высшее веление, обращенное к его *сознанию и воле*. Но, несмотря на это, призвание пока остается только призванием: мало того, сознание и воля человека на наших глазах низводятся на степень орудий тех темных, низших животных влечений, против которых они призваны бороться. Отсюда — то ужасающее зрелище, которое мы наблюдаем.

Чувство нравственной тошноты и отвращения достигает в нас высшего предела, когда мы видим, что, вопреки призванию, жизнь человечества в его целом поразительно напоминает то, что можно видеть на дне аквариума. В мирное время это роковое сходство скрыто, замазано культурой; напротив, в дни вооруженной борьбы народов оно выступает с цинической откровенностью; мало того, оно не затемняется, а, наоборот, *подчеркивается* культурой, ибо в дни войны самая культура становится орудием злой, хищной жизни, утилизируется по преимуществу для той же роли, как челюсть в жизни водяного жука. И принципы, фактически управляющие жизнью человечества, поразительно уподобляются тем законам, которые властвуют в мире животном: такие правила, как "горе побежденным" и "у кого сильнее челюсть, тот и прав", которые в наши дни провозглашаются как руководящие начала жизни народов, суть не более и не менее как возведенные в принципы биологические законы.

И в этом превращении законов природы в принципы — в этом возведении биологической необходимости в этическое начало — сказывается существенное различие между миром животным и человеческим, различие не в пользу человека.

В мире животном техника орудий истребления выражает собой простое *отсутствие* духовной жизни: эти орудия достаются животному как дар природы, помимо его сознания и воли. Наоборот, в мире человеческом они — всецело изобретение человеческого ума. На наших глазах целые народы все свои помыслы сосредотачивают преимущественно на этой одной цели создания большой челюсти для сокрушения и пожирания других народов. Порабощение человеческого духа низшим материальным влечением ни в чем не сказывается так сильно, как в господстве этой одной цели над жизнью человечества, — господстве, которое неизбежно принимает характер принудительный. Когда появляется на мировой арене какой-нибудь один народ-хищник, который отдает все свои силы технике истребления, все остальные в целях самообороны вынуждены ему подражать, потому что отстать в вооружении — значит рисковать быть съеденными. Все должны заботиться о том, чтобы иметь челюсть, не меньшую, чем у противника. В большей или меньшей степени все должны усвоить себе образ звериный.

Именно в этом падении человека заключается тот главный и основной ужас войны, перед которым бледнеют все остальные. Даже потоки крови, наводняющие вселенную, представляют собою зло, меньшее по сравнению с этим искажением человеческого облика!

Всем этим с необычайной силой ставится вопрос, который всегда был основным для человека, — вопрос о смысле жизни. Сущность его — всегда одна и та же: он не может изменяться в зависимости от тех или других преходящих условий времени. Но он тем определеннее ставится и тем яснее сознается человеком, чем ярче выступают в жизни те злые силы, которые стремятся утвердить в мире кровавый хаос и бессмыслицу.

В течение беспредельной серии веков в мире царствовал ад — в форме роковой необходимости смерти и убийства. Что же сделал в мире человек, этот носитель надежды всей твари, свидетель иного, высшего замысла? Вместо того чтобы бороться против этой "державы смерти", он изрек ей свое "аминь". И вот, ад царствует в мире с одобрения и согласия человека — единственного существа, призванного против него бороться: он вооружен всеми средствами человеческой техники. Народы живьем глотают друг друга; народ, вооруженный для всеобщего истребления, — вот тот идеал, который периодически торжествует в истории. И всякий раз его торжество возвещается одним и тем же гимном в честь победителя — "кто подобен зверю сему!".

Если в самом деле вся жизнь природы и вся история человечества завершаются этим апофеозом злого начала, то где же тот смысл жизни, ради которого мы живем и ради которого стоит жить? Я воздержусь от собственного ответа на этот вопрос. Я предпочитаю напомнить то его решение, которое было высказано отдаленными нашими предками. То были не философы, а духовидцы. И мысли свои они выражали не в словах, а в красках. И тем не менее их живопись представляет собою прямой ответ на наш вопрос. Ибо в их дни он ставился не менее резко, чем теперь. Тот ужас войны, который мы теперь воспринимаем так остро, для них был злом хроническим. Об "образе зверином" в их времена напоминали бесчисленные орды, терзавшие Русь. Звериное царство и тогда приступало к народам все с тем же вековечным искушением: "все сие дам тебе, егда поклонишия мне".

Все древнерусское религиозное искусство зародилось в борьбе с этим искушением. В ответ на него древнерусские иконописцы с поразительной ясностью и силой воплотили в образах и красках то, что наполняло их душу, — видение иной жизненной правды и иного смысла мира. Пытаясь выразить в словах сущность их ответа, я, конечно, сознаю, что никакие слова не в состоянии передать красоты и мощи этого несравненного языка религиозных символов.

П

Сущность той жизненной правды, которая противопоставляется древнерусским религиозным искусством образу звериному, находит себе исчерпывающее выражение не в том или ином иконописном изображении, а в древнерусском храме в его целом. Здесь именно храм понимается как то начало, которое должно господствовать в мире. Сама вселенная должна стать храмом Божиим. В храм должны войти все человечество, ангелы и вся низшая тварь. И именно в этой идее мирообъемлющего храма заключается та религиозная надежда на грядущее умиротворение всей твари, которая противопоставляется факту всеобщей войны и все-

общей кровавой смуты. Нам предстоит проследить здесь, развитие этой темы в древнерусском религиозном искусстве.

Здесь мирообъемлющий храм выражает собою не действительность, а идеал, не осуществленную еще надежду всей твари. В мире, в котором мы живем, низшая тварь и большая часть человечества пребывает пока вне храма. И постольку храм олицетворяет собою *иную* действительность, то небесное будущее, которое манит к себе, но которого в настоящее время человечество еще не достигло. Мысль эта с неподражаемым совершенством выражается архитектурой наших древних храмов, в особенности новгородских.

Недавно в ясный зимний день мне пришлось побывать в окрестностях Новгорода. Со всех сторон я видел бесконечную снежную пустыню — наиболее яркое из всех возможных изображений здешней нищеты и скудости. А над нею, как отдаленные образы потустороннего богатства, жаром горели на темно-синем фоне золотые главы белокаменных храмов. Я никогда не видел более наглядной иллюстрации той религиозной идеи, которая олицетворяется русской формой купола-луковицы. Ее значение выясняется из сопоставления.

Византийский купол над храмом изображает собою свод небесный, покрывший землю. Напротив, готический шпиг выражает собою неудержимое стремление ввысь, поднимающееся от земли к небу каменные громады. И, наконец, наша отечественная "луковица" воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным потустороннему богатству. Это завершение русского храма — как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся. При взгляде на наш московский Иван Великий кажется, что мы имеем перед собою как бы гигантскую свечу, горящую к небу над Москвою; а многоглавые кремлевские соборы и многоглавые церкви суть как бы огромные многосвешники. И не одни только золотые главы выражают собою эту идею молитвенного подъема. Когда смотришь издали при ярком солнечном освещении на старинный русский монастырь или город, со множеством возвышающихся над ним храмов, кажется, что он весь горит многоцветными огнями. А когда эти огни мерцают издали среди необозримых снежных полей, они манят к себе как дальнейшее потустороннее видение града Божьего. Всякие попытки объяснить луковичную форму наших церковных куполов какими-либо утилитарными целями (например, необходимостью заострять вершину храма, чтобы на ней не залеживался снег и не задерживалась влага) не объясняют в ней самого главного — *религиозно-эстетического* значения луковицы в нашей церковной архитектуре. Ведь существует множество других способов достигнуть того же практического результата, в том числе завершение храма острием, в готическом стиле. Почему же из всех этих возможных способов в древнерусской религиозной архитектуре было избрано именно завершение в виде луковицы? Это объясняется,

конечно, тем, что оно производило некоторое эстетическое впечатление, соответствовавшее определенному религиозному настроению. Сущность этого религиозно-эстетического переживания прекрасно передается народным выражением — "жаром горят" — в применении к церковным главам. Объяснение же луковицы "восточным влиянием", какова бы ни была степень его правдоподобности, очевидно, не исключает того, которое здесь дано, так как тот же религиозно-эстетический мотив мог повлиять и на архитектуру восточную.

В связи со сказанным здесь о луковичных вершинах русских храмов необходимо указать, что во внутренней и в наружной архитектуре древнерусских церквей эти вершины выражают различные стороны одной и той же религиозной идеи; и в этом объединении различных моментов религиозной жизни заключается весьма интересная черта нашей церковной архитектуры. Внутри древнерусского храма луковичные главы сохраняют традиционное значение всякого купола, то есть изображают собой неподвижный свод небесный; как же с этим совмещается тот вид движущегося кверху пламени, который они имеют снаружи?

Нетрудно убедиться, что в данном случае мы имеем противоречие только кажущееся. Внутренняя архитектура церкви выражает собою идеал мирообъемлющего храма, в котором обитает Сам Бог и за пределами которого ничего нет; естественно, что тут купол должен выражать собою крайний и высший предел вселенной, ту небесную сферу, ее завершающую, где царствует Сам Бог Саваоф. Иное дело — снаружи: там над храмом есть иной, подлинный небесный свод, который напоминает, что высшее еще не достигнуто земным храмом; для достижения его нужен новый подъем, новое горение, и вот почему снаружи тот же купол принимает подвижную форму заостряющегося кверху пламени.

Нужно ли доказывать, что между наружным и внутренним существует полное соответствие; именно через это видимое снаружи горение небо сходит на землю, проводится внутрь храма и становится здесь тем его завершением, где все земное покрывается рукою Всевышнего, благословляющей из темно-синего свода. И эта рука, побеждающая мирскую рознь, все приводящая к единству соборного целого, держит в себе судьбы людские.

Мысль эта нашла себе замечательное образное выражение в древнем новгородском храме св. Софии (XI век). Там не удалось многократные попытки живописцев изобразить благословляющую десницу Спаса в главном куполе: вопреки их стараниям получилась рука, зажатая в кулак; по преданию, работы в конце концов были остановлены голосом с неба, который запретил исправлять изображение и возвестил, что в руке Спасителя зажат сам град Великий Новгород: когда разожмет рука, — надлежит погибнуть граду тому.

Замечательный вариант той же темы можно видеть в Успенском соборе во Владимире на Клязьме: там на древней фреске,

писанной знаменитым Рублевым, есть изображение — "праведницы в руке Божией" — множество святых в венцах, зажатых в могучей руке на вершине небесного свода; и к этой руке со всех концов стремятся сонмы праведников, созываемые трубой ангелов, трубящих кверху и книзу.

Так утверждается во храме то внутреннее соборное объединение, которое должно победить хаотическое разделение и вражду мира и человечества. *Собор всей твари* как грядущий мир вселенной, объемлющий и ангелов, и человеков, и всякое дыхание земное, — такова основная храмовая идея нашего древнего религиозного искусства, господствовавшая и в древней нашей архитектуре, и в живописи. Она была вполне сознательно и замечательно глубоко выражена самим святым Сергием Радонежским. По выражению его жизнеописателя, преподобный Сергий, основав свою монашескую общину, "поставил храм Троицы, как зеркало для собранных им в единожитие, дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира". Св. Сергий здесь вдохновлялся молитвой Христа и Его учеников "да будет едино яко же и мы"*. Его идеалом было преобразование вселенной по образу и подобию Св. Троицы, то есть внутреннее объединение всех существ в Боге. Тем же идеалом вдохновлялось все древнерусское благочестие; им же жила и наша иконопись. Преодоление ненавистного разделения мира, преобразование вселенной во храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существе три лица Св. Троицы, — такова та основная тема, которой в древнерусской религиозной живописи все подчиняется. Чтобы понять своеобразный язык ее символических изображений, необходимо сказать несколько слов о том главном препятствии, которое доселе затрудняло для нас его понимание.

Нет ни малейшего сомнения в том, что эта иконопись выражает собою глубочайшее, что есть в древнерусской культуре; более того, мы имеем в ней одно из величайших, *мировых* сокровищ религиозного искусства. И, однако, до самого последнего времени икона была совершенно непонятной русскому образованному человеку. Он равнодушно проходил мимо нее, не удостоивая ее даже мимолетного внимания. Он просто-напросто не отличал иконы от густо покрывавшей ее копоты старины. Только в самые последние годы у нас открылись глаза на необычайную красоту и яркость красок, скрывавшихся под этой копотью. Только теперь, благодаря изумительным успехам современной техники очистки, мы увидели эти краски отдаленных веков, и миф о "темной иконе" разлетелся окончательно. Оказывается, что лики святых в наших древних храмах потемнели единственно потому, что они стали нам чуждыми; копоть на них нарастала частью вследствие нашего невнимания и равнодушия к сохранению святыни, частью вследствие нашего неумения хранить эти памятники старины.

С этим нашим незнанием красок древней иконописи до сих пор связывалось и полнейшее непонимание ее духа. Ее господствующая тенденция односторонне характеризовалась неопределенным выражением "аскетизм" и в качестве "аскетической" отбрасывалась, как отжившая ветошь, А рядом с этим оставалось непонятным самое существенное и важное, что есть в русской иконе, — та несравненная радость, которую она возвещает миру. Теперь, когда икона оказалась одним из самых красочных созданий живописи всех веков, нам часто приходится слышать об изумительной ее жизнерадостности; с другой стороны, вследствие невозможности отвергать присущего ей аскетизма, мы стоим перед одной из самых интересных загадок, какие когда-либо ставились перед художественной критикой. Как совместить этот аскетизм с этими необычайно живыми красками? В чем заключается тайна этого сочетания высшей скорби и высшей радости? Понять эту тайну и значит ответить на основной вопрос настоящего доклада: какое понимание смысла жизни воплотилось в нашей древней иконописи.

Безо всякого сомнения, мы имеем здесь две тесно между собой связанные стороны одной и той же религиозной идеи: ведь нет Пасхи без Страстной седмицы и к радости всеобщего воскресения нельзя пройти мимо животворящего креста Господня. Поэтому в нашей иконописи мотивы радостные и скорбные, *аскетические*, совершенно одинаково необходимы. Я остановлюсь сначала на последних, так как в наше время именно *аскетизм* русской иконы всего больше затрудняет ее понимание.

Когда в XVII веке, в связи с другими церковными новшествами, в русские храмы вторглась реалистическая живопись, следовавшая западным образцам, поборник древнего благочестия, известный протопоп Аввакум, в замечательном послании противополагал этим образцам именно аскетический дух древней иконописи. "По попушению Божию умножилось в русской земле иконного письма неподобного. Изографы пишут, а власти соблаговоляют им, и все грядут в пропасть погибели, друг за другом уцепившиеся. Пишут Спасов образ Эммануила — лицо одутловато, уста червонные, волосы кудрявые, руки и мышцы толстые; тако же и у ног бедра толстые, и весь яко Немчин учинен, лишь сабли при бедре не написано. А все то Никон враг умыслил, будто живых писати... Старые добрые изографы писали не так подобие святых: лицо и руки и все чувства отончали, измождали от поста и труда и всякие скорби. А вы ныне подобие их изменили, пишете таковых же, каковы сами".

Эти слова протопопа Аввакума дают классически точное выражение одной из важнейших тенденций древнерусской иконописи; хотя следует все время помнить, что этот ее скорбно аскетический аспект имеет лишь подчиненное и притом подготовительное значение. Важнейшее в ней, конечно, — радость окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком, введение во храм всего человечества и всей твари; но к этой радости человек

должен быть подготовлен подвигом: он не может войти в состав Божьего храма таким, каков он есть, потому что для необрезанного сердца и для разжиревшей, самодовлеющей плоти в этом храме нет места: *и вот почему иконы нельзя писать с живых людей.*

Икона — не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества. И, так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а *только угадываем*, икона может служить лишь символическим его изображением. Что означает в этом изображении истонченная телесность? Это — резко выраженное отрицание того самого биологизма, который возводит насыщение плоти в высшую и безусловную заповедь. Ведь именно этой заповедью оправдывается не только грубо-утилитарное и жестокое отношение человека к низшей твари, но и право каждого данного народа на кровавую расправу с другими народами, препятствующими его насыщению. Изможденные лики святых на иконах противопоставляют этому кровавому царству самодовлеющей и сытой плоти не только "истонченные чувства", но прежде всего — новую норму жизненных отношений. Это — то царство, которого плоть и кровь не наследуют.

Воздержание от еды и в особенности от мяса тут достигает двойной цели: во-первых, это смирение плоти служит непременным условием одухотворения человеческого облика; во-вторых, оно тем самым prepares грядущий мир человека с человеком и человека с низшей тварью. В древнерусских иконах замечательно выражена как та, так и другая мысль. Мы пока сосредоточим наше внимание на первой из них. Поверхностному наблюдателю эти аскетические лики могут показаться безжизненными, окончательно иссохшими. На самом деле, именно благодаря воспрещению "червонных уст" и "одутловатых щек" в них с несравненной силой просвечивает выражение духовной жизни, и это — несмотря на необычайную строгость традиционных, условных форм, ограничивающих свободу иконописца. Казалось бы, в этой живописи не какие-либо несущественные штрихи, а именно существенные черты предусмотрены и освящены канонами: и положение туловища святого, и взаимоотношение его крест-накрест сложенных рук, и сложение его благословляющих пальцев; движение стеснено до крайности, исключено все то, что могло бы сделать Спасителя и святых похожими "на таковых же, каковы мы сами". Даже там, где движение допущено, оно введено в какие-то неподвижные рамки, которыми оно словно сковано. Но даже там, где оно совсем отсутствует, во власти иконописца все-таки остается взгляд святого, выражение его глаз, то есть то самое, что составляет высшее средоточие духовной жизни человеческого лица. И именно здесь сказывается во всей своей поразительной силе то высшее творчество религиозного искусства, которое низводит огонь с неба и освещает им изнутри весь человеческий облик, каким бы неподвижным он ни казался. Я не знаю, например, более сильного выражения святой скорби о всей

твари поднебесной, об ее грехах и страданиях, чем то, которое дано в шитом шелками образе Никиты великомученика, хранящемся в музее архивной комиссии во Владимире на Клязьме: по преданию, образ вышит женой Иоанна Грозного Анастасией, родом Романовой. Другие несравненные образцы скорбных лиц имеются в коллекции И. С. Остроухова в Москве: это — образ праведного Симеона Богоприимца и "Положение во гроб", где изображение скорби Богоматери по силе может сравниться разве с произведениями Джотто, вообще с высшими образцами флорентийского искусства. А рядом с этим в древнерусской иконописи мы встречаемся с неподражаемой передачей таких душевных настроений, как пламенная надежда или успокоение в Боге.

В течение многих лет я находился под сильным впечатлением знаменитой фрески Васнецова "Радость праведных о Господе" в киевском соборе Св. Владимира (этюды к этой фреске имеются, как известно, в Третьяковской галерее в Москве). Признаюсь, что это впечатление несколько ослабело, когда я познакомился с разработкой той же темы в рублевской фреске Успенского собора во Владимире на Клязьме. И преимущество этой древней фрески перед творением Васнецова весьма характерно для древней иконописи. У Васнецова полет праведных в рай имеет чересчур естественный характер *физического* движения: праведники устремляются в рай не только мыслями, но и всем туловищем: это, а также болезненно-истерическое выражение некоторых лиц сообщает всему изображению тот слишком реалистический для храма характер, который ослабляет впечатление.

Совсем другое мы видим в древней рублевской фреске в Успенском соборе во Владимире. Там необычайно сосредоточенная сила надежды передается исключительно движением глаз, устремленных вперед. Крестообразно сложенные руки праведных совершенно неподвижны, так же как и ноги, и туловище. Их *шествие* в рай выражается *исключительно их глазами*, в которых не чувствуется истерического восторга, а есть глубокое внутреннее горение и спокойная уверенность в достижении цели; но именно этой-то кажущейся *физической* неподвижностью и передается необычайное напряжение и мощь неуклонно совершающегося духовного подъема: чем неподвижнее тело, тем сильнее и яснее воспринимается тут движение духа, ибо мир телесный становится его прозрачной оболочкой. И именно в том, что духовная жизнь передается *одними глазами* совершенно неподвижного облика, — символически выражается необычайная сила и власть духа над телом. Получается впечатление, точно вся телесная жизнь замерла в ожидании высшего откровения, к которому она прислушивается. И иначе его услышать нельзя: нужно, чтобы сначала прозвучал призыв "да молчит всякая плоть человеческая". И только когда этот призыв доходит до нашего слуха, — человеческий облик одухотворяется: *у него отверзаются очи*. Они не только открыты для другого мира, но отверзают его другим: именно это

сочетание совершенной неподвижности тела и духовного смысла очей, часто повторяющееся в высших созданиях нашей иконописи, производит потрясающее впечатление.

Ошибочно было бы думать, однако, что неподвижность в древних иконах составляет свойство всего человеческого: в нашей иконописи она усвоена не человеческому облику вообще, а только определенным его состояниям; он неподвижен, когда он преисполняется сверхчеловеческим, Божественным содержанием, когда он так или иначе вводится в неподвижный покой Божественной жизни. Наоборот, человек в состоянии безблагодатном или же доблагодатном, человек, еще не "успокоившийся" в Боге или просто не достигший цели своего жизненного пути, часто изображается в иконах чрезвычайно подвижным. Особенно типичны в этом отношении многие древние новгородские изображения Преображения Господня. Там неподвижны Спаситель, Моисей и Илия — наоборот, поверженные ниц апостолы, предоставленные собственному чисто человеческому аффекту ужаса перед небесным громом, поражают смелостью своих телодвижений; на многих иконах они изображаются лежащими буквально вниз головой. На замечательной иконе "Видение Иоанна Лествичника", хранящейся в Петрограде, в музее Александра III, можно наблюдать движение, выраженное еще более резко: это — стремительное падение вверх ногами грешников, сорвавшихся с лестницы, ведущей в рай. Неподвижность в иконах усвоена лишь тем изображениям, где не только плоть, но и самое естество человеческое приведено к молчанию, где оно живет уже не собственно, а *надчеловеческою* жизнью.

Само собою разумеется, что это состояние выражает собою не прекращение жизни, а как раз наоборот, высшее ее напряжение и силу. Только сознанию безрелигиозному или поверхностному древнерусская икона может показаться безжизненною. Известная холодность и какая-то отвлеченность есть, пожалуй, в иконе древнегреческой. Но как раз в этом отношении русская иконопись представляет полную противоположность греческой. В замечательном собрании икон в петроградском музее Александра III особенно удобно делать это сопоставление, потому что там, рядом с четырьмя русскими, есть одна греческая зала. Там в особенности поражаешься тем, насколько русская иконопись согрета чуждой грекам теплотою чувства. То же можно испытать при осмотре московской коллекции И. С. Остроухова, где также рядом с русскими образцами есть греческие или древнейшие русские, еще сохраняющие греческий тип. При этом сопоставлении нас поражает, что именно в русской иконописи, в отличие от греческой, жизнь человеческого лица не убивается, а получает высшее одухотворение и смысл; например, что может быть неподвижнее лика "нерукотворного Спаса" или "Ильи пророка" в коллекции И. С. Остроухова! А между тем для внимательного взгляда становится ясным, что в них просвечивает одухотворенный народно-русский облик. Не только общечеловеческое, но

и национальное таким образом вводится в неподвижный покой Творца и сохраняется в прославленном виде на этой предельной высоте религиозного творчества.

III

Говоря об аскетизме русской иконы, невозможно умолчать и о другой ее черте, органически связанной с аскетизмом. Икона в ее идее составляет неразрывное целое с храмом, а поэтому подчинена его *архитектурному замыслу*. Отсюда — изумительная *архитектурность* нашей религиозной живописи: подчинение архитектурной форме чувствуется не только в храмовом целом, но и в каждом отдельном иконописном изображении: каждая икона имеет свою особую, внутреннюю архитектуру, которую можно наблюдать и вне непосредственной связи ее с церковным зданием в тесном смысле слова.

Этот архитектурный замысел чувствуется и в отдельных ликах, и в особенности в их группах — в иконах, изображающих собрание многих святых. Архитектурному впечатлению наших икон способствует та неподвижность божественного покоя, в который введены отдельные лики; именно благодаря ей в нашей храмовой живописи осуществляется мысль, выраженная в первом послании св. Петра. Неподвижные или застывшие в позе поклонения пророки, апостолы и святые, собравшиеся вокруг Христа, "камня живого, человеками отверженного, но Богом избранного", в этом предстоянии как бы сами превращаются в "камни живые, устрояющие из себя дом духовный" (1 Петр. II, 4—5).

Эта черта больше, чем какая-либо другая, углубляет пропасть между древней иконописью и живописью реалистической. Мы видим перед собою, в соответствии с архитектурными линиями храма, человеческие фигуры, иногда чересчур прямолинейные, иногда, напротив, — неестественно изогнутые соответственно линиям свода; подчиняясь стремлению вверх высокого и узкого иконостаса, эти образы иногда чрезмерно удлиняются: голова получается непропорционально маленькая по сравнению с туловищем; последнее становится неестественно узким в плечах, чем подчеркивается аскетическая истонченность всего облика. Глазу, воспитанному на реалистической живописи, всегда кажется, что эти стройные ряды прямолинейных фигур собираются вокруг главного образа чересчур тесно.

Быть может, еще труднее неопытному глазу привыкнуть к необычайной симметричности этих живописных линий. Не только в храмах — в отдельных иконах, где группируются многие святые, — есть некоторый архитектурный центр, который совпадает с центром идейным. И вокруг этого центра непременно в одинаковом количестве и часто в одинаковых позах стоят с обеих сторон святые. В роли архитектурного центра, вокруг которого собирается этот многоликий собор, является то Спаси-

тель, то Богоматерь, то София — Премудрость Божия. Иногда, симметрии ради, самый центральный образ раздвояется. Так, на древних изображениях Евхаристии Христос изображается в двойне, с одной стороны дающим апостолам хлеб, а с другой стороны — святую чашу. И к нему с обеих сторон движутся симметричными рядами однообразно изогнутые и наклоненные к нему апостолы. Есть иконописные изображения, самое название коих указывает на архитектурный замысел; такова, например, "Богородица Нерушимая Стена" в киевском Софийском соборе: поднятыми вверх руками она как бы держит на себе свод главного алтаря. Особенно сильно сказывается господство архитектурного стиля в тех иконах, которые сами представляют собою как бы маленькие иконостасы. Таковы, например, иконы "Софии Премудрости Божией", "Покрова Св. Богородицы", "О Тебе радуется, обрадованная, всякая тварь" и многие другие. Здесь мы неизменно видим симметричные группы вокруг одной главной фигуры. В иконах "Софии" мы видим симметрию в фигурах Богоматери и Иоанна Предтечи, с двух сторон склоняющихся перед сидящей на престоле "Софией", а также в совершенно одинаковых с обеих сторон движениях и фигурах ангельских крыльев. А в богородичных иконах, только что названных, архитектурная идея, помимо симметрического расположения фигур вокруг Богоматери, выдвигается изображением собора зади нее. Симметрия тут выражает собою не более и не менее как утверждение соборного единства в человеках и ангелах: их индивидуальная жизнь подчиняется общему *соборному* плану.

Этим объясняется, впрочем, не одна симметричность иконы. Подчинение живописи архитектуре вообще обуславливается здесь не какими-либо посторонними и случайными соображениями архитектурного удобства. Архитектурность иконы выражает одну из центральных и существенных ее мыслей. В ней мы имеем живопись по существу соборную; в том господстве архитектурных линий над человеческим обликом, которое в ней замечается, выражается подчинение человека идее собора, преобладание вселенского над индивидуальным. Здесь человек перестает быть самодовлеющей личностью и подчиняется *общей* архитектуре целого.

В иконописи мы находим изображение грядущего храмового или *соборного* человечества. Такое изображение должно быть поневоле символическим, а не реальным по той простой причине, что в действительности соборность еще не осуществлена: мы видим только несовершенные ее зачатки на земле. В действительности в человечестве царствует раздор и хаос: оно не является единым храмом Божиим; чтобы ввести его во храм и осуществить в нем подлинную соборность, нужен "пост и труд и теснота и всякие скорби".

От этой скорби иконы мы теперь перейдем к ее радости: последняя может быть понята только в связи с первой.

Шопенгауэру принадлежит замечательно верное изречение, что к великим произведениям живописи нужно относиться, как к Высочайшим особам. Было бы дерзостью, если бы мы сами первые с ними заговорили; вместо того нужно почтительно стоять перед ними и ждать, пока *они* удостоят нас с нами заговорить. По отношению к иконе это изречение сугубо верно именно потому, что икона больше чем искусство. Ждать, чтобы она с нами сама заговорила, приходится долго, в особенности ввиду того огромного расстояния, которое нас от нее отделяет.

Чувство расстояния, это — то первое впечатление, которое мы испытываем, когда мы осматриваем древние храмы. В этих строгих ликах есть что-то, что влечет к себе и в то же время отталкивает. Их сложенные в благословение персты зовут нас и в то же время преграждают нам путь; чтобы последовать их призыву, нужно отказаться от целой большой линии жизни, от той самой, которая фактически господствует в мире.

В чем же эта отталкивающая сила иконы и что, собственно, она отталкивает? Я в особенности осязательно это понял, когда, после осмотра икон в музее Александра III в Петрограде, я случайно слишком скоро попал в Императорский Эрмитаж. Чувство острой тошноты, которое я испытал при виде рубенсовских вакханалий, тотчас объяснило мне то самое свойство икон, о котором я думал: вакханалия и есть крайнее олицетворение той жизни, которая отталкивается иконой. Разжиревшая трясущаяся плоть, которая услаждается собою, жрет и непременно убивает, чтобы пожирать, — это то самое, чему прежде всего преграждают путь благословляющие персты. Но этого мало: они требуют от нас, чтобы мы оставили за порогом и всякую пошлость житейскую, потому что "житейские попечения", которые требуются отложить, также утверждают господство сытой плоти. Пока мы не освободимся от ее чар, икона не заговорит с нами. А когда она заговорит, она возвестит нам высшую радость — сверхбиологический смысл жизни и конец звериному царству.

Радость эта выражается нашим религиозным искусством не в словах, а в неподражаемых красочных видениях. Из них наиболее яркое и радостное — то самое, в котором раскрывается во всей своей полноте новое жизнепонимание, идущее на смену зверопоклонству — видение мирообъемлющего храма. Здесь самая скорбь претворяется в радость. Как уже было сказано раньше, в иконописи человеческий образ как бы приносит себя в жертву архитектурным линиям. И вот мы видим, как храмовая архитектура, которая уносит человека под небеса, оправдывает эту жертву. Да будет мне позволено пояснить эту мысль несколькими примерами.

Быть может, во всей нашей иконописи нет более яркого олицетворения аскетической идеи, нежели лик Иоанна Крестителя. А между тем именно с именем этого святого связан один из

самых жизнерадостных памятников нашей религиозной архитектуры — храм Св. Иоанна Предтечи в Ярославле. И именно здесь всего легче проследить, как скорбь и радость соединяются в одно храмовое и органическое целое.

Соединение этих двух мотивов выражается в самом иконописном изображении святого, о чем мне пришлось уже вскользь говорить в другом месте. С одной стороны, как Предтеча Христов, он олицетворяет собою идею отречения от мира: он готовит людей к восприятию нового смысла жизни проповедью покаянья, поста и всяческого воздержания; эта мысль передается в его изображении его изможденным ликом с неестественно истонченными руками и ногами. С другой стороны, именно в этом изнурении плоти он находит в себе силу для радостного духовного подъема: в иконе это выражается могучими, прекрасными крыльями. И именно этот подъем к высшей радости изображается всей архитектурой храма, его пестрыми изрезками, красочными узорами его причудливых орнаментов с фантастическими прекрасными цветами. Цветы эти обвивают наружные колонны здания и уносятся кверху к его горящим золотым чешуйчатым луковицам. То же сочетание аскетизма и невероятной, *нездешней* радуги красок мы находим и в московском храме Василия Блаженного. Это, в сущности, та же мысль о блаженстве, которое вырастает из страданий, о новой храмовой архитектуре вселенной, которая, возносясь над скорбью людской, все уносит кверху, вьется к куполам, а по пути расцветает райскою растительностью.

Эта архитектура есть вместе с тем и проповедь: она возвещает собою тот новый жизненный стиль, который должен прийти на смену стилю звериному; она представляет собою положительную идейную противоположность тому биологизму, который утверждает свое безграничное господство над низшей природой и над человеком. Она выражает собою тот новый мировой порядок и лад, где прекращается кровавая борьба за существование и вся тварь с человечеством во главе собирается в храм.

Мысль эта развивается во множестве архитектурных и иконописных изображений, которые не оставляют сомнения в том, что древнерусский храм в идее являет собою не только собор святых и ангелов, но собор *всей твари*. Особенно замечателен в этом отношении древний Дмитриевский собор во Владимире на Клязьме (XII в.). Там наружные стены покрыты лепными изображениями зверей и птиц среди роскошной растительности. Это — не реальные изображения твари, как она существует в нашей земной действительности, а прекрасные идеализированные образы. Тот факт, что в центре всех этих образов помещена фигура царя Соломона, сидящего на престоле, дает нам совершенно ясное откровение их духовного смысла. Царь Соломон здесь царствует как глашатай Божественной Премудрости, сотворившей мир; и именно в этом качестве он собирает вокруг своего престола всю тварь поднебесную. Это — не та тварь, которую мы видим

теперь на земле, а тварь, какую ее замыслил Бог в Своей Премудрости, прославленная и собранная во храм, — в живое и вместе с тем архитектурное целое.

В параллель к этому памятнику церковной архитектуры можно привести целый ряд иконописных изображений на темы "Всякое дыхание да хвалит Господа", "Хвалите имя Господне" и "О Тебе радуется, обрадованная, всякая тварь". Там точно так же можно видеть *всю тварь* поднебесную, объединенную в прославлении бегающих зверей, поющих птиц и даже рыб, плавающих в воде¹. И во всех этих иконах тот архитектурный замысел, которому подчиняется *вся тварь*, неизменно изображается в виде храма — *собора*: к нему стремятся ангелы, в нем собираются святые, вокруг него вьется райская растительность, а у его подножия или вокруг него толпятся животные. Насколько тесно этот радостный мотив нашей иконописи связан с ее аскетическим мотивом, это ясно для всякого, кто хоть сколько-нибудь знаком с нашими и греческими "житиями святых". И тут и там мы одинаково часто встречаем образ святого, вокруг которого собираются звери лесные и доверчиво лижут ему руки. По объяснению св. Исаака Сирина здесь восстанавливается то первоначальное райское отношение, которое существовало когда-то между человеком и тварью. Звери идут к святому, потому что они чувствуют в нем "ту воню", которая исходила от Адама до грехопадения. А со стороны человека переворот в отношении к нижней твари еще полнее и глубже. На смену тому узкоутилитарному воззрению, которое ценит животное лишь в качестве пищи или орудия человеческого хозяйства, здесь идет то новое мироощущение, для которого животные суть меньшие братья человека. Тут аскетическое воздержание от мясной пищи и любящее, глубоко-жалостливое отношение ко всей твари представляют собой различные стороны одной и той же жизненной правды — той самой, которая противопоставляется узкобиологическому непониманию. Сущность этого нового мироощущения как нельзя лучше передается словами св. Исаака Сирина. По его объяснению, признак сердца милующего есть "возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о *демонах* и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого страдания сжимается сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных и о врагах истины и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы; а также о естестве пресмыкающихся

¹Напр., резная икона "Всякое дыхание" в коллекции И. С. Остроухова, "Хвалите" в музее Александра III в Петрограде. Ср. "Описание икон "О Тебе радуется" в Сийском иконописном подлиннике", вып. IV, 1898 г. (Памятники древней письменности, стр. 170, 180).

молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Еофу"¹.

В этих словах мы имеем конкретное изображение того нового плана бытия, где закон взаимного пожирания существ побеждается в самом своем корне, в *человеческом сердце*, через любовь и жалость. Зачинаясь в человеке, новый порядок отношений распространяется и на низшую тварь. Совершается целый космический переворот: любовь и жалость открывают в человеке начало *новой твари*. И эта "новая тварь" находит себе изображение в иконописи: молитвами святых храм Божий отверзается для низшей твари, давая в себе место ее одухотворенному образу. Из иконописных попыток — передать это видение одухотворенной твари — упомяну в особенности о замечательной иконе пророка Даниила среди львов, хранящейся в петроградском музее императора Александра III. Непривычному глазу могут показаться наивными эти чересчур нереальные львы, с трогательным благоговением смотрящие на пророка. Но в искусстве именно наивное нередко граничит с гениальным. На самом деле несходство тут вполне уместно и допущено, вероятно, не без умысла. Ведь предметом изображения здесь и на самом деле служит не та тварь, которую мы знаем; упомянутые львы, несомненно, предображают новую тварь, восчувствовавшую над собой высший, сверхбиологический закон: задача иконописца тут — изобразить новый, неведомый нам строй жизни. Изобразить его он может, конечно, только символическим письмом, которое ни в каком случае не должно быть копией с *нашей* действительности.

Основной пафос этого символического письма особенно ярко раскрывается в тех иконах, где мы имеем прямое противоположение двух миров — древнего космоса, плененного грехом, и миро-объемлющего храма, где этот плен окончательно упраздняется. Я говорю о часто встречающихся в древней новгородской живописи изображениях "Царя космоса", которые имеются между прочим в петроградском музее императора Александра III и в старообрядческом храме Успения Св. Богородицы в Москве. Икона эта разделяется на две части: внизу в подземелье, под сводом, томится пленник — царь космос в короне; а в верхнем этаже иконы изображена Пятидесятница: огненные языки нисходят на апостолов, сидящих на престолах во храме. Из самого противоположения Пятидесятницы *космосу царю* видно, что храм, где восседают апостолы, понимается как *новый мир и новое царство*: это — тот *космический идеал*, который должен вывести из плена действительный космос; чтобы дать в себе место этому царственному узнику, которого надлежит освободить, храм должен совпасть со вселенной: он должен включить в себя не только новое небо, но и новую землю. И огненные языки над апостолами ясно показывают, как понимается та сила, которая должна произвести этот космический переворот.

¹ Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, слова подвижнические. Москва, 1858, стр. 299.

Здесь мы подошли к центральной идее всей русской иконописи. Мы видели, что в этой иконописи всякая тварь в своей отдельности — человек, ангел, мир животный и мир растительный — подчиняется *общему* архитектурному замыслу: мы имеем здесь тварь *соборную* или храмовую. Но во храме объединяют не стены и не архитектурные линии: храм не есть внешнее единство общего порядка, а живое целое, собранное воедино Духом любви. Единство всей этой храмовой архитектуре дается новым жизненным центром, вокруг которого собирается вся тварь. Тварь становится здесь *сама* храмом Божиим, потому что она собирается вокруг Христа и Богородицы, становясь тем самым жилищем Св. Духа. Образ Христа и есть то самое, что сообщает всей этой живописи и архитектуре ее жизненный смысл, потому что собор всей твари собирается во имя Христа и представляет собою именно внутренне объединенное *царство Христово* в противоположность разделившемуся и распавшемуся изнутри царству "царя космоса". Царство это собрано в одно живым общением тела и крови. И вот почему олицетворение этого общения — *изображение евхаристии* — так часто занимает центральное место в алтарях древних храмов.

Но если во Христе — Богочеловеке наша иконопись чтит и изображает тот новый жизненный смысл, который должен наполнить все, то во образе Богоматери — Царицы Небесной, скорой помощницы и заступницы, она олицетворяет то любящее материнское сердце, которое через внутреннее горение в Боге становится в акте богорождения сердцем вселенной. Именно в тех иконах, где вокруг Богоматери собирается весь мир, религиозное вдохновение и художественное творчество древнерусской иконописи достигает высшего предела. В особенности замечательна в древней новгородской живописи разработка двух мотивов — "О тебе радуется, обрадованная, всякая тварь" и "Покров Божией Матери".

Как видно из самого названия первого мотива, образ Богоматери утверждается здесь в его космическом значении, как "радость *всей твари*". Во всю ширину иконы на втором плане красуется собор с горящими луковицами или с темно-синими звездными куполами. Купола эти упираются в свод небесный: словно за ними в этой синеве нет ничего, кроме Престола Всевышнего. А на первом плане на престоле царит *радость всей твари* — Божия Мать с предвечным Младенцем. Радость твари небесной изображается ангельским собором, который образует собою как бы многоцветную гирлянду над головою Пречистой. А снизу стремятся к ней со всех сторон человеческие фигуры — святые, пророки, апостолы и девы — представительницы целомудрия. Вокруг храма вьется райская растительность. В некоторых иконах соучаствуют в общей радости и животные. Одним словом, именно тут идея мирообъемлющего храма раскрывается во всей полноте своего жизненного смысла; мы видим перед собою не холодные и безразличные стены, не внешнюю архитектурную

форму, которая все в себе объемлет, а храм одухотворенный, собранный любовью. В этом заключается подлинный и полный ответ нашей иконописи на вековечное искушение звериного царства. Мир не есть хаос, и мировой порядок не есть нескончаемая кровавая смута. Есть любящее сердце матери, которое должно собрать вокруг себя вселенную.

Иконы "Покрова" Пресвятой Богородицы представляют собой развитие той же самой темы. И тут мы видим Богоматерь в центре, которая царит на облаках на фоне храма. Облака эти на некоторых иконах заканчиваются орлиным клювом, что указывает на то, что они представляются одухотворенными; точно так же к Богоматери с разных сторон стремятся ангелы, расстилающие покров над Нею и над собором святых, собранным вокруг Нее и у ее ног. Только покров, осеняющий все и всех и потому как бы мирообъемлющий, придает этой иконе особый смысловой оттенок. В музее императора Александра III в Петрограде имеется икона Покрова новгородского письма XV века, где как раз разработка этой темы достигает высшего предела художественного совершенства. Там мы имеем нечто большее, чем человечество, собранное *под* покровом Богоматери: происходит какое-то духовное слияние между покровом и собранными под ним святыми: точно весь этот собор святых в многоцветных одеждах образует собою одухотворенный покров Богоматери, освященный многочисленными изнутри горящими глазами, которые светятся, словно огневые точки. Именно в таких богородичных иконах обнаруживается радостный смысл их живописной архитектуры и симметрии. Тут мы имеем не только симметрию *в расположении* отдельных фигур, но и симметрию *в духовном их движении*, которое просвечивает сквозь кажущуюся их неподвижность. К Богоматери, как недвижному центру вселенной, направляются с обеих сторон симметрические взмахи ангельских крыльев. К Ней же симметрически устремлено со всех концов движение человеческих очей, причем именно благодаря неподвижности фигур это скрещивание взоров в одной точке производит впечатление неудержимого, всеобщего поворота к грядущему солнцу вселенной. Это уже — не аскетическое подчинение симметрии архитектурных линий, а центростремительное движение к общей радости. Это — симметрия одухотворенной радуги вокруг Царицы Небесной. Словно исходящий от Нее свет, проходя через ангельскую и человеческую среду, является здесь во множестве многоцветных преломлений.

В том же значении архитектурного центра и центрального светила является на множестве древних икон, новгородских, московских и ярославских, София — Премудрость Божия. Здесь вокруг Софии, царящей на престоле, собираются и силы небесные — ангелы, образующие словно венец над ней, и человечество, олицетворяемое Богоматерью и Иоанном Предтечей. В настоящем докладе я не стану распространяться о религиозно-философской идее этих икон, о которой я уже говорил в другом месте;

здесь будет достаточно сказать, что по своему духовному смыслу они очень близки к иконам богородичным. Но в смысле чисто иконописном, художественном иконы богородичные, только что упомянутые, гораздо полнее, красочнее и совершеннее. Оно и понятно: икона св. Софии-Премудрости Божией выражает собою еще не раскрытую тайну замысла Божия о твари. А Богоматерь, собравшая мир вокруг предвечного Младенца, олицетворяет собою осуществление и раскрытие того же самого замысла. Именно эту соборную, собранную воедино вселенную замыслил Бог в Своей Премудрости; именно ее Он хотел; и именно ею должно быть побеждено хаотическое царство смерти.

V

В заключение позвольте вернуться к тому, с чего мы начали. В начале этой беседы я сказал, что вопрос о смысле жизни, будучи по существу одним и тем же во все века, с особою резкостью ставится именно в те дни, когда обнажается *до дна* бессмысленная суэта и нестерпимая мука нашей жизни.

Вся русская иконопись представляет собой отклик на эту беспредельную скорбь существования — ту самую, которая выразилась в евангельских словах: "Душа моя скорбит смертельно"* . Только теперь, в дни мировой войны, мы почувствовали весь ужас этой скорби; но по этому самому именно теперь более, чем когда-либо, мы в состоянии понять захватывающую жизненную драму иконы. Только теперь нам начинает открываться и ее радость, потому что теперь, после всего того, что мы перетерпели, — мы жить не можем без этой радости. Мы почувствовали, наконец, как она глубоко выстрадана, сколько видела икона многовековых терзаний души народной, сколько слез перед нею пролило и как властно звучит ее ответ на эти слезы.

В начале этой осени у нас творилось что-то вроде светопрествления. Вражеское нашествие надвигалось с быстротой грозовой тучи, и миллионы голодных беженцев, переселявшихся на восток, заставляли вспоминать евангельские изречения о последних днях. "Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою... ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира и не будет" (Мф. XXIV, 19—21). Тогда, как и теперь, в дни зимней нашей скорби, мы испытываем что-то близкое к тому, что переживала Древняя Русь в дни татарского нашествия. И что же мы видим в результате! Немая в течение многих веков икона заговорила с нами снова тем самым языком, каким она говорила с отдаленными нашими предками.

В конце августа у нас совершались всенародные моления о победоносном окончании войны. Под влиянием тревоги, охватившей нашу деревню, приток молящихся был исключительно велик и настроение их было необычайно приподнято. В Калуж-

кой губернии, где я в то время находился, ходили среди крестьян слухи, будто сам Тихон преподобный — наиболее чтимый местный святой — ушел из своей раки и беженцем странствует по русской земле. И вот я помню, как в то время на моих глазах целая церковь, переполненная молящимися, хором пела богородичный молебен. При словах "не имама иные помощи, не имама иные надежды" многие плакали. Вся толпа разом рушилась к -ногам Богоматери. Мне никогда не приходилось ощущать в многолюдных молитвенных собраниях той напряженной силы чувства, которая вкладывалась тогда в эти слова. Все эти крестьяне, которые видели беженцев и сами помышляли о возможности нищеты, голодной смерти и об ужасе зимнего бегства, несомненно, так и чувствовали, что без заступления Владычицы не миновать им гибели.

Это и есть то настроение, которым создавался древнерусский храм. Им жила и ему отвечала икона. Ее символический язык непонятен сытой плоти, недоступен сердцу, полному мечтой о материальном благополучии. Но он становится жизнью, когда рушится эта мечта и у людей разверзается бездна под ногами. Тогда нам нужно чувствовать незыблемую точку опоры над бездной: нам необходимо ощущать это недвижимое спокойствие святыни над нашими страданием и скорбью; а радостное видение собора всей твари над кровавым хаосом нашего существования становится нашим хлебом насущным. Нам нужно достоверно знать, что зверь не есть все во всем в мире, что над-его царством есть иной закон жизни, который восторжествует.

Вот почему в эти скорбные дни оживают те древние краски, в которых когда-то наши предки воплотили вечное содержание. Мы снова чувствуем в себе ту силу, которая в старину выпирала из земли златоверхие храмы и зажигала огненные языки над пленным космосом. Действенность этой силы в Древней Руси объясняется именно тем, что у нас в старину "дни тяжких испытаний" были общим правилом, а дни благополучия — сравнительно редким исключением. Тогда опасность "раствориться в хаосе", то есть, попросту говоря, быть съеденным живьем соседями, была для русского народа повседневной и ежедневной.

И вот теперь, после многих веков, хаос опять стучится в наши двери. Опасность для России и для всего мира — тем больше, что современный хаос осложнен и даже как бы освящен культурой. Дикие орды, терзавшие Древнюю Русь, — печенеги, половцы и татары — не думали о "культуре", а потому руководствовались не принципами, а инстинктами. Они убивали, грабили и истребляли другие народы, чтобы добыть себе пищу, совершенно так же, как коршун истребляет свою добычу: они осуществляли биологический закон наивно, непосредственно, даже не подозревая, что над этим законом звериной жизни есть какая-либо другая, высшая норма. Совершенно иное мы видим теперь в стане наших врагов. Здесь биологизм сознательно возводится в принцип, утверждается как то, что должно господствовать в мире.

Всякое ограничение права кровавой расправы с другими народами во имя какого-либо высшего начала сознательно отмечается как сентиментальность и ложь. Это — уже нечто большее, чем жизнь по образу звериному: здесь мы имеем прямое поклонение этому образу, принципиальное подавление в себе человеколюбия и жалости ради него. Торжество такого образа мыслей в мире сулит человечеству нечто гораздо худшее, чем татарщина. Это — неслыханное от начала мира порабощение духа — озверение, возведенное в принцип и в систему, отречение от всего того человеческого, что доселе было и есть в человеческой культуре. Окончательное торжество этого начала может повести к поголовному истреблению целых народов, потому что другим народам понадобятся их земли.

Этим измеряется значение той великой борьбы, которую мы ведем. Речь идет не только о сохранении нашей целостности и независимости, а о спасении всего человеческого, что есть в человеке, о сохранении самого смысла человеческой жизни против надвигающегося хаоса и бессмыслицы. Та духовная борьба, которую нам придется еще выдержать, неизмеримо важнее и труднее той вооруженной борьбы, которая теперь заставляет нас истекать кровью. Человек не может оставаться только человеком: он должен или подняться над собой, или упасть в бездну, вырасти или в Бога, или в зверя. В настоящий исторический момент человечество стоит на перепутье. Оно должно окончательно определиться в ту или другую сторону. Что же победит в нем — культурный зоологизм или то "сердце милующее", которое горит любовью ко всей твари? Чем надлежит быть вселенной, — зверинцем или храмом?

Самая постановка этого вопроса преисполняет сердце глубокой верой в Россию, потому что мы знаем, в котором из этих двух начал она почувствовала свое национальное призвание, которое из этих двух жизнепониманий выразилось в лучших созданиях ее народного гения. Русская религиозная архитектура и русская иконопись, без сомнения, принадлежат к числу этих лучших созданий. Здесь наша народная душа явила самое прекрасное и самое интимное, что в ней есть, — ту прозрачную глубину религиозного вдохновения, которая впоследствии явилась миру и в классических произведениях русской литературы. Достоевский сказал, что "красота спасет мир". Развивая ту же мысль, Соловьев возвестил идеал "теургического искусства". Когда слова эти были сказаны, Россия еще не знала, какими художественными сокровищами она обладает. Теургическое искусство у нас уже *было*. Наши иконописцы видели эту красоту, которую спасет мир, и увековечили ее в красках. И самая мысль о *целящей силе красоты* давно уже живет в идее явленной и чудотворной иконы! Среди той многотрудной борьбы, которую мы ведем, среди бесконечной скорби, которую мы испытываем, да послужит нам эта сила источником утешения и бодрости. Будем же утверждать и любить эту красоту! В ней воплотится тот смысл

жизни, который не погибнет. Не погибнет и тот народ, который с этим смыслом свяжет свои судьбы. Он нужен вселенной для того, чтобы сломить господство зверя и освободить человечество от тяжкого плена.

Этим разрешается одно кажущееся противоречие. Иконописный идеал есть всеобщий мир всей твари: позволительно ли с этим идеалом связывать нашу человеческую мечту о победе одного народа над другим? На этот вопрос в русской истории неоднократно давался ясный и недвусмысленный ответ. В Древней Руси не было более пламенного поборника идеи вселенского мира, чем св. Сергей, для которого храм Св. Троицы, им сооруженный, выражал собою мысль о преодолении ненавистного разделения мира; и, однако, тот же св. Сергей благословил Дмитрия Донского на брань, а вокруг его обители собралась и выросла могучая русская государственность! Икона возвещает конец войны! И, однако, с незапамятных времен у нас иконы предносились перед войсками и воодушевляли на победу.

Чтобы понять, как разрешается это кажущееся противоречие, достаточно задаться одним простым жизненным вопросом. Мог ли св. Сергей допустить мысль об осквернении церковью татарами? Можем ли и мы теперь допустить превращение новгородских храмов или киевских святынь в немецкие конюшни? Еще менее возможно, разумеется, примириться с мыслью о поголовном истреблении целых народов или о поголовном изнасиловании всех женщин в той или другой стране. Религиозный идеал иконы не был бы правдою, если бы он освящал неправду непротивленства; к счастью, однако, эта неправда не имеет ничего с ним общего и даже прямо противоречит его духу. Когда св. Сергей утверждает мысль о грядущем соборе всей твари *над миром* и тут же благословляет на брань в *мире*, между этими двумя актами нет противоречия, потому что мир преображенной твари в вечном покое Творца и наша здешняя брань против темных сил, задерживающих осуществление этого мира, совершаются в различных планах бытия. Эта святая брань не только не нарушает тот вечный мир — она *готовит его наступление*.

В Апокалипсисе есть говорящий образ: там говорится о сатане, до времени посаженном на цепь, чтобы он не соблазнял народы*. Именно в этом образе мы найдем ответ на наши сомнения. Если грядущая вселенная должна быть храмом, из этого не следует, конечно, чтобы у преддверия этого храма бес мог утвердить свое царство! Если царство сатаны в нашей здешней действительности не может быть совершенно уничтожено, то оно должно быть, по крайней мере, ограничено, сковано цепями; пока оно не побеждено окончательно *изнутри* Духом Божиим, оно должно быть сдержано внешней силой. Иначе оно сметет с лица земли всякие храмы и постарается истребить в человеке самое подобие человека. Отсутствие сопротивления будет источником великого соблазна для народов!

Чтобы они не вообразили, что царство звериное есть все во всем, надо положить конец этой нечестивой и безобразной его похвальбе. Пусть видят народы, что мир управляется не одним животным эгоизмом и не одной техникой. Пусть явится в человеческих делах и в особенности в делах России и высшая духовная сила, которая борется за смысл мира. Будем помнить, за что мы боремся, и пусть эта мысль удесятерит наши силы. И да будет наша выстраданная победа предвестницей той величайшей радости, которая покрывает всю беспредельную скорбь и муку нашего существования!

ДВА МИРА В ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОПИСИ

I

Совершившееся на наших глазах открытие иконы — одно из самых крупных и вместе с тем одно из самых парадоксальных событий новейшей истории русской культуры. Приходится говорить именно об открытии: так до самого последнего времени в иконе все оставалось скрытым от нашего взора — и линии, и краски, и в особенности *духовный смысл* этого единственного в мире искусства. А между тем это — тот самый смысл, которым жила вся наша русская старина.

Мы проходили мимо иконы, но не видели ее. Она казалась нам темным пятном среди богатого золотого оклада; лишь в качестве таковой мы ее знали. И вдруг — полная переоценка ценностей. Золотая или серебряная риза, закрывшая икону, оказалась весьма поздним изобретением конца XVI века; она прежде всего произведение того благочестивого безвкусица, которое свидетельствует об утрате религиозного и художественного смысла. В сущности, мы имеем здесь как бы бессознательное иконоборчество, ибо заковывать икону в ризу — значит отрицать ее живопись, смотреть на ее письмо и краски как на что-то безразличное как в эстетическом, так и в особенности в религиозном отношении. И чем богаче оклад, тем он роскошнее, тем ярче он иллюстрирует ту бездну житейского непонимания, которое построило эту непроницаемую, золотую перегородку между нами и иконой.

Что сказали бы мы, если бы увидели закованную в золото и сверкающую самоцветными камнями Мадонну Боттичелли или Рафаэля?! А между тем над великими произведениями древнерусской иконописи совершались преступления не меньше этого; уже недалеко время, когда это станет всем нам понятным.

Теперь на наших глазах разрушается все то, что до сих пор считалось иконою. Темные пятна счищаются. И в самой золотой броне, несмотря на отчаянное сопротивление отечественного невежества, кое-где пробита брешь. Красота иконы уже открылась

взору, но, однако, и тут мы чаще всего остаемся на полдороге. Икона остается у нас сплошь да рядом предметом того поверхностного эстетического любования, которое не проникает в ее духовный смысл. А между тем в ее линиях и красках мы имеем красоту по преимуществу смысловую. Они прекрасны лишь как прозрачное выражение того духовного содержания, которое в них воплощается. Кто видит лишь внешнюю оболочку этого содержания, тот недалеко ушел от почитателей золоченых риз и темных пятен. Ибо в конце концов роскошь этих риз обязана своим происхождением другой разновидности того же поверхностного эстетизма.

Открытие иконы все еще остается незавершенным. На наших глазах оно, можно сказать, только зачинается. Когда мы расшифруем непонятный доселе и все еще темный для нас язык этих символических начертаний и образов, нам придется заново писать не только историю русского искусства, но и историю всей древнерусской культуры. Ибо доселе взор наш был прикован к ее поверхности. В ней, как и в иконе, мы созерцали ее ризу, но всего меньше понимали ее живую душу. И вот теперь открытие иконы дает нам возможность глубоко заглянуть в душу русского народа, послушать ее исповедь, выразившуюся в дивных произведениях искусства. В этих произведениях выявилось все жизнепонимание и все мироощущение русского человека с XII по XVII век. Из них мы узнаем, как он мыслил и что он любил, как судила его совесть и как она разрешала ту глубокую жизненную драму, которую он переживал.

Когда мы проникнем в тайну этих художественных и мистических созерцаний, открытие иконы озарит своим светом не только прошлое, но и настоящее русской жизни, более того — *ее будущее*. Ибо в этих созерцаниях выразилась не какая-либо переходящая стадия в развитии русской жизни, а ее непреходящий смысл. Пусть этот смысл был временно скрыт от нас и даже утрачен. Он вновь нам открывается. А открыть его — значит понять, какие богатства, какие еще не явленные современному миру возможности таятся в русской душе. Мы оставим в стороне всякие произвольные гадания об этих возможностях и постараемся узнать их в их иконописных отражениях.

П

Не один только потусторонний мир божественной славы нашел себе изображение в древнерусской иконописи. В ней мы находим живое, действительное соприкосновение двух миров, двух планов существования. С одной стороны, потусторонний вечный покой; с другой стороны, страждущее, греховное, хаотическое, но стремящееся к успокоению в Боге существование — мир ищущий, но еще не нашедший Бога. И соответственно этим двум мирам в иконе отражаются и противоплагаются друг другу две России.

— Одна уже утвердилась в форме вечного покоя; в ней немолчно раздается глас: "Всякое ныне житейское отложим попечение". Другая — *прислонившаяся* к храму, стремящаяся к нему, чающая от него заступления и помощи. Вокруг него она возводит свое временное мирское строение.

Это прежде всего — *Русь земледельческая*; во храме мы находим живой отклик на ее моления и надежды. Среди святых она имеет своих особых покровителей и молитвенников. Кому не известно непосредственно близкое отношение к земледелию святого громовержца — пророка Илии, Георгия Победоносца, коего самое греческое имя говорит о земледелии, и особо чтимых угодников — Флора и Лавра. Протестантское высокомерие, огульно обвиняющее нас в "язычестве", очевидно, прежде всего имеет в виду имена святых этого типа и их в самом деле как будто соблазнительное сходство с языческими богами-громовержцами или же покровителями полей и стад. Но ознакомление с лучшими образцами древней новгородской иконописи тотчас изобличает удивительную поверхность такого сопоставления. Наиболее интересными в иконописных изображениях святых являются именно те черты, которые проводят резкую грань между ними и человекообразными языческими богами.

Эти черты отличия заключаются, *во-первых*, в аскетической *неотмирности* иконописных ликов, *во-вторых*, в их подчинении храмовому архитектурному, *соборному целому* и, наконец, *в-третьих*, в том специфическом *горении* ко кресту, которое составляет яркую особенность всей нашей церковной архитектуры и иконописи.

Начнем с пророка Ильи. Новгородская иконопись любит изображать его уносящимся в огненной колеснице, в ярком пурпуровом окружении грозового неба. Соприкосновение со здешним, земным планом существования ярко подчеркивается, *во-первых*, *русскою дугою его коней*, уносящихся прямо в небо, а *во-вторых*, той простотою и естественностью, с которой он передает из этого грозного неба свой плащ оставшемуся на земле ученику — Елисею. Но отличие от языческого понимания неба сказывается уже тут. *Илья не имеет своей воли*. Он вместе со своею колесницей и молнией следует вихревому полету ангела, который держит и ведет на поводу его коней. Другое, еще более резкое отличие от богов-громовержцев бросается в глаза в *поясном* образе Ильи в коллекции И. С. Остроухова. Здесь поражает в особенности аскетический облик пророка. Все земное от него отсохло. Пурпуровый грозовой фон, которым он окружен, и в особенности мощный внутренний пламень его очей свидетельствуют о том, что он сохранил свою власть над небесными громами. Кажется, вот он встанет, загремит и низведет на землю огонь или небесную влагу. Но изможденный лик его свидетельствует, что эта власть — действие нездешней, духовной силы. В нем чувствуется все тот же полет влекущего его и направляющего его ангела. Печать недвижимого вечного покоя легла на

его черты. И Божья благодать, и Божий гнев ниспосылаются им не из поюстороннего неба, а из бесконечно далекой и бесконечно возвышающей *над грозой* небесной сферы.

Другое явление того же громового облика в нашей иконописи — святой Георгий Победоносец. И ослепительное блистание его вихрем несущегося белого коня, и огневой пурпур его развевающейся мантии, и рассекающее воздух копье, которым он поражает дракона, — все это указывает на него как на яркий одухотворенный образ Божьей грозы и сверкающей с неба молнии. Но опять-таки и здесь мы видим аскетического всадника, управляющего одухотворенным конем. Конь этот — явление не стихийной, а сознательной, *зрячей силы*: это ясно изображено в духовном выражении его глаз, которые устремлены не вперед, а назад, на всадника, словно они ждут от него какого-то откровения. Кроме того, и здесь над грозой и вихрем иконописец видит благословляющую с неба десницу, которой подчиняются и всадник и конь.

Наконец, ту же победу над языческим пониманием неба мы находим и в иконах Флора и Лавра. Когда мы видим этих святых среди многоцветного табуна коней, играющих и скачущих, может показаться, что в этой жизнерадостной картине мы имеем посредствующую ступень между иконописным и сказочным стилем. И это — в особенности потому, что именно Флор и Лавр более, чем какие-либо другие святые, сохранили народный русский, даже прямо крестьянский облик; но и они, властвуя над конями, сами в свою очередь имеют своего руководящего ангела, изображаемого на иконе. Еще поучительнее поясные их изображения у С. П. Рябушинского. Там их ясные, русские глаза просветляются тем молитвенным горением, которое уносит их в запредельную, бесконечную высь и даль. Не остается никакого сомнения в том, что они — не самостоятельные носители силы небесной, а только милосердные ходатаи о нуждах земледельца, потерявшего или боящегося потерять свое главное богатство — лошадь. Здесь опять-таки — то же гармоническое сочетание *отрешения от здешнего и моления о здешнем*, тот же недвижимый покой, снисходящий к человеческой мольбе о хлебе насущном.

Я уже сказал, что другое отличие вышеназванных святых от языческих человекобогов — в их подчинении храмовому целому, или, что то же, в их архитектурной собранности. Каждый из них имеет свое особое, но всегда подчиненное место в той храмовой иконописной лестнице, которая восходит ко Христу. В православном иконостасе эта иерархическая лестница святых вокруг Христа носит характерное название *чина*. В действительности во храме все ангелы и святые причислены к тому или другому чину — и в том числе вышеназванные.

Все они одухотворены ярко выраженным стремлением ко Христу. В иконописи это особенно наглядно обнаруживается на примере Ильи пророка. В иконе "Преображения" *он непосредственно* предстоит преобразившемуся Христу, склоняясь перед

Ним. И что же, в этом предстоянии он утрачивает свое специфическое световое окружение: его грозовой пурпур блекнет в соседстве с Фаворским светом. Здесь все залито блеском солнечных лучей; и самый гром небесный, повергающий ниц апостолов, раздается не из свинцовой тучи, а из лучезарного окружения Спасителя¹. Весь религиозный смысл фигуры Ильи в нашей иконописи всех веков — именно в подчинении ее общему "Начальнику жизни". И в этом отношении Илья, конечно, не составляет исключения. Как в православной храмовой архитектуре ее смысл выражается в том "горении ко кресту", которое столь ярко выражается в золотых церковных главах, так и в иконах — все в них горит к тому же сверхвременному смыслу человеческого существования и все на него указывает. Все здесь охвачено стремлением к той запредельной небесной тверди, где умолкает житейское. И в этом стремлении уносится ко кресту вместе с святыми все, что есть лучшего, духовного в бытовой Руси от царя — до нищего.

Вот, например, перед нами яркий образ нищеты земной в лице нагого юродивого Василия Блаженного. На замечательной иконе московского письма XVI века (в московской коллекции И. С. Остроухова) мы видим его молящимся на беспросветно сером фоне московского ноябрьского неба. Его изможденная постом и всяческим самобичеванием фигура — настоящие живые мощи — находится в полной гармонии с этим фоном. В молитве перед ним как бы разверзается окно в другой мир. И что же! Он видит там блистающие золотыми солнечными лучами крылья трех ангелов: они сидят за накрытым столом, уставленным яствами. То — Божья трапеза Св. Троицы, в этом самом образе явившейся Аврааму. И всякий раз, когда перед иконописцем приподнимается завеса, скрывающая от нас горний мир, он видит там то же солнечное блистание горящего, искрящегося неба.

Мы можем наблюдать совершенно то же явление, когда в иконописном изображении соприкасается с небом другой, противоположный конец общественной лестницы. Молится нищий, молится и царь; окно в другой мир открывается обоим, но неодинаково в обоих случаях это явление. В последнем случае задача иконописца — неизмеримо труднее и сложнее, ибо здесь краса небес выступает уже не на сером, будничном фоне: она вступает в спор с *земным* великолепием и блеском царского одеяния.

В московском Румянцевском музее в отделе древностей (№ 336) есть икона ярославского письма XVII века, где мы находим замечательное решение этой задачи. То князь Михаил Ярославский в предстоянии облачному Спасу. Роскошный узор царственной парчи выписан с поразительной яркостью и вместе с тем — с какой-то умышленной тщательностью, которая подчеркива-

¹О тех случаях, когда пурпур вводится в самое звездообразное окружение Фаворского света вокруг Христа, будет сказано ниже.

ет мелочность мишурного земного великолепия. Это — вполне правильное, реальное изображение царского облачения. И что же! Это массивное царское золото в иконе побеждено и посрамлено простыми и благородными воздушными линиями облачного Спаса с немногими золотыми блестками. Всякая просящая и ищущая душа находит в небесах именно то, чего ей недостает и чем она спасается. Нищий юродивый — страдалец и постник — видит там нездешнюю роскошь божественной трапезы. А царь, возносясь молитвой к небесам, освобождается там от тяжести земного богатства и, в предстоянии облачному Спасу, обретает *легкость духа*, парящего над облаками.

Так отражается в нашей древней иконописи жизненное соприкосновение с небесами мирской России — земледельческой, нищей и царской.

III

В этом святом горении России — вся тайна древних иконописных красок.

Ряд приведенных только что примеров показывает нам, как иконописец умеет *красками* отделить два плана существования — потусторонний и здешний.

Мы видели, что эти краски — весьма различны. То это — пурпур небесной грозы, то это — ослепительный солнечный свет или блистание лучезарного, светоносного облика. Но как бы ни были многообразны эти краски, кладущие грань между двумя мирами, это всегда — *небесные краски* в двойном, т. е. в простом и вместе *символическом*, значении этого слова. То — *краски здешнего, видимого неба, получившие условное, символическое значение знамений неба потустороннего*.

Великие художники нашей древней иконописи так же, как родоначальники этой символики, иконописцы греческие, были, без сомнения, тонкими и глубокими *наблюдателями неба* в обоих значениях этого слова. Одно из них, *небо здешнее*, открывалось их телесным очам; другое, *потустороннее*, они созерцали очами умными. Оно жило в их внутреннем, религиозном переживании. И их художественное творчество связывало то и другое. Потустороннее небо для них окрашивалось многоцветной радугой потусторонних, здешних тонов. И в этом окрашивании не было ничего случайного, произвольного. Каждый цветовой оттенок имеет в своем месте особое смысловое оправдание и значение. Если этот смысл нам не всегда виден и ясен, это обуславливается единственно тем, что *мы* его утратили: *мы* потеряли ключ к пониманию этого единственного в мире искусства.

Смысловая гамма иконописных красок — необозрима, как и передаваемая ею *природная* гамма небесных цветов. Прежде всего, иконописец знает великое многообразие оттенков голубого — и темно-синий цвет звездной ночи, и яркое дневное сияние

голубой тверди, и множество бледнеющих к закату тонов светло-голубых, бирюзовых и даже зеленоватых. Нам — жителям севера — очень часто приходится наблюдать эти зеленоватые тона после захода солнца. Но голубым представляется лишь тот *общий фон* неба, на котором разворачивается бесконечное разнообразие небесных красок — и ночное звездное блистание, и пурпур зари, и пурпур ночной грозы, и пурпуровое зарево пожара, и многоцветная радуга, и, наконец, яркое золото полуденного, достигшего зенита солнца.

В древнерусской живописи мы находим все эти цвета в их символическом, *потустороннем* применении. Ими всеми иконописец пользуется для отделения неба, запредельного от нашего, потустороннего, *здешнего* плана существования. В этом — ключ к пониманию неизреченной красоты иконописной символики красок.

Ее руководящая нить заключается, по-видимому, в следующем. Иконописная мистика — прежде всего *солнечная* мистика в высшем, духовном значении этого слова. Как бы ни были прекрасны другие небесные цвета, все-таки золото полуденного солнца — из цветов цвет и из чудес чудо. Все прочие краски находятся по отношению к нему в некотором подчинении и как бы образуют вокруг него "чин". Перед ним исчезает синева ночная, блекнет мерцание звезд и зарево ночного пожара. Самый пурпур зари — только предвестник солнечного восхода. И, наконец, игрою солнечных лучей обуславливаются все цвета радуги, ибо всякому цвету и свету на небе и в поднебесье источник — солнце.

Такова в нашей иконописи иерархия красок вокруг "солнца незаходимого". Нет того цвета радуги, который не находил бы себе места в изображении потусторонней солнечной славы. Но изо всех цветов один только золотой, солнечный обозначает *центр* божественной жизни, а все прочие — ее окружение. Один Бог, сияющий "паче солнца", есть источник царственного света. Прочие цвета, Его окружающие, выражают собою природу той прославленной тварл небесной и земной, которая образует собою Его живой, нерукотворенный храм. Слово иконописец каким-то мистическим чутьем предугадывает открытую веками позже тайну солнечного спектра. Будто все цвета радуги ощущаются им как многоцветные преломления единого солнечного луча Божественной жизни.

Этот божественный цвет в нашей иконописи носит специфическое название "ассиста". Весьма замечателен способ его изображения. Ассист никогда не имеет вида сплошного, *массивного* золота; это — как бы эфирная, воздушная паутинка тонких золотых лучей, исходящих от Божества и блистанием своим озаряющих все окружающее. Когда мы видим в иконе ассист, им всегда предполагается и как бы указывается Божество как его *источник*. Но в озарении Божьего света нередко прославляется ассистом и его окружение — то из окружающего, что уже вошло

в божественную жизнь и представляется ей непосредственно близким. Так, ассистом покрываются сверкающие ризы "Софии" Премудрости Божией и ризы возносящейся к небу Богоматери (после Успения). Ассистом нередко искрятся ангельские крылья. Он же во многих иконах золотит верхушки райских деревьев. Иногда ассистом покрываются в иконах и луковичные главы церквей. Замечательно, что эти главы в иконописных изображениях покрыты не сплошным золотом, а золотыми блестками и лучами. Благодаря эфирной легкости этих лучей они имеют вид живого, горящего и как бы движущего света. Искрятся ризы прославленного Христа; сверкают огнем облачение и престол Софии — Премудрости, горят к небесам церковные главы. И именно этим сверканием и горением потусторонняя слава отделяется от всего непрославленного, здешнего. Наш здешний мир только взыскует горнего, *подражает пламени*, но действительно озаряется им лишь на той предельной высоте, которой достигают только вершины церковной жизни. Дрожание эфирного золота сообщает и этим вершинам вид потустороннего блистания.

Вообще потусторонние краски употребляются нашей древней иконописью, особенно новгородской, с удивительным художественным тактом. Мы не видим ассиста во всех тех изображениях земной жизни Спасителя, где подчеркивается его *человеческое* естество, где Божество в Нем сокрыто "под зраком раба". Но ассист тотчас же выступает в Его облике, как только иконописец видит Его прославленным или хотя бы хочет дать почувствовать Его грядущее прославление¹. Ассистом нередко горит Христос-младенец, когда иконописцу нужно подчеркнуть в изображении мысль о *предвечном* младенце. Ассистом окрашиваются ризы Христа в Преображении, Воскресении и Вознесении. Тем же специфическим блистанием Божества горит Христос, выводящий души из ада, и Христос в раю с разбойником.

Особенно сильное художественное впечатление достигается употреблением ассиста именно там, где иконописцу нужно противопоставить друг другу два мира, *оттолкнуть* запредельное от здешнего. Это мы видим, например, в древних иконах Успения Богоматери. При первом взгляде на лучшие из этих икон становится очевидным, что лежащая на одре Богоматерь в *темной* ризе со всеми близкими, ее окружающими, телесно пребывает в *здешнем* плане бытия, который можно осязать и видеть *нашими здешними очами*. Напротив, Христос, стоящий за одром в светлом одеянии, с душою Богоматери в виде младенца на руках, производит столь же ясное впечатление потустороннего видения. Он весь горит, искрится и отделяется от умышленно тяжелых здешних красок земного плана эфирной легкостью покрытых

¹ Особенно наглядно можно проследить этот способ употребления ассиста в иконе "Шестоднев" Дионисия, принадлежащей И. С. Остроухову.

ассистом воздушных линий. Контраст этот в особенности поразительно передан в двух иконах XVI века в московских коллекциях А. В. Морозова и И. С. Остроухова.

Прибавим к этому, что на некоторых изображениях (у И. С. Остроухова) видна высоко в небесах Богоматерь, уже прославленная в том же золотом блистании, среди сверкающих ассистом ангелов.

В других иконах Успения тот же художественный эффект отделения двух планов бытия иногда достигается другими цветами из той же гаммы небесных красок. Христос, стоящий позади одра Богоматери, отделяется от нее не только ассистом, но и особою окраскою небесных сфер, Его окружающих. Иногда это всего одна сфера, образующая вокруг Христа темно-синий овал, в котором видны херувимы; все они кажутся нам как бы потонувшими в синеве, за исключением одного, пурпурового, пламенного херувима на самой вершине овала, над головою Спасителя. Но иногда, например в замечательной новгородской иконе XVI века в петроградском музее Александра III, мы видим в том же овале множество небесных сфер, расположенных друг над другом. Сферы эти отделяются одна от другой множеством оттенков и отливов голубого, причем некоторые из этих сфер окрашиваются невероятными, светлыми, зеленовато-бирюзовыми тонами; зритель получает от этих тонов прямо ошеломляющее впечатление нездешнего. Я долго мучился над загадкой, где мог художник наблюдать в природе эти краски, пока не увидел их сам, после заката солнца, на фоне северного, петроградского неба.

Впрочем, все это многообразие голубых, голубоватых и даже зеленоватых тонов, одухотворенных бесплотным естеством ангельских головок с крыльями, представляет собой загадку сравнительно простую и легкую. Гораздо сложнее и, пожалуй, глубже — тайна того яркого небесного пурпура, который составляет одну из величайших красот новгородского иконописного стиля. Задача здесь усложняется в особенности чрезвычайным разнообразием видов небесного пурпура, доступного наблюдению. Иконописец, как мы уже видели, знает пурпур небесной грозы, одухотворенной образом мечущего грома пророка. Он наблюдает ночное пурпуровое зарево пожара и освещает им бездонную глубину вечной ночи во аде. Он помещает у дверей рая пурпуровое пламя огненного херувима. Наконец, в древних новгородских иконах Страшного суда мы видим целую огненную преграду пурпуровых херувимов непосредственно *под* изображением будущего века, *над* головами сидящих на престолах апостолов. Все эти иконописные изображения небесного огня — сравнительно ясны и прозрачны. Вопрос становится неизмеримо труднее и сложнее, когда мы подходим к мистической тайне пурпура Св. Софии — Премудрости Божией.

Почему наш иконописец окрашивает ярким пурпуром лик, руки, крылья, а иногда и одеяние предвечной Премудрости, сотворившей мир? До сих пор никто еще не дал на этот вопрос удовлетворительного ответа. Приходится часто слышать, что пурпур Св. Софии есть пламень. Но это объяснение на самом деле ничего не объясняет, ибо, как мы уже видели, существует великое множество видов, а стало быть, и *смыслов* потустороннего пламени — от солнечного горения ассиста до зловещего зарева геенны огненной. Спрашивается, о каком *специфическом* виде пламени идет здесь речь? Что это за огонь, которым пламенеет Св. София, и в чем отличие *этого* пурпура от других иконописных откровений, окрашенных в тот же цвет?

Объяснение может быть найдено только в охарактеризованной выше солнечной мистике красок, символически выражающих тайны неба потустороннего. Знакомство с лучшими новгородскими изображениями "Софии" не оставляет в этом ни малейшего сомнения. Возьмем ли мы редкую по красоте шитую шелками икону Св. Софии XV века, пожертвованную графом А. Олсуфьевым московскому Историческому музею, или не менее дивную новгородскую Софию музея Александра III в Петрограде, не говоря уже о многих других изображениях пурпуровой Софии меньшего художественного достоинства, — мы найдем в них одну *общую* черту. Мы видим в них "Софию", сидящую на престоле *на темно-синем фоне ночного, звездного неба*. Именно соприкосновение с ночной тьмой делает необычайно прекрасным это явление небесного пурпура; в этом же соприкосновении — объяснение символического смысла этой краски.

"Вся Премудростию сотворил еси", — поется в церковном песнопении. Это значит, что Премудрость — именно тот предвечный замысел Божий о творении, коим вся тварь небесная и земная вызывается к бытию из небытия, *из мрака ночного*. Вот почему София изображается *на ночном фоне*. Но именно этот ночной фон и делает совершенно необходимым блистание небесного пурпура в "Софии". То — пурпур Божьей зари, начинающейся среди мрака небытия; это — восход вечного солнца над тварью. София — то самое, что предшествует всем *дням* творения.

Не берусь решить, насколько в выборе краски тут участвовало сознательное размышление. Я склонен думать, что пурпур Софии скорее был найден непосредственным озарением творческого инстинкта, каким-то мистическим *сверхсознанием* иконописца. Но сути дела это не меняет. Влечение к небу и глубокое знание неба в обоих смыслах слова подсказало ему, что солнце, восходя из мрака или вообще соприкасаясь с мраком, неизбежно окрашивается в пурпур. К этому он привык, ибо он это повседневно наблюдал и переживал. При этих условиях не все ли равно, сознавал ли он, что пишет зарю, или же заря в его творчестве была лишь бессознательной реминисценцией. В обоих случаях

верно, что София для него окрасилась цветом зари. Он *видел* предвечную зарю и писал то самое, что видел¹.

Впрочем, не ему первому явилось при свете солнечного восхода чудесное видение с огненным ликом и пурпуровыми перстами. Кто не знает крылатого стиха Гомера:

Встала из мрака младая с перстами пурпурными Эос.

Разница между языческим — гомеровским — и православно-христианским мироощущением иконописца — в том, что последний видит эти пурпурные персты не в здешней, а в предвечной заре и относит их к небу потустороннему. Пурпур остается тем же утренним светом, но изменяется в самом существе своем одухотворяющее его начало.

Есть еще черта в названных иконах, резко подтверждающая солнечный характер явления "Софии". Я уже говорил, что вся она покрыта тонкой паутинкой ассиста: значит, и самый пурпуровый ее лик является иконописцу среди блистания солнечных лучей.

Сопоставим этот лик с ликом прославленного Христа, сидящего на престоле. Не очевидно ли, что было бы кошунственным писать пурпурового Христа! Почему же неуместное в отношении к Христу столь уместно и прекрасно по отношению к Софии? Оттого, что в солярном круге иконописной мистики Христу-Царю не подобает какой-либо иной цвет, кроме высшего в царственной иерархии цветов, то — ослепительный свет немеркнущего дня. Напротив, "Софии" именно, ввиду ее подчиненного значения в небесной иерархии, подобает пурпур, предвещающий высшее солнечное откровение.

В русской иконописи это — не единственный случай, когда пурпур отмечает собой соприкосновение солнечного света со тьмой. В собрании И. С. Остроухова есть замечательная икона Преображения устюжского письма XVI века, где можно наблюдать аналогичное явление. Обыкновенно Преображение пишется на дневном светлом фоне. Между тем в названной иконе оно изображено на ночном фоне звездного неба, причем Фаворский свет будит спящих во мраке апостолов². И что же, в этом ночном

¹ Ср. известные стихи В. С. Соловьева о "Софии":

И в пурпуре небесного блистанья
Очaim, полными лазурного огня,
Глядела ты как первое сиянье
Всемирного и творческого дня*.

По-видимому, знаменитое новгородское изображение "Софии" представляет собою как бы иконописный комментарий к началу первой главы Евангелия Иоанна. Слова "В начале было слово" изображаются Евангелием на престоле; образ Христа непосредственно под Евангелием, очевидно, напоминает слова: "И Слово было Бог". "София" в иконе ставится в непосредственное отношение к Слову, "через которое все произошло". А ночная тьма прямо намекает на слова "и свет во тьме светит, и тьма не объяла его". Этим объясняется и присутствие в иконе Богоматери и Иоанна Предтечи — двух свидетелей Слова.

² Очевидно, что тут имеется в виду IX глава, стих 32 Евангелия от Луки, где говорится о пробуждении "отягченных сном" апостолов на Фаворе.

изображении цветовая гамма резко отличается от красок, употребляемых в других *дневных* иконах Преображения. Фаворский свет в новгородской иконописи всегда изображается в виде звезды, окружающей Спасителя. В самой сердцевине этой звезды Спаситель всегда залит золотом ассиста в соответствии с евангельскими словами "И просияло лицо Его, как солнце" и т. д. Но края звезды обыкновенно наполняются другими небесными цветами — темно-синим, голубым, зеленоватым и оранжевым. Напротив, в *ночной* иконе И. С. Остроухова Фаворский свет, соприкасясь с окружающим мраком, переходит не в синеву, а в *пурпур*. И в этом выражается художественный замысел, замечательно смелый и глубокий. Среди символического ночного мрака, окутавшего вселенную, молния Преображения, пробуждающая апостолов, возвещает зарю Божьего дня и тем полагает конец тяжкому сну греховному.

Есть, впрочем, одна замечательная черта, которая отличает эту зарю Преображения от явления "Софии". В иконах "Софии" пурпуром окрашен самый ее *лик*, крылья и руки. Наоборот, в названной иконе ночного Преображения мы видим пурпур лишь в звездобразном окружении Христа, притом на самых его окраинах. В явлении "Софии-Премудрости" пурпур выражает самую его сущность; наоборот, в иконе Преображения это — один из подчиненных цветов небесного фона Христова явления.

В заключение этой характеристики остается упомянуть, что от иконописца не остается скрытым и самое прекрасное из всех световых солнечных явлений — явление небесной радуги. В другом месте¹ мне уже приходилось говорить о том, как в богородичных иконах новгородского письма мир, собранный во Христе вокруг Богоматери, являет собою как бы многоцветную радугу. Замечательное изображение этой радуги и удивительно глубокое понимание ее мистической сущности можно найти в иконах "Богородица — Неопалимая Купина", в особенности в замечательной иконе С. П. Рябушинского (псковского письма XV века). Здесь как раз изображено преломление единого солнечного луча Божьего — в многоцветный спектр ангельских чинов, собравшихся вокруг Богоматери и через Нее властвующих над стихиями мира. В этом окружении каждый дух имеет свой особый цвет; но тот единый луч, с которым сочетается Богоматерь, тот огонь, который через Нее светит, объединяет в *Ней* всю эту духовную гамму небесного спектра: им горит в иконе весь многоцветный мир ангельский и человеческий. И, таким образом, Неопалимая Купина выражает собою идеал просветленной и прославленной твари, той твари, которая вмещает в себе огонь Божественного Слова, и в нем горит, но не сгорает.

¹См. с. 240.

От солнечной мистики древнерусской иконописи мы теперь перейдем к ее психологии — к тому внутреннему миру человеческих чувств и настроений, который связывается с восприятием этого солнечного откровения.

Мы имеем и здесь необычайно многообразную и сложную гамму душевных переживаний, где солнечная лирика светлой радости совершенно необходимо переплетается с мотивом величайшей в мире скорби — с *драмою встречи двух миров*. Светлый лирический подъем — радостное настроение весеннего благовеста — первое, что поражает в росписи древних царских врат. Здесь мы имеем неизменно изображения четырех евангелистов и Благовещения как олицетворения той радости, которую они возвещают. Концепция этих фигур в различных иконах весьма разнообразна; но в ней всегда так или иначе выражается народно-русское понимание того праздника, о котором вся тварь радуется вместе с человеком, — это праздник прилета вешних птиц, ибо в Благовещение, согласно народному поверию, "и птица гнезда не вьет".

Иногда это настроение изображается радугою праздничных красок на золотом фоне — радостной игрою многоцветных ангельских крыльев вокруг Богоматери и евангелистов. В новгородских царских вратах И. С. Остроухова мы имеем как раз изумительный образец этого изображения великого праздника весны. Но в его же собрании икон имеется не менее глубокое и прекрасное изображение того же праздника тепла и света, который выражает собою великий поворот солнца к земле.

Это — шесть маленьких икон Благовещения и евангелистов Строгановского письма XVI века, снятых с царских врат. Тут мы видим не радугу, а потоки яркого, полуденного света, которым все залито. Такой ослепительный полдень можно видеть только в южных странах, и мы стоим перед интересной загадкой — с какого юга русский иконописец мог принести нашему грустному северу эту воистину *благую* весть о невиданной и неслыханной у нас радости света.

В фигурах евангелистов на царских вратах мы можем наблюдать изображение тех чувств, которые вызываются этим откровением света в святых, озаренных душах. Тут нам приходится отметить одну из самых парадоксальных черт русской иконописи.

Казалось бы, световая радуга и полуденное сияние, окружающее евангелистов, есть прежде всего — *праздник для глаза*. И, однако, всмотритесь внимательно в позы евангелистов: всем существом своим они выражают настроение человека, который *смотрит, но не видит, ибо он весь погружен в слух и в записывание слышанного*. Посмотрите на дугообразно согнутые спины этих пишущих апостолов — это позы покорных исполнителей воли Божией, пассивных человеческих орудий откровения. В изображе-

ниях евангелиста Иоанна, наиболее ярких и наиболее мистических из всех, а потому и наиболее типичных для *русского* религиозного мироощущения, эта черта подчеркивается еще одной замечательной подробностью.

Иоанн не пишет, а *диктует* своему ученику Прохору. Мы видим у него тот же изгиб спины человека, беззаветно *отдающегося* откровению. И что же, этот диктующий учитель Слова находит себе послушное орудие в лице ученика, который всей своей позой выражает безграничную, *слепую* покорность: это — как бы человеческое эхо апостола, которое безотчетно его повторяет и бессознательно воспроизводит, а иногда даже превеличивает самый изгиб его спины.

Но не в одной этой покорности выражается психология человеческой души, переживающей процесс откровения. Высшим обнаружением этой психологии является, без сомнения, *тот внутренний слух, которому дано слышать неизреченное*. Этот слух в нашей иконописи передается весьма различными способами. Иногда это — поворот головы евангелиста, оторвавшегося от работы, к невидимому для него свету или гению-вдохновителю; поворот неполный, словно евангелист обращается к свету не взглядом, а *слухом*. Иногда это даже не поворот, а поза человека, всецело углубленного в себя, слушающего какой-то внутренний, неизвестно откуда исходящий голос, *который не может быть локализован в пространстве*. Но *всегда* это прислушивание изображается в иконописи, как *поворот к невидимому*. Отсюда у евангелистов это *потустороннее* выражение очей, которые не видят окружающего.

Самый свет, которым они освещены, получает, через сопоставление с их фигурами, своеобразное символическое значение. Это радужное и полуденное сияние, которое воспринимается не зрением апостолов, а как бы их *внутренним слухом*, тем самым одухотворяется: это — *потусторонний, звучащий свет* солнечной мистики, преобразившейся в мистику светоносного Слова. Недаром Слово в Евангелии Иоанна именуется *светом*, который во тьме светит.

В этом отнесении всех красок, составляющих красу творения, к потустороннему смыслу вечного Слова заключается источник всей лирики нашей иконописи и всей ее драмы.

Навстречу восходящему солнцу Евангелия поднимается вся та *светлая* радость жизни, какая есть в человеке. При свете этих весенних лучей окрыляется и получает благословение свыше самая человеческая любовь. Иконописец не только знает этот чистый подъем земной любви, он воспевает ему радостные гимны. Это — не ночное соловьиное пение, а солнечный гимн жаворонка с его подъемом в темно-синюю высь.

На пороге евангельского откровения, в самой преддверии Нового Завета помещается эта прославленная иконописцем святая, но тем не менее чисто человеческая любовь Иоакима и Анны. В богородичных иконах с житием мы находим вокруг глав-

ной иконы ряд маленьких изображений, где воспроизводится ряд стадий этой любви. Особенно художественны эти воспроизведения в замечательной иконе новгородского письма XVI века "Введение во храм с житием" (в московской коллекции А. В. Морозова). Здесь в первом изображении мы видим, как первосвященник изгоняет из храма Иоакима и Анну за бесплодие. В последующих двух изображениях они оба тоскуют *порознь* — он в пустыне, а она в лесу: там птицы, выющие гнезда на древесных ветвях, напоминают ей то самое, о чем она печалится. Но это одиночество в страдании в лесу, как и в пустыне, облегчается видением ангела-утешителя, возвещающего грядущую радость.

Потом эта радость сбывается в *зачатии* пресвятой Богородицы. Замечательно, что наше иконописное искусство, всегда *глубоко символическое*, когда приходится изображать потустороннее, проникается каким-то своеобразным *священным реализмом* в изображении этой сбывающейся в *посюсторонней* любви радости. На первом плане мы видим Иоакима и Анну, которые целуются; в некоторых иконах *за ними* изображается на втором плане двухспальное ложе; а возвышающийся над ложем храм освящает эту супружескую радость своим благословением. Иконописец трогательными чертами подчеркивает *голубиный* характер этой любви. В двух старинных иконах псковских храмов в изображении "Рождества пресв. Богородицы" можно видеть, как Иоаким и Анна *ласкают* новорожденного младенца, и белые голуби слетаются смотреть на семейную радость. А домашние птицы — гусь и утка, украшающая ту же картину домашнего очага, сообщают ей уютный характер *законченной идиллии*.

Как бы ни было прекрасно и светло это проявление земной любви, — все-таки оно не доводит до предельной высоты солнечного откровения. За подъемом тут неизбежно следует спуск; как бы высоко ни поднимался в небесную синеву этот весенний жаворонок, все же до встречи с солнцем ему далеко; стремительно поднявшись, он вскоре неизбежно ниспадает на землю — клевать зерно и растить птенцов для нового полета и подъема, который опять не доведет до цели. Чтобы освободить земной мир от плена и поднять его до неба, приходится порвать эту пленительную цепь подъемов и спусков. От земной любви требуется величайшая из жертв: *она должна сама себя принести в жертву*. Вот почему в нашей иконописи прекрасная идиллия земного *посюстороннего* счастья не переходит грани между Новым и Ветхим Заветом. Это — как бы пограничное явление — лирическое вступление к последующей новозаветной драме.

Самый подъем земной любви навстречу запредельному откровению здесь неизбежно готовит трагическое ее столкновение с иною, высшею любовью: ибо эта высшая любовь в своем роде так же исключительна, как и земная любовь: она тоже хочет владеть человеком всецело, без остатка.

Иконописец усматривает зарождение этой драмы в самом начале евангельского благовествования, тотчас вслед за появле-

нием первого весеннего луча Благовещения. Она происходит в душе Иосифа — мужа Марии.

Века проходили равнодушно мимо этого старческого образа: его почти не замечали, ибо внимание наблюдателей устремлялось к одному всепоглощающему центру — к чудесному рождению от Девы. Только иконопись русская, следуя весьма несовершенным образцам иконописи греческой, проникновенно заглянула ему в душу и совершила изумительное открытие.

Эта иконопись, воспевшая счастье Иоакима и Анны, всем существом своим почувствовала, что в душе праведного Иосифа живет все то же человеческое, чересчур человеческое понимание любви и счастья, усугубленное ветхозаветным миропониманием, считавшим бесплодие за бесчестие. Тайна рождения "от Духа Свята и Марии Девы" в рамки этого понимания не умещается, а для ветхозаветного миропонимания это — *катастрофа*, совершенно невообразимый переворот космический и нравственный в одно и то же время. Как же вынести простой, бесхитростной человеческой душе Иосифа тяжесть столь безмерного испытания! В стране, где за бесплодие выгоняют из храма, голос с неба призывает его быть блюстителем девства обрученной ему Марии. Русский иконописец, у которого оба эти мотива сталкиваются иногда буквально *на одной доске* в одной и той же иконе с событиями, прекрасно понимает, какая буря человеческих чувств должна родиться в этом столкновении Нового Завета с Ветхим. И вот в древних новгородских и псковских изображениях ж«тия Богоматери мы видим тотчас вслед за Благовещением изображение Иосифа *наедине* с Марией. В замечательной фреске Ферапонтова монастыря эта сцена так и называется — "бурю внутри имей".

Но еще замечательнее изображение этой бури в древних новгородских и псковских иконах Рождества Христова. В нижней части иконы, непосредственно под изображением Богородицы, лежащей на ложе, и яслей Спасителя, мы видим Иосифа, искушаемого диаволом во образе пастуха. Пастух указывает ему на кривую, суковатую палку; а Иосиф изображается на различных иконах то в состоянии тяжкого раздумья, то сомневающимся и как бы прислушивающимся к искусителю, то с выражением глубокого отчаяния и ужаса — почти безумия¹.

Смысл этого искушения сводится к простому, *мужицкому* аргументу: "Как из этой сухой палки не может произойти листья, так и от тебя — старика — не может произрасти потомства". Так, по апокрифу, говорит диавол Иосифу. Иконописец знает, конечно, об откровении ангела Иосифу — "не бойся принять Марию, жену твою", — но его жизненная мудрость ему подсказывает, что даже душа, услышавшая божественный глагол, еще не свободна от таких искушений. И чем бесхитростнее облик

¹ Особенно художественно и ясно выражен этот трагизм в новгородской иконе XVI века И. С. Остроухова.

искусителя, тем неотразимее сила его простого житейского довода, порочащего Рождество Христово. Русская древняя иконопись это подчеркивает. С удивительным художественным тактом она умеет прикрыть бесовское личиной пастуха: диавольский характер инсинуации выдает себя в нем лишь подлым изгибом спины. Среди множества иконописных изображений на эту тему, с которыми мне пришлось ознакомиться, я знаю только одно (в главке московского Благовещенского собора), где у "пастуха" намечаются еле заметные рожки.

Здесь поразительна не только глубина проникновения в человеческую душу, но в особенности широта художественного обобщения и необычайная смелость крылатой мысли, которая поднимается в сверхсовременную высь, а потому перелетает через века! В лице Иосифа иконопись угадала не индивидуальную, а общечеловеческую, мировую драму, которая повторялась и будет повторяться из века в век, доколе не получит окончательного разрешения трагическое столкновение двух миров, ибо она — *всегда одна и та же*. Уже шесть веков прошло со времени появления лучших новгородских изображений "Рождества", а сущность искушения не изменилась. На доводе пастуха утверждается в наши дни вся рационалистическая критика, неустанно повторяющая: нет иного мира, кроме видимого нами, здешнего, посюстороннего, а потому нет и иного способа рождения, кроме естественного рождения от плотских родителей. "Зрак раба", прикрывающий явление Божества, остается, таким образом, неразгаданным по-прежнему, а вторжение потустороннего в наш мир вызывает все ту же бурю и бунт. Бурю эту с особой силой переживает всякий монах, ради Христа отрекающийся от всякой любви мирской; не потому ли она так непосредственно понятна и близка иконописцу?

Так или иначе, в иконописи отражается та борьба двух миров и двух мирочувствий, которая наполняет собою всю историю человечества. С одной стороны, мы видим миропонимание *плоскостное*, все сводящее к плоскости *здесьнего*. А с другой, противоположной стороны, выступает то мистическое мирочувствие, которое видит в мире и *над* миром великое множество сфер, великое многообразие планов бытия и непосредственно ощущает возможность перехода из плана в план.

И может быть, самая трогательная, самая привлекательная черта тех иконописных изображений, где выразилось это понимание мира, заключается в любовном, глубоко христианском отношении к тому несчастному, который бессилен подняться духом над плоскостью здешнего. В лучших новгородских иконах "Рождества" Богоматерь смотрит не на Младенца в яслях: ее взгляд, полный глубокого сострадания, устремлен сверху вниз на Иосифа и его искусителя.

В той жертве, которая требуется от Иосифа, есть предвкушение совершенной жертвы: в ней уже чувствуется зарождающееся в человеке горение ко кресту и пригвождение к нему всех его

помыслов. В иконописи это предвкушение грядущего страдания, которое связывается с самым явлением в мир предвечного Младенца, изображается в другом образе, также весьма глубоко и значительном, — в образе *Симеона Богоприимца*. Поверхностное, житейское понимание христианского откровения видит в его возгласе "Ныне отпускаеши!" только беспредельную радость человека, увидевшего близость спасения. Но иконописец, действительно принявший Христа в душу, смотрит глубже: он чувствует, *как выстрадана та радость о спасении*, которая совпадает с радостью человека о близости его земного конца. Он ощущает ту глубину скорби, которая заставляет принимать этот конец как избавление. И он понимает, что в устах Симеона "ныне отпускаеши" есть разрешение той бездонной глубины страдания, которая звучит в пророческих словах Богоприимца и Богоматери: "И тебе самой оружие пройдет душу". И оттого-то в лучших новгородских изображениях черты Симеона носят на себе печать сверхчеловеческой неизреченной скорби¹.

Это — Симеон, *провидящий крест*. А потому, в сравнении с ним, скорбные фигуры, помещаемые иконописцем у подножия креста, несмотря на глубину чувства и высокие художественные достоинства соответствующих изображений, едва ли могут дать новые мистические откровения или указания. Новгородская живопись дала нам великие, гениальные изображения "снятия с креста" и "положения во гроб", о чем я имел уже случай говорить в другом месте². Но по существу своему скорбь Богоматери и апостолов, изображенная на этих иконах, — та самая, о которой говорят и которую провидят скорбные черты Симеона. Эта скорбь — то самое горение ко кресту, которое зажигает сердца и тем самым готовит их к принятию солнечного откровения. При свете этого пламени открывается иконописцу Божий суд над миром. И в его изображении Божьего суда мы узнаем, как он воспринял это откровение; мы увидим, как сам он судит о мире.

V

Новгородские иконописные изображения страшного суда дают нам возможность заглянуть в самые глубокие тайники духовной жизни "святой Руси" XV и XVI веков, проникнуть в самый *суд ее совести*. И ценность этих ярких, красочных изображений повышается тем, что в них человеческая совесть иконописца стремится угадать Божий суд не о каком-либо частном явлении, а о человечестве как целом, более того — *о всем мире*. Те образы, которыми он олицетворяет этот суд, превосходят глубиной и мощью самые вещи из человеческих слов.

¹ Таков, например, Симеон в коллекции И. С. Остроухова.

² В собрании Остроухова. См. "Умозрение в красках".

В самой исходной точке своего искания иконописец встречается здесь с глубочайшей нравственной задачей, которая в пределах земного существования не поддается окончательному решению. По самой природе своей наш мир — ни рай, ни ад, а смешанная среда, где происходит ожесточенная борьба того и другого. Соответственно с этим в мире преобладают не святые и не изверги, а тот смешанный, житейский тип, о котором говорит пословица: "Ни Богу свечка, ни черту кочерга". Как рассудит их Бог в тот миг, когда наступит срок бесповоротного, окончательного отделения пшеницы от плевел?

То решение, которое здесь дает иконописец, в сущности, не есть решение — это необычайно широкая и смелая постановка задачи, которая свидетельствует о поразительной глубине жизнепонимания и проникновения в человеческую душу.

В замечательном московском собрании икон А. В. Морозова есть две иконы Страшного Суда новгородских писем XV и XVI веков. В нижней части того и другого изображения есть как бы пограничный столб, отделяющий в иконе десницу от шуйцы — райскую сторону от адской. К столбу привязана человеческая фигура. Можно много гадать о том, что она изображает. Есть ли это тот тип "славного малого", который не годится в рай, потому что на земле он ни в чем себе не отказывал, но не годится и в ад, потому что был добр и милостив? Или, быть может, это — тип человека, не горячего и не холодного, а *тепловатого*, житейски праведного, корректного, но не любившего по-евангельски! Все догадки в этом роде в большей или меньшей степени правдоподобны, но достоверно лишь одно.

Эта фигура олицетворяет тот преобладающий в человечестве средний, пограничный тип, которому одинакова чужда и небесная глубина, и сатанинская бездна. Не зная, что с ним делать и как его рассудить, иконописец так и оставил его прикованным посередине к пограничному столбу. А направо и налево от него души определяются каждая к подобающей ее облику сфере.

Влево от столба — геенский пламень мирового пожара. А вправо от него начинается шествие в рай, переданное способом, типичным для лучших образцов нашей иконописи. Мы видим перед собою не столько движение тел, сколько в самом деле — *движение душ*, переданное поворотом глаз, устремленных вперед — *к цели*. Цель эта обозначается ярко-пурпуровой, огненной фигурой, которая с первого взгляда кажется как бы огненным столпом. Но смыкающиеся крылья и пламенные очи, которые из-за них выглядывают, не оставляют сомнения в том, что это — огненный херувим, стерегущий вход в рай. Пройдя через эту грань, шествие соприкасается с лоном Авраамовым, которое изображается как трапеzia трех ангелов, явившихся Аврааму. Здесь совершается последнее и окончательное преобразование праведных душ. Иконописец понимает его по образу превращения куколки в бабочку. Коснувшись лона Авраамова, праведные души окрыляются; окруженные золотыми венцами, они грациоз-

ным полетом бабочек взлетают вверх, к судящим мир апостолам. Там, *над головами апостолов*, последняя огненная преграда в виде гирлянды пурпуровых херувимов. А на самом верху, над херувимами, потустороннее, солнечное видение нового неба и новой земли. На левой стороне иконы в *pendant*¹ к восходящему полету праведных мы видим падение вниз головой темных бесовских фигур в бездонную адскую пучину.

Глубина мистического проникновения в человеческую душу сказывается и тут. Ниспадающие фигуры в иконе *как бы связаны в непрерывную цепь*, которая тянется сверху донизу — до самой глубины ада. Изгибами этой цепи достигается удивительный художественный эффект; но для иконописца тут — дело не в эстетике, а в *проникновении в правду* Божьего суда. Он чувствует, что бесы не изолированы в своем падении: все грехи людские связаны один с другим; всякий порок и всякий грех влечет за собой бесчисленные другие. И все грешные души связаны узами общего соблазна, коим одни заражаются от других. Мы имеем здесь неумолимую *цепь греховную*, заковывающую в вечное рабство, — в противоположность *свободному* полету праведных душ.

А в середине между этими двумя противоположностями извивается колоссальный змей, покрытый бесчисленными кольцами; и каждое кольцо полно каких-то темных фигур, олицетворяющих бесконечную последовательность грехов лежащего в зле мира. Эти грехи, над которыми еще не свершился суд, еще не отошли в темную область ада; они принадлежат к тому *серединному* царству, где вместе с плевелами растет пшеница. Как поосторонняя праведность представляет собою лишь несовершенное начало царства правды, так и эти грехи олицетворяют ад, *еще не совершившийся, но совершающийся*.

В этой картине Страшного Суда мы ясно видим, как в мироощущении иконописца относятся друг к другу эти два крайних предела бытия. Это — мироощущение, повышенное в самом существе своем. С одной стороны, мы имеем здесь живое, действительное ощущение *совершающегося* на земле ада; ясное созерцание той бездны, куда ниспадает завязывающаяся здесь, на земле, греховная цепь, а с другой стороны, яркое конкретное видение неба, куда направляется светлый духовный подъем и полет.

Оба противоположные элемента этого углубленного мироощущения неразрывно связаны друг с другом. С одной стороны, именно это ощущение всей бездонной глубины адской мерзости, таящейся под земным покровом, зажигает в иконописце то горение к кресту, ту спасительную скорбь, которая разрешает возгласом "Ныне отпускаеши!"; а с другой стороны, именно открывающаяся через это горение высота духовного полета дает иконописцу силу измерить взглядом всю темную глубину лежащей внизу бездны.

¹ в параллель, наряду (фр.).

Таково откровение двух миров в древнерусской иконописи. Знакомая с ним, мы испытываем то смешанное чувство, в котором великая радость сочетается с глубокой душевной болью. Понять, что мы когда-то имели в древней иконописи, — значит, в то же время почувствовать, что мы в ней утратили. Мысль о том, что этот бессмертный памятник духовного величия относится к дальнему нашему прошлому, заключает в себе что-то бесконечно тревожное для настоящего.

Утрата тотчас становится очевидной при первой попытке сопоставления старого и нового в церковной архитектуре, ибо именно в древней архитектуре мы имеем наиболее наглядное изображение жизненного стиля святой Руси. Глаз радуется при виде старинных соборов в Новгороде, в Пскове и в московском Кремле, ибо каждая линия их простых и благородных очертаний напоминает об огне, когда-то горевшем в душах.

Мы чувствуем, что в этом луковичном стиле в Древней Руси строились не одни храмы, но и все, что жило духовной жизнью, — вся церковь и все мирские слои, в ней близкие, от царя до пахаря.

В древнерусском храме не одни церковные главы — самые своды и сводики над наружными стенами, а также стремящиеся кверху наружные орнаменты зачастую принимают форму луковицы. Иногда эти формы образуют как бы суживающуюся кверху пирамиду луковицы. В этом всеобщем стремлении ко кресту *все ищет пламени*, все подражает его форме, все заостряется в постепенном восхождении. Но, только достигнув точки действительного соприкосновения двух миров, у *подножия креста*, это огненное искание вспыхивает ярким пламенем и приобщается к золоту небес. В этом приобщении — вся тайна того золота иконописных откровений, о котором мы уже достаточно говорили: ибо один и тот же дух выразился в древней церковной архитектуре и живописи¹.

В этой огненной вспышке весь смысл существования "святой Руси". В горении церковных глав она находит яркое изображение собственного своего духовного облика; это как бы предвосхищение того образа Божия, который *должен* изобразиться в России.

Чтобы измерить ту бездну духовного падения, которая отделяет от этого образа современную Россию, достаточно совершить прогулку по Москве за пределами Кремлевских стен и ознакомиться с архитектурой тех "сорока сороков", которыми когда-то Москва славилась. Мы увидим классические памятники безмыслия, а потому и *бессмыслия*. Когда мы видим церковные

¹ Между прочим, в древних иконописных изображениях соборов можно найти дивные образцы храмовой архитектуры. Один из лучших образцов можно видеть в замечательной иконе новгородского письма XV в. "О тебе радуется" в петроградском музее Александра III.

луковицы, они почти всегда свидетельствуют об утрате откровения луковицы, о грубом непонимании ее смысла. Под луковичными главами большею частью не чувствуется купола. Раз во всем храмовом здании нет огненного стремления, они не вытекают органически из идеи храма, как его необходимое завершение, а превращаются в бессмысленное внешнее украшение. Они насаживаются на длинные шейки и, наподобие дымовых труб, *механически* прикрепляются к крышам церковных зданий.

Впрочем, это искажение — еще меньшее из зол: в Москве можно видеть и худшее. Архитекторы, лишенные вдохновения и утратившие смысл храмовой архитектуры, всегда заменяют *идейное* завершение церкви или колокольни каким-нибудь внешним украшением; все их помыслы направлены к тому, чтобы чем-нибудь и как-нибудь ее изукрасить. Отсюда рождаются прямо чудовищные изобретения. Иногда завершением колокольни служит золоченая колонна в стиле Empire¹, которая могла бы служить довольно красивой подставкой для часов в гостиной. Я знаю церковь, где над куполом имеется беседка с колонками Empire, на беседке чаша, на чаше что-то вроде репы, над репой шпиль, потом шар и, наконец, крест. Всем москвичам знакома церковь, которая вместо луковицы завершена короной, потому что в ней венчалась императрица Елисавета. И, наконец, одним из самых крупных памятников дорого стоящего бессмыслия является храм Спасителя — это как бы огромный самовар, вокруг которого благодушно собралась патриархальная Москва.

В этих памятниках современности ярко выразилась сущность того настроения, которое имело своим последствием гибель великого религиозного искусства; тут мы имеем не простую утрату вкуса, а нечто неизмеримо большее — глубокое духовное падение. Всякий строитель храма несет к подножию креста то, что наполняет его душу. Древний зодчий, как и древний иконописец, находит там луч солнечного откровения, а строители нового времени возносят ко кресту свои придворные или житейские воспоминания. У древних строителей в душе огонь неопалимой купины, а у новых — золотая корона, луженый самовар или просто репа.

В этом ужасающем сходстве новейших церковных глав с предметами домашней утвари отражается то беспросветное духовное *мещанство*, которое надвинулось на современный мир. Именно благодаря ему никакой действительной встречи двух миров в нашей церковной архитектуре не происходит. Все в ней говорит только о здешнем; все выражает необычайно плоскостное и плоское мироощущение. Падение иконописи, забвение иконы при этих условиях не требует дальнейших объяснений. То самое духовное мещанство, которое угасило огонь церковных глав, заковало в золото иконы и смешало с копотью старины их краски.

Настоящее определение этому мещанству мы найдем у тех же древних иконописцев. Его сущность прекрасно выражается той

¹ампир (букв. стиль "империя") (фр.).

пограничной фигурой, которая стоит между раем и адом и ни в тот, ни в другой не годится, потому что ни того, ни другого не воспринимает.

Ей вообще не дано видеть глубины, потому что она олицетворяет *житейскую середину*. Теперь эта середина возобладала в мире, и не у нас одних, а *повсеместно*. Творчество религиозной мысли и религиозного чувства иссякло всюду. Строить в готическом стиле на Западе разучились так же, как и у нас в луковичном; также и живописцы типа Фра Беато или Дюрера теперь исчезли, и исчезновение их объясняется в общем теми же причинами, как и падение русской иконописи. Причина этого упадка повсеместно одна: повсюду угасание жизни духовной коренится в той победе мещанства, которая обуславливается возрастанием житейского благополучия. Чем больше этого благополучия и комфорта в земной обстановке человека, тем меньше он ощущает влечения к запредельному. И тем больше он склонен к спокойному, удобному *нейтралитету* между добром и злом.

Бывают, однако, эпохи в истории, когда этот нейтралитет становится решительно невозможным; это — критические минуты, когда борьба между добром и злом достигает крайнего, высшего напряжения. Тогда и *над* житейской серединой, и *под* ней разверзаются сразу две бездны и человек ставится в необходимость определенного выбора между горным полетом и провалом в бездонную пучину.

Это — те времена, когда таящееся в человеке зло не сдерживается мирными, культурными формами общежития, а потому является в гигантских размерах и формах. Тогда ополчаются на брань силы небесные; человечество в громе и молнии воспринимает их высшие откровения. Это бывает в те дни, когда над землею разгорается кровавое зарево, в дни войн, великих потрясений и всяких внутренних ужасов. Тогда рушится человеческое благополучие, а вместе с тем проваливается и духовное мещанство. Оно было совершенно невозможно, когда гуляли на просторе и пользовались властью такие изверги, как Иоанн Грозный или Цезарь Борджиа. В те дни Василий Блаженный мог видеть небо отверзтым, а Фра Беато мог изображать в гениальных красочных видениях сердце, пригвоздившее себя ко кресту. И русскому иконописцу, и великому итальянскому художнику открылись эти видения, потому что оба видели диавола во плоти. Оба испытывали величайший ужас страдания, оба имели то совершенно ясное ощущение ада, живущего в мире, которое всегда служило и служит стимулом величайших подъемов и подвигов.

Вот чем объясняется былой расцвет нашей иконописи в Новгороде, Пскове и Москве. Для этих иконописцев, переживавших ужасы непрерывных войн, видевших кругом непрекращающееся опустошение и разорение, наблюдавших повседневно больших, еще не скованных государственностью извергов, ад и в самом деле не был предметом веры, а непосредственной очевидностью. Оттого и религиозное чувство их было не холодным, не теплова-

там, но *огненным*; и их восприятие неба окрашивалось яркими, живыми красками непосредственно *видимой* реальности. Видение это, зародившееся среди величайшего житейского неблагополучия, поблекло только тогда, когда на землю явилась безопасность, удобство, комфорт, а с ними вместе — и сон духовный. Тогда разом скрылось все потустороннее — и ад, и рай. В течение веков, отделяющих нас от нашей новгородской иконописи, мир видел немало великих образцов *человеческого* творчества, в том числе — пышный расцвет мировой поэзии на Западе и у нас. Но как бы ни был высок этот взлет, все-таки до потустороннего неба он не долетает и адской глубины тоже не разверзает. А потому никакое человеческое творчество, пока оно *только* человеческое, не в состоянии окончательно преодолеть мещанство: недаром германская поэзия полна жалоб на филистерство. Спать можно и с "Фаустом" в руке. Для пробуждения тут нужен удар грома.

Теперь, когда сон столь основательно потревожен, есть основания полагать, что и всемирному мещанству наступает конец. Ад опять обнажается: мало того, становится очевидным роковое сцепление, связывающее его с духовным мещанством наших дней. "Мещанство" вовсе не так нейтрально, как это кажется с первого взгляда; из недр его рождаются кровавые преступления и войны. Из-за него народы хватают друг друга за горло. Оно зажгло тот всемирный пожар, который мы теперь переживаем, ибо война началась из-за лакомого куска, из-за спора "о лучшем месте под солнцем".

Но этот спор не есть худшее, что родилось из недр современного мещанства. Комфорт родит *предателей*. Продажа собственной души и родины за тридцать сребреников, явные сделки с сатаной из-за выгод, явное *поклонение сатане*, который стремится вторгнуться в святое святых нашего храма, — вот куда в конце концов ведет мещанский идеал сытого довольства. Именно через раскрытие этого идеала в мире перед нами, как и перед древними иконописцами, ясно обнажается темная цепь, которая ниспадает от нашей житейской поверхности в беспросветную и бесконечную тьму.

А рядом с этим, на другом конце открывающейся перед нами картины, уже начинается окрыление тех душ, которым постыло пресмыкание нашей червеобразной формы существования. В том духовном подъеме, который явился в мир с началом войны, мы видели этот горный полет людей, приносящих величайшую из жертв, отдававших за ближнего и достояние, и жизнь, и самую душу. И если теперь некоторые ослабели, то другие, напротив, окрепли для высшего подвига.

Возможно, что переживаемые нами дни представляют собою лишь "начало болезни"; возможно, что они — только первое проявление целого грозного периода всемирной истории, который явит миру ужасы, доселе невиданные и неслыханные. Но будем помнить: великий духовный подъем и великая творческая мысль, особенно мысль религиозная, всегда выковывается стра-

даниями народов и великими испытаниями. Быть может, и наши страдания — предвестники чего-то неизреченно великого, что должно родиться в мир. Но в таком случае мы должны твердо помнить о той радости, в которую обратятся эти тяжкие муки духовного рождения.

Среди этих мук открытие иконы явилось вовремя. Нам нужен этот вешний благовест и этот пурпур зари, предвещающий светлый праздник восходящего солнца. Чтобы не унывать и до конца бороться, нам нужно носить перед собой эту хоругвь, где с красною небес сочетается солнечный лик прославленной *святой* России. Да будет это унаследованное от дальних наших предков благословение призывом к творчеству и предзнаменование нового великого периода нашей истории.

РОССИЯ В ЕЕ ИКОНЕ¹

I

В ризнице Троицко-Сергиевской лавры есть шитое шелками изображение св. Сергия, которое нельзя видеть без глубокого волнения. Это — покров на раку преподобного, подаренный лавре великим князем Василием, сыном Дмитрия Донского, приблизительно в 1423 или в 1424 году. Первое, что поражает в этом изображении, — захватывающая глубина и сила *скорби*: это — не личная или индивидуальная скорбь, а *печаль обо всей земле русской*, обездоленной, униженной и истерзанной татарами.

Всматриваясь внимательно в эту пелену, вы чувствуете, что есть в ней что-то еще более глубокое, чем скорбь, тот *молитвенный подъем*, в который претворяется страдание; и вы отходите от нее с чувством успокоения. — Сердцу становится ясно, что святая печаль дошла до неба и там обрела благословение для грешной, многострадальной России.

Я не знаю другой иконы, где так ярко и так сильно вылилась мысль, чувство и молитва великого народа и великой исторической эпохи. Недаром она была поднесена лавре сыном Дмитрия Донского: чувствуется, что эта ткань была вышита с любовью кем-либо из русских "жен-мироносиц" XV века, быть может знавших святого Сергия и во всяком случае *переживавших* непосредственное впечатление его подвига, спасшего Россию.

Трудно найти другой памятник нашей старины, где бы так ясно обнаруживалась та духовная сила, которая создала русскую иконопись. Это — та самая сила, которая явилась в величайших русских святых — в Сергии Радонежском, в Кирилле Белозер-

¹ Почти все иконы, описанные в настоящей статье, имеются в хороших воспроизведениях в прекрасных русских изданиях, каковы "История русского искусства" Грабаря (статьи Муратова, вып. XVIII, XIX, XX*, в сборнике "Русская икона" С. К. Маковского и в журнале "София", вып. 1).

ком, в Стефане Пермском и в митрополите Алексии, та самая, которая создала наш великий духовный и национальный подъем XIV и XV вв.

Дни расцвета русского иконописного искусства начинаются в век величайших русских святых — в ту самую эпоху, когда Россия собирается вокруг обителя св. Сергия и растет из развалин. И это не случайно. Все эти три великих факта русской жизни — духовный подвиг великих подвижников, рост мирского строения православной России и величайшие достижения религиозной русской живописи — связаны между собою той тесной, неразрывной связью, о которой так красноречиво говорит шитый шелками образ святого Сергия.

И не один этот образ. Икона XIV и XV веков дает нам вообще удивительно верное и удивительно глубокое изображение духовной жизни тогдашней России. В те дни живой веры слова молитвы — "не имама иные помощи, не имама иные надежды, разве Тебе Владычице" — были не словами, а жизнью. Народ, молившийся перед иконою о своем спасении, влагал в эту молитву всю свою душу, поверял иконе все свои страхи и надежды, скорби и радости. А иконописцы, дававшие в иконе образный ответ на эти искания души народной, были не ремесленники, а избранные души, сочетавшие многотрудный иноческий подвиг с высшею радостью духовного творчества. Величайший из иконописцев XIV и начала XV в. Андрей Рублев признавался "преподобным". Из летописи мы узнаем про его "великое тщание о постничестве и иноческом жителстве". О нем и его друзьях-иконописцах мы читаем: "На самый праздник Светлого Воскресения на седалищах сидяща и перед собою имуща божественные и всечестные иконы и на тех неуклонно зряща, божественные радости и светлости исполняхуся и не точию в той день, но и в прочие дни, егда живописательству не прилежаху"¹. Прибавим к этому, что преподобный Андрей считался человеком исключительного ума и духовного опыта — "всех превосходящ и мудрости зельне"², и мы поймем, каким драгоценным историческим памятником является древняя русская икона. В ней мы находим полное изображение всей *внутренней* истории русского религиозного и вместе с тем национального самосознания и мысли. А история мысли религиозной в те времена совпадает с историей мысли вообще.

Оценивая исторические заслуги святителей и преподобных XIV столетия — митрополита Алексия, Сергия Радонежского и Стефана Пермского, В. О. Ключевский говорит между прочим: "Эта присноблаженная троица ярким созвездием блещет в нашем XIV веке, делая его зарею политического и нравственного воз-

рождения русской земли"¹. При свете этого созвездия начался с XIV на XV век расцвет русской иконописи. Вся она от начала и до конца носит на себе печать великого духовного подвига св. Сергия и его современников.

Прежде всего в иконе ясно отражается общий духовный перелом, пережитый в те дни Россией. Эпоха до св. Сергия и до Куликовской битвы характеризуется общим упадком духа и робости. По словам Ключевского, в те времена "во всех русских нервах еще до боли живо было впечатление ужаса" татарского нашествия. "Люди беспомощно опускали руки, умы теряли всякую бодрость и упругость". "Мать пугала непокойного ребенка лихим татаринном; услышав это злое слово, взрослые растерянно бросались бежать, сами не зная куда"².

Посмотрите на икону начала и середины XIV века, и вы ясно почувствуете в ней, рядом с проблесками национального гения, эту *робость* народа, который еще боится *поверить в себя*, не доверяет самостоятельным силам своего творчества. Глядя на эти иконы, вам кажется подчас, что иконописец еще *не смеет быть русским*. Лики в них продолговатые, греческие, борода короткая, иногда немного заостренная, не русская. Даже иконы русских святых — князей Бориса и Глеба — в петроградском музее Александра III воспроизводят не русский, а *греческий* тип. Архитектура церквей — тоже или греческая, или носящая печать переходной ступени между русским и греческим. Церковные главы еще слабо заострились и носят почти круглую форму греческого купола: русская луковица, видимо, еще находится в процессе образования. Внутри храмов мы видим непривычные русскому глазу и также греческие верхние галереи. В этом отношении типична, например, икона Покрова Пресв. Богородицы новгородского письма XIV века в соборании И. С. Остроухова.

Это зрительное впечатление подтверждается объективными данными. Родиной русского религиозного искусства в XIV и XV вв., местом его высших достижений является "русская Флоренция" — Великий Новгород. Но в XIV веке этот великий подъем религиозной живописи олицетворяется не русскими, а иностранными именами — *Исайи* гречина и *Феофана* грека. Последний и был величайшим новгородским мастером и учителем иконописи XIV века; величайший из русских иконописцев начала XV века, родоначальник самостоятельного русского искусства, *Андрей Рублев был его учеником*. Упомянутые греки расписывали церкви и соборы в Москве и в Новгороде. В 1343 г. греческие мастера "подписали" соборную церковь Успения Богородицы в Москве. Феофан грек расписал церковь Архистратига Михаила в 1399 г., а в 1405 г. — Благовещенский собор вместе со своим учеником Андреем Рублевым. Известия о русских мастерах-иконописцах — "выучениках греков" — в XIV веке вообще

¹ Чтения в Общ. ист. и др., 1847 г., № 7. Смесь, стр. 12.

² См. *М. и В. И. Успенские*: "Заметки о древнерусском иконописании", стр. 42*.

¹ Благодатный воспитатель русского народного духа. В память преподобного Сергия. "Троицкий цветок", № 9, стр. 11*.

² Там же, стр. 8.

довольно многочисленны¹. Если бы в те дни русское искусство чувствовало в себе силу самому стать на ноги, в этих греческих учителях, понятно, не было бы надобности.

Мы имеем и другие, еще более прямые указания на зависимость русских иконописцев конца XIV в. от греческих влияний. Известный иеромонах Епифаний, жизнеописатель преподобного Сергия, получивший образование в Греции, просил Феофана грека изобразить в красках храм св. Софии в Константинополе. Просьба была исполнена, и, по словам Епифания, этот рисунок послужил на пользу многим русским иконописцам, которые списывали его друг у друга². Этим вполне объясняется нерусский или не вполне русский архитектурный стиль церквей на многих иконах XIV века, особенно на иконах Покрова Пресв. Богородицы, где изображается как раз храм св. Софии.

Теперь всмотритесь внимательнее в иконы XV и XVI веков, и вас сразу поразит полный переворот. В этих иконах решительно все обрусело — и лики, и архитектура церквей, и даже мелкие, чисто бытовые подробности. Оно и неудивительно. Русский иконописец пережил тот великий *национальный* подъем, который в те дни переживало все вообще русское общество. Его окрыляет та же вера в Россию, которая звучит в составленном Пахомием "Жизнеописании св. Сергия". По его словам, русская земля, веками жившая без просвещения, напоследок сподобилась той высоты святого просвещения, какой не было явлено в других странах, раньше принявших веру христианскую. Этой несравненной высоты Русь достигла благодаря подвигу св. Сергия³. Страна, где были явлены такие светильники, уже не нуждается в иноземных учителях веры; по мысли Пахомия, *она сама может просвещать вселенную**.

В иконе эта перемена настроения сказывается прежде всего в появлении широкого русского лица, нередко с окладистой бородою, которое идет на смену лику греческому. Неудивительно, что русские черты являются в типических изображениях *русских святых*, например в иконе св. Кирилла Белозерского, принадлежащей епархиальному музею в Новгороде⁵. Но этим дело не ограничивается. Русский облик принимают нередко пророки, апостолы, даже греческие святители — Василий Великий и Иоанн Златоуст; новгородская иконопись XV и XVI вв. дерзает писать даже русского Христа, как это ясно видно, например, в принадлежащей И. С. Остроухову иконе Спаса Нерукотворен-

¹ См. М. К. Любавский. Лекции по древнерусской истории до конца XVI в. (Москва, 1916 г.), стр. 199.

² См. письмо Епифания к св. Кириллу Белозерскому, изданное архим. Леонидом в "Прав. Палест. Сборнике" (СПб. 1881 г., V, вып. III).

³ См. Великие Четий Миней от 25 сентября, изд. Археографии, комиссии, стр. 1402.

⁴ Там же.

⁵ Хорошее воспроизведение есть и в труде Муратова в "Истории русского искусства" И. Грабаря, вып. 18, стр. 45.

ного. Такое же превращение мы видим и в той храмовой архитектуре, которая изображается на иконах. Это особенно ясно бросается в глаза при сравнении икон Покрова Богоматери, упомянутой остроуховской и знаменитой новгородской иконы XV в., принадлежащей петроградскому музею Александра III. В этой последней иконе изображен константинопольский храм св. Софии; на это указывает конная статуя строителя этого храма — императора Юстиниана, помещающегося слева от него. Но во всем прочем уроки учителей-греков, видимо, забыты: в изображении утрачено всякое подобие греческого архитектурного стиля: весь облик храма чисто русский, в особенности его ясно заостренные главы; и не одни главы, — все завершение фасада приняло определенно луковичную форму. У зрителя не остается ни малейшего сомнения в том, что перед ним — типическое воспроизведение родного искусства. То же впечатление *родного* производят и все вообще храмы на новгородских иконах XV века.

Но этого мало: наряду с русской архитектурой в икону XV века вторгается и русский быт. В собрании И. С. Остроухова имеется икона Ильи пророка на колеснице; там вы видите в огневидной туче белых коней *в русской дуге*, мчащих колесницу прямо в небо. Сравните это изображение с иконой Ильи пророка XIV века в собрании С. П. Рябушинского: на последней *русская дуга* отсутствует. В том же собрании И. С. Остроухова имеется икона св. Кирилла Белозерского, где святой печет хлеба *в русской печке*. Наконец, в Третьяковской галерее, на иконе Николая чудотворца изображен половец *в русской шубе*.

Да не покажется дерзостью это привнесение в икону бытовых подробностей русской жизни. Это — не дерзость, а выражение нового духовного настроения народа, которому подвиг святого Сергия и Дмитрия Донского вернул веру в родину. Из пустыни раздался властный призыв преподобного к вождю русской рати: "Иди на безбожников смело, без колебания и победишь". "Примером своей жизни, высотой своего духа преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее. Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, о которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна"¹. Что же удивительного в том, что поверившая в себя Россия увидела в небесах свой собственный образ, а иконописец, забывший уроки греческих учителей, стал писать образ Христов с русскими чертами. Это — не самопревознесение, а явление образа *святой Руси* в иконописи. В дни национального унижения и рабства все русское обесценивалось, казалось немощным и недостойным. Все святое казалось чужестранным, *греческим*. Но вот по земле прошли великие святые; и их подвиг, возродивший мощь народную, все

¹ См. В. О. Ключевский, цит. речь, стр. 23—29.

освятил и все возвеличил на Руси: и русские храмы, и русский народный тип, и даже русский народный быт.

В XV веке воспоследовали и другие события, которые утвердили эту веру в силу русского народного гения и вместе с тем пошатнули доверие к прежним учителям веры — грекам. Это — флорентийская уния и взятие Константинополя турками в ту самую эпоху, когда владычество "безбожных агарян" на Руси было окончательно сломлено. Возникшая под впечатлением этих событий мысль о Москве как о третьем Риме слишком известна, чтобы о ней можно было распространяться. Но еще раньше Москвы под впечатлением упадка веры в обоих древних Римях стал называть себя "новым Римом" Великий Новгород. Там зародились благочестивые сказания о бегстве святых и святых из опозоренных центров древнего благочестия и о переселении их в Новгород: об иконе Тихвинской Божьей Матери, чудесно перенесенной из Византии в Новгород, и о столь же чудесном приплыве туда же на камне св. Антония римлянина с мощами. Новгородский иконописец сумел сделать из этого последнего сказания яркий апофеоз русского народного гения. В собрании икон И. С. Остроухова есть изображение этого чудесного плаванья, которое поражает не только красотой, но и необычайным подъемом национального чувства, — над плывущим по Волхovu святым беженцем из Рима жаром горят золотые главы новгородских *русских* храмов: в них — *цель* его странствования и *единственно достойное* пребывание для вверенной ему от Бога святых.

Видение прославленной Руси — вот в чем заключается резкая грань между двумя эпохами русской иконописи. Грань эта проведена духовным подвигом св. Сергия и ратным подвигом Дмитрия Донского. Раньше русский народ знал Россию преимущественно как место страдания и унижения. Святой Сергий впервые показал ее в ореоле божественной славы, а иконопись дала яркое изображение явленного им откровения. Она нашла его не только в храмах, не только в одухотворенных человеческих ликах, но и в самой *русской природе*. Пусть эта природа скудна и печальна, как место высших откровений Духа Божьего, она — *земля святая*: в бедности этого "края долготерпения русского народа"* открывается неизреченное богатство.

Яркий образец этого религиозного, любящего отношения к русской земле мы находим в иконе соловецких преподобных Зосимы и Савватия (XVI в.) в собрании И. С. Остроухова. Двумя гениальными штрихами иконописец резюмирует внешний, *земной* облик северной природы: это — *двойная пустыня*, голая скала, со всех сторон окруженная пустыней волн морских; но именно скудость этого земного фона нужна иконописцу для того, чтобы подчеркнуть изумительную духовную красоту соловецкой обители. Ничто земное не отвлекает здесь внимание преподобных, которые стоят и молятся у подножия монастырских стен: оно целиком устремлено в горящие к небу золотые главы. И ог-

ненная вспышка этих глав готовится всею архитектурой храмов, которая волнообразными линиями поднимается кверху: не только главы, но и самые вершины стен здесь носят начертание луковицы, как это часто бывает в русских храмах; вся эта архитектура заостряется к золотым крестам в могучем молитвенном подъеме. Так скудость многострадальной земли духовным подвигом претворяется в красоту и в радость. Едва ли в русской иконописи найдется другое, равное этому по силе изображение поэзии русского монастыря.

Никогда не следует забывать о том, кто *открыл* эту поэзию исстрадавшейся русской душе. В те скорбные дни, когда она испытывала тяжелый гнет татарского ига, монастырей на Руси было мало и количество их возрастало чрезвычайно медленно. По словам В. О. Ключевского, "в сто лет 1240—1340 гг. возникло всего каких-нибудь десятка три новых монастырей. Зато в следующее столетие 1340—1440 гг., когда Русь начала отдыхать от внешних бедствий и приходит в себя, из куликовского поколения и его ближайших потомков вышли основатели до 150 новых монастырей"; при этом "до половины XIV в. почти все монастыри на Руси возникали в городах или под их стенами; с этого времени решительный численный перевес получают монастыри, возникавшие вдали от городов, в лесной глухой пустыне, ждавшей топора и сохи"¹. От святого Сергия, стало быть, зачинается эта *любовь к родной пустыне*, столь ярко запечатлевшаяся затем "в житиях" и иконах. Красота дремучего леса, пустынных скал и пустынных вод полюбилась как внешнее явление иного, *духовного* облика родины. И, рядом с пустынножителем и писателем, глашатаем этой любви стал иконописец.

П

Подъем нашего великого религиозного искусства с XIV на XV в. определяется прежде всего впечатлением *великой духовной* победы России. Последствия этой победы необозримы и неисчислимы. Она не только изменяет отношение русского человека к родине: она меняет весь его духовный облик, сообщает всем его чувствам невиданную дотоле силу и глубину.

Народный дух приобретает несвойственную ему дотоле упругость, небывалую способность сопротивления иноземным влияниям. Известно, что в XV столетии Россия входит в более тесное, чем раньше, соприкосновение с Западом. Делаются попытки обратить ее в латинство. В Москве работают итальянские художники. И что же? Поддается ли Россия этим иноземным влияниям? Утрачивает ли она свою самобытность? Как раз наоборот. Именно в XV веке рушится попытка "унии". Именно в XV веке наша иконопись, достигая своего высшего расцвета,

¹ Цит. статья, стр. 24—25.

впервые освобождается от ученической зависимости, становится вполне самобытной и русской.

Так же и зодчество. Пятнадцатый век на Руси является как раз веком церковного строительства. Это — опять-таки явление, тесно связанное с великими национальными успехами. Раньше, в эпоху татарского владычества, Русь разучилась строить; самая техника каменной постройки была забыта; и когда русские мастера в конце XV столетия начали строить храмы, у них обваливались стены. Потребность в строительстве возникла тогда, когда миновал страх перед татарскими нашествиями. Неудивительно, что в самой архитектуре этих храмов запечатлелось великое народное торжество.

Это тем более замечательно, что, ввиду технической беспомощности русских мастеров, над московскими соборами работали итальянцы с Аристотелем Фиоравенти во главе; они выучили русских обжигать кирпич, изготавливать клейкую и густую известь, преподали им усовершенствованные приемы кладки, но в самой архитектуре должны были по требованию Ивана III следовать русским образцам. И в результате их работы возникли такие чудеса чисто *русского* зодчества, как соборы Успенский и Благовещенский. Не говоря уже о том, что в них не видно никаких следов какого-либо итальянского влияния, их заостренные в луковичу купола свидетельствуют об освобождении от влияния византийского. Они выражают совершенно новое по сравнению с Византией и более глубокое понимание храма. Круглый византийский купол выражает собою мысль о своде небесном, покрывшем землю; глядя на него, испытываешь впечатление, что земной храм уже завершен, а потому и чужд стремления к чему-то высшему над ним. В нем есть та неподвижность, которая выражает собою несколько горделивое притязание, ибо она подобает только высшему совершенству. Иное дело — русский храм; он весь — в стремлении.

Взгляните на московские соборы, в особенности Успенский и Благовещенский. Их луковичные главы, которые заостряются и теплятся к небесам в виде пламени, выражают собою неведомую византийской архитектуре горячность чувства: в них есть молитвенное горение. Эти Божьи свечи зажглись над Москвою не по какому-либо иноземному внушению: они выразили заветную думу и молитву народа, милостью Божией освободившегося от тяжкого плена. Словом, в архитектуре и живописи XV в. мы видим торжество русской религиозной идеи.

Но духовная победа русского народного гения выражается не в одном обрусении религиозного искусства, а еще больше — в углублении и расширении его творческой мысли.

Для России XV век есть прежде век великой радости. Как понять, что именно к этой эпохе относятся самые сильные, захватывающие изображения бездонной глубины скорби? Я уже говорил в начале этой лекции о шитом шелками образе св. Сергия — даре Василия Дмитриевича Донского. Сопоставьте

с этой иконой два яркие произведения новгородской иконописи XV в. — "Положение во гроб" и "Снятие со креста" в собрании И. С. Остроухова. Не кажется ли вам, что они переносят в духовную атмосферу "земли, оставленной Богом"?¹ Как помирить их с радостным настроением духовного творчества XV века? Как понять, что XIV век — век скорби народной — не дал изображения страдания, равного этим? Тут перед нами открывается одна из замечательнейших тайн духовной жизни. Душа, пришибленная скорбью, не в состоянии от нее освободиться, а потому *не в силах ее выразить*. Чтобы изобразить духовное страдание так, как изображали его иконописцы XV века, недостаточно его пережить, нужно над ним подняться. Скорбные иконы XV в. уже сами по себе представляют великую победу духа. В них чувствуется тот молитвенный подъем, который в дни святого Сергия исцелил язвы России и вдохнул в нее бодрость. Такие иконы понятны именно как выражение настроения души народной, которая подвигом веры и самоотвержения только что освободилась от величайшей напасти. Воспоминание о только что перенесенной муке еще свежо: оно необычайно живо и сильно чувствуется. Но, с другой стороны, в этом стоянии у креста есть безграничная уверенность в спасении: оно приобретает *достоверность совершившегося факта*.

Тут опять-таки икона — верная выразительница духовного роста русского народа с XIV на XV столетие. Мы сталкиваемся здесь с тем парадоксальным фактом, что век великих национальных успехов является вместе с тем и веком углубления аскетизма. Я уже упоминал о том, что со времени св. Сергия на Руси начали быстро умножаться монастыри. Как замечает по этому поводу В. О. Ключевский, в те дни "стремление покидать мир усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы". Это же самое нарастание сил духовных сказывается и в иконе, в ее необычайно живом и сильном восприятии страстей Христовых.

Но главное и основное в иконе XV века — не эта глубина страдания, а та радость, в которую претворяется скорбь; то и другое в ней нераздельно: в ней чувствуется состояние духа народа, который умер и воскрес. Мы знаем, что многие иконописцы, например Рублев, писали свои иконы с молитвой и со слезами. И точно, во многих иконах сказывается то настроение жены, которая, после выстраданной предродовой муки, не помнит себя от радости; это — радость духовного рождения России. Она выражается прежде всего в необыкновенном богатстве и в необыкновенной яркости радужных красок. Никакие подражания и никакие воспроизведения не в состоянии дать даже отдаленного понятия об этих красках русской иконы XV в. И это,

¹ Есть прекрасные воспроизведения в сборнике "Русская икона" (сборник второй).

конечно, оттого, что в этой радости небесной радуги здесь сказывается неведомая нам красота и сила духовной жизни.

Сочетания этих тонов прекрасны не сами по себе, а как прозрачное выражение *духовного смысла*. Это можно пояснить на примере замечательной новгородской иконы Вознесения XV века в собрании Ст. П. Рябушинского: наверху солнечный лик прославленного, возносящегося в небо Христа. Внизу Богоматерь в одеянии умышленно темном, дабы подчеркнуть контраст с белоснежными ангелами, которые отделяют ее с обеих сторон от ее земного окружения, а кругом апостолы, коих одеяния образуют как бы радугу вокруг Богоматери. Это радужное земное преломление небесного света красноречивее всяких человеческих слов выражает смысл евангельского текста: *се Аз с вами до скончания века*.

Это — не единственный пример явления радуги в иконе. Она появляется там в самых разнообразных сочетаниях; но при этом всегда, неизменно она выражает Собою высшую радость твари земной и небесной, которая либо преломляет в себе солнечное сияние потустороннего неба, либо прямо вводится в окружение Божественной славы. В петроградской иконе "Покрова" радугу образуют частью святые и апостолы, собранные вокруг Богоматери, частью облака, на которых они стоят. В иконах "О Тебе радуется, благодатная, всякая тварь" мы видим вокруг Богоматери многоцветную гирлянду ангелов. В иконах "Божья Матерь — Неопалимая купина" — опять то же явление: у каждого духа свой особый цвет; и все вместе образуют радугу вокруг Богоматери и Христа, причем только Богоматери и Христу присвоено царственное *золото* полдневного луча. В другом моем труде я уже показал, что краски в новгородской живописи как бы образуют некоторую иерархию, в которой луч белый или золотой занимают место господствующее¹. Здесь мне остается только подчеркнуть внутреннюю связь этого явления небесной радуги с тем откровением высшей духовной радости, которое осчастливило Россию в конце XIV и XV веке. В те дни она переживала благу весть Евангелия с той силою, с какою она никогда ни до, ни после его не переживала. В страданиях Христовых она ощущала свою собственную, только что пережитую Голгофу; воскресение Христово она воспринимала с радостью, доступно душам, только что выведенным из ада; а в то же время поколение святых, живших в ее среде и целивших ее раны, заставляло ее ежеминутно чувствовать действенную силу обетования Христова: "се Аз с вами во вся дни до скончания века" (Мф. XXVIII, 20). Это ощущение действенного сочетания силы Христовой с жизнью человеческою и с жизнью народною выражалось во всем русском искусстве того времени — и в архитектурных линиях русских храмов, и в красках русских икон.

¹ См. "Два мира в древнерусской иконописи".

Чтобы понять эпоху расцвета русской иконописи, нужно продумать и в особенности *прочувствовать* те душевные и духовные переживания, на которые она давала ответ. О них всего яснее и красноречивее говорят тогдашние "жития" святых.

Что видел, что чувствовал святой Сергий, молившийся за Русь в своей лесной пустыне? Вблизи вой зверей да "стражи бесовские", а издали, из мест, населенных людьми, доносится стон и плач земли, подневольной татарам. Люди, звери и бесы — все тут сливается в хаотическое впечатление ада кромешного. Звери бродят стадами и иногда ходят по два, по три, окружая святого и обнюхивая его. Люди беснуются; а бесы, описываемые в житии, до ужаса похожи на людей. Они являются к святому в виде беспорядочного сборища, как "стадо бесчисленно", и разом кричат на разные голоса: "Уйди, уйди из места сего! Чего ищешь в этой пустыне. Ужели ты не боишься умереть с голода, либо от зверей или от разбойников и душегубцев!" Но молитва, отгоняя бесов, укрощает хаос и, побеждая ад, восстанавливает на земле тот мир человека и твари, который предшествовал грехопадению. Из тех зверей один, медведь, взял в обычай приходить к преподобному. Увидел преподобный, что не злобы ради приходит к нему зверь, но чтобы получить что-либо из его пищи, и выносил ему кусок из своего хлеба, полагая его на пень или на колоду. А когда не хватало хлеба, голодали оба — и святой, и зверь; иногда же святой отдавал свой последний кусок и голодал, "чтобы не оскорбить зверя". Говоря об этом послушном отношении зверей к святому, ученик его Епифаний замечает: "и пусть никто этому не удивляется, зная наверно, что когда в каком человеке живет Бог и почивает Дух Святой, то все ему покорно, как и сначала первозданному Адаму, до преступления заповеди Божией, когда он также один жил в пустыне, все было покорно".

Эта страница "жития" св. Сергия, как и многие другие подобные в других житиях русских святых, представляет собою ключ к пониманию самых вдохновенных художественных замыслов иконописи XV века.

Вселенная как мир всей твари, человечество, собранное вокруг Христа и Богоматери, тварь, собранная вокруг человека, в надежде на восстановление нарушенного строя и лада, — вот та общая заветная мысль русского пустынножительства и русской иконописи, которая противопоставляется и вою зверей, и стражам бесовским, и зверообразному человечеству. Мысль, унаследованная от прошлого, входящая в многовековое церковное предание. В России мы находим ее уже в памятниках XIII века; но никогда русская религиозная мысль не выражала ее в образах столь прекрасных и глубоких, как русская иконопись XV века.

Тожество той религиозной мысли, которая одинаково одушевляла и русских подвижников, и русских иконописцев того

времени, обнаруживается в особенности в одном ярком примере. Это — престольная икона Троицкого собора Троицко-Сергиевской лавры — образ живоначальной Троицы, написанный около 1408 года знаменитым Андреем Рублевым "в похвалу" преподобному Сергию, всего через семнадцать лет после его кончины, по приказанию ученика его — преподобного Никона. В иконе выражена основная мысль всего иноческого служения преподобного¹. О чем говорят эти грациозно склоненные книзу головы трех ангелов и руки, посылающие благословение на землю? И отчего их как бы снисходящие к чему-то низлежащему любвеобильные взоры полны глубокой возвышенной печалью! Глядя на них, становится очевидным, что они выражают слова первосвященнической молитвы Христовой, где мысль о святой Троице сочетается с печалью о томящихся *внизу* людях. "Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду; Отче Святыи. Соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы" (Ин. XVII, 11). Это — та самая мысль, которая руководила св. Сергием, когда он поставил собор св. Троицы в лесной пустыне, где выли волки. Он молился, чтобы этот звероподобный, разделенный ненавистью мир преисполнился той любовью, которая царствует в предвечном *совете* живоначальной Троицы. А Андрей Рублев явил в красках эту молитву, выразившую и печаль, и надежду св. Сергия о России.

Победой прозвучала эта молитва; она вдохнула мужество в народ, для которого родная земля стала святыней. И все, что мы знаем о творчестве Андрея Рублева, показывает, что он воодушевлен этой победой, победившей мир. Этим чувством преисполнена в особенности его дивная фреска "Страшного суда" в Успенском соборе во Владимире на Клязьме. О победе говорят здесь могучие фигуры ангелов, которые властным трубным звуком вверх и вниз призывают к престолу Всевышнего всю тварь небесную и земную. Движимые этим призывом, стремятся вперед и ангелы, и люди, и звери. В очах праведных, шествующих в рай и устремляющих взоры в одну точку, чувствуется радость близкого достижения цели и непобедимая сила стремления.

В этой изумительной фреске все характерно для эпохи великого духовного подъема, — и эти величественные образы духовной мощи, и необычайная широта размаха мирообъемлющей мысли. Иконопись XV века удивительно богата широкими замыслами. И все эти мировые замыслы представляют собою бесконечно разнообразные варианты на одну и ту же тему, все это — хвалебные гимны той силе, которая побеждает мировую рознь и претворяет хаос в космос. С этой точки зрения весьма характерно, что именно к XV веку относятся два лучших во всей мировой живописи изображения "Софии"-Премудрости Божией, из коих одно принадлежит петроградскому музею Александра III, а дру-

¹ Хорошее воспроизведение читатель найдет в труде Муратова в "Истории русского искусства" Грабаря, вып. XX.

гое, шитое шелками, принесено в дар московскому Историческому музею графом Олсуфьевым.

Мысль, выразившаяся в этих иконах, для России не нова: она перешла к нашим предкам от греков тотчас по принятии крещения, когда на Руси повсеместно строились храмы св. Софии. Древнейшая престольная икона новгородского храма св. Софии относится к XI веку. Но всмотритесь в названные мною изображения XV века, и вы будете поражены той необычайной свежестью чувства, которое в них вылилось.

Посмотрите, как глубоко продумано это изображение¹. "София" — предвечный замысел Божий о мире, та Мудрость, которую мир сотворен. Поэтому естественно сопоставить ее с предвечным изначальным Словом. Так оно и есть в иконе. В верхней части ее мы видим образ вечного Слова — Евангелие, окруженное ангелами; это комментарии на 1-й стих Евангелия Иоанна: *в начале бе Слово*; далее, *под* Евангелием, другое явление также Слова — Христос в солнечном сиянии Божественной славы, Христос, творящий согласно третьему стиху того же Евангелия: *все произошло через Него и без Него не начало быть ничто, что произошло*. Еще ниже, в непосредственном подчинении творящему Христу, София-Премудрость на темном фоне ночного неба, усыпанного звездами. Что значит эта ночная темнота? Это — опять-таки ясное указание на стих Евангелия. *И свет во тьме светит, и тьма не объяла его*. А звезды, сияющие на небе, это — огни, зажженные во тьме Премудростью, рассыпанные в ней искры Божьего света, миры, вызванные из мрака небытия ее творческим актом. Глядя на эту звездную ночь вокруг Софии, невольно вспоминаешь стих книги Голубиной: "ночи темные — от дум Божиих". В другой лекции я имел случай объяснить, почему в иконе окрашены ярким пурпуром лик, руки и крылья св. Софии. То пурпур Божьей зари, занимающейся из мрака небытия; это — восход вечного солнца над тварью. София — то самое, что предшествует *всем дням творения*², та сила, которая из ночного мрака рождает день; можно ли найти другой цвет, более для нее подходящий, нежели пурпур зари? Образы двух свидетелей Слова — Богоматери и Иоанна Крестителя — в иконе тоже напоминают о начале евангельского повествования.

Повторяю, в русской иконописи есть изображения более ранние и более поздние, но такого совершенства, как эти иконы XV века, не достигают никакие другие. Посмотрите изображение св. Софии XVII века на наружном фронте московского Успенского собора; там звезды сияют на светло-голубом небесном фоне и тем самым утрачена тайна звездной ночи, в других утрачен

¹ Есть в вып. 1 журнала "София".

² "Два мира в древнерусской иконописи", стр. 13—15*. Согласно древнему византийскому преданию, пурпуровый лик Софии явился в видении сыну мастера, строившего храм св. Софии в Константинополе (см. статью Филимонова в "Вестнике древнерусского искусства", стр. 1—3, 1874 г.). Но самая обстановка видения (ночное небо и проч.) есть результат художественного творчества иконописи.

пурпур. Глубина мрака ночного и краса Божьей зари, ясно видная новгородскому иконописцу XV века, скрылась от взора его продолжателей, и это вполне понятно. Именно в конце XIV и начале XV века занялась в России заря великого творческого дня, была явлена победа Духа над беспросветной тьмой. Чтобы так почувствовать красоту предвечного творческого замысла, нужно было жить в эпоху, которая сама обладала великою творческою силою.

Есть и другая причина, которая делает мысль о "Софии" особенно близкою XV веку: с образом "Софии" сочетается все та же мысль о единстве всей твари. В мире царствует рознь, но этой розни нет в предвечном творческом замысле Премудрости, сотворившей мир. В этой Премудрости *все едино* — и ангелы, и люди, и звери, эта мысль о мире всей твари ярко выражена уже в памятниках конца XII века, в Дмитриевском соборе во Владимире. В замечательных украшениях на наружной стене этого храма можно видеть среди фантастических цветов — зверей и птиц, собранных вокруг глашатая Премудрости Божией, царя Соломона; это не та тварь, какую мы видим и наблюдаем, а прекрасные идеализированные образы твари, как ее замыслил Бог, собранной в цветущий рай творческим актом Премудрости.

Мы видели, как близка эта мысль о восстановлении райского отношения между человеком и низшей тварью поколению, выросшему под благодатным воздействием святого Сергия. Неудивительно, что это одна из любимых мыслей иконописи XV века. Есть, например, много икон на слова молитвы: "всякое дыхание да хвалит Господа", где *вся тварь* собирается вокруг Христа. Так, в соборании В. Н. Ханенко в Петрограде есть икона новгородского письма, где изображен Христос, окруженный разноцветными небесными сферами с потонувшими в них ангелами. А под Ним, на земле, род человеческий и животные среди райской растительности. В этой иконе и в ряде других, которые уже были мною описаны в другом месте¹, мы находим все ту же мысль о любви, восстанавливающей целостность распавшегося на части мира, все то же радостное утверждение победы над хаосом.

В иконописи XV века в особенности ярко выступает один замечательный оттенок этой мысли. Не забудем, что как раз XV век является эпохой усиленного церковного строительства и в духовном и в материальном значении этого слова. Мы видели уже, что это — век углубления и распространения иночества, время быстрого умножения и роста монастырских обителей, которые вносят жизнь в местности, дотоле пустынные. Вместе с тем это — эпоха великого подъема церковного зодчества. Успокоившаяся от страха татарского погрома, Русь усиленно строит храмы. Неудивительно, что этот рост церковного строительства находит яркое и образное отражение в иконе.

¹ См. "Умозрение в красках".

В иконописи XV века бросается в глаза великое изобилие храмов, притом, как уже мною было указано, храмов чисто русского архитектурного стиля. Но поразительно тут не только количество, но и в особенности то идейное значение, которое получает здесь этот храм. В другой моей лекции¹ я уже указывал, что это — храм мирообъемлющий. Посмотрите, например, на тогдашние иконы Покрова Пресв. Богородицы и сравните их с иконами XIV века. В иконе XIV столетия мы видим видение св. Андрея юродивого, которому явилась Богоматерь над храмом — и только. Но взгляните внимательнее в икону Покрова XV века: там это видение получило другой — *всемирный смысл*. Исчезает впечатление места и времени, вы получаете определенное впечатление, что под Покровом Божией Матери собралось *все человечество*. То же впечатление мы получаем от распространенных в XV веке икон "О тебе, благодатная, радуется всякая тварь". Так, вокруг Богоматери собирается в храм "ангельский собор и человеческий род". А в Спасском монастыре есть икона более позднего происхождения, где вокруг этого же храма собираются птицы и животные. Храм Божий тут становится собором всей твари небесной и земной. Мысль эта передается в позднейшую эпоху нашей иконописи. Но не следует забывать, что именно в иконе XV века она получила наиболее прекрасное, и притом наиболее русское, выражение. Когда мы видим, что собор, собравший в себе всю тварь небесную и земную, возглавляется русскою церковною главою, мы чувствуем себя в духовной атмосфере той эпохи, где возникла мечта о третьем Риме. После уклонения греков в унию и падения Константинополя Россия получила в глазах наших предков значение единственной хранительницы неповрежденной веры православной. Отсюда та вера в ее мировое значение и та наклонность к отождествлению русского и вселенского, которая чувствуется в иконе.

Но самая ценная черта этой идеологии русской иконописи — вовсе не в повышенном национальном самочувствии, которое с ней связывается, а в той мистической глубине, которая в ней открывается. Грядущий мир рисуется иконописцу в виде храма Божия; тут чувствуется необычайно глубокое понимание начала соборности; здесь на земле соборность осуществляется только в человечестве, но в грядущей новой земле она становится началом всего мирового порядка: она распространяется на всякое дыхание, на всю "новую тварь", которая воскреснет во Христе вслед за человеком.

Вообще в видениях русского иконописца XV в. облакаются в художественную форму исключительно богатые сокровища религиозного опыта, явленные миру целым поколением святых; духовным родоначальником этого поколения является не кто иной, как сам преподобный Сергий Радонежский. Сила его духовного влияния, которая, несомненно, чувствуется в творениях

Умозрение в красках".

Андрея Рублева, и не в них одних, дала повод некоторым исследователям говорить об особой "школе иконописи" преподобного Сергия. Это, разумеется, оптический обман: такой "школы" вовсе не было. И, однако, нет дыма без огня. Не будучи основателем "новой школы", преподобный Сергий тем не менее оказал на иконопись огромное косвенное влияние, ибо он — родоначальник той духовной атмосферы, в которой жили лучшие люди конца XIV и XV века. Тот общий перелом в русской духовной жизни, который связывается с его именем, был вместе с тем и переломом в истории нашей религиозной живописи. До св. Сергия мы видим в ней лишь отдельные проблески великого национального гения; в общем же она является искусством по преимуществу греческим. Вполне самобытной и национальной иконопись стала лишь в те дни, когда явился св. Сергий, величайший представитель целого поколения великих русских подвижников.

Оно и понятно: иконопись только выразила в красках те великие духовные откровения, которые были тогда явлены миру; неудивительно, что в ней мы находим необычайную глубину творческого прозрения, не только художественного, но и религиозного.

Вспомните внимательнее в эти прекрасные образы, и вы увидите, что в них, в форме вдохновенных видений, дано имеющему очи видеть необыкновенно цельное и необыкновенно стройное учение о Боге, о мире, и в особенности о церкви, в ее воистину вселенском, т. е. не только человеческом, но и космическом значении. Иконопись есть живопись прежде всего храмовая: икона непонятна вне того храмового, *соборного* целого, в состав которого она входит. Что же такое русский православный храм в его идее? Это гораздо больше, чем дом молитвы, — это *целый мир*, не тот греховный, хаотический и распавшийся на части мир, который мы наблюдаем, а мир, *собранный* воедино благодатью, таинственно преображенный в соборное тело Христово. Снаружи он, как видели, весь стремление ввысь, молитва, подъемлющая к крестам каменные громады и увенчанная сходящими с неба огненными языками. А внутри он — место совершения величайшего из всех таинств — того самого, которым полагается начало собору всей твари. Воистину весь мир собирается во Христе через таинство Евхаристии, и силы небесные, и земное человечество, и живые и мертвые; в нем же надежда и низшей твари, ибо и она, как мы знаем из апостола, "с надеждою ожидает откровения сынов Божиих" и окончательного своего освобождения от рабства и тления (Рим. VIII, 19—22).

Такое евхаристическое понимание мира как грядущего тела Христова — мира, который в будущем веке должен стать тождественным с церковью, изображается во всем строении нашего храма и во всей его иконописи. Это — главная идея всей нашей церковной архитектуры и иконописи вообще; но высшего своего выражения это искусство достигает в XV и отчасти в XVI веке,

в котором все еще чувствуется духовный подъем великой творческой эпохи.

В этих храмах с неведомой современному искусству силою выражена та встреча Божеского и человеческого, через которую мир собирается воедино и превращается в дом Божий. Наверху, в куполе, Христос благословляет мир из темно-синего неба, а внизу — все объято стремлением к единому духовному центру — ко Христу, преподающему Евхаристию.

Возьмите любой иконостас классической эпохи новгородской иконописи, например иконостас, в приделе Рождества Богородицы новгородского Софийского собора (XVI в.), и вы заметите в нем черту, резко отличающую все вообще древние православные храмы от современных. В нем над царскими воротами нет изображения тайной вечери. Обычай изображать тайную вечерю над царскими воротами составляет у нас довольно позднее и едва ли удачное новшество. В древних храмах вместо того *над* царскими воротами, а иногда в верхней части *самых* царских врат помещали изображение Евхаристии. Образ Христа писался тут вдвойне: с одной стороны он преподает апостолам хлеб, а с другой стороны подносит им св. чашу.

Нетрудно убедиться, что этим центральная идея православного храма выражается гораздо яснее и глубже: ведь важнейшее в храме — именно чудесное превращение верующих в соборное тело Христово через Евхаристию; поэтому и центральное место над царскими воротами по праву принадлежит именно Евхаристии, а не тайной вечери, которая, кроме приобщения телу и крови Христа, включает в себе и ряд других моментов — последнюю беседу Христа с учениками и обращение Его к Иуде. Как бы ни были важны эти моменты, центр тяжести — не в них, ибо не для одной беседы со Христом собираемся мы во храм, а для того, чтобы таинственно сочетаться с Ним всем нашим существом.

Преимущество древнего иконостаса перед современным — не только идейное, но вместе с тем и художественное: оно придает большую цельность всему его художественному замыслу; в нем гораздо яснее, чем в иконостасе современном, все приводится к единому жизненному центру. О чем пишут евангелисты, изображенные на царских вратах, о чем благовествует архангел Богоматери? Все об этом таинственном, чудесном сочетании Божеского с человеческим, к которому *через Евхаристию* приобщается весь род человеческий. Посмотрите на это мощно выраженное в новгородском чине всеобщее стремление ко Христу! О чем говорят склоняющиеся перед Ним с двух сторон фигуры Богоматери, Иоанна Крестителя, архангелов, апостолов и святителей? Это изображение собравшегося вокруг Христа *собора* ангельского и человеческого; но без Евхаристии весь этот собор не достигает *цели* своего стремления, ибо не в поклонении Христу здесь окончательная и высшая цель, а в неразрывном и неслиянном с Ним соединении. Посмотрите на несравненные новгородс-

кие царские врата в собрании И. С. Остроухова, и вы поймете, чем велик и чем прекрасен древний новгородский храм: в этих вратах вся гамма радужных красок и вся радость ангелов и человечества собрана вокруг Благовещения и Евхаристии, вокруг праздника весны и таинства вечной жизни. Я не знаю более прекрасного выражения того мистического понимания церкви, которое составляет главное отличие православия от католицизма. Для католиков единство церкви олицетворяется земным ее главою — папою, для православия же это единство дано не в каком-либо видимом земном завершении, а в таинстве Евхаристии; оно объединяет всех верующих не единством внешнего порядка, а таинственным общением жизни во Христе. Вся красота древнерусской иконописи представляет собою прозрачную оболочку этой тайны, ее радужный покров. И красота этого покрова обуславливается той необычайной глубиной проникновения в тайну, которая была возможна только в век величайших русских подвижников и молитвенников.

IV

Сказанное о значении и смысле русской иконы XIV и XV веков объясняет нам ее странную и загадочную судьбу. С одной стороны, эта изумительная красота религиозной живописи представляет собою весьма древнее явление русской жизни: нас отделяют от него целых пять с лишним столетий. С другой стороны, она — одно из недавних открытий современности. До последнего времени старинная икона была нам не только непонятна — она была недоступна глазу. Наши предки не умели чистить икон, а потому, когда иконы покрывались копотью, их "записывали", т. е. просто-напросто писали заново по старому рисунку, иногда даже меняя его контуры, или просто-напросто бросали как негодную ветошь. Обычным местом, где складываются отслужившие иконы, служат у нас колокольни, где они подвергаются влиянию непогоды, а нередко даже и воздействию голубей. Немало великих чудес древнерусского искусства было найдено среди ужасающей грязи и мусора на колокольнях. Только недавно, лет пятнадцать тому назад, наши художники начали "чистить" иконы, т. е. освобождать древние краски от насевшей на них копоти и от позднейших записей.

Недавно мне пришлось быть свидетелем такой "чистки" у И. С. Остроухова. Мне показали черную как уголь, на вид совершенно обуглившуюся доску. Вопрос, что я на ней вижу, поставил меня в крайнее затруднение: при всем моем старании я не мог различить в ней никакого рисунка и был чрезвычайно удивлен заявлением, что на иконе изображен сидящий на престоле Христос. Потом на моих глазах налили немного спирта и масла на то место, где, по словам художника, должен был находиться лик Спасителя, и зажгли. Затем художник потушил огонь

и начал счищать размягчившуюся копоть перочинным ножиком. Вскоре я увидел лик Спасителя: древние краски оказались совершенно свежими и словно новыми. С таким же успехом удаляются и позднейшие записи. Упомянутый выше образ Святой Троицы Рублева был восстановлен в первоначальном виде только благодаря стараниям И. С. Остроухова и художника В. П. Гурьянова; последнему "пришлось снять с иконы несколько последовательных слоев записей, чтобы добраться до подлинной древнейшей живописи, по счастью, достаточно хорошо сохранившейся"¹. К сожалению, после чистки икону опять заковали в старую золотую ризу. Открытыми остались только лик и руки. Об иконе в ее целом мы можем судить только по фотографиям.

Судьба прекраснейших произведений древнерусской иконописи до недавнего времени выражалась в одной из этих двух крайностей. Икона или превращалась в черную как уголь доску, или заковывалась в золотую ризу; в обоих случаях результат получался один и тот же — икона становилась недоступной зрению. Обе крайности в отношении к иконе, пренебрежение, с одной стороны, неосмысленное почитание — с другой, свидетельствуют об одном и том же: мы перестали понимать икону и по тому самому мы ее утратили. Это — не простое непонимание искусства; в этом забвении великих откровений прошлого сказалось глубокое духовное падение. Надо отдать себе отчет, как и почему оно произошло.

В век расцвета русской иконописи икона была прекрасным, образным выражением глубокой религиозной мысли и глубокого религиозного чувства. Икона XV века всегда вызывает в памяти бессмертные слова Достоевского: "Красота спасет мир". Ничего, кроме этой красоты Божьего замысла, спасающего мир, наши предки XV века в иконе не искали. Оттого она и в самом деле была выражением великого творческого замысла. Так было в те дни, когда источником вдохновения служила молитва; тогда в творчестве русского народного гения чувствовался дух преподобного Сергия. Приблизительно на полтора столетия хватило этого высокого духовного подъема. Достигнутые за это время мирские успехи России таили в себе опасные искушения. В XVI веке уже начало понижаться настроение и люди стали подходить к иконе с иными чувствами и с иными требованиями.

Рядом с произведениями великими, гениальными в иконописи XVI века стало появляться все больше и больше таких, которые носят на себе явную печать начинающегося угасания духа. Попадая в атмосферу богатого двора, икона мало-помалу становится предметом роскоши; великое искусство начинает служить посторонним целям и вследствие этого постепенно извращается, утрачивает свою творческую силу. Внимание иконописца XV века, как сказано, всецело устремлено на великий религиозный и художест-

¹ См. исслед. Муратова об эпохе Рублева в "Ист. русск. искусства" Грабаря вып. XX, стр. 228.

венный замысел. В XVI веке оно, видимо, начинает отвлекаться посторонними соображениями. Орнамент, красота одежды святых, роскошные украшения престола, на котором сидит Спаситель, вообще второстепенные подробности, видимо, начинают интересовать иконописца *сами по себе*, независимо от того духовного содержания, которое выражается здесь формами и красками. В результате получается живопись чрезвычайно тонкая и изукрашенная, подчас весьма виртуозная, но в общем мелочная: в ней нет ни глубины чувства, ни высоты духовного полета — это *мастерство, а не творчество*. Такое впечатление производит большая часть так называемых строгановских и московских писем.

Отсюда переход к богатым золотым окладам естественен и понятен. Раз икона ценится не как художественное откровение религиозного опыта, не как религиозная живопись, а как предмет роскоши, то почему не одеть ее в золотую одежду, почему не превратить в произведение ювелирного искусства в буквальном значении этого слова. В результате получается нечто еще худшее, чем превращение иконы в черную, обуглившуюся доску: благодать дивных художественных откровений, рождавшихся в слезах и молитве, закрывается богатой чеканной одеждой, произведением благочестивого безвкусица. Этот обычай заковывать икону в ризу, возникший у нас очень поздно, не ранее XVII века, представляет собою на самом деле скрытое отрицание религиозной живописи; в сущности, это бессознательное иконоборчество. Результатом его является та "утрата" иконы, то полное забвение ее смысла, о котором я говорил.

Вдумайтесь в причины этой утраты, и вы увидите, что в судьбе иконы отразилась судьба русской церкви. В истории русской иконы мы найдем яркое изображение всей истории религиозной жизни России. Как в расцвете иконописи отразился духовный подъем поколений, выросших под духовным воздействием величайших русских святых, так и в падении нашей иконописи выразилось позднейшее угасание нашей религиозной жизни. Иконопись была великим, мировым искусством в те дни, когда благодатная сила, жившая в церкви, создала Русь; тогда и мирской порядок был силен этой силой. Потом времена изменились. Церковь испытала на себе тлетворное влияние мирского величия, попала в плен и мало-помалу стала превращаться в подчиненное орудие мирской власти. И царственное великолепие, к которому она приобшилась, затмило благодать ее откровений. Церковь господствующая заслонила церковь соборную. Образ ее поблек в религиозном сознании, утратил свои древние краски. Потемневший лик иконы в богатой золотой одежде — вот яркое изображение церкви, плененной мирским великолепием.

В исторических судьбах русской иконы есть что-то граничащее с чудесным. Чудо заключается, разумеется, не в тех превратностях, которые она испытала, а в том, что, несмотря на все эти превратности, она осталась целою. Казалось бы, против нее

ополчились самые могущественные враги — равнодушие, непонимание, небрежение, безвкусие неосмысленного почитания, но и этой коалиции не удалось ее разрушить. И копать старины, и позднейшие записи, и золотые ризы послужили во многих случаях как бы футлярами, которые предохраняли от порчи ее древний рисунок и краски. Точно в эти дни забвения и утраты святыни невидимая рука берегла ее для поколений, способных ее понять. Тот факт, что она теперь предстала перед нами, почти не тронутая временем, во всей красе, есть как бы новое чудесное явление древней иконы.

Можно ли считать случайностью, что она явилась именно в последние десять—пятнадцать лет? Конечно нет! Великое откровение древней иконы совершилось незадолго до того, когда она снова стала близко к сердцу, когда нам стал внятен ее забытый язык. Она явилась как раз накануне тех исторических переживаний, которые нас к ней приблизили и заставили нас ее почувствовать.

Тот подъем творческих сил, который выразился в иконе, зародился среди величайших страданий народных. И вот мы опять вступили в полосу этих страданий. Опять, как и в дни святого Сергия, ребром ставится вопрос, быть или не быть России. Нужно ли удивляться, что теперь, на расстоянии веков, нам вновь стала слышна эта молитва святых предстателей за Россию и нам стали понятны вздохи и слезы Андрея Рублева и его продолжателей.

Казалось бы, что может быть общего между исторической обстановкой тогдашней и современной. "Пустыня", где жил св. Сергий, густо заселена; и не видно в ней ни зверей, ни бесов. Но присмотритесь внимательнее к окружающему, прислушайтесь к доносящимся до вас голосам: разве вы не слышите со всех сторон звериного, волчьего воя и разве вы не наблюдаете ежечасно страж бесовских? В наши дни человек человеку стал волком. Опять, как и встарь, стадами бродят по земле хищные звери, заходят и в мирские селения, и в святые обители, обнюхивая их и ища себе вкусную пищу. Хуже или лучше нам от того, что это — волки двуногие? Опять всюду стоны жертв грабителей и душегубцев. И разве мы теперь не видим страж бесовских? Те бесы, которые являлись св. Сергию, чрезвычайно напоминали людей; но разве мало в наши дни людей, которые до ужаса напоминают бесов? И разве молитвенники в монастырских обителях не слышат от них приблизительно тех же слов, какие слышал некогда преподобный Сергий? Это все то же "стадо бесчисленно", твердящее на разные голоса: "Уйди, уйди из места сего. Чего ищешь в этой пустыне. Ужели ты не боишься умереть с голода, либо от зверей или от разбойников и душегубцев". Только внешний вид у этих искусителей изменился. Св. Сергий видел их в остроконечных литовских шапках. Такими писали их тогда на иконах. Теперь мы видим их в иных одеяниях; но разница — в одеянии, а не в сущности. "Бесовские стражи" и теперь все те же, как

и встарь, а мерзость запустения, стоящая на месте где не должно"*, сейчас не лучше, а много хуже, чем в дни святого Сергия. И опять, как в дни татарского погрома, среди ужасов вражеского нашествия со всех сторон несется вопль отчаяния: спасите, родина погибает.

Вот почему нам стала понятна духовная жизнь поколений, которые пятью с половиной веками раньше выстрадали икону. *Икона — явление той самой благодатной силы, которая некогда спасла Россию.* В дни великой разрухи и опасности преподобный Сергий собрал Россию вокруг воздвигнутого им в пустыне собора св. Троицы. В похвалу святому преподобный Андрей Рублев огненными штрихами начертал образ триединства, вокруг которого должна собраться и объединиться вселенная. С тех пор этот образ не переставал служить хоругвью, вокруг которой собирается Россия в дни великих потрясений и опасностей. Оно и понятно. От той розни, которая рвет на части народное целое и грозит гибелью, спасает только та сила, которая звучит в молитвенном призыве: *да будут едино как и Мы.*

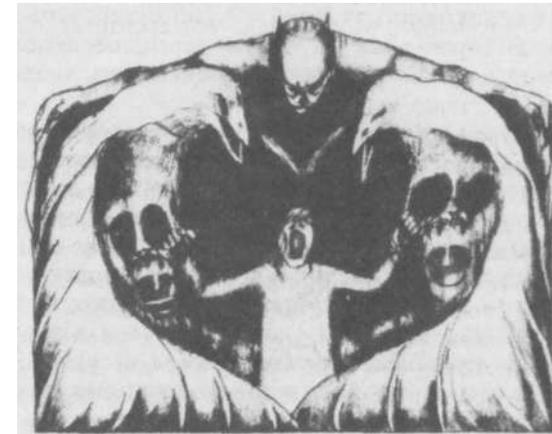
Не в одной только рублевской иконе, во всей иконе XV века звучит этот призыв. Но есть в этой иконописи и что-то другое, что преисполняет душу бесконечной радостью, — это образ России обновленной, воскресшей и прославленной. Все в ней говорит о нашей народной надежде, о том высоком духовном подвиге, который вернул русскому человеку родину.

Мы и сейчас живем этой надеждой. Она находит себе опору в замечательном явлении современности. Опять удивительное совпадение между судьбами древней иконы и судьбами русской церкви. И в жизни, и в живописи происходит одно и то же: и тут, и там потемневший лик освобождается от вековых наслоений золота, копоти и неумелой, безвкусной записи. Тот образ мирообъемлющего храма, который воссиял перед нами в очищенной иконе, теперь чудесно возрождается и в жизни церкви. В жизни, как и в живописи, мы видим все тот же неповрежденный, нетронутый веками образ святой церкви соборной.

И мы несокрушенно верим: в возрождении этой святой соборности теперь, как и прежде, спасение России.

ДВА ЗВЕРЯ

Статьи 1906-1919 годов



СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ

К годовщине смерти кн. С. Н. Трубецкого

(Из вступительной лекции,
читанной в Московском университете)

Мм. Гг.

Вступив впервые на порученную мне Московским университетом кафедру за несколько дней до годовщины смерти моего брата, я думаю, что не выйду из пределов моей академической задачи, если в первом же моем вступительном слове напомню вам о нем. Для меня это совершенно неизбежно.

Во вступительной лекции профессор обыкновенно высказывает слушателям свое *credo*. Я счастлив, что здесь, в Московском университете, я могу высказать его двумя словами. Я пришел сюда за гробом моего брата продолжать его дело, служить тем же идеалам, которым он служил, и учить тому же, чему он учил.

Нужды нет, что я читаю на другом факультете и занимаю другую кафедру. Мне придется здесь излагать в одной аудитории историю философии права, а в другой — беседовать о сущности и смысле права. Но для меня оценка права вытекает из того миропонимания, которое у меня общее с моим братом.

Говоря о нем, я переносю мысль к тому, что было год тому назад, когда Московский университет, а с ним вместе вся Москва собрались для последней, посмертной его встречи.

Мы шли за его гробом, пораженные ужасом смерти; но в этом шествии чувствовалось что-то, что приподнимает над смертью и примиряет с нею. Ибо для тех, кто нес этот гроб, он олицетворял собою что-то такое, ради чего стоит жить и умереть. Вокруг него мы видели кипение молодой, сильной жизни, которая порывалась высказаться и бодро глядела в будущее. В эту минуту каждый чувствовал, что знаменосец пал, но зная, которое он держал в руках, победило и собрало вокруг себя новых последователей.

И в самом деле, это было какое-то посмертное торжество! Ибо он принадлежал к числу тех, которые учат не только словом, но жизнью и самую свою смертью. Он, проповедник бессмертия*, учил, что смысл жизни раскрывается за гробом, что этот

смысл заключается в тех ценностях, которые переживают личность и будут существовать, когда наши кости истлеют. И действительно, *за его гробом* этот смысл раскрылся многим.

Я говорю многим, но не всем, потому что современники поняли его односторонне. На венках, которые были во множестве возложены на его могилу, мы читали преимущественно одну надпись: "Борцу за свободу". И точно, он был таковым. Эта борьба надломила его силы: она-то и причинила ему тот недуг, который свел его в могилу. Поэтому ошибка была не в том, о чем говорили эти надписи, а в том, о чем они умалчивали. Современники ценили общественного деятеля; философ, учитель жизни остался для большинства из них неразгаданным и непонятым.

А между тем в его философии заключалась душа его общественной деятельности; она поднимала его на борьбу и окрыляла его слово. Смысл свободы для него был в том же, в чем он видел смысл жизни. И как ни парадоксальным вам это может показаться, *он был борцом за свободу, потому что был учителем бессмертия*.

Борьба за свободу — всепоглощающая задача нашего времени. И именно потому, что мы поглощены ею, она иногда кажется нам единственной. Временные интересы застилают наш взор, и нам нужны иногда невероятные усилия, чтобы подняться над временем. Тем не менее я надеюсь быть понятым, ибо в самой борьбе за свободу есть что-то такое, что приподнимает над смертью и свидетельствует о связи человека с вечностью.

Прежде всего в этой борьбе мы преодолеваем страх смерти, мы возвышаемся над животным инстинктом самосохранения. Человек, действительно преданный делу свободы, всем своим поведением доказывает, что этот страх не имеет над ним власти. Ради свободы он готов жертвовать всем: здоровьем, имуществом, счастьем, даже жизнью. Мы ценим эти жертвы. Мы презираем того, кто бережет себя и не хочет жертвовать собою для общего блага.

И я утверждаю, что в этом служении свободе, в этой высокой ее оценке есть искание бессмертия. Человек жертвует собою только тогда, когда он верит, что есть что-то великое, неумирающее, что его переживает. Во всяком героическом подвиге, во всяком акте самопожертвования есть эта сознательная или бессознательная вера в какой-то посмертный смысл жизни, который выходит за пределы личного существования.

Этим подвигом мы заявляем, что не стоит жить для нашего личного удобства, счастья, эгоизма, что смысл жизни каждого из нас в каких-то непреходящих мировых целях. И оттого-то самая мысль о бескорыстном подвиге так возвышает душу. Мы чувствуем, что этим подвигом личность перерастает самое себя, ибо она вращается в мировое целое и увековечивает себя в нем: ее жизнь вливается в неумирающий поток жизни общей. И мы говорим себе: пусть я умру; есть ценности, которые не умирают: в них отдельный человек найдет оправдание своего существования.

В обществе утвердился взгляд, что такую ценностью, ради которой стоит жить и умереть, является свобода. Чем объясняется такая высокая ее оценка? Прежде всего, как бы ни была велика ценность свободы, ясно, что сама по себе она не может быть последнею, окончательною целью нашего существования. Ее ценность не в ней самой, а в человеке, для которого она предназначена служить орудием. *Мы не могли бы ценить свободы, если бы мы не уважали человека, если бы мы не признавали в нем существа, достойного свободы.*

Тут необходимо обратить внимание на одну характерную особенность нашего понимания свободы: как бы оно ни было демократично по отношению к человеку, оно в высшей степени аристократично в смысле космическом, мировом. Мы требуем свободы для всякого человека как такового; но мы требуем ее для него одного: никому никогда не приходило в голову требовать ее для бессловесных тварей. Животных мы эксплуатируем, приспособляем к нашим целям; мы превращаем их в наши орудия, и, наконец, мы их поедаем. Для человека же мы требуем прав: не только бесправие, но и всякое умаление прав человека нас глубоко возмущает!

Тут сказывается антропоцентрический характер нашего нравственного и правового сознания. Для нас человек — центр вселенной, и не только центр, но владыка и царь. На этом предположении покоится вся наша жизнь и деятельность и все наше понимание свободы. Требуя свободы для человека, и для него одного, мы тем самым заявляем о каком-то коренном его отличии от внешней природы, которое делает его существом высшим, единственным в своем роде. Мы этим показываем, что есть целая бездна, которая отделяет в наших глазах человека от животного царства, что он для нас — перворожденный всей твари.

И это отличие от низшей твари у нас у всех общее, всем одинаковое. Всех людей отделяет от животного царства одна и та же грань, одна и та же пропасть. Поэтому мы требуем для всех людей одинаковых прав. Мысль о свободе для нас не отделяется от мысли о равноправии.

Нетрудно убедиться, что самое понятие свободы неразрывно связано с представлением о каком-то особенном, совершенно исключительном достоинстве человека. Это понятие включает в себе два существенных признака. Во-первых, свобода, как личная, так и общественная, есть всегда независимость от чужого произвола. Во-вторых, она всегда есть возможность самоопределения, власть лица над собою и над внешним миром вещей. Мы называем свободным того человека и тот народ, который не зависит от внешнего гнета, не подчиняется неограниченному господству чужой воли, сам располагает своими судьбами и управляет собою.

Отсюда ясно, почему обладателем свободы, в наших глазах, является только человек. Чтобы располагать собою и властво-

вать над внешним миром, нужно обладать разумом; лишенные разума животные подвластны по природе: *царство* подобает только разуму! Достоинно свободы только такое существо, которое может разумно устроить свою жизнь.

И мы требуем свободы для человека в силу этого его царственного помазания! Во всех видах и формах свободы мы уважаем только разум. Мы ценим свободу мысли потому, что мысль в оковах неспособна к творчеству: для творчества нужен свободный полет; без свободы исследования невозможна наука! Мы ценим свободу слова, потому что без нее невозможна передача и усвоение мысли. Мы требуем неприкосновенности личности, потому что уважаем в каждом человеке индивидуального носителя разума. Мы требуем политической свободы, потому что уважаем коллективный разум народа. Во всех видах свободы мы ценим ту возможность беспрепятственного проявления разума, которая служит залогом его победы. В этой победе — наша цель, и в ней — источник нашего воодушевления. Свобода — это крылья разума!

Но сорвите с человека его царственный венец, развенчайте разум, и здание свободы разом рухнет, ибо вместе с разумом рушатся все наши человеческие ценности. Упраздните эту грань между человеком и животным царством; тем самым вы ниспровергнете самые основы правового порядка и возвеличите деспотизм. Тогда человек совершенно равноправен животному: его можно обращать в орудие. Если человек есть червь, то его позволительно раздавить.

Тут мы сталкиваемся с одним из важнейших философских вопросов. Вера в разум и его грядущую победу возможна только с точки зрения определенного миропонимания — того, которое верит в смысл жизни мировой. Чтобы верить в эту победу, нужно знать, допускаясь ли она законами вселенной, не является ли в ней человеческий разум одиноким и чуждым? Что значит вообще разум в мироздании?

Отвечая на этот вопрос, нужно считаться с тем философским пессимизмом, который учит, что разуму нет места в строе вселенной. В этом случае в ней не найдется места и для человеческого разума, ибо среди бессмысленной вселенной он может быть лишь частным проявлением всеобщей бессмыслицы.

Из новейших мыслителей к такому выводу приходит, между прочим, Ницше. Он видит в человеческом разуме некоторого рода дурачество мировой стихии. "Во всем существующем, — говорит его Заратустра, — одно представляется невозможным — разумность. Правда, по планетам рассыпано немного мудрости: эта закваска примешана ко всем вещам. Дурачества ради ко всем вещам примешана мудрость"*.

Иными словами, это значит: разум — не более как привилегия ничтожнейшей разновидности органического мира — человека. В мировой жизни вся коллективная работа человеческого разума не имеет значения; в самой жизни человечества область созна-

тельного, разумного — ничтожнейший отдел. Сознание — одна из функций нашего организма — одно из средств для поддержания существования и укрепления могущества человеческого рода. И Ницше приходит к безотрадному выводу: разум — это сфера заблуждений, спасительных для человеческого рода!

Для нас в высшей степени важно оценить теоретические основы этого воззрения. Если оно верно, то вся наша антропоцентрическая этика разом рухнет. Тут наша этика приходит в конфликт с нашим научным мирозерцанием. Вся наша жизнь, все наше поведение построены на том предположении, что человек — центр вселенной. А между тем естественные науки как будто указывают, что он — ничтожнейшая ее часть, что вся наша цивилизация — не более как скоропреходящая плесень земли. Об ЗТОВJ по-видимому, свидетельствует астрономия. Глядя на свод небесный, невольничко спрашиваешь себя, какую роль играет разум среди этих бесчисленных миров? Может ли он сравниться с теми неподвижными созвездиями, которые вечно сияют на тверди, или с падающими звездами, которые неизвестно откуда появляются в мраке и так же быстро исчезают, оставляя по себе скоропреходящий огненный след? Этот вопрос имеет самое близкое отношение ко всему, что нас здесь на земле волнует, ко всем нашим практическим задачам и злобам дня.

Мы знаем, что наступит день, когда наша земля в виде обледеневшей глыбы будет носиться вокруг потухшего солнца; и мы хотим дать нашей жизни какое-то разумное устройство! Не безумны ли эти попытки? Не представляют ли они собою сплошное "дурачество разума"?

Я недаром заговорил о падающих звездах! Это — немые свидетели ужасающей мировой драмы. Мы знаем, что это — осколки распавшихся миров, развалины планет. Когда-то, быть может, и они были населены разумными существами, которые, подобно нам, гордо мечтали о своем достоинстве, боролись с деспотизмом, требовали себе земли и воли. Зачем они это делали и зачем мы все это делаем, раз нам предстоит равно та же участь? Не все ли равно, случится ли это сегодня, завтра или через несколько тысяч лет? Что значит в мировой жизни время? Разве в ней несколько тысячелетий не то же, что секунда? И не есть ли этот неизбежный конец полное посрамление человеческого разума!

Чтобы видеть это посрамление, не нужно обращаться к астрономии: достаточно совершить прогулку на кладбище. Тут мы найдем безобразную, возмутительную пародию на все наши идеалы и формулы: тут и всеобщее равноправие без различия вероисповедания, национальности, пола и даже возраста; и полное осуществление четырехчленной формулы, потому что могильные кресты олицетворяют ожидающий каждого из нас всеобщий, прямой, тайный и равный жребий; наконец, тут же мы найдем и окончательное разрешение земельного вопроса, ибо, говоря словами Л. Н. Толстого, на кладбище каждый человек получает в надел как раз столько земли, сколько ему нужно.

И величайший уравниватель — смерть — пошла дальше самых смелых наших утопий: она сорвала с человека его царственный венец и уравнила его с прахом. Неужели эта республика мертвецов — окончательный венец усилий разума!

Какую же ценность при этих условиях может иметь для нас разум? Если он посрамлен и одурочен, то с ним вместе ниспровергнуты все наши человеческие ценности — наша вера в прогресс, наша любовь к ближнему и тот бескорыстный подвиг, которым мы думали себя увековечить! Что же нам уважать, перед чем преклоняться в человеке? Что остается от всего нашего ценного, великого, святого? Разве смерть не превращает в недостойный обман все наши святости? И если торжество смерти будет окончательным, то самое наше негодование утрачивает смысл: тогда нам уже нечем возмущаться.

И прежде всего, разве эта гибель всего существующего, разве это исчезновение разума не возмутительнее всех деспотизмов в мире? Что значит по сравнению с этим безобразием вселенной все наши человеческие безобразия, все наши казни, убийства, издевательства над личностью! Деспотизм сеет смерть! Но ведь он — частное проявление того всеобщего царства смерти, которое лежит в корне вещей, того мира, который *весь во зле лежит*. Чем нам возмущаться, если мы не возмущаемся самым фактом смерти? И что дает нам силу выносить жизнь, столь явным образом неразумную и бессмысленную?

Ответ на это может быть только один: мы просто не верим в смерть и не можем в нее поверить; несмотря на все то, что мы видим и знаем, вера в смерть не уместается в человеческом сердце. Мы признаем ее умом, мы считаемся с нею в наших рассуждениях, но отрицаем ее всем нашим существом, самую нашу жизнь: *ее наша душа не принимает*. И потому-то окружающая бессмыслица нас не смущает!

Знаем ли мы про то или не знаем, в основе нашей жизни лежит вера в скрытый для нас разум вселенной и в его окончательную победу. Это одно дает нам силу жить и принимать жизнь. Если бы эта надежда не жила в человеке, если бы она не таилась даже в тех, кто умом ее отрицает, то вскоре ужас смерти заморозил бы всякое воодушевление, убил бы всякую деятельность и остановил бы самую жизнь: ибо нет того человеческого дела, которое бы не обесценивалось смертью!

Чтобы жить и действовать, нужно верить, что есть над нами солнце, которое не погаснет, что мы работаем не для могильного червя и что человеческое достоинство не есть иллюзия. Нам нужно достоверно знать, что мир идет к цели, что не погибнет человек и не сгорит то дело, в которое мы вкладываем душу.

Напрасны попытки доказать эту веру: она предполагается всяким движением нашего ума и сердца, самую нашу мыслью и даже доказательствами. Но так же невозможно изгнать ее из нашего сердца. Если изгнать ее из сознания, она все-таки будет жить где-то за порогом сознания, в тайниках нашей души: она есть то, чем мы живем и движемся.

Теперь, надеюсь, вам понятно то, что я сказал о связи свободы и бессмертия. В бессмертии — смысл свободы и ее ценность. Эти крылья нужны человеческому разуму только в том случае, если он действительно может высоко подняться над землей, если он способен к тому творческому акту, для которого нужна свобода, если он действительно может создать что-либо великое и прочное, что не уничтожится. Свобода подобает человеку, как сосуду Безусловного. Признание свободы — это та дань уважения, которую мы платим бессмертию.

В заключение позвольте вернуться к воспоминанию о том покойном профессоре Московского университета, который связал свое имя со служением свободе и с проповедью бессмертия.

В наши дни уныния и упадка духа есть что-то бодрящее в этом воспоминании. Унывать не может тот, кто видит смысл над окружающей бессмыслицей, кто сознает величие стоящей перед нами цели. Цель эта дает уверенность в победе, ибо если человек — носитель неумирающей, вечной правды, то нет той власти, которая могла бы лишить его его царства, и нет той силы, которая могла бы его раздавить. Но помните, правда не в той ненависти, которая сеет смерть, а только в той любви, которая созидает жизнь. И когда вы проникнетесь этой любовью, вы всем сердцем почувствуете, для чего нам нужна свобода.

Она нужна нам для созидания той новой, неумирающей формы жизни, коей свободный человек является предвестником. Она нужна нам для очеловечения России.

ДВА ЗВЕРЯ

(Старое и новое)

И увидел я другого зверя, выходящего из земли; он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон. Он действует пред ним со всею властью первого зверя и заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю, у которого смертельная рана исцелела.

(Апокал. XIII, 11—12)

Старое и новое

(Вместо предисловия)

Печатаемые здесь статьи уже были мною помещены в "Московском Еженедельнике" в 1906, 1907, 1908 и 1909 годах. И, однако, перепечатка их в наши дни не есть простое повторение. Из множества статей, помещенных мною в разных изданиях за тот же период времени, эти шесть не только остались современными,

но приобрели новое значение и новый оттенок смысла, которого они не имели в момент первоначального их напечатания. Они вызваны переживаниями первой русской революции; между тем, вследствие повторения в наши дни в более широком масштабе тех же переживаний, они дают отклик и на события второй русской революции. Тем самым они освещают современные события как продолжение и развитие *единого исторического процесса, объединяющего обе революции.*

В них характеризуются непреходящие явления русской жизни; а в некоторых (напр., в конце статьи "Два зверя", именем коей озаглавляется весь настоящий сборник, и в аллегории "Буря") читатель найдет в точности исполнившиеся предсказания.

И страхи и надежды в этих статьях в общем те же, что и теперь. — Они полны предчувствием надвигающейся, теперь — увы! — *сбывшейся* катастрофы. Предчувствия вызваны частью наблюдением той исторической закономерности в событиях реакции и революции, которая обуславливает изумительное сходство старого и нового (ср. статью о Платоне), частью же изучением русского народного характера, в коем во все века сказываются одни и те же черты (см. "Всеобщее, прямое, тайное и равное", "Максимализм", "Гоголь и Россия"). — А надежды на Россию теперь, как и прежде, неотделимы от мучительных за нее тревог, ибо поводом для тех и для других служит один и тот же ее духовный облик, тот самый, который характеризуется в статье о Гоголе. Из него рождаются и русский большевизм, и русское богоискательство, да и вообще все те противоположные влечения русской души, которые ее губят и спасают.

Само собою разумеется, что названные статьи перепечатываются безо всяких изменений, безо всяких приспособлений к событиям, которые были предвосхищены ими. Под каждой статьей помечена дата ее первоначального напечатания.

Кн. Евгений Трубецкой
2 мая (н. ст.)
1918 года

Всеобщее, прямое, тайное и равное

За последнее время мне неоднократно приходилось ездить из Киева в Петербург через Москву. — Это — тот самый исторический путь, который прошла Россия в процессе своего развития. И по пути мысль невольно обозревала весь этот процесс, который привел нас к настоящему нашему печальному положению.

Из окна вагона я не видел ничего, кроме *всеобщего, прямого и равного.* Это, если можно так выразиться, закон нашего равнинного существования. На расстоянии всего пути картина почти не менялась: я видел все ту же ровную, прямую поверхность и кое-где еле заметные бугры, которые почти не нарушали одно-

образия пейзажа. По привычке к четырехчленной формуле взор мой стал искать тайного; тут сгустился туман над полями; потом ночь скрыла все очертания равнины, и я увидел тайное. Когда я проснулся, предо мною красовалось кладбище, это классическое выражение всеобщности, равенства и тайны смерти, прямой жребий, предстоящий каждому из нас. А над кладбищем возвышалась церковь — тоже всеобщее, прямое, тайное и равное, но только в ином, лучшем значении этого слова.

Прислушаемся к этому немому языку символов; он поведаст нам, что четырехчленная формула как в положительном, так и в отрицательном своем значении не есть что-либо новое в русской истории: в затаенной глубине нашего народного духа всегда боролись две тенденции, два противоположных понимания всеобщего равенства, из них одно находит себе воплощение в христианстве, другое приводит к всеобщему кладбищу; одно выражается в признании образа Божия во всяком человеке как таком, всеобщего нравственного достоинства; другое, напротив, уравнивает всех в общем ничтожестве.

Равнинный, степной характер нашей страны наложил свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что прерастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок нашей жизни. Она периодически сравнивала с землею все то, что над нею выросло.

Когда начала расти Киевская Русь, степь стала высылать против нее рать за ратью полчища диких кочевников; и они уравнивали, т. е. жгли, истребляли, резали; в конце концов, татары все уравнивали, т. е. все превратили в развалины. И когда на южной равнине окончательно воцарилось всеобщее равенство смерти, над равнинами севера стала медленно подниматься из развалин Московская Русь.

И в ней сказалась та же равнинная тенденция. Чтобы бороться против угрожающих извне уравнительных стремлений татар, царская власть сама должна была стать единственной возвышенностью в стране и превратить в плоскость все то, что под нею; она покорила и поглотила отдельные княжества, превратила бояр в холопов; чтобы они не зазнавались, Иоанн Грозный рубил им головы. Деспотизм стремился всех уравнивать в общем ничтожестве рабства. Но, создав общее для всех иго, он не упразднил неравенства состояний. Над равниной уцелело много возвышенностей.

И вот в XVII веке против них ополчился Стенька Разин. Он хотел упразднить различия между богатыми и бедными и перестроить управление государством на начале всеобщих выборов. По-своему он "всех уравнивал", т. е. жег, грабил, вешал всех вообще дворян и богатых. Когда же сам он стал слишком заметною возвышенностью, его в свою очередь "уравнивали" московские палачи. В XVIII столетии Пугачев теми же способами делал то же дело и в заключение подвергся той же участи.

Перенесемся в нашу эпоху, и мы увидим повторение того же самого. Опять наша равнина освещена ярким заревом пожара: огонь грозит поглотить всю ту скромную культуру, которая над нею выросла. В нашей народной душе еще жив дух Стеньки Разина — об этом свидетельствуют погромы, аграрные движения, междоусобная война, происходящая в разных местах России. И самые способы уравнивания теперь — те же, что и в дни Разина: поджог, грабеж, насилие над личностью. Наконец, теперь мы видим то же распределение ролей между "уравнителями"; сначала стали уравнивать преемники Разина; теперь их самих уравнивают преемники московских палачей.

Если мы расширим круг наших наблюдений, мы увидим, что теперь разрушается не одно только народное богатство, но и самая духовная культура: гибнет университет, рушится средняя школа; стихийное массовое движение грозит смести с лица земли самое образование. И если до этого дойдет, то отрицательная всеобщность и равенство осуществляются у нас в виде совершенно прямой и ровной поверхности: то будет равенство всеобщей нищеты, невежества и дикости в связи с свободой умирать с голода.

Не такова цель совершающегося у нас освободительного движения; чтобы четырехчленная формула осуществилась у нас в ином, лучшем значении слова, нам нужен необычайный подъем всех наших духовных сил. Горит только то, что тленно. Противостоять всеобщему разрушению и пожару может только то, что стоит на вечной, незыблемой духовной основе.

Над кладбищем стоит церковь — олицетворение вечно воскресающей жизни. На нашей равнине это — та единственная возвышенность, которую смерть доселе не могла сровнять с землею. Среди переживаемых русскою жизнью периодических разрушений церковь одна выходила целою из пламени и вновь собирала воедино распавшееся на части народное тело. Деспотизм и ее подводил под ранжир всеобщего рабства; но он не мог нанести ей окончательного, смертельного удара. Духовная жизнь в ней помертвела, но не угасла. Теперь, когда рушится бюрократизм, державший Христа в оковах, и церковь готовится выйти на волю из тяжкого векового плена, она вновь должна стать средоточием нашей народной надежды.

Чтобы быть на высоте этой задачи, церковь сама должна освободиться от временных исторических наростов и явить миру во всей его первообразной чистоте христианский общественный идеал. Это прежде всего идеал *положительной всеобщности и равенства*, ибо во Христе нет различия между иудеем и эллином, между рабом и господином; в христианстве выражается и высшая *тайна* человеческого существования, и тот *прямой путь*, который ведет ко спасению.

Это — путь спасительный не только для отдельных лиц, но и для целых народов. То анархическое движение, которое на наших глазах разрастается, не может быть остановлено никакой

внешней, материальной силой. Вещественное оружие бессильно, когда падает в прах весь государственный механизм. Только сила нравственная, духовная может положить предел всеобщему разложению, резне, грабежу, анархии общественной и анархии правительственной. Христианство — та единая и единственная нравственная сила, перед которой у нас склоняются народные массы; иной у нас нет. И если русская демократия не определится как демократия христианская, то Россия погибнет бесповоротно и окончательно.

Для русского освободительного движения характерно то, что оно дорожит равенством более, нежели самой свободой. Оно готово предпечь рабство *частичному* освобождению: между *всеобщим* равенством рабства и *всеобщим* равенством свободы оно не допускает середины. Оно не может мыслить иначе как в *форме всеобщности*. Черта эта составляет одно из проявлений того *универсализма* русского гения, который столько раз отмечался великими русскими писателями, в особенности Достоевским. Этот универсализм тесно связан с особенностями русской физической природы; здесь нет тех *естественных* преград, которые бы обособляли человека от человека: где нет гор, там нет и замков, — вот одна из причин, почему в России не было и нет почвы для образования сильной аристократии.

Универсализм русского гения и его демократизм — два выражения одной и той же сущности. *Форма всеобщности* и по тому самому демократические *формы* жизни составляют для нас историческую необходимость. От нас зависит только вложить в эти формы то или другое *содержание*, сделать выбор между массовым деспотизмом и демократической свободой, между господством силы и господством права. Самый выбор всецело зависит от того, насколько сильны в нашем народном сознании привитые христианством нравственные начала.

Есть два типа демократизма, два противоположных понимания демократии. Из них одно утверждает народовластие на праве силы; с этой точки зрения народ не ограничен в своем властвовании никакими нравственными началами: беспредельная власть должна принадлежать народу не потому, что народ — сила. Такое понимание демократии несовместимо со свободой: с точки зрения права силы не может быть речи о каких бы то ни было неприкосновенных, незабываемых правах личности. Если сила народа является высшим источником всех действующих в общежитии норм, то это значит, что сам народ не связан никакими нормами: жизнь, свобода, имущество личности завязят всецело от усмотрения или, точнее говоря, от прихоти большинства. Таким образом понятая демократия вырождается в массовый деспотизм; о том, насколько он у нас силен, свидетельствует ряд фактов нашей общественной жизни, и в особенности то изумительное пренебрежение к свободе слова, которое составляет печальную особенность наших нравов.

Другое понимание демократии кладет в основу народовластия незабываемые нравственные начала, и прежде всего — признание человеческого достоинства, безусловной ценности человеческой личности как таковой. Только при таком понимании демократии дело свободы стоит на твердом основании, ибо оно одно исключает возможность низведения личности на степень средства и гарантирует ее свободу независимо от того, является ли она представительницей большинства или меньшинства в обществе. Весь пафос свободы не имеет ни малейшего смысла, если в человеке нет той *святости*, пред которой мы должны преклоняться. Но признавать в человеке святостью можно только с точки зрения определенного философского и религиозного мирозерцания. Если человек есть только временное, преходящее сочетание атомов материи, то проповедь уважения к человеческой личности, к ее достоинству и свободе есть чистейшая бессмыслица: об уважении к человеку можно говорить только в том предположении, что человек есть сосуд безусловного, носитель вечного, непреходящего смысла жизни.

Христианство учит, что человек есть "образ и подобие Божие". В сознании наших народных масс самое понятие о достоинстве человеческой личности неразрывно связано с этим христианским учением, поэтому спасение России всецело зависит от того, насколько этот принцип прочно утвердился в народном сознании. Только такое одухотворенное понимание демократии может совлечь с нее образ звериный и сообщить святость ее делу.

Древний философ на современные темы

Беседа с Платоном

I

Так как Платон принадлежит к числу бессмертных мыслителей, я никогда не считал его умершим. И точно, вопреки историкам, мне пришлось убедиться, что он жив. На днях я его встретил и вступил с ним в политическую беседу. Зная, что он специально занимался вопросом о государственных переворотах и посвятил этому вопросу целую VIII книгу своей "Республики"*, я завел с ним разговор на современные темы. Сообщаю то, что может интересовать читателя русского политического журнала, и сопровождаю мое изложение ссылками на подлинный греческий текст нашей беседы.

Прежде всего в русской революции Платон указал мне действие общего закона. По его мнению, олигархическое государство всегда таит в своих недрах будущую демократию, так что государственный переворот тут рано или поздно является неизбежным, ибо в олигархии мы имеем, собственно говоря, не одно государство, а целых два — богатых и бедных, господствующих и управ-

ляемых; причем те и другие, сожительствовавшие вместе, находятся как бы в вечном заговоре друг против друга (VIII, 551). В этом раздвоении — источник слабости олигархии: она неспособна вести какую-либо войну; пользуясь вооруженною силою масс, она вынуждена бояться ее более, нежели неприятеля (VIII, 551).

Главная опасность здесь заключается в постепенном скоплении имуществ в немногих руках и в соответствующем прогрессивном обнищании масс: в конце концов, тут не остается никого, кроме чрезмерно богатых и нищих. Не имея ни участия во власти, ни заработка, ни имущества, простой народ как бы перестает быть составною частью государства. Массовая нищета рождает и массовую преступность. "Где в государстве мы видим нищету, там таятся и воры, и карманники, и святотатцы, и всяких злых дел мастера" (VIII, 552).

Классовые отношения обостряются в особенности в военное время, когда богатые и бедные встречаются в строю и наблюдают друг друга. Тут бедные не покажутся достойными презрения богатым. Наоборот, бедняк, исхудавший, прожженный солнцем, видит выхоленных, тучных и привыкших к неге и лени богатых. Наблюдая их неумелость, робость и беспомощность, он приходит к тому заключению, что "наши, мол, господа ничего не стоят" и что они "своими пороками богатеют" (VII, 556).

Жажда материальных благ в олигархии, передаваясь от богатых, заражает бедных. Борьба за имущество вызывает борьбу за власть. И олигархия погибает, превращаясь в демократию "через ненасытную жажду богатства, того самого, что в олигархии считается высшим благом" (VIII, 555). "Демократия возникает, — по мнению Платона, — когда бедные, одержав победу, одних богатых убивают, других изгоняют вон, остальным же дают одинаковую с собою часть в гражданских правах и в должностях" (VIII, 556).

П

Разговор зашел о русской демократии. Тут Платон стал несколько односторонен и тенденциозен, так как, по-видимому, он знаком только с демократией "большевистского" типа. При этом слова его до того современны, что, передавая их, я должен возможно ближе держаться к греческому тексту.

Прежде всего, по его мнению, демократическое государство "преисполнено свободы и в действиях и в речах, так что каждый здесь волен делать все, что ему угодно". "Каждый устраивает свою жизнь как ему нравится, а потому тут встречаются всевозможные типы людей. Изюм всех форм государственного устройства эта кажется наипрекраснейшею": "подобно пестрому платью, украшенному всевозможными цветами, демократия пестрит всевозможными нравами; и как женщинам и детям нравится пестрое, так и она вследствие этого многим кажется прекрасною.

Кто хочет заниматься государственным строительством, тот пусть идет в демократию; там, как на ярмарке форм общежития, он найдет все, что ему нравится. В образцах недостатка не будет. В этом государстве нет необходимости быть способным к управлению, чтобы управлять, и нет надобности подчиняться управлению, если этого не хочешь; нет нужды воевать, когда воюют другие, ни жить в мире, когда другие заключают мир, разве только сам захочешь мира. И если тебе придет в голову, ты можешь там судить и властвовать, хотя бы закон тебе воспрещал и то и другое. Чем это — не сладкая и не божественная жизнь?"

"Что может быть краше милости к осужденным? Не видал ли ты в этом государстве людей, которые, будучи присуждены к смерти или к изгнанию, тем не менее остаются, вращаются в его среде и величаются как герои, словно никто этого не замечает и об этом не заботится". Люди все могут попирать ногами, если только они нравятся таким. "Таковыми и подобными сему свойствами обладает демократия — образ правления приятный, пестрый и анархический, одинаково дающий равенство равным и неравным" (VIII, 557—558).

III

Из дальнейшей беседы оказалось, что Платон хорошо знаком с целым рядом современных явлений — с педократией, с демократической "диктатурой", с террором двух видов, с экспроприацией и в частности — с безвозмездным отчуждением земель. Неудивительно, что он полон самых мрачных предчувствий относительно будущего: он — того мнения, что демократия вообще таит в своих недрах тиранию и роковым образом должна в нее вырождаться.

Переход к тирании, по его мнению, коренится в самой природе демократии; он подготавливается тем самым, что в ней всего сильнее, — "неумеренной жаждой свободы и небрежением всех прочих благ".

"Опьяненная сверх меры беспримесным вином свободы, демократия в конце концов обрушивается против правителей, если они недостаточно мягки и не дают широкой свободы: она наказывает их, как преступников и олигархов. Тех же, кто подчиняется властям, она презирает как раболовных и ничего не стоящих; публично и в частной жизни она воздает хвалу и честь равенству властителей с подвластными и подвластных с властителями. В таком государстве по необходимости свобода распространяется на все: она проникает в частные жилища; и под конец анархия вселяется в самых животных. Отцы привыкают равняться с детьми и бояться своих сыновей, сыновья же почитают себя равными отцам, не уважают и не страшатся их, дабы быть свободными... В таком государстве учитель боится своих учеников и льстит им и ученики презирают учителей, а также педагогов. Вообще же

молодежь равняется со старцами, соперничая с ними в словах и в делах; а старцы спускаются до уровня молодежи в избытке угодливости и шуточных речей; они подражают молодым, дабы не казаться суровыми и деспотичными. Насколько здесь домашние животные свободнее, нежели в других государствах, этому не поверит тот, кто сам этого не наблюдал. Согласно поговорке здесь собаки воистину становятся подобными их господам; ослы и лошади приучаются выступать свободно и величественно, и лезут на тех, кто не уступает им дорогу".

"Как нервны становятся здесь граждане! Когда в чьих-либо словах они увидят малейший намек на рабство, они тотчас приходят в нетерпение и негодование. В конце концов, они ни во что не ставят ни писанные, ни неписанные законы, дабы никому и ни под каким видом не быть подвластными".

"Таков тот прекрасный и юношеский образ правления, из коего рождается тирания" (VIII, 562—563).

Крайности всегда свойственно вырождаться в противоположную крайность. "В частной, как и в общественной, жизни чрезмерная свобода может перейти только в чрезмерное рабство". Происходит это таким образом. —

В демократии есть три породы людей — прежде всего "расточители и бездельники; из них те, кто посмелее, стоят во главе, а более робкие за ними следуют; они подобны трутням, только одни с жалом, а другие без жала". Эти люди есть и в олигархии; но там они не в чести и удалены от власти, а потому бессильны и бездеятельны; "напротив, в демократии этот род людей за немногими исключениями стоит во главе. И те, кто повострее из их, говорят и действуют; прочие же сидят вокруг ораторской трибуны, шумят и не допускают, чтобы кто-либо возражал; так что за немногими исключениями все вершится в демократиях этим родом людей".

Другой класс в демократии — богатые: "это — то, что называется пища для трутней". Из этого источника проистекает самый обильный и легко добываемый мед для трутней.

Наконец, третий класс — простой народ; это — рабочие, живущие личным трудом, и безработные, малоимущие; в демократии это — класс самый многочисленный и, когда он соберется вместе, наиболее могущественный. Но собирается он не часто, разве только когда нужно добыть меду. Он его и добывает, если только власть имущие в силах отнять имущество у богатых; они распределяют добычу между чернью, но большую часть присваивают себе.

Те же, кто подвергается экспроприации, вынуждены защищать себя сами, как они могут, речами ли к народу или делами. При этом, если даже они не ищут перемен, противники всегда обвиняют их в заговоре против народа и в стремлении к олигархии. В конце концов богатые видят, что народ хотя и неумышленно, но по невежеству и поддаваясь обману клеветников, творит над ними неправду. Тогда уже они волей-неволей и взаправду

становятся олигархами. К этому вынуждает их не добровольное решение, а тот трутень, который их жалит.

"Тогда начинаются обвинения, суды и взаимные преследования". На этой почве вырастает демократическая диктатура. "Обыкновенно народ отличает и берет себе в вожди кого-нибудь одного и этого одного лелеет и возвеличивает. Покровитель народа — вот тот корень, из которого рождается тиран".

В этом превращении сбывается легенда о Ликеоне, который, отведав человеческого мяса, превратился в волка.

Опираясь на послушные ему народные массы, демагог не гнушается кровью своих сограждан, возводит на них клеветнические обвинения, тащит их в суды и лишает жизни, оскверняя свои уста и нечестивый язык кровью ближнего, казнит и изгоняет, взвешая народу прощение долгов и *раздел земель*. Такому человеку не миновать своей судьбы, он должен или быть убит врагами, или же стать тираном и из человека превратиться в волка.

Таков зачинщик восстания против богатых. Понятно, что последние в свою очередь ищут против него защиты; если они не в состоянии добиться его осуждения или изгнания, они посылают к нему убийц.

Но на это есть прославленное средство, к которому прибегают все стремящиеся к тирании: они требуют у народа телохранителей, на что народ и соглашается. В конце концов, изгнав и истребив своих врагов, народный покровитель становится во главе государства в качестве тирана.

"В первые дни своего владычества он всем улыбается и всех ласкает, отрекается от имени тирана, дает широкие обещания в частных беседах и публично, освобождает от долговых обязательств и раздает земли простому народу, стараясь казаться милостивым и кротким окружающим и всем. Что же касается внешних врагов, то с одними он мирится, других же истребляет, но, успокоившись с этой стороны, снова возбуждает войны, дабы народ нуждался в полководце". Это нужно и для того, чтобы обедневший народ, поглощенный заботами о хлебе насущном, не имел возможности строить ему ковы (VIII, 564—567).

Когда-нибудь "народ поймет, какое чудовище он родил, взлеял и возвеличил!" (VIII, 569).

Таков тот путь, который, по мнению Платона, ведет от олигархии через демократию к тирании. Предстоит ли и нам до конца пройти этот путь, этого я от него узнать не мог. Одно я мог заметить в моих беседах с Платоном. Он не может простить афинской демократии того полного пренебрежения к высшим ценностям культуры, которое столь ярко выразилось в казни Сократа. Сократа мы покуда еще не убили, но его у нас и нет.

I

Недавно окончившийся в Москве земский съезд дал яркую характеристику современного реакционного настроения. "Сначала репрессии, потом реформы" — вот основной тон этого настроения.

В резолюции, принятой съездом, оно проявилось в несколько смягченном виде: съезд признал необходимыми и реформы и репрессии. Но, как бы то ни было, и эта резолюция имеет смысл лишь в том предположении, что принятые доселе правительством карательные меры, в том числе и военно-полевые суды, не были достаточны.

Быть может, нигде психические корни реакции не обнаружались так наглядно, как здесь: от участников земского съезда я узнал, что из них лишь немногие не пострадали от погромов в течение двух последних лет. Озверевший помещик — прежде всего сын русской революции. Зверь, пробудившийся в революции, родил из недр своих звероподобную реакцию. Этим резюмируется сущность современного политического положения.

Оно чрезвычайно напоминает знакомые нам апокалиптические образы. Явился зверь, выходящий из моря. "И дивилась вся земля, следя за зверем, и поклонилась дракону, который дал власть зверю. И поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? И кто может сразиться с ним? И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульными словами, и дана ему власть действовать *сорок два месяца*".

После кратковременного, владычества этого чудовища, смертельно раненного в голову, на смену ему является второе: "И увидел я другого зверя, выходящего из земли: он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон. Он действует перед ним со всею властью первого зверя и заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю, у которого смертельная рана исцелела".

Вот образное выражение того процесса, который так часто повторяется в истории, повторился и у нас, в России: революция, смертельно раненная после кратковременного владычества, уступает свое место реакции: а реакция, действующая "со всею властью" революции, заживляет смертельную рану последней и заставляет снова ей поклоняться. Устами обеих говорит один и тот же "дракон"; в обеих — одна и та же звериная сущность. И обе вместе образуют тот заколдованный круг, из которого мы все не можем выйти.

II

На вопрос о том, почему наше революционное движение получило смертельную рану, можно опять-таки ответить текстом Апокалипсиса: "Кто ведет в плен, тот сам пойдет в плен; кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом"*.

Наша революционная интеллигенция до сих пор только этим и занималась — убивала мечом и сама была убиваема; вела в плен и сама в него попадала.

Прежде всего это был плен духовный. Недавно П. Б. Струве объяснял особенности русской революции своеобразным сочетанием современных интеллигентных идей с элементарными народными инстинктами.

В действительности это сочетание свелось к простой капитуляции идей перед инстинктами; отсюда — полное их вырождение и упрощение. Вместо того чтобы просвещать народные массы, направлять и вести их за собою, интеллигенция ждала от них указаний и льстила их аппетитам. Демагогия и лесть упразднили всякую грань между свободой и анархией, между социализмом и грабежом, между демократией и деспотизмом.

Нет ничего нового под луной. Поэтому неудивительно, что характеристика, данная Платоном древним демагогам-софистам, целиком сохраняет свою силу по отношению к демагогии современной.

"Все положения их учения сводятся к мнениям толпы, которые она высказывает, собравшись вместе, и это они называют мудростью. Положим, кто-либо изучил движение гнева и страсти какого-либо большого, сильного и хорошо упитанного дикого зверя, — как к нему подходить, как с ним обращаться, чем и как привести его в ярость или успокоить, какие он издает при каждом случае звуки, какими звуками он укрощается или приводится в бешенство. Представим себе, что человек, изучивший все это долгим опытом, при большой затрате времени, назовет это мудростью; допустим, что он возведет свои наблюдения в науку и постройт из них учение, не различая в этих звериных мнениях и страстях, что хорошо и что дурно, что правда и что неправда, а назовет, сообразно со вкусами зверя, добром то, что нравится последнему, а злом то, что ему неприятно!"* Совершенно так, по словам Платона, поступают современные ему софисты.

Описанное здесь зверопоклонство под видом народопоклонства составляет сущность "большевизма" всех времен. "Большинство не может ошибаться: прекрасное, истинное, доброе есть то, чего хочет его непогрешимая воля". В этом — основной большевистский догмат в наши дни, как и во времена Платона.

Для современных софистов, как и для софистов древности, идеи вообще лишены самостоятельного значения. Они ценны лишь в качестве "продуктов массового творчества". Современный марксизм учит, что они — лишь "отражения классово-борьбы в человеческих головах".

С этой точки зрения не может быть речи о какой бы то ни было неизменной истине: идеи-отражения так же изменчивы, как и то настроение толпы, которое они в себе отражают. Они перестают быть истинными, как только они перестают нравиться.

Всего любопытнее, как отразилось это рабство идеи перед инстинктом в судьбах самого русского марксизма.

По прямому смыслу учения Маркса путь к социализму есть концентрация богатств в немногих руках и связанная с этим постепенная пролетаризация массы. С этой точки зрения последовательный марксизм должен был бы видеть спасение России в развитии крупной промышленности и крупного землевладения. Понятно, что это учение, выросшее в чуждых нам условиях, не могло стать популярным среди нашего крестьянского населения. Тут оно оказалось в коренном противоречии с "элементарными инстинктами".

И что же! Народный инстинкт переделал ученье, обратил его в ей противоположное. Наши социал-демократы проповедают то самое, что представляется с точки зрения Маркса величайшей и непростительной ересью: "революционные выступления крестьянства вплоть до конфискации частновладельческих земель" — экспроприацию и захват земель в *частную собственность!* Марксизм на русской почве отрекся от самого себя, отбросил все те элементы своего понимания истории, которые не пришлись по вкусу "*большому зверю*".

Решающее значение тут имели не какие-либо научные соображения, а тот простой *арифметический* аргумент, который решал и во дни Платона. Народ хочет *всей земли, и в полную собственность*. А помещиков всего сто тридцать тысяч.

Ergo¹ — помещики должны быть сметены.

Русский марксизм последователен по крайней мере в одном отношении. Он всегда был и на русской почве остался чистейшим аморализмом. Поэтому, когда русские социал-демократы учат, что помещики должны быть сметены не потому, что этого требует справедливость, а потому, что *народ — сила*, они по крайней мере верны своему учителю.

Маркс всегда относился отрицательно к попыткам этического обоснования революции: с его точки зрения, перевороты социальные и политические обуславливаются не соображениями справедливости, а экономической необходимостью.

В ином положении находится наш народнический социализм, который хочет быть прежде всего социализмом "этическим".

С точки зрения этического социализма можно оправдать *всеобщую* экспроприацию частных собственников, *всеобщую* социализацию земель и орудий производства. Но конфискация одних земель при неприкосновенности капиталистического строя, безвозмездная экспроприация *одних* помещиков, и *только потому*, что их мало, тут представляется вопиющей непоследовательностью, а стало быть, и неправдой. С этой точки зрения почему, например, не подвергнуть конфискации *одних* богатых евреев? Ведь они также составляют ничтожное меньшинство среди русского населения!

¹Следовательно (*лат.*).

Стоять за конфискацию имущества одних землевладельцев — значит признать тот общий принцип, что воля большинства может лишить каких угодно имущественных прав любую часть населения. Если, став на эту точку зрения, мы спросим, почему в настоящее время конфискации должны подлежать только земли, а не капиталы, то на это можно дать только один ответ: потому что *сегодня* народ требует одних земель, а не капиталов.

С точки зрения социализма этического это должно было бы считаться простым грабежом. Однако широкие слои нашей интеллигенции не чувствуют всего возмутительного безобразия *частичной* конфискации, этой сделки, извращающей природу социализма. И это служит одним из наиболее ярких доказательств крайнего упадка нашего правового сознания.

На русской почве социалистические партии теряют свой социалистический облик и вырождаются в древнерусские *разбойничьи* формы пугачевщины. Как по направлению, так и по инициалам первым *эсером* у нас, без сомнения, является Стенька Разин. Капитуляция идей перед инстинктами имела своим последствием крайнее опрощение русского революционного движения, вырождение его в старую, еще допетровскую форму. В этом — злой рок русской революции и главная причина ее крушения. Неудивительно, что правительству удалось осадить это первобытное бунтарство теми же примитивными средствами, которые применялись с успехом уже в дни Разина.

III

Нетрудно убедиться, что реакция черпает свою силу именно в слабостях нашего революционного движения. Второй зверь живет раной первого.

Элементарный инстинкт, перед которым капитулировало это движение, в конце концов, — сила центробежная, разрушительная для всякой общественной организации, в том числе и революционной. Нетрудно убедиться, что он уже теперь в целом ряде случаев обращается против* революции. Революция должна была рухнуть, как всякое здание, построенное на песке.

Уже осенью минувшего года мне пришлось высказать, что революцию невозможно построить на аграрных беспорядках. Теперь, когда с весны они возобновились с новой силой, более чем когда-либо уместно об этом напомнить.

Аграрные волнения не объединяют, а, напротив, *разъединяют* крестьянские массы, ибо общий предмет их вождения — помещичья земля — в конце концов становится яблоком раздора между самими крестьянами.

Насильственно захваченные земли, как и всякое вообще чужое добро, впрок не идут. Крестьянские движения никогда не сливаются в широкую волну: они всегда носят характер частичный, местный, дробный. Они легко вырождаются во всеобщий *взаимный* грабеж. Но, дойдя до этой точки, они обыкновенно тотчас вызывают против себя среди самого крестьянства обратную, реакционную волну.

Война против помещиков естественно переходит в войну против всех. А это и есть та атмосфера, которая воспитывает депотизм и реакцию, ибо междоусобная война вызывает всеобщую жажду порядка, власти, мира во что бы то ни стало. Утомленное кровавою оргией население готово мириться со всякой диктатурой. Отсюда и рождается *второй зверь*, действующий силою и властью первого, то чудовище, которому еще в XVII веке Гоббс дал имя смертного бога — Левиафана.

В России он уже родился. И опасность тем сильнее, что реакция встречает у нас поразительно слабое сопротивление. В этом отношении история второй Государственной Думы в высшей степени поучительна.

Крайние партии хотели сделать ее трибуной для революционной агитации. Но ведь для того, чтобы достигнуть хотя бы этой цели, нужно было принести с собою в Думу какой-нибудь запас идей. Раз Дума лишена реальной власти, она может действовать только как *идейная сила*. Какую же идейную силу представляли собою левые депутаты?

Весь их идейный багаж сводился к неустанному провозглашению голого формального принципа народной воли. Вместо того чтобы наполнить ее содержанием, объединить ее каким-либо общим идеалом, они преклонялись перед нею и служили ей нескончаемый молебен; и этим окончательно парализовалась всякая законодательная работа.

Правда, попытка направить народную волю на определенное содержание была сделана. Крайние депутаты говорили: "Вся земля безвозмездно всему народу, потому что так хочет народ". Но мы уже видели, что земля — именно тот лозунг, который по самой природе своей не объединяет. Он прикрывает собою раздор частных интересов, частных вождельний, аппетитов, которые не могут слиться в общем порыве, потому что они по существу враждебны друг другу. Какое может быть единение между людьми, из коих каждый хочет захватить в свое обладание одну и ту же полосу, один и тот же клочок земли! Один крестьянин основывает свое право на помещичью землю на том, что у него мало земли; другой, у которого земли больше, отвечает: "Не тронь, это — земля *нашего* помещика"; население малоземельных районов жаждет наделения в районах, где имеются большие запасы земли; а жители этих последних готовы с колыями принять переселенцев. Каждый хочет земли *для себя*, и никому нет дела *до всего народа*.

Из этих центробежных стремлений не может сложиться *единая* народная воля. Тот кумир, перед которым преклонялись левые депутаты, в конце концов оказался фикцией и рассыпался в прах. Печальный конец второй Думы как нельзя более наглядно доказывает, что *единой* народной воли они не нашли и не выражали. Они достигли как раз противоположного результата — объединения обеспеченных классов, и в частности землевладельцев, — против революции на почве классового инстинкта.

Вот объяснение той силы, которую приобретает у нас реакция, того слабого противодействия, которое она встречает. Интеллигенция жестоко наказана за свою безыдейность, лень и зверопоклонство. Она вела в плен к первому зверю и сама попала в плен ко второму.

Теперь уже не из демократического, а из противоположного, реакционного лагеря мы слышим победный клич: "Кто подобен зверю сему!" Произошло роковое недоумение: народ искал руководителей и учителей, а вместо того нашел льстецов; крестьянин ждал от своих депутатов реальных благодеяний, тех законодательных реформ, которые должны были обновить и улучшить его долю. Вместо того он слышал лишь докучливое эхо, которое повторяло вслед за ним "про землю" и дразнило его частный аппетит. И народ отвернулся от своих руководителей. Он отнесся с полным равнодушием к их участи, когда власть наложила на них руку.

Грянет гром, и мужик перекрестится. Это — первое, с чего нам следует начать после грома 3 июня. А второе, что нам следует сделать, это — окончательно вырвать нашу мысль и душу из околдовавшего нас плена, сбросить с себя путы нашего рабства. Ибо как первый, так и второй зверь готовят нам одну и ту же гибель. Первый ведет в плен ко второму, а второй заставляет поклоняться первому.

Что реакция может исцелить смертельную рану революции, это нетрудно предвидеть уже теперь. Закон 3 июня, как уже мы имели случай говорить, поставил землевладельцев против народных масс и против инородцев. Он создал в их пользу привилегию, которая может стать началом ужасного конца. Если привилегированные классы воспользуются данной в их руки властью только для того, чтобы удовлетворять свои аппетиты, если они забудут про народную нужду и будут думать только о себе, они подготовят неслыханные доселе ужасы. При первом внешнем потрясении Россия может оказаться колоссом на глиняных ногах. Класс восстанет против класса, племя — против племени, окраины — против центра. Первый зверь проснется с новою, нездешней силой и превратит Россию в ад.

Глубокая трещина, уже образовавшаяся между Думой и народными массами, грозит превратиться в бездну, в которую все провалится. Попытаемся же перекинуть мост, пока еще не упущено время.

Максимализм

I

В том колоссальном успехе, которым пользуется в России ибсеновский Бранд*, поражает в особенности одна черта: восторженное поклонение относится в данном случае не столько к Ибсену, сколько к самому Бранду, успевшему за короткий срок стать героем нашего времени, идиолом русской интеллигенции.

Энтузиазм с первого взгляда — малопонятный, потому что в личности Бранда неясно самое главное: какому Богу он поклоняется, чему учит, куда ведет своих последователей.

В чем заключается тот жизненный идеал, ради которого он отвергает мать, жертвует женою, сыном и, наконец, самим собою, — на это вряд ли кто-либо даст определенный ответ. Он где-то высоко над низменностью, этот идеал, *в горах*, куда Бранд уводит свою паству. Но вместо цели и смысла, ради которого стоит жить, жертвовать собою и другими, мы видим на этих горных вершинах ибсеновской драмы только снег и лед, который убивает всякую жизнь, прикрывает и замораживает самого Бранда.

Так и остается неясным: кому и *для чего* нужны все эти усилия, жертвы и подвиги.

Ясно только одно: Бранд был *максималистом*; и именно это привлекает к нему русскую интеллигенцию, которая находит в нем родственную себе черту. Он никогда не довольствовался относительным, а предъявлял к жизни максимальные требования: абсолютное совершенство или смерть: "*Или все, или ничего*".

Бессодержательность этого максимализма не смущает русских почитателей ибсеновского героя. Бранд в своем отношении к жизни был *радикален*, непримирим; он презирал все относительные, условные ее ценности, и этого с нас довольно.

Эти качества пленяют нас *сами по себе*, и лишь немногие из нас спрашивают, *во имя чего* следует быть радикальным и непримиримым.

"Или все, или ничего" — вот лозунг, который мы слышим уже восемь с лишком лет, с начала освободительного движения, с той самой поры, когда студенчество выступило в роли его авангарда. И конец этого лозунга, его практический результат — всегда один и тот же — *ничего*: у Бранда — снежная лавина, погребаящая вместе с ним все его надежды, а у нас — *разбитое корыто*, единственно верный спутник наших освободительных начинаний.

И, странное дело, этот конец у нас мало кого смущает. В Бранде русская интеллигенция находит себе не осуждение, а оправдание: да, он терзал других и самого себя, ища добро, сеял зло, других губил и сам погиб. Но он до конца жизни остался верен своей формуле, ни в чем не поступился своим радикализмом. Итак, будем продолжать в том же духе.

Что из этого выйдет на практике, не все ли равно: *мы не примирились*, мы сохранили чистоту нашей формулы; а для нас она *безотнositельно дорога*, независимо от ее практического результата.

Сколько надежд уже разбил у нас этот прямолинейный максимализм и сколько терзаний причинил он русскому народу! Еще при Александре II Россия рисковала получить первые зародыши представительных учреждений. Пусть это было малое зерно; из него могло вырасти дерево. Но Александр II был убит в самый день подписания им этой хартии; стараниями тогдашних мак-

сималистов у нас надолго воцарилось царство беспросветной реакции.

Убийство царя-освободителя — одно из самых характерных для русской революции деяний. У нас самая реакция вызывает меньше раздражения, нежели половинчатые уступки со стороны правительства. Александр II вызвал против себя море озлобления и ненависти со стороны русского радикализма *именно тем, что он вступил на путь уступок*.

Реакция отказывает освободительному движению решительно во всем: не давая ему *ничего*, она не противоречит второму термину брандовской дилеммы и никому не мешает требовать *всего*.

Напротив, уступки, умеренные, либеральные преобразования не укладываются в дилемму, нарушают священную формулу, а потому приводят в ярость. "*Ни все, ни ничего, а кое-что*" — этого русский радикал перенести не может; на это он скорее всего ответит взрывом ненависти, а то и взрывом в ином, буквальном значении этого слова.

Черта эта сказывается и в большом, и в малом. Как ярко, например, она проявилась в истории наших студенческих движений! Учащаяся молодежь всегда довольно благодушно относилась к покойному Делянову, уничтожившему университетскую автономию. С тех пор у нас было много министров народного просвещения.

И на моей памяти ни один, даже покойный Н. П. Боголепов, при котором студенты отдавались в солдаты, не вызвал такого озлобления, как П. С. Ванновский, первый вступивший на путь уступок и реформ. Киевское студенчество сожгло на площади не временные правила Боголепова об отдаче студентов в солдаты, а временные правила Ванновского, дававшие студенчеству некоторые корпоративные права. Тут же мне пришлось высказать мысль, к сожалению оказавшуюся весьма близкою к истине, что так же когда-нибудь будет сожжена на площади первая русская конституция.

Впоследствии точно так же всякий намек на возможность университетской реформы вызывал обострение студенческих волнений. И всякий раз мне приходилось слышать от моих радикальных слушателей такое объяснение: "Реформа нам не желательна, потому что она может удовлетворить и успокоить серую, буржуазную массу студенчества: это подрежет нам крылья. В наших интересах — накапливать недовольство".

Впоследствии, уже в конституционную эпоху, мне приходилось слышать, также из уст радикальной молодежи, такое мнение об умеренных аграрных проектах: "Сытость крестьянина — не в наших интересах, ибо она порождает довольство и успокаивает!" Вспомним печальную судьбу манифеста 17 октября. Разве он не был сигналом к общему взрыву! Сколько бед наделал России один страх радикальной интеллигенции, что он удовлетворит и успокоит!

И так же относился русский радикализм ко всем относительно, промежуточным освободительным ценностям: он видел в них только задержки на своем пути, препятствия к осуществлению своих безусловных требований. Он не хотел слышать о народном представительстве, не соответствующем четырехчленной формуле, не принимал народовластия иначе как в форме республики, неограниченного народного самодержавия. Для него — лучше никакой конституции, чем конституция буржуазная, лучше монархическое самодержавие, нежели конституционная монархия; или "вся земля всему народу", или никаких улучшений крестьянского быта.

Русский радикализм отрицает не только все исторически действительное, но и все исторически осуществимое. Поэтому его максимализм на практике проявляется как нигилизм, дикая, ничем не сдержанная и ни перед чем не останавливающаяся страсть к разрушению. Из формулы "или все, или ничего" ему в действительности удастся добиться осуществления только второго термина — "ничего". Понятно, почему с этой формулой обыкновенно связывается другая, ей сродная и столь же нигилистическая — "чем хуже, тем лучше".

Здесь кроется роковая причина всех пережитых нами неудач и крушений. Необходимость уступок и реформ в целях умиротворения — вот тот единственный аргумент в устах умеренной оппозиции, который от времени до времени влиял на правительство. Теперь, стараниями русского радикализма, у него отнята убедительная сила. Доказано неопровержимо, что с непримиримыми нет и не может быть примирения, что уступки не приводят к успокоению, а, наоборот, вызывают новый подъем революционной волны. Когда правительство убедилось в малочисленности тех слоев населения, которые дорожат уступками уже сделанными, оно начало брать их назад. Пока могло казаться, что революция дает кое-что, радикалы выходили из себя. Теперь, когда стало вероятным, что она не дает ничего, их негодование утратило силу. Зачем им волноваться: *они спасли свою формулу!*

II

Слово "максимализм" вызывает в нашем сознании два противоположных, трудно согласимых ряда представлений. С одной стороны, "максималист" — это крайний идеалист, который не идет ни на какие компромиссы, требует немедленного осуществления идеала во всей его полноте, не соглашаясь не только на ограничения, но даже и на отсрочки.

С другой стороны, ставшая привычной ассоциация идей связывает с тем же словом представление об экспроприаторе, который кричит "руки вверх" и грабит — не то для революционных целей, не то в собственную пользу. Это — что-то среднее между революционером и простым мазуриком.

Это сочетание противоположностей, объединенных общим названием, не есть результат словесного недоразумения. Жизнь действительно знает эти совмещения и эти переходы от крайнего идеализма к крайней преступности — до полной утраты человеческого облика. И несомненно, русский радикализм заключает в себе частью элементы, частью же зародыши как того, так и другого.

Классическим типом идеалиста-преступника является Раскольников Достоевского. Все черты русского максималиста, как в широком, так и в тесном значении этого слова, в нем налицо. Это — мечтатель, который во имя своей социальной утопии совершает двойное убийство и экспроприацию. *Двойное убийство!* Гений Достоевского провидел даже и эту черту — убийство ни в чем не повинной Елизаветы, случайную жертву, которая гибнет от удара, направленного против другого лица, гибнет только оттого, что максималист встречает ее на своем пути.

И то же Достоевский вскрывает логические основания перехода от утопии к преступлению. "*Я — обладатель той единой спасающей формулы, которая должна облагодетельствовать человечество: ergo мне все дозволено, я все могу преступить*". Тут — безграничная вера двоякого свойства: в непогрешимость, святость формулы и в самого себя как ее носителя.

Такова же и теперь экспроприаторская психология и логика, с одной, впрочем, разницей. Индивидуалист Раскольников верит самому себе, *своей* формуле, своему личному гению, знанию и умению. Он действует за свой риск и страх, от собственного имени. Нынешний же измельчавший, *стадный* максимализм верит в непогрешимость *партий* и партийных лозунгов.

Но сущность одна и та же. Найдена абсолютная истина, *формула*, которой ее обладатель поклоняется как божеству, как идолу. Человеческий закон воспрещает кровавые жертвы, но *божество* их требует. Ergo — человеческий закон должен быть нарушен.

III

Уже давно замечено, что фанатизм русской радикальной интеллигенции тесно связан с ее бессознательной религиозностью. Всякую социальную утопию она принимает как религиозный догмат, как откровение, коего каждая буква священна. Вся русская революционная партия имеет тенденцию превратиться в секту, которая мнит себя единой спасающей церковью, а потому ненавидит все прочие секты как еретические. У всякой свое евангелие — от Маркса или от кого-либо другого, свои революционные святцы, мученики и праздники, когда полагается воздерживаться от труда и предаваться неделанию. И всем им свойственно присущее религиозным сектам стремление к дроблению. Самые крайние партии кажутся части их сторонников недостаточ-

чно крайними, оппортунистичными. И в поисках за абсолютным радикализмом рождаются новые партийные образования: большевики среди социал-демократов, максималисты в тесном смысле слова среди социал-революционеров. Все они говорят не от себя, а как бы "от Бога", в каждом революционере сидит непогрешимый папа, все мыслят свой социальный идеал не иначе как в форме безусловного.

Максимализм в широком смысле — их общая родовая черта. И источник его — всегда один и тот же. В существе своем максимализм — не более и не менее как извращение одной из наиболее привлекательных и ценных сторон русского характера. Это — одна из многих aberrаций нашего религиозного сознания, *сбившееся с пути религиозное искание*.

Неудовлетворенность всем вообще существующим, неспособность к компромиссам, непримиримость, склонность к повышенным, максимальным требованиям — все это частные проявления той жажды *безусловной, совершенной правды*, которая живет не только в нашем интеллигенте, но и в простом народе.

С этой особенностью связана и наша сила и слабость, все то, что есть в нашем национальном характере благородного и отвратительного. Здесь — залог высокого подъема духа, великих подвигов и творчества; но здесь же таится возможность крайнего падения. Извращение лучшего из человеческих качеств становится источником худшего из зол. Сбившееся с пути религиозное искание обращается на недостойные предметы и создает себе идолов. А идолы обыкновенно бывают ревнивы, завистливы, бесчеловечны и кровожадны.

Русская действительность полна печальными тому доказательствами. Русский интеллигент жить не может без идолов и делает их изо всего на свете: из народа, из партии, из формулы, из учения, в котором он видит "последнее слово науки". И все человеческое забывается и утрачивается в этом идолослужении. Это — то самое, что создает преступную атмосферу. Становясь предметом исключительного почитания, идол вместе с тем становится единственным критерием нравственных обязанностей. От всяких других он освобождает своих поклонников: одни считают все дозволенным в интересах народа, другие — в интересах единой спасающей партии, третьи — ради торжества единственно непогрешимого догмата. Этот догматизм — смерть духовной жизни, ибо он усыпляет разум и освобождает от труда искания. Кто мнит себя в обладании безусловной правдой, тот уже не ищет, не подвергает критике своих догматов, а навязывает их другим, насилуя и принуждая к молчанию несогласных. С верою в собственную непогрешимость связывается крайнее самодовольство, самомнение и деспотизм, опьянение и бред величия, свойственный "монополистам" истины.

Идол требует от своего поклонника высшей жертвы: он пожирает его самого, убивает в нем человеческое чувство, уничтожает

всякую общественность. Он создает, с одной стороны, преступные типы, анархистов, которые ведут истребительную войну против всякого несоответствующего их формулам общества, а с другой стороны — рассудочные машины, доктринеров, неспособных к какому-либо живому практическому делу.

Максимализм и доктринерство грозят остановить у нас всякую общественную жизнь: нельзя учиться в школе, потому что мы не имеем "истинно демократической школы"; нельзя законодательствовать в парламенте, потому что мы не имеем "истинно народного представительства". Нельзя терпеть какую бы то ни было власть, пока власть не перейдет в руки народа. Нельзя давать заниматься земледелием, пока вся земля не перейдет в руки всего народа; нельзя давать работать фабрикам, покуда мы не добьемся восьмичасового рабочего дня. Нельзя давать жить, пока не восторжествуют в полном объеме наши священные формулы. Что из того, что этим мы ввергаем народ в нищету, уничтожаем всякую безопасность, продолжаем до бесконечности безнадежную партизанскую войну и создаем силу реакции. Наша цель — не человек, не его благоденствие и счастье, а *формула*, которая для нас — то же, что Иегова для ветхозаветных иудеев: "Аз есмь Господь Бог твой, да не будут ти бози иные, разве Мене"* . Итак, будем поить наших идолов кровью.

По отношению к безусловной правде максимализм уместен: она действительно требует от человека, чтобы он отдавался ей всем сердцем, всем своим существом. Это выражено в евангельской притче о купце, который ради драгоценной жемчужины жертвует всем своим достоянием, и в известном тексте: "Кто не оставит отца и мать свою ради Меня, несть Меня достоин"**. Тут действительно нет места для компромисса. Безусловному человек должен принести себя в жертву всецело и без остатка.

Но беда наша в том, что мы почитаем как безусловное те временные ценности политического рынка, коим сегодня цена одна, а завтра другая. Мы отдаем себя в совершенную жертву изменчивым, преходящим требованиям политическим и социальным и этим подрываем свою творческую силу: мы не в состоянии создать ничего прочного, непреходящего.

По назначению своему наша интеллигенция — соль земли русской. Но догматизм и идолослужение сделали ее солью, потерявшей силу. Неудивительно, что жизнь прошла мимо нее и разбила ее идолов. И мы не должны этому печалиться, ибо, во-первых, гибель богов — уже сама по себе — некоторая победа истины. А во-вторых, крушение кумиров освобождает душу от плена, делает ум открытым для искания и подготавливает новый подъем — в сферу действительно Безусловного.

Это ты, о, дорогая,
Ничего, не трусь,
Несуразная, кривая,
Но святая Русь!

За последние дни газеты были полны сообщениями о снежном буране, свирепствовавшем во всей России.

С севера и юга, с востока и запада приходили известия о полном или частичном прекращении железнодорожного движения. Газеты сообщали, что "успешности расчистки путей препятствует продолжающаяся сильная метель при необычайно больших морозах".

Этими словами резюмируется и все прочее, что за последнее время приходилось читать в газетах.

Метель бессмысленна и стихийна; до наших путей сообщения и до человеческих интересов ей нет никакого дела. Ей решительно все равно, что засыпать и кого заморозить; она не делает разницы между железнодорожным полотном и никому не нужным оврагом, между человеком и навозной кучей.

Она преследует одну общую задачу — *выпрямления действительности*; поэтому, не углубляясь в детали и не входя в оценку индивидуальных явлений, она действует исключительно просто, однообразными, но весьма решительными общими мерами: она заполняет все рвы и ямы, заносит все возвышенности, все приводит к плоскости и все окрашивает в однообразно белую краску.

Оглянемся кругом, и мы увидим, что за последнее время все вообще "мероприятия" окрашены этой истинно русской мудростью метели. Еще так недавно наша политическая карта представляла пестрый и изрезанный ландшафт; общественная жизнь казалась сложной и разнообразной. Теперь метель навела простоту и "порядок": мало-помалу начинают исчезать все очертания; скоро вся Россия вытянется в одну прямую поверхность.

Крайние партии уже давно скрылись под сугробами; самые следы их заметены. Начинает покрываться белым саваном и партия народной свободы. Недаром бывший "Вестник Партии Народной Свободы" теперь просто называется "Вестником Народной Свободы". В скором времени из периодической печати может исчезнуть самое имя партии; после выборгского процесса ее лучшие кандидаты надолго скрылись под снегом.

Пока еще цела партия мирного обновления; но метель не ослабевает, угрожая и ей той же участью. Напрасны ссылки на ее исключительно мирную, культурную работу. Для метели не существует никаких оправданий; мы уже видели, что она относится с особым ожесточением именно к "расчистке путей сообщения". На днях "Россия" дала понять, что так называемая "культурная работа" есть разновидность "крамолы"... Ясно, что, подобно всем прочим возвышенностям... она должна быть заметена.

Вместе с партиями мало-помалу исчезают и профессиональные союзы. Остаются на сцене и сохраняют возможность действовать только те общественные организации, которые сами окрашиваются белым цветом, сливаются с плоскостью и подымают метели.

"Неслыханно жестокие морозы заставляют трещать самые государственные учреждения. И они вскоре будут завалены снегом, так что трудно будет распознать: где сенат, где синод, где высшая школа и где... департамент полиции.

Дни высшей школы сочтены. Уже появился разъяснительный циркуляр, в силу которого высшим учебным заведениям остается или отказаться от автономии, или... обзаводиться агентурой. Еще не вырыта та яма, где должны быть погребены университеты; но носятся зловещие слухи, что при каждом университете будет учреждена особая должность истребителя автономии: ему будет присвоено звание "канцлера университета". Что будет дальше с университетом, покрыто мраком неизвестности: пока что унесены снежным вихрем и скрылись во мраке министр народного просвещения и его товарищ.

Еще недавно правительствующий сенат считался вершиной наших судебных учреждений. В качестве такового он при старом порядке пользовался известным авторитетом. В те дни каждое министерство, каждое ведомство составляло как бы особую, самостоятельную державу. Благодаря этому сенат, зависевший разве только от министра юстиции, мог проявлять известную самостоятельность по отношению к другим министрам, и в частности — по отношению к министру внутренних дел.

Теперь — не то: метель, которая стремится занести все вершины, понятное дело, не могла пощадить и вершины юстиции. У нее есть на то могущественное средство: теперь, благодаря *единству* совета министров, каждый из министров становится начальником каждому из сенаторов. В результате из органа юстиции сенат стал "органом внутренней политики" со специальной миссией — уничтожать законы путем разъяснений. На днях в газетах появилось известие, что именно ввиду этой миссии министерство юстиции признало несвоевременной реформу сената.

Внутренняя политика стремится сровнять с землей не только юстицию, но и самую церковь, святейший синод стал преимущественно органом надзора за политической благонадежностью духовенства, духовным "департаментом полиции".

Еще не вся Россия превращена в равнину; кое-где глаз еще различает уцелевшие возвышенности. Движение жизни не повсеместно остановлено. Метель еще не все засыпала и не все заморозила. Но громадность задачи требует известной постепенности в ее осуществлении; было бы только постоянство при неослабевающей энергии, и цель будет достигнута. То и другое, несомненно, есть налицо. Говоря словами "России" "правительство не только признает необходимость огромного и упорного труда по плану,

им разработанному и осуществляемому, но и действует в этом направлении, не теряя времени".

Нет спора, "в этом направлении" сделано уже очень много. От вьюги на дворе теперь так темно, что стало трудно не только распознавать очертания различных государственных учреждений, но даже и различать своих от чужих. Члены "Союза русского народа" начинают истреблять друг друга. Пуришкевич наступил на ногу Дубровину; Дубровин-сын вызвал на дуэль Пуришкевича; и даже сам Меньшиков в темноте принял П. А. Столыпина за кадета.

Конец освободительной эпохи выражается словами народной песни:

Эй, Настасья, эй, Настасья, отвори-ка ворота!
Я ворота *отворила*, да метелью занесло.

К скачкам и безобразиям русского климата мы привыкли. Метель после октябрьских дней не представляет для нас чего-либо необычного и нового. Мы знаем, что летняя жара когда-нибудь должна смениться зимней стужей, а зимняя стужа — опять летней жарой.

Ввиду неизбежности этой периодической смены времен года метель сама по себе пугать нас не должна. Мы знаем, что ей положены определенные времена и сроки и что бесконечно долго она продолжаться не может.

Есть, однако, что-то страшное в особенностях именно *этой* зимы. Старожилы не запомнят ни такого упорства непрекращающихся морозов, ни такой невероятной глубины сугробов. Невольно возникает тревожный вопрос: какова-то будет весна?

Мы знаем, что сила весенних вод прямо пропорциональна количеству накопившегося за зиму снега. Вот это обстоятельство и заставляет страшиться за будущее.

Как бы весенний разлив не превратился в наводнение, что в низменной местности особенно опасно. Потекут потоки мутные, бурные, грязные и будут все сносить: людей, животных, деревья и дома. Они так же мало разбирают, как и метель; им присуща та же тенденция к выпрямлению действительности и та же ненависть против возвышенностей.

Зимой метель все засыпает, а весной воды все заливают!

Бедная Россия! Весною, как и зимою, ей всегда суждено быть жертвой бессмысленной стихии и терять свой путь. Зимою беспутица, а весной — распутица! Ей нет спасения, пока не будет прорван этот заколдованный круг!

Когда-нибудь он будет прорван. В конце концов, аналогия между внешней стихией и миром человеческим имеет свой предел. Стихийные *тенденции* нашей общественной жизни не суть непреодолимые естественные законы. Против них можно и должно бороться. От метелей люди спасаются в теплых хатах; против наводнений, когда их заблаговременно предвидят, устраиваются

плотины. И даже от потопа, как известно, Ной однажды спасся в ковчеге.

В конце концов, каждая человеческая единица представляет собою ту каплю, которая может увеличить или не увеличить собою тот или другой поток. Когда мы выработаем в себе ту *человеческую* силу, которая будет в состоянии противиться стихийным порывам, тогда нам нечего будет страшиться метели и наводнения.

В этом нет ничего невозможного. Власть стихийного начала в нашей общественной жизни обуславливается слабостью развития у нас личности. Безумие нашей революции, как и безумие нашей реакции, обуславливается, главным образом, одной общей причиной — тем, что у нас личность еще недостаточно выделена из бесформенной народной массы. Этим обуславливаются внезапные резкие переходы от полной неподвижности и косности к стихийному бунтарству, от наивной покорности к столь же наивному революционному утопизму.

От этого зла есть только одно спасение — *развитие сознательной личности*. Болезнь, переживаемая Россией, есть болезнь ее возраста: в этом — единственное наше утешение. Против этой болезни есть, к счастью, спасительный рецепт — *народная школа*; он действует медленно, но зато верно.

В развитии народной школы заключается основная задача времени. Когда она будет поставлена на должную высоту, мы увидим, что самый наш климат — в значительной степени в нашей власти. К этой цели должны быть направлены все наши усилия.

Гоголь и Россия

В "Переписке с друзьями" Гоголя есть замечательные слова, которые проникают в самую глубь наших современных дум.

"Вот уже почти полтора года лет протекло с тех пор, как государь Петр I прочистил нам глаза чистилищем просвещения европейского, дал в руки нам все средства и орудия для дела. И до сих пор остаются так же пустынные, грустные и безлюдные наши пространства, так же бесприютно и неприветливо все вокруг нас, *точно как будто бы мы до сих пор еще не у себя дома, не под родной нашей крышею, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге*; и дышит нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какою-то холодной, занесенною вьюгой почтовой станцией, где видится один ко всему равнодушный почтовый смотритель с черствым ответом: "Нет лошадей"*.

Когда читаешь эти слова, кажется, точно они написаны вчера: до того они полны современного значения. Все так же теперь мы в России словно чужие, все так же ищем и не находим родину. Все так же давит нас беспредельное пространство, не одухотворенное нашей культурной работой. По-прежнему тоскливо чувство неис-

полненного долга перед родной землей; бессильно движение вперед и безнадежно холоден ответ зрителя: "Нет лошадей".

Не те или другие преходящие черты эпохи, а сверхвременная сущность нашего народного характера выразилась в произведениях Гоголя; поэтому в них до сих пор мы можем читать печальную повесть не только о нашем прошлом, но и о настоящем России. В них все полно неумирающего значения.

Что же поведал нам Гоголь о России? Прежде всего она для него — синоним чего-то необъятного, беспредельного, "неизмеримая русская земля". Но беспредельное — не содержание, а форма национального существования. Чтобы найти Россию, надо *преодолеть пространство*, наполнить творческой деятельностью ее безграничный простор. В поэзии Гоголя мы находим человека в борьбе с пространством. В этом — основная ее стихия, глубоко национальный ее источник.

С этим связаны у Гоголя все его радости и печали. Беспредельное, когда оно является нам во образе пустыни, гнетет и давит, ибо оно вызывает *тоску по содержанию*, которое бы его наполнило. Но в этом же созерцании беспредельного есть неиссякающий источник подъема и воодушевления, потому что оно открывает безграничный простор для жизни, движения и подвигов.

Безграничная тоска и беспредельное воодушевление — вот те противоположные настроения, которые, в связи с созерцанием русской равнины, окрашивают лирику Гоголя. Гоголь признает, что это — те самые черты, которые составляют своеобразную особенность русской песни.

Особенность эта выражается в том, что русская народная песнь не знает пределов ни в тоске, ни в разгуле. "В русской песне, — говорит Гоголь, — мало привязанности к жизни и ее предметам, но много привязанности к какому-то безграничному разгулу, к стремлению унести куда-то вместе со звуками". — "Еще доселе загадка, — читаем мы в другом месте, — этот необъяснимый разгул, который слышится в наших песнях, неется куда-то мимо жизни и самой песни, как бы сгорая желанием лучшей отчизны, по которой тоскует со дня создания человек"*.

С этими особенностями русской песни тесно связана другая черта народного характера, которая также отражается в жизни и в творчестве Гоголя. Я говорю о склонности к странствованиям. В той бесконечной равнине, среди которой протекает наша жизнь, ничто не приковывает к себе человека. Благодаря самому однообразию окружающей природы он не чувствует себя прикрепленным к какому-либо определенному месту. Отсюда, в связи с бедностью жизни, необыкновенная подвижность русского человека: чем меньше удовлетворяет его окружающая действительность, тем сильнее в нем влечение к беспредельному, тем больше манит его дальняя дорога.

Отсюда у нас — народный тип странника, с которым так часто сочетается тип богоискателя. Сочетание это вполне естест-

венно. Странствования нашего народа связываются с исканием лучшей отчизны, во-первых, потому, что они чаще всего вызываются тоской, страданием, горем народным — словом, *разочарованием в отчизне здешней*. Во-вторых, влечение к беспредельному, хотя оно и возбуждается созерцанием бесконечного пространства, однако не находит себе удовлетворения в мире земном, где человек ежеминутно натывается на положенные ему тесные границы. Неудивительно поэтому, что среди русского простонародья странник считается божьим человеком, причем самое хождение по земле признается делом спасительным, богоугодным.

В жизни и деятельности Гоголя мы находим эти самые черты народного типа. Он — по существу писатель-странник и богоискатель. Почти вся его литературная деятельность протекла среди непрерывных странствований; и эти странствования теснейшим образом связаны с самой сущностью его творчества, с основным *делом его жизни*, которое для него было делом, по существу, религиозным. Он странствовал, во-первых, потому, что всем существом своим испытывал тоску о России здешней, действительной, исторической, и, во-вторых, потому, что всем сердцем жаждал "Руси святой", соответствующей его религиозному идеалу.

Эти странствования были для него одновременно исканием Бога и исканием России. В "Переписке с друзьями" он объясняет, что то и другое — для него — одно и то же. Любовь к Богу без любви к человеку мертва: "Как полюбить Того, Кого никто не видал?" — "Не полюбивши России, не полюбить вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу"*. С этим Гоголь связывает мысль о паломничестве по России; нужно "проездиться по России", чтобы ее полюбить, узнать и деятельно послужить ей. Напрасно было бы думать, что такой взгляд на религиозное значение путешествий возник у Гоголя в эпоху "Переписки с друзьями". С мыслью о его религиозном служении для него связывались все его странствования уже в конце двадцатых и в тридцатых годах. Уже в 1829 году он пишет матери, что *Бог указал ему путь в землю чужую*. Также в 1836 году он объясняет свое заграничное путешествие предначертанием свыше. В письмах своих он вообще упоминает о своих странствованиях рядом с "уединением", "отлучением от мира", самоуглублением, молитвами¹.

Чтобы написать "Мертвые души", Гоголю нужно было сесть в бричку вместе с Чичиковым; уже это одно достаточно освещает необходимую связь между творчеством Гоголя и его странствованиями по России. Но какое значение могли иметь для этого, по существу, национального писателя его заграничные путешествия?

Тут открывается перед нами самая парадоксальная и вместе чрезвычайно интересная черта деятельности Гоголя: искание Рос-

¹ Овсянко-Куликовский, "Гоголь", стр. 210**.

сии составляло цель его жизни, всю задачу его творчества. Но *найти Россию* он мог только за границей.

В известном лирическом месте I тома "Мертвых душ" он говорит: "Русь, Русь, вижу тебя; из моего чудного, прекрасного далека тебя вижу". Чтобы увидеть Россию, Гоголь должен был отъехать от нее на расстояние: вблизи мелочные подробности будничной жизни заполняют собою все поле зрения и мешают рассмотреть целое. Они давят на душу и задерживают ее полет. Гоголь вряд ли мог бы вынести созерцание этой серой, неприглядной России, если бы темно-синее небо Италии не бодрило его надеждой на миры иные. Неудивительно, что впоследствии, в "Авторской исповеди", Гоголь жалуется, что среди России он почти не увидел России. "Разъездами по государству много не возьмешь: останутся в голове только трактиры да станции". Из расспросов также много не узнаешь, ибо тут действительная Россия заслоняется множеством разнообразных и противоречивых о ней мнений. "Словом, — говорит Гоголь, — во все пребывание мое в России, Россия у меня в голове рассеивалась и разлеталась. Я не мог никак ее собрать в одно целое; дух мой упал, и самое желание знать ее ослабевало. Но, как только я выезжал из нее, она совокуплялась вновь в моих мыслях целой"*.

Замечательно, что образ России как целого для Гоголя не отделялся от странствования, дороги. Известно, что она явилась ему во образе бешено скачущей тройки, которая "мчится, вся вдохновенная Богом". Он видел ее в общем порыве, в общем движении. *Движение и есть то, что объединяет Русь в одно целое.*

В этом образе обращает на себя внимание его незаконченность. Гоголь ясно видел, как и *откуда* скачет тройка; но он не отдавал себе отчета, *куда* она несется. С этим связано то роковое противоречие лирических мест первого тома "Мертвых душ", в котором выражается вся безысходная драма последующего периода литературной деятельности Гоголя. С одной стороны, художник чувствует, что "все в России обратило на него полные ожидания очи". Родина жаждет узнать от него разгадку смысла своего существования: она ждет от него откровения нового жизненного пути. Но вместо ответа у него у самого вопрос шевелится на устах: "Русь, куда же несешься ты! Дай ответ! Не дает ответа!"

Ясно, что основная задача остается здесь неразрешенной. Сказать, что национальное существование есть быстрое движение, странствование, скачка, — значит ничего не сказать, ибо сущность движения народа, значение этой вековой борьбы его с пространством определяется ее целью. Вместо ответа на вопрос о цели Гоголь дает только изображение самого стремления к ней.

Мы хорошо знаем отношение этого движения к *прошедшему* русской жизни, от которого удаляется наша тройка. Позади остаются пустынные пространства и ничтожные люди — Маниловы, Плюшкины, Собакевичи, Коробочки. Из всего этого нам

ничего не жаль; и мы с радостью повторяем за Гоголем: "Черт побери все". Но настроение наше в корне меняется, когда мы задумываемся о том, что ждет нас впереди. Точно ли эта скачка в неизвестное должна освободить нас от гнетущих впечатлений? Не суждено ли нам впоследствии бесконечное число раз встречать в дороге все те же безобразия и наткаться на тех же знакомых нам чудовищ?

Неудивительно, что этот вопрос оказался роковым для Гоголя: чтобы творить, ему надо было ясно видеть путь свой перед собой и знать, куда ведет он своего читателя. В молодости он, по собственному признанию, творил беззаботно и безотчетно: когда его давила грусть, он освобождался от нее смехом. Но с годами это соловьиное пение стало для него невозможным: под влиянием Пушкина он взглянул на дело серьезнее и относительно каждого своего произведения стал ставить вопросы: "зачем" и "для чего"; он понял, что раньше он смеялся даром. Ему стало ясно, что не себя самого надо освобождать смехом от печали: надо делать им живое общественное дело — освобождать Россию от чудовищ, изгонять из нее бесов. Ибо смех — могущественное орудие борьбы: "насмешки боится даже тот, кто больше ничего на свете не боится".

В "Ревизоре" наш автор задался задачей "собрать в одну кучу" все дурное, что только есть в России, — все неправды, которые там творятся, чтобы одним разом посмеяться надо всем. Но на том пути, который избрал Гоголь, нельзя было ограничиться одной этой отрицательной задачей "очистки мусора". Надо было разрешить задачу положительную — найти путь правды. Вот почему после "Ревизора" он почувствовал потребность в сочинении более полном, где было бы уже не одно то, над чем следует смеяться. Вся Россия должна была предстать здесь во всей полноте своих определений — тех высших ее свойств, которые должны ценить, и тех низших, которые заслуживают осуждения.

Так ставилась задача "Мертвых душ"; но первоначально Гоголь приступил к работе без обстоятельно продуманного плана. "Я думал просто, — говорит он, — что смешной проект, исполнением которого занят Чичиков, *наведет меня сам* на разнообразные лица и характеры; что родившаяся во мне самой охота смеяться создаст сама собою множество смешных явлений, которые я намерен был перемешать с трогательными"*.

Иначе говоря. Гоголь поступил, как те странники из народа, которые, пускаясь в дорогу, слепо верят, что она *сама приведет их в обитель, где правда живет*. Но осквернены все земные обители. И без конца будет продолжаться странствование от монастыря к монастырю, пока странник не поймет, что искомой им обители на земле нет вовсе, что она еще только должна быть выстроена.

Это самое и случилось с Гоголем. Вместо "святых мест", коих он искал, бричка Чичикова заезжала в одни только "опозоренные святыни и места". Вместо "живых душ" попадались по дороге

только "мертвые". Обманула его дальняя дорога, и тревога наполнила душу художника: он стал себя спрашивать: "Зачем? к чему это? Что должен сказать такой-то характер? Что должно выразить такое-то явление?"*

Прав или не прав был Гоголь в такой постановке задачи? Мог ли он продолжать творить без ясно сознанный цели и без плана? Так творил впоследствии Чехов, который воспроизвел также без определенного плана великое множество хмурых, бессодержательных и ничтожных человеческих типов. Но тут-то и сказывается различие между талантом и гением. В отличие от Чехова, Гоголю было недостаточно копировать жизнь: ему нужно было вскрывать ее смысл и двигать ее вперед. Он требовал, чтобы в каждом его создании жизнь сделала новый шаг, и потому не повторялся. Чехов довольствовался изображением эфемерных созданий, которые рождаются, прозябают и исчезают, как мыльные пузыри, не оставляя заметного следа на земле. Напротив, Гоголь, как он сам говорит о себе, — *хотел творить существенное*; своим искусством он желал принести осязательную пользу себе и другим: оно связывалось у него "с делом души", с "прочным делом жизни". Поэтому он не считал себя вправе возвращать жизни людей такими, какими он их взял. И в этом его взгляд на искусство — неизмеримо глубже чеховского.

Что же помешало Гоголю в исполнении задачи, столь ясно поставленной и столь глубоко сознанный? Почему не удалось ему *сознательное* искусство? Иные критики объясняют это падение таланта Гоголя "религиозностью" его последнего периода. Однако новейшие исследования неопровержимо доказали, что эта религиозность была изначальным свойством его душевного склада: религиозное искание было вообще основным мотивом его творчества; и из биографии его не видно, чтобы его религиозные воззрения менялись. Странности последних произведений нашего писателя нисколько не коренятся в его религиозности; напротив, они связываются с некоторыми причудливыми отступлениями от нее. "Христианство" добродетельного помещика Констанжогло не мешает ему погружаться в материальную жизнь с головы до пятки. Это — "туз-хозяин", который от своего христианства богатеет, как Крез, и обогащает своих мужиков. Не менее странная фигура — откупщик Муразов, который наживает миллионы на народном пьянстве и проповедывает Чичикову покаяние.

Но всего поразительнее здесь односторонность взгляда на религиозный идеал; в "Переписке" он понимается исключительно как норма для индивидуальной, личной жизни; к жизни общественной Гоголь не предъявляет никаких требований. Он мирится с существующим строем до крепостного права включительно и ждет спасения общества от личных добродетелей помещиков, чиновников, и в особенности генерал-губернаторов.

Словом, Гоголь не знает христианства как живого *общественного* дела. И в этом нельзя не видеть победы старой Руси над художником. Для изображения правды в общественных отноше-

ниях тогдашняя государственная и общественная жизнь России просто-напросто не давала ему образов. Он мог наблюдать сколько угодно *частных* добродетелей; но он не мог изображать ни общественного дела, ни общественных деятелей, потому что ничего подобного в России в то время не было.

Отсюда — бьющее в глаза противоречие деятельности Гоголя последнего периода; с одной стороны, он раскрыл в своих произведениях ужасающее *общественное* зло; с другой стороны, от этого зла у него спасают не общественные силы, а изолированные лица. В этом, а вовсе не в религиозности Гоголя заключается фальшь всех его добродетельных чиновничьих и помещичьих типов; неудивительно, что среди крепостного права их бледная, бескровная праведность оторвана от жизни. Гоголь очутился перед заметной снежной станицей и услышал известный нам окрик зрителя вовсе не потому, что он руководствовался своим религиозным идеалом, а, наоборот, потому, что он отступил от него — попытался совместить его с чудовищными, антихристианскими порядками дореформенной России.

Необходимым условием воплощения правды в общественных отношениях является всеобщее раскрепощение, осуществление частной и общественной свободы; крупная ошибка Гоголя заключалась в том, что он этого не понимал.

Но еще ошибочнее распространенное в наше время мнение, которое, наоборот, ждет спасения общества исключительно от внешних преобразований. Именно это заблуждение составляет главное препятствие к разрешению поставленного нами вопроса — почему Россия до сих пор не вышла из того тупика, на который наткнулся Гоголь.

Со дня смерти Гоголя прошло более полувека; с тех пор мы избавились от крепостного права и получили зачатки конституционных учреждений. Три года тому назад, казалось, от России зависело стать совсем свободной и осуществить всякую, даже самую дерзновенную мечту. Немало было в то время порывов высокого идеализма. Лучшая часть русского общества жаждала правды. И вдруг все рухнуло.

Опять мы видим Россию во власти темных сил. Сенаторские ревизии последнего времени обнажили ужасы не меньше тех, что были в сороковых годах. "Мертвые души" все еще не пережиты нами: в новых формах нашей жизни таится старая гоголевская сущность.

Чем же обуславливается столь печальный исход нашей борьбы за достойные человека условия существования? Объяснения мы найдем опять-таки у Гоголя, который, помимо способности наблюдать настоящее, обладал несомненным даром провидеть будущее. Среди полного затишья сороковых годов он видел бешеную скачку русской тройки. Ничего подобного в то время не происходило, и, конечно, тогда Россия никого не обгоняла. Тут Гоголь, очевидно, не наблюдал, а предвидел, ибо чуял народный характер. Живая душа писателя почувствовала в себе крылья,

которые уносили ее от мертвых душ ; он верил, что эти крылья рано или поздно вырастут у России.

В 1905 году пророчество как будто бы сбылось. Тогда действительно тройка закусил удила, подхватила экипаж, сбивала с ног прохожих и наводила ужас на соседей своим молниеносным движением. До сих пор с подлинным верно; и только окончание внесло в гоголевский текст кое-какие дополнения.

Верные национальному инстинкту, кони мчались без возницы, не зная ни дисциплины, ни удерж. Не чувствуя вожжей, освободившись от всякого управления, они подчинялись только стихийному стремлению к безграничному простору и к дикой воле. Но недолговечен был порыв и скоро сменился общим утомлением. Беспорядочная скачка кого потоптала, кого устрасила. Тут, к великой радости испуганных обывателей, тройку поймала твердая, но грубая рука. С тех пор она покорно возит, казенную корреспонденцию. А обывателям скорая езда воспрещена надолго.

Отчего это случилось? Во-первых, от той экстенсивности национального характера, которая воспиталась в борьбе с пространством, от нашей ненависти ко всему, что носит на себе печаль какого-либо предела, от нашей неспособности в чем-либо себя обуздать и ограничить. Мы захотели одним взмахом перелететь безграничное пространство; когда это не удалось, у нас разом опустились руки. Русскому нужно или все, или ничего: все остальное, ограниченное его не интересует.

Другая причина неудачи в том, что движению не доставало то самое, что могло сделать его прочным и долговечным. В нем было недостаточно той веры в Россию, которая вдохновляет на подвиги; зато в нем было много той ненависти, которая ослепляет и затмевает его смысл. Казалось бы, все участники освободительной борьбы могли бы объединиться в общем служении России, в общем стремлении освободить ее. Но для многих из нас Россия олицетворяла собой то самое иго, от которого надлежало освободиться. Рабский образ современной России для многих заслонял внутреннюю *духовную* Россию, то лучшее народное "я", которое достойно любви и веры. Но без веры невозможно горы передвигать: когда ее нет, во имя чего бороться, ради чего приносить жертвы? Вот почему так скоро иссякло наше воодушевление; вот почему мы так поспешно и постыдно пошли на полную капитуляцию.

Но обратимся к Гоголю. Другое его пророчество еще ближе к делу. Вдохновенным рассказом "Мертвых душ" про сапожника Максима Телятникова он прямо предсказал, как русский человек воспользуется своей свободой, когда он ее добудет.

"Знаю, знаю тебя, голубчик; если хочешь, всю историю твою расскажу. Учился ты у немца, который кормил вас всех вместе, бил ремнем по спине за неаккуратность и не выпускал на улицу повесничать, и был ты чудо, а не сапожник; и не нахвалился тобою немец, говоря с женой или с камрадом. А как кончилось

твое учение, — "А вот теперь я заведу свой домком, — сказал ты: — да не так, как немец, что из копейки тянется, а вдруг разбогатею". И вот, давши барину порядочный оброк, завел ты лавчонку, набрав заказов кучу, и пошел работать. Достал где-то втридешева гнилушки кожи и выиграл точно вдвое на всяком сапоге; да через недели две перелопатились твои сапоги, и выбрали тебя подлейшим образом. И вот лавчонка твоя запустела, и ты пошел попить да валяться, приговаривая: "Нет, плохо на свете! Нет житья русскому человеку: все немцы мешают!"

Вот в двух словах наша печальная история. Три с лишком года тому назад дорогой ценой добыли мы себе волю: оброк платили не деньгами, а людьми. Пришло нам время обзавестись "своим домком" — и мы тотчас отвергли всякую иноземную школу; в те дни на собраниях, на митингах громче всех раздавался голос Максима Телятникова: "Мы не так, как немцы, мы вдруг разбогатеем". Но тут, как и везде, Телятников оказался двойственным типом — сочетанием радикала и плута. Как радикал, он ненавидит постепенность, все то, что напоминает правило "потихоньку да полегоньку", и отзывается немцем. Но вершина человеческого благополучия не достигается разом; кто хочет обойти необходимые ступени общечеловеческого прогресса, тот волей-неволей вынужден сплутовать. Телятников и тут попытался основать благополучие на грабеже и, понятное дело, перестал внушать веру; который раз разочаровалась в нем русская публика, и лавчонка его запустела. Но поздно: он всех успел скомпрометировать и всех вовлек в свое разорение. Теперь, вместо золотых гор, которые он сулил, нам не хватает даже самого скромного благосостояния. Что же делает Россия? Пьет, как никогда, и жалуется, что житья нет русскому человеку от немцев. А от немцев и в самом деле приходится плохо! Сначала грозили, потом стали приказывать, и если так будет продолжаться, то скоро будут бить, пока не выучат.

Что же это значит? Являются ли немцы по отношению к нам высшей расой, превосходят ли они нас дарованиями, умственными способностями? Нет, но они ценят относительное, *осуществимое* и в достижении ограниченных результатов проявляют огромное упорство. Они бьют нас тем самым качеством, которым били нас японцы, которым превосходят нас едва ли не все наши соседи, — *житейским умением*. Народ, родивший Пушкина, Гоголя, Достоевского и Толстого, несомненно, обладает *высшими* дарами гения; нас губило доселе скорее отсутствие меньших дарований.

Здесь мы приближаемся к ответу на вопрос, поставленный в начале этой беседы: почему, несмотря на огромные естественные богатства и на многовековые усилия, русский народ не сумел обеспечить себе не только благоустройства, но даже сколько-нибудь сносного существования? Тут недостатки тесно связаны с положительными качествами. Они составляют как бы оборотную сторону медали. Говоря о нашей житейской беспомощ-

ности, как не вспомнить замечание Гоголя о том, что русская песнь идет мимо жизни и не обнаруживает к ней привязанности!.. Все, что было в России творчества, всегда устремлялось к безусловному, безотносительному, горнему. Не потому ли немецкое терпение, немецкие заботы об *относительном* благополучии нам кажутся подчас столь жалкими, буржуазными филистерскими! В отношении русского человека, и в особенности русского радикала, к немцу есть много бессознательного, незаметного для нас самих высокомерия; это — та самая черта, которая была увековечена Щедриным в бессмертной беседе мальчика без штанов с мальчиком в штанах. Бесприютный и бездомный скиталец в собственной земле, русский человек втайне презирает немца именно за то, что тот обзавелся "собственным домком" — комфортом, приличием и... штанами! Для национального самомнения даже заметенная снегом станция служит свидетельством о национальном превосходстве и даровитости.

Нужно ли доказывать, насколько такое отношение к себе и другим несправедливо в своей односторонности! Тот глубокий идеализм, который не мирится с духовным мещанством в каком то ни было виде, составляет ценное преимущество нашего народного характера. Но этот идеализм утрачивает свою жизненную силу, когда он впадает в крайность *отрицания относительного*: этим он лишает себя возможности *проникать* в нашу земную жизнь, где безусловное Добро еще не совершилось, а только совершается. Кто хочет цели, тот должен хотеть и средства; поэтому с точки зрения идеала безусловного совершенства следует приветствовать всякое приближение к добру, всякое относительное усовершенствование. Иначе самый идеализм превращается в карикатуру, становится маской для лени, удобным предлогом, чтобы ничего не делать! Если добыть себе полную свободу — не в нашей власти, то следует ли отсюда, что мы должны мириться с рабством? Если мы не в состоянии одним скачком достигнуть царства правды, то может ли это послужить оправданием той безграничной неправды, которая царит в русской земле? Если мы не в состоянии превратить Россию в Царствие Небесное, то неужели на этом основании мы должны прекратить борьбу против надвигающегося ада?

Надо раз навсегда покончить с правилом: "или все, или ничего", иначе из нас ничего и не выйдет. Можно так или иначе объяснять нашу житейскую неумелость, беспомощность; но мириться с ней — преступно; ибо это равносильно отказу от того живого дела, которого прежде всего требует от нас правда. Идеалу изменяет не тот, кто совершает к нему трудный, долгий путь восхождения, а именно тот, кто отвергает ведущие к нему ступени и, гнушаясь труда, складывает руки.

Рано или поздно в нашем общественном сознании утвердится та истина, которая в последние дни жизни Гоголя была его заветной мыслью: что путь к идеалу есть лестница. Как бы долог и труден ни был этот путь, он должен быть пройден до конца.

Но, чтобы найти в себе потребные для этого силы, нам нужно всем сердцем верить в ту цель, к которой мы идем. Надо никогда не ослабевать в искании России и сквозь бедность окружающей жизни уметь различать ее идеальный, духовный облик. Когда-нибудь она победит и наполнит содержанием то беспредельное пространство, с которым она ныне борется: оно перестанет быть пустым и неприютным. В том порукой нам — наше великое искусство, которое заселяет пустыню образами, тот гениальный творческий дар, который явился в произведениях наших художников. Любовь к России родила эти чудные образы и звуки, и творческая сила этой любви доказывает, что жива Россия. По слову Достоевского, красота спасет мир. Будем же верить в тот дивный, прекрасный, новый мир, в котором само пространство станет песнью. В нем родина — навеки наша.

Тот странник-богоискатель, который всегда жил в лучших произведениях русской литературы, когда-нибудь достигнет цели своих странствований и найдет ту Россию, которую все мы ищем. И как бы ни были необходимы внешние преобразования, ими одними это не будет достигнуто: по вешему слову Гоголя, для этого нужно внутреннее дело души, прочное дело жизни.

СТАРЫЙ И НОВЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МЕССИАНИЗМ

I

Едва ли найдется какое-либо другое человеческое чувство, которое бы в наши дни подвергалось более глубоким изменениям, чем чувство национальное. После целого ряда огненных испытаний, через которые оно прошло, мы переживаем его совершенно иначе, чем прежде. Оно не уменьшилось в силе и глубине; во внутреннем существе своем оно осталось целым; но вместе с тем оно изменилось в чем-то основном и чрезвычайно важном. И оттого-то все старые формы, в которых оно прежде выражалось, кажутся нам глубоко неудовлетворительными. Поблекли старые национальные мелодии, и мы находимся в ожидании новых, которые должны явиться им на смену.

Всего нагляднее это сказывается в подлинном царстве мелодии — в музыке. Помнится, в начале восьмидесятых годов молодые люди моего поколения не видели пятен в "Руслане", слушали с энтузиазмом "Жизнь за царя"* и испытывали восторг от ранних произведений Чайковского. А теперь постыло почти все, что тогда радовало. В "Руслане" многое представляется нам окончательно устаревшим. "Народ" в "Жизни за царя" кажется нам уже не крестьянами, а пейзажами; а в мнимонародных мотивах/ранних произведениях Чайковского слышится невыносимая для уха фальшь. Добрая треть, если не половина, нашей национальной музыки состоит из увядших мотивов, которые теперь

невозможно слушать. Мотивы эти, очевидно, отражают собою какие-то давно пережитые национальные иллюзии, которые современному образованному человеку совершенно чужды.

То же явление замечается и в других сферах национального творчества, в особенности же в области мысли. Здесь тоже есть своя "музыка прошлого", которая не имеет будущего, свои *увядшие* мотивы, окончательно неприемлемые для современного уха. И в их числе одно из первых мест занимает тот, о котором я веду речь сейчас, идея русского национального мессианизма.

Я помню, в дни молодости моей она заставляла биться сердца совершенно так же, как музыка "Жизни за царя". А теперь, когда приходится слышать новейшие вариации на ту же, некогда любимую тему, испытываешь мучительное чувство неловкости, как будто в одно и то же время совестно и больно: точно какая-то очень глубокая внутренняя святыня оскорбляется неподходящей и неуместной формой выражения. К великому нашему счастью, нам здесь дано распознать фальшивую ноту, которой наши предки не чувствовали.

В известном народном пересказе беседа Христа с Самарянкой передается буквально так: "Она Ему говорит: как же я Тебе дам напиток, когда ты — Еврей; а Он ей в ответ: врешь, говорит, я чистый русский". Рассказ этот всегда неизменно вызывает снисходительную улыбку по адресу темного, безграмотного, простого народа. Между тем он выражает собою самую сущность той национально-мессианской психологии, которая, быть может, еще в большей степени увлекала людей высокообразованных и культурных.

Так или иначе русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия. В талантливой книге об А. С. Хомякове Н. А. Бердяев* совершенно правильно считает признаком национального мессианизма утверждение *исключительной* близости одного народа ко Христу, признание его первенства во Христе. В этом он совершенно справедливо полагает отличие мессианизма от *миссионизма*. Народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем *народ-Мессия* может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасти мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианское сознание и становимся на почву миссионизма. *Существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания*—

В этом и есть причина, почему в наши дни этот мессианизм принадлежит к числу мотивов увядших. Увядание есть роковая судьба всякого растения, оторванного от корня. Бытовой корень нашего национального мессианизма скрывается в отдаленном прошлом русской жизни, в таких настроениях и чувствах, которые уже давно и безвозвратно канули в вечность.

Раньше нас были другие времена и другие поколения, которые не чувствовали противоречия в идее "русского Христа". Этой иллюзией дышала допетровская Русь. Было время, когда наши предки жили мечтою о третьем Риме, призванном "спасти и обновить мир". Эта мечта зародилась в настроении эпохи, которую В. О. Ключевский удачно характеризует как эпоху "затмения вселенской идеи". После падения второго Рима — Константинополя — "третий Рим" — Москва возомнила себя единственным в мире убежищем правой веры и истинного благочестия. В то время православная Русь считала себя единственной обладательницей Христа и христианства; греков она презирала, а инославные вероисповедания ставила на одну доску с язычеством. Говоря словами В. О. Ключевского, органический порок древнерусского церковного общества заключался в том, что "оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание Божества исключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и не ведомым" (т. III, 383).

Традиционное благочестие, унаследованное славянофилами от предков, содержало в себе сильную примесь этого "органического порока". Правда, как совершенно верно указывает Н. А. Бердяев, в сознании Хомякова мессианизм еще боролся с миссионизмом; однако и в его настроении черты старомосковского мессианского самомнения были выражены достаточно ясно: он считал Россию избранным народом, утверждал ее первенство во Христе и верил в ее призвание — спасти все народы:

И станешь в славе ты чудесной
Превыше всех земных сынов,
Как этот синий свод небесный —
Прозрачный Вышнего покров*.

Понятно, что и тут в основе национального мессианизма лежало "затмение вселенского". Хомяков мог верить в Россию как единственную в мире спасительницу народов, лишь поскольку он проводил знак равенства между вселенским и "православным", а на место "православного" так или иначе подставлял русское. Однако у Хомякова в этом отношении были колебания; стертая граница между вселенским и русским у него от времени до времени восстанавливалась. Она исчезла окончательно у Достоевского, который должен быть признан наиболее типическим выразителем русского национального мессианизма.

Для него западные вероисповедания — выражение веры нехристианской; в особенности римский католицизм, говоря его словами, "не Христа проповедует, а антихриста". По Достоевскому, он, в сущности, даже и не вера, а продолжение западной римской империи. Этим-то и определяется призвание России. "Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали". Обновление человечества в будущем совершится "одною только русской мыслью, русским

Богом и Христом". Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть "на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога", ему одному "даны ключи жизни и нового слова"¹.

Вероисповедная и национальная узость этой формы "мессианизма" была основательно разоблачена В. С. Соловьевым. Утверждать, что Церковь св. Бернарда, св. Франциска, Фра Беато и немецких мистиков *не знала Христа* и что нам предстоит впервые явить Его Западу, после этих разоблачений стало невозможным; так же невозможно стала горделивая мысль, будто все западное христианство уклонилось в язычество, а христианство восточное осталось свободно от этих уклонений. К сожалению, сознание грехов и противоречий старого славянофильства не спасло самого Соловьева от того же рокового увлечения. В другой форме и у него воскресла старая традиционная мечта о третьем Риме и о народе-богоносце. Он вообразил, что из всех народов в мире один народ русский есть народ теократический, или царский, призванный утвердить на земле Царствие Божие в форме святой государственности и общечеловечности.

Мы имеем здесь иллюзию, которая умерла и не воскреснет. Я не говорю о тех бесчисленных посрамлениях, которым подвергалась и доселе подвергается русская государственность: одних эмпирических фактов недостаточно, чтобы поколебать веру, которая по самой природе своей есть "уповаемых извещение". Но в данном случае потерпела крушение не какая-либо "эмпирическая данность", не какая-либо конкретная величина, а самая *идея* святой государственности. *Теократия, как таковая*, была изобличена и развенчана; в этом пришлось убедиться самому Соловьеву. К концу жизни он понял, что государственности, как таковой, нет места в Царствии Божием, что Царствие Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично². Тем самым рухнула мечта об особой мессианской задаче Русского государства. Но вместе с тем пала и последняя опора русского национального мессианизма. Теперь совершенно непонятно, на чем он держится.

Каковы бы ни были недостатки старорусского национального мессианизма, у него, по сравнению с мессианизмом новейшим, было одно несомненное преимущество — преимущество цельности и последовательности: его сторонники могли дать ясный отчет в своем уповании. На вопрос, чем удостоверяется особое избрание и особая близость России ко Христу, наши отдаленные допетровские предки могли отвечать словами инока Филофея, обращенными к великому князю Василию, отцу Грозного: "Соборная Церковь наша в твоём державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все право-

¹ См. речи кн. Мышкина в "Идиоте" и Шатова в "Бесах".

² См. мою статью "Крушение теократии в творениях Соловьева". Русская мысль. 1912. Январь.

славные царства собрались в одном твоём царстве; на всей земле один ты — христианский царь"*.

Так же и Хомяков и Достоевский могли совершенно ясно и ответить, почему для них "народ православный" — "превыше всех сынов земли". Равным образом и Соловьев, в средний период своего творчества, мог обстоятельно и точно объяснить, почему солью земли и народом царским он считает именно народ русский.

Как раз этой ясности недостает современным поборникам национально-мессианской идеи, и это — по той простой причине, что у них эта идея оторвана от всех своих исторических корней. Они не могут отождествлять православного с вселенским, потому что это значило бы вычеркнуть из своего образования Соловьева. Так же невозможна для них стала пережитая и отвергнутая самим Соловьевым вера в теократическую империю, в мессианское Русское царство.

Сильнее, чем теократическая проповедь Соловьева, звучит его пророческое предостережение:

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть**.

Чтобы извлечь наше национальное мессианство из-под этих развалин, в наши дни требуются большая отвага и величайшее напряжение творчества. Обрушились не только стены старого горделивого строения. Самый его фундамент по ветхости своей и узости пришел в негодность и стал окончательно неприемлем для современного религиозного сознания. На чем же утверждаются новейшие национально-мессианские чаяния?

II

Тут перед русской религиозной мыслью, как в сказе об Иване-царевиче, открываются три дороги. Изберет она средний путь, поедет прямо перед собою — будет ей и холодно и голодно и никуда она не доедет. Поедет она направо — сама погибнет, но зато конь останется целым. К счастью, есть еще и третий спасительный путь — налево: тут приходится пожертвовать любимым коньком. Зато сама религиозная мысль останется целой.

5 Два первых пути уже испробованы. Средним путем поехал С. Н. Булгаков, который предлагает некоторый компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией. С одной стороны, от его внимания не ускользнул тот факт, что Достоевский верил не в религиозное призвание только, а в "исключительную миссию" русского народа¹. С другой стороны,

¹ Два града, т. II, стр. 240.

однако, в его собственном религиозном сознании против этой исключительности восстает вселенская христианская идея. Чтобы выйти из этого затруднения, он решил пожертвовать исключительностью, смирить гордость национального мессианства посредством "аскетического урегулирования" национального чувства¹. Но эта попытка найти средний путь между Сциллой и Харибдой вселенского христианства и языческого национализма старого славянофильства не послужила на пользу ни религиозной мысли, ни ее любимому коню. С одной стороны, от "национального аскетизма" национальному мессианизму стало и холодно и голодно. Он похудел и побледнел до неузнаваемости, почти совершенно утратил свою физиономию. С другой стороны, изголодавшаяся по вселенскому христианству религиозная мысль не получила той новой пищи, которая могла бы ее насытить; она не достигла цели и не подвинулась вперед, потому что не решилась расстаться с любимым конем.

Решение, к которому пришел С. Н. Булгаков, одинаково неудовлетворительно и с точки зрения последовательного национального мессианизма, и с точки зрения последовательного христианства. Он ясно видит, что национальный мессианизм легко переходит в то, "что обыкновенно называется национализмом". По его словам, "идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе". "Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемуся в карикатурный отталкивающий национализм"².

В этих словах обнаруживается самая слабая точка всего построения С. Н. Булгакова. "Ограниченный мессианизм" есть кричащее внутреннее противоречие. Одно из двух: или данный народ есть воистину народ-Мессия, *единственный* в мире народ, призванный явить спасение всему миру, или он не Мессия вовсе. Мессианское призвание "избранного" народа не может быть ни ограничено, ни разделено им с каким-либо другим народом. В этом можно убедиться на примере того *единственного* национального мессианизма, истинность которого с христианской точки зрения представляется вполне достоверною. Если бы евреи в Ветхом завете не были *единственным* избранным народом, призванным родить Христа, если бы Ветхий завет вообще не был заключен Богом с *одним* Израилем в отличие от прочих народов, Израиль не был бы народом-богоносцем и народом мессианским.

Ограничивать *исключительность* национального мессианизма значит просто-напросто уничтожить его. В этом отношении мессианская теория С. Н. Булгакова в высшей степени поучительна. По его толкованию, "славянофильское выражение "русский

Христос" можно понимать, между прочим, и в смысле констатирования того факта, что разные народности, как реально различные между собою, каждая по-своему 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, об итальянском, о германском, так же как и о национальных святых"¹.

Это истолкование во всех отношениях и со всякой точки зрения неприемлемо. Достоевский, который в самом деле думал, что мир должен быть спасен неведомым Западу *русским* Христом, увидел бы в признании немецкого и итальянского Христа полное ниспровержение своей веры в "народа-богоносца" и был бы прав, потому что весь смысл этой веры в том, что одному народу русскому "даны ключи жизни и нового слова". С другой стороны, совершенно неудовлетворенным остается и вселенское, христианское сознание.

Идея "русского Христа", как понимает ее С. Н. Булгаков, тем более соблазнительна и опасна, что в ней заблуждение смешано с некоторою частицею истины, а потому не сразу бросается в глаза. Истина тут заключается в *констатировании факта*, что различные народности воспринимают Христа каждая по-своему. Заблуждение же заключается в возведении этого факта в принцип и норму. Это легче всего объяснить сравнением. Возможно, что различные народы по-разному воспринимают не только Христа, но и свет солнечный, так как не видят одинаково всех цветов спектра. Например, древние греки называли море не голубым, а "фиалковым", вследствие чего существует предположение, что *голубого* луча в солнечном свете они не видели. Возможно, что существуют и теперь другие факты цветной слепоты, различные у различных народов. Не станем же мы, однако, на этом основании говорить о солнце греческом, германском или итальянском и утверждать, что нам всех ближе солнце русское. По словам С. Н. Булгакова, истинная религия, "будучи сверхнародна по своему содержанию, остается не безнародна по способу усвоения"². Совершенно верно, но почему же, однако, нам кажется странным и даже смешным говорить об истине немецкой, итальянской или русской; почему это очевидное во всех других случаях нарушение *единства* истины вдруг перестает быть очевидным, когда речь идет о высшем откровении безусловной Истины — о Христе? Во всех других случаях для нас на первом плане сама Истина в ее полноте. Зачем же нам во Христе прежде всего искать и утверждать нашу "Святую Русь", *наш* несовершенный национальный угол зрения с его неизбежной ограниченностью и цветной слепотой? И позволительно ли эту цветную слепоту превращать в определение самой истины, т. е. в данном

¹ Подлинное выражение С. Н. Булгакова (там же, стр. 290).

² Там же.

¹ Два града, т. II, стр. 298—299.

² Там же, стр. 298.

случае — самого мессианства! Христос русский, итальянский и немецкий — ведь это все равно что фиолетовое, зеленое или голубое солнце.

По С. Н. Булгакову, "способность совершенно особого восприятия божественной полноты, выделения из нее особого луча из божественной плеромы* и есть то, что для религиозного воззрения представляется в природе национальности наиболее ценным и важным"¹. Тут-то и бросается в глаза роковой недостаток всей разбираемой точки зрения. Ведь божественная плерома объединяет в себе все лучи спектра, всю ту бесконечно многообразную радугу цветов, которая составляет содержание духовной жизни всех национальностей. Неужели же в природе национальности самым важным и ценным представляется ее способность *воспринимать один только свой особый луч*? Не значит ли это возводить в идеал и норму национальную ограниченность? Это несправедливо прежде всего в отношении самой национальности. Совершенно верно, что у каждой национальности есть свой "особый луч"; но самое важное и ценное в ней не ее способность отделяться и замыкаться в этой своей особенности, а ее призвание — объединять этот луч со всеми другими лучами в единстве плеромы, ее способность видеть их всех в единстве белого солнечного луча. Этим окончательно ниспровергнут "национальный мессианизм" в смягченной булгаковской его форме. Национальным может быть лишь тот или другой ограниченный угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само. На случай, если сказанное по этому предмету покажется недостаточно убедительным, я позволю себе напомнить, что точка зрения С. Н. Булгакова за много веков до него была известна апостолу Павлу и вызвала с его стороны протест столь же горячий, сколь и убедительный.

По словам С. Н. Булгакова, "нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос преп. Серафима и преп. Сергия, нежели Христос Бернарда Клервоского, или Екатерины Сиенской, или даже Франциска Ассизского"². С точки зрения чисто фактической это, разумеется, так же верно, как и то, что католикам ближе христианство Петрово, а протестантам христианство Павлово. Но фактически нам, может быть, еще ближе христианство Обломова. Вот почему, если мы попытаемся наше фактическое возвести в нормальное и должное, мы встретимся с категорическим запретом апостола Павла.

Тот факт, что Истина вселенская и общенародная усваивается людьми по-своему и что в христианстве существуют различные углы зрения, разумеется, не укрылся от его внимания. Он знал, что есть христианство Петрово, Павлово и Аполлосово. Но он с решительным осуждением высказался о тех, кто принимает эти различные способы восприятия истины за окраску самой истины.

"Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы вы все говорили одно и не было между вами разделе-

¹ Два града, т. II, стр. 299.

² Там же.

ния, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас, братия 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? Разве Павел распялся за вас, или во имя Павла вы крестились? (1 Кор. I. 10—13).

То же отвечал бы апостол Павел и тем, кто думает, что нам всего ближе Христос св. Серафима и Сергия и что это свое, особенное, "близкое" в национальности с религиозной точки зрения всего ценнее. Апостол советует всем христианам без различия национальностей соединиться в *одних мыслях о Христе*. И в этом заключается та разграничительная черта, которая отделяет истинного Мессию от ложного партикуляристического "мессианизма".

Подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы. Он везде, где собираются двое или трое во имя Его. Но кто же соберется во имя Христа русского? Он оттолкнет не только немцев и итальянцев, но даже и самих русских. Верующие соединятся с неверующими в живом против него протесте. И это оттого, что настоящий сверхнародный Мессия и нужнее и ближе подлинному религиозному сознанию, чем ограниченное национальное божество. Тот истинный Христос, в которого мы готовы верить, поднимает нас над нашими национальными немощами, а не утверждает нас в них. Затмению вселенской идеи пришел конец, и национальному мессианству суждено такое же забвение, как осужденному апостолом Павлом христианству домашних Хлоиных.

III

Другая попытка воскресить его принадлежит Н. А. Бердяеву, который решительно избрал путь *направо*; он утверждает национальное мессианство во всей его чистоте и целости, без всякого компромисса с какими-либо новейшими течениями. Тут "конь" остается целым, но зато гибнет всадник; для религиозной мысли этот путь — самый опасный, потому что здесь она неизбежно утрачивает свое вселенское содержание.

У Н. А. Бердяева этот антагонизм между национально-мессианским и вселенским сказывается в форме чрезвычайно яркой и определенной. Я уже отметил, что в мессианизме в противоположность миссионизму он видит исключительное призвание одного избранного народа — народа Божьего — в отличие от прочих. Об этом он говорит буквально так:

"Данный народ — избранный народ Божий, в нем живет Мессия. Всякий мессианизм коренится в мессианизме древнееврейском. Так, польские мессианисты верили, что польский народ есть Христос среди народов, что гибель Польши была распятием

Мессии, что это — народ избранный и исключительный, призванный быть провозвестником новой христианской эпохи"¹.

Н. А. Бердяев совершенно не замечает, что в этих словах его заключается злейшая критика на его собственную точку зрения. Если русский национальный мессианизм "коренится в мессианизме древнееврейском", то ясно, что он представляет собою возвращение к тому ветхозаветному образу мыслей, который в Новом Завете не может иметь оправдания и применения. Основное отличие Нового Завета от Ветхого именно в том и заключается, что последний есть национальный, тогда как первый — универсальный, общенародный. Мессианизм есть именно утверждение *особого* завета между Богом и каким-нибудь определенным избранным народом Божиим. Какие же основания есть у Н. А. Бердяева утверждать такой завет между Богом и Россией?

От эмпирического обоснования своей веры в "народа-богосносца" он отказывается, и в этом он, разумеется, совершенно прав: фактами вообще невозможно ни обосновать, ни опровергнуть религиозную веру, тем более в данном случае, когда вследствие великого множества фактов отрицательных вера в "народ-Мессию", по признанию ее собственных сторонников, подвергается "огненному испытанию".

Вместо того Н. А. Бердяев мечтает об обосновании мистическом. По его словам, "дух народа воспринимается лишь мистической и художественной интуицией. А религиозное призвание его зависит от пророчеств"². "Нельзя обосновать никакого мессианизма на вере, как на историческом и этнографическом факте, т. е. на вере как объекте исторического познания; мессианизм можно обосновать лишь на вере как факте внутреннего откровения и прозрения, на вере как субъекте познания"³.

Н. А. Бердяев относится с чрезмерным доверием к внутреннему откровению или мистической интуиции. Судя по его "Философии свободы", он склонен даже считать интуицию неподсудною дискурсивному мышлению. Опасность такой точки зрения уже давно указана в известном сказании о святом, которому явился бес во образе ангела света. *Угодник не рассмотрел, что у него петушиные ноги, и поклонился ему*; а бес подхватил его и стал кружить в пляске. Из сего следует, что, прежде нежели доверять "интуиции", надо тщательно рассмотреть, на каких ногах она держится. В том же направлении предостерегает другой, уже совсем нелегандарный источник, который должен был бы обладать безусловной достоверностью для Н. А. Бердяева. Апостол Иоанн говорит: "возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире" (I поел. IV, 1). Апостол тут же дает дискурсивной мысли критерий для испытания духов и проро-

честв: от Бога — только тот дух, который исповедует Христа, пришедшего во плоти; всякий же другой дух — не от Бога, а от антихриста (I Ин. IV, 2,3).

Испытывая с этой точки зрения "внутреннее прозрение" Н. А. Бердяева, приходится убедиться в полном его противоречии с объективным явлением Христа, пришедшего во плоти. В объективном откровении не только нет каких-либо следов русской точки зрения, но она прямо исключается и духом и буквой Евангелия. Решительно умалчивая о каком-либо исключительном отношении Христа с каким-либо одним народом, оно ясно и категорически говорит об общем призвании их *всех*.

"Итак, идите, научите *все* народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все то, что Я повелел вам" (Мф. XXVIII, 19, 20).

Вот почему на почве Нового Завета так ясно обнаруживается несостоятельность взаимно друг друга уничтожающих мессианических притязаний различных народов, все равно, русских, польских или португальских, о которых было недавно сообщено в одной из наших газет.

С точки зрения чисто человеческой вполне понятно и естественно это притязание, чтобы свое родное, домашнее или народное заняло *первое* место в Боге или после Бога. В основе всякого национального мессианства лежит одна и та же до сих пор не умирающая и всегда одинаково неосновательная претензия матери сынов Заведеевых, Христос говорит ученикам о смерти своей и воскресении. А она спешит прицепить к вечным обетованиям свое земное, материнское, *языческое* пожелание. "Скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в царстве Твоем" (Мф., XX, 21). В общем, наш национальный мессианизм выражает собою довольно близкое к этому пожелание, чтобы наша *мать-Россия* сидела в Царстве Божием по правую руку Спасителя. Существо дела, разумеется, не меняется от того, для сынов или для матери мы домогаемся этой чести. Ответ Спасителя остается все тот же.

"Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими. Но между вами да не будет так, а кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом" (Мф. XX, 25—27).

Где есть истинный Мессия, там, стало быть, нет места спорам о первенстве ни между людьми, ни между народами. Каждый народ, как и каждый человек, должен думать лишь о своих обязанностях и о своем служении, а не о своих преимуществах перед другими народами. Тем самым, вопреки Н. А. Бердяеву, оправдан не мессианизм, а *миссионизм* по отношению к нациям. У каждого народа свое служение, свое призвание и своя миссия в Царстве Божием. Иного решения не может быть с точки зрения религии *универсальной*, которая стоит на том, что в доме Отца Небесного *обителей много*.

Если Н. А. Бердяеву кажется, что именно мессианское национальное сознание есть сознание вселенское и религиозное, "про-

¹ А. С. Хомяков, стр. 209.

² Там же, стр. 178.

³ Там же, стр. 151.

никнутое верою в Мессию" (цит. соч., 210), это именно и значит, что он не разглядел дерзновенного обмана переряженного языческого национализма. Опасность велика; национализм этот уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем.

У Н. А. Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью. Так, например, он думает, что одни русские взыскивают Небесного Иерусалима, сходящего на землю. Этим будто бы "русские радикально отличаются от людей Запада, прекрасно устроившихся и довольных, град свой имеющих" (цит. соч., 245—246). В сущности, ведь это значит утверждать, что религиозность вообще есть *исключительно русская* черта, ибо что же вообще такое религиозность вне "искания града"? В своем патриотическом ослеплении Н. А. Бердяев не замечает здесь ни блаженного Августина, ни Франциска Ассизского, ни Жанны д'Арк, ни немецкой мистики, ни всего того, что составляет религиозную идею и религиозную жизнь Запада¹.

Но еще опаснее этого — ослепление на собственный наш счет, возвеличение наших национальных качеств, притом не только добродетелей, но и самых недостатков. Так, например, Н. А. Бердяев замечает внутренние противоречия славянофильского мессианизма, но он вменяет ему эти противоречия в заслугу, возводит двойственность в принцип.

По его словам, "в стихотворениях Хомякова отражается двойственность славянофильского мессианизма: русский народ — смиренный, и этот смиренный народ сознает себя первым, единственным в мире. Славянофильское сознание бичует грехи России, и оно же зовет Россию к выполнению дерзновенной, гордой задачи. Россия должна поведать миру таинство свободы, неведомое народам западным. Смиренное покаяние в грехах, самоуничтожение, национальное смирение чередуются у Хомякова с "гром победы раздавайся". Хомяков хочет уверить, что русский народ — не воинственный, но сам он, типичный русский человек, был полон воинственного духа, и это было пленительно в нем. Он отвергал соблазн империализма, но в то же время хотел господства России не только над славянством, но и над миром" (стр. 220).

Казалось бы, отсюда следует только один возможный вывод: христианство не терпит таких противоречий, оно несовместимо с этой гордостью, которая возводит что-либо относительное — все равно, национальное или личное в безусловное. Не так, однако, рассуждает Н. А. Бердяев.

По его мнению, "эта антиномичность мессианского сознания неизбежна, это сознание противоречиво по существу, и противоречивость эта не есть отрицание правды его. Нельзя рациона-

¹ Это тем более странно, что в других местах той же книги о Хомякове он восстает против чрезмерной узости славянофильского национализма.

диетически преодолеть противоречия славянофильского сознания, — нужно принять и изжить их. Самый смиренный народ — самый гордый народ. С этим ничего не поделаешь. С мессианским сознанием не мирится лишь (?) самодовольство и поклонение голому факту" (стр. 220).

Ввиду частых за последнее время злоупотреблений понятием "антиномизм" нелишним будет вспомнить, что под "антиномией" принято понимать *необходимое* противоречие, с которым неизбежно сталкивается мысль при исследовании того или другого философского вопроса. С этой точки зрения приходится убедиться в отсутствии чего-либо похожего на "антиномию" там, где видит ее Н. А. Бердяев. Если тот или другой народ смиряется перед Богом и вместе гордится высоким призванием, которое он *действительно* имеет, то тут нет не только антиномии, но даже и противоречия, потому что "гордостью" в данном случае называется не отсутствие смирения, а просто признание за собою известного достоинства, что вполне совместимо со смирением. Человек может признавать за собою царственное достоинство по отношению к *низшей* природе и вместе с тем смиряться перед *высшим* Божественным миром; тут смирение и гордость даже не сталкиваются между собою и не противоречат друг другу, потому что относятся к разным сферам бытия. Наоборот, в национальном мессианстве Н. А. Бердяева есть несомненное противоречие; но оно не заключает в себе антиномии, потому что представляет собою простую и легко устранимую ошибку. Тут "народ-богоносец" в одно и то же время *самый смиренный*, потому что он смиряется перед Мессией как высшим, и *самый гордый*, потому что он сам мнит себя народом-Мессией, стирает ту самую грань между низшим и высшим, во имя которой должно смиряться. Тут мы имеем действительно несовместимое со смирением самопревознесение. Народ, "смирненно мнящий себя Мессией" и в качестве такового гордящийся своим преимуществом перед другими народами, просто-напросто смешивает в своем лице черты Христа и Вельзевула. Нужна большая степень ослепления, чтобы не видеть здесь петушиные ноги у ангела и принимать их за антиномию.

Понятно, что наша эпоха пробуждения и подъема религиозного сознания является вместе с тем и критическим периодом религиозных искушений и неслыханных доселе соблазнов. Враждебные религии силы делают все возможное, чтобы *для себя* использовать новые источники воодушевления, навести туман на мысль, овладеть воображением и *обмануть* религиозное искание. Чтобы не стать жертвой обмана, когда грубого, а когда и тонкого, нужно удвоить бдительность и с величайшей критической осторожностью относиться ко всяким религиозным учениям. В наше время объявилось много истолкований веры, которые, при глубоких принципиальных различиях в других отношениях, сходятся в общем стремлении локализовать Христа — подставить на место универсального Его явления что-либо местное,

ограниченное. Одни утверждают, что "Он — здесь в потаенных комнатах" — ведет таинственные беседы с кружками посвященных. Другие возражают: нет, Он там — в Ясной Поляне; третьи отождествляют Его царство с революцией; они полагают, что Он в левых партиях и срывает аплодисменты на многолюдных собраниях интеллигентов. Наконец, четвертые заявляют: нет, Он странствует по всему простору земли русской, дружит с бунтарями, но в общем смахивает на "дядю Власа"*.

Евангелие, как известно, рекомендует не верить всем этим заявлениям, что Христос "вот здесь или вот там", и ждать того всемирного явления Сына Божия, которое как молния прорежет небо из края в край.

В ожидании этого явления нам надлежит отказаться ото всего, что ограничивает и суживает общенародное мессианство, в том числе и от мессианизма национального.

IV

Тут перед нами открывается единственно спасительный путь налево. Конь старого славянофильства должен быть отдан на съедение критике; но его гибель окажется спасительной для всадника. Пожертвовав этим земным пристрастием, он не только останется цел, но отделится от земли, поднимется выше лесу стоячего и найдет дорогу к жар-птице.

Здесь религиозной мысли не приходится изобретать чего-либо нового. Тот волшебный путь, который предстоит пройти нашему Ивану-царевичу, есть на самом деле давно проторенная и *большая* дорога, которая много превосходит древностью не только славянофильство, но и саму Россию. Она предугазана Спасителем, пройдена Его учениками и с изумительной яркостью изображена "апостолом языков"**. У него мы найдем христианское учение о национальности, замечательно стройное, целостное и выраженное с исчерпывающей полнотой.

Последние слова Спасителя, обращенные к апостолам, ясно и вразумительно свидетельствуют о том, где после вознесения Христова надлежит искать истинного Мессию. Слова "и се Аз с вами до скончания века" (Мф. XXVIII, 20) непосредственно связываются с предписанием *учить и крестить все народы* и прямо дополняют его. Ясно, что Мессия и мессианство пребывает "до скончания века" — не в особом национальном способе усвоения Истины, а во всенародном учении и крещении. Здесь же в этом единении всех языков во Христе, а не в выделении "особого луча" из божественной плеромы раскрывается положительный смысл и ценность каждой национальности.

Самое существование национального мессианизма возможно лишь благодаря забвению Пятидесятницы***. Она не имела бы места, если бы апостолы чрез сошествие Св. Духа не отрешились от *особой* близости к национальному еврейскому мессианству.

Апостолам подлинного мессианства на земле были одинаково близки все народы; и оттого-то их высшее религиозное вдохновение заговорило всеми языками в мире. Два великих чуда совершились в Пятидесятнице: во-первых, она собрала все народы земли во едином исповедании; во-вторых, она утвердила положительное призвание каждого народа через упразднение естественных границ между национальностями. Основное отличие между национальностями, *язык* тут не только не упразднился, но получил высшее утверждение и освящение. Каждый народ нашел в этом откровении всенародного Мессии свой особый *огненный* язык. Но в Пятидесятнице эти особые языки перестали быть границами для всенародного общения. Для продолжателей и преемников Мессии все языки земли стали одинаково прозрачны и понятны. "В Иерусалиме же находились иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились" (Деян. II, 5—8). Те, кто утверждает, что языки должны не соединять людей во Христе, а разделять Христа на множества отдельных явлений по национальностям, явно заменяют Пятидесятницу вавилонским столпотворением.

В основе этого заблуждения лежит смешение естественных особенностей каждого народа с его мистической идеей, языка природного и языка огненного. Природный язык каждого народа отделяет и разлучает его от прочих. Напротив, его *огненный* язык не знает национальных преград; всем людям близкий и понятный, он обращается ко всем народам и всем сообщает высшие духовные дары. Не всем дано говорить этим пророческим языком народного гения, а только высшим его представителям и носителям — величайшим проповедникам, творцам искусства и мыслителям, коих вечная мудрость избрала своими глашатаями. Но как бы ни были малочисленны эти избранники Божий, их огненный язык, а не хаотическое людское просторечие выражает смысл народной жизни. Не в обособлении, а в объединении всех звучит подлинный мистический язык каждой отдельной народности.

Совершенно верно, что всенародное не есть безнародное: в мессианстве народности не упраздняются, а объединяются между собою; но это именно и значит, что среди народов оно выражает собою начало объединяющее, а не обособляющее, *всеединство*, наполняющее их жизнью общей. Именно так изображает апостол Павел нормальное, должное отношение народов ко Христу. Человечество представляется ему в виде единого дерева, в коем корень — Христос, а отдельные народности — ветви. И с этой точки зрения он предостерегает народы против увлечения ложным мессианизмом. Единственный в мире избранный, мессианический народ отпал от Бога; значит ли это, что

в Новом Завете какой-либо другой народ вместо Израиля должен стать избранным народом Божиим? На этот вопрос апостол языков отвечает категорическим отрицанием. "Если начаток свят, то и ветви. Если же некоторые из ветвей отломались, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносись пред ветвями. Если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя. Скажешь: ветви отломались, чтобы мне привиться. Хорошо, они отломались неверием, а ты держишься верою: не гордись, но бойся. Но если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя" (Рим. XI, 16—21).

С точки зрения этого органического понимания взаимных отношений мессианского и народного ясно обнаруживается ложь всяческого национального мессианизма. Точка зрения Достоевского избличается в том, что она принимает ветвь за дерево; а смягченный мессианизм, утверждающий особую к нам близость русского Христа, превращается в явно фантастическое суждение, будто во всенародном древе жизни отдельная ветвь нам больше корня.

V

В дополнение ко всему сказанному об отношении нашего национального мессианизма к сознанию религиозному, христианскому остается указать на тот вред, который он приносит самосознанию национальному. В нем мы находим основной недостаток всякой ложной идеализации: возводя наше относительное земное, человеческое в безусловное и безотносительное, он тем самым погрешает и против Безусловного, и против относительного. В идее "русского Христа" в одинаковой мере извращается и образ Христов, и русская национальная идея. Быть может, именно благодаря этому искажению мы до сих пор о ней так мало знаем. Увлечение Россией воображаемой помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой "народа-богоносца".

Сказалось это как раз в наиболее крупных явлениях нашей религиозной мысли, у славянофилов, у Достоевского, у Соловьева. Славянофилы видели основное определение русского народного духа в том, что народ русский — народ православный. Но удалось ли им выяснить специфические особенности православия, те положительные черты, которые делают его ценным? Нет, и причина этой неудачи заключается все в том же первородном грехе, в роковом смешении русского, православного и вселенского.

Для Хомякова невозможна самая постановка вопроса о специфических особенностях восточного православного христианст-

ва, потому что, вопреки апостолу, оно для него не ветвь, а *целое* дерево. Он не может признать православия особым, специфическим явлением среди христианства, потому что он отождествляет его с самим христианством. Православное или вселенское христианство для него — одно и то же. Поэтому он определяет православие такими общими чертами, которые составляют свойство христианского церковного идеала вообще. Говоря словами Н. А. Бердяева, у него "вся святыня вселенской церкви Христовой — свобода, любовь, органичность, единство — все заключено лишь в восточном православии, в западном же католичестве ничего этого нет, есть одни лишь уклоны и грехи человеческие"¹.

Соловьев справедливо восстал против этой вероисповедной узости. Но дал ли он сколько-нибудь удовлетворительное решение вопроса о религиозном значении православия и о религиозной задаче России? Все, что он говорил по этому предмету в первый и средний периоды своего творчества, глубоко неудовлетворительно. И причина тому — все то же увлечение национальным мессианизмом, хотя выразилось оно у Соловьева в совершенно иной форме, чем у Хомякова. Хомяков не понял местного, *особенного* в православии, потому что отождествлял его с вселенским. Наоборот, Соловьев отнесся к этим местным особенностям без должного внимания, пренебрегая ими, именно потому, что для него они были *местные*. Внимание его было поглощено мечтою об *универсальном* мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном.

А в результате, когда рухнула фантастическая постройка вселенской теократии, от соловьевских характеристик "русской национальной идеи" ничего не осталось. Мы и до сих пор чрезвычайно мало знаем о том, что она такое. Нас слишком долго держали в убеждении, что русский человек — не просто человек с определенными конкретными чертами расы и народности, а "всечеловек", объемлющий черты всех национальностей, что неизбежно ведет к утрате собственной национальной физиономии. Мы привыкли видеть в России целый мир и начинаем уже поговаривать о том, что нет в ней ничего местного, ибо она не Запад и не Восток, а "Востоко-Запад". Нам тщательно внушали мысль, что Россия — или народ-Мессия, или ничто, что вселенское и истинно русское одно и то же. Когда же рушится эта дерзновенная мечта, мы обыкновенно сразу впадаем в преувеличенное разочарование. Присущий нашему национальному характеру максимализм заставляет нас во всех жизненных вопросах

¹ Цит. соч., стр. 94.

ставить дилемму — "или все, или ничего". Вот почему от чрезмерности возвеличения мы так легко переходим к чрезмерности отчаяния. Или Россия — народ-богоносец, или она — ничтожнейший народ, а может быть, даже и вовсе не народ, а бессмысленный механический конгломерат, колосс на глиняных ногах, который скоро рухнет от внешнего удара¹.

От этого разочарования у нас только одно спасение — не поддаваться крайнему и ложному очарованию. Как только мы убедимся, что Россия не тождественна с домом Отца Небесного ни в действительности, ни в идее, мы поймем всю неуместность нашего отчаяния. Россия не осуществила вселенского христианства не потому, что она — ничтожный, презренный народ или "конгломерат", а потому, что в великом и обширном доме Отчем ей суждено занять лишь *одну из обителей*.

Русское — не тождественно с христианским, а представляет собою чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства*, которая, несомненно, имеет универсальное, *вселенское* значение. Отрешившись от ложного антихристианского мессианизма, мы неизбежно будем приведены к более христианскому решению национального вопроса. Мы увидим в России не *единственный* избранный народ, а *один из народов*, который совместно с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов-братьев.

Отрешение от национального мессианства для нас необходимое условие *прозрения* в наше действительное религиозное призвание. Наглядное доказательство тому — последний период творчества Соловьева. Именно благодаря крушению его горделивой мечты о третьем Риме у него открылись глаза на индивидуальное, специфическое и вместе бесконечно дорогое в православной и русской религиозности. В пророческом видении "Трех разговоров" он угадал духовный облик России, в кратком, вскользь брошенном намеке он высказал о ней больше, чем в многочисленных сочинениях предыдущей эпохи. В ярком художественном образе он раскрыл то, чего раньше никак не могли схватить ни его, ни чьи-либо другие теории.

В "Трех разговорах" нет и следа "народа-богоносца", а есть вместо того три ветви единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, в *равной мере* подготавливая пришествие истинного Мессии. Есть *христианство Петрово*, или римское, *христианство Павлове*, или протестантство, и *христианство Иоанново* — православное и русское. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном, тут не в большей мере народ мессианический, чем Италия, родившая кардинала Симоне Барджони, и Германия, давшая миру профессора Паули. Оставлена

дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства будет делом одной России. Этот синтез в "Трех разговорах" осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами во *Христе*, сходящем с неба на землю. А России принадлежит более скромная роль: она осуществляет на земле не объединение *всего* христианского мира, а только одну необходимую *особенность* среди христианства. Это — то *мистическое* христианство, которое олицетворяется образом *неумирающего* апостола Иоанна, — христианство апокалиптических откровений с его прозрением в тайну воплощенного Слова, *в тайну человека, обоженного во Христе и потому уже не могущего умереть*. Соловьев по-прежнему думает, что церковь восточная, в отличие от западной, есть *церковь предания*; но теперь только он видит, в *чем жизнь* этого предания, в чем заключается то неумирающее, вечное слово, которое должна сказать миру православная Россия. И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна с живой ярко народной фигурой русского старца Иоанна — епископа, живущего на покое!

В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытывая антихриста по способу апостола Иоанна — чрез исповедание воплощенного Слова. И тут же в пророческом предвидении философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство Петрово, Иоанново и Павлово объединяются в общем исповедании.

Тут есть, как и в Пятидесятнице, утверждение национальных особенностей и вместе с тем преодоление национальных границ, потому что каждая *особенность*, как национальная, так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело. В христианстве одинаково необходимы и нужны и "свет с Востока", мистическое прозрение в тайны последнего, запредельного откровения, и волевая, человеческая, римская энергия, и дух свободного исследования протестантской Германии.

Таково предсмертное откровение величайшего представителя русской религиозной мысли. Он наметил тот путь, которым нужно идти, чтобы проникнуть в сущность русской религиозной идеи. Первый шаг в этом направлении должен заключаться в отречении от русского национального мессианизма. Тогда только живые черты нашей национальной физиономии перестанут растворяться в Абсолютном и мы обретем нашу подлинную народную душу. Один и тот же закон действует и в жизни отдельных людей, и в жизни народов. Чтобы сохранить свою душу, народ должен не возлюбить, а возненавидеть ее в мире сем.

¹ Любимое сравнение Соловьева в минуты отчаяния и гнева.

СМЫСЛ ВОИНЫ

Из всех событий, совершившихся за эти великие исторические дни, самое крупное, бесспорно, тот *духовный* перелом, который мы пережили.

В первый раз после многих лет мы увидели *единую целостную Россию*. Такого объединения, какое мы видим теперь, я лично не помню вот уже тридцать семь лет, — с самой турецкой войны 1877 года.

Тогда наше общественное настроение было во многом похоже на теперешнее. Совершенно так же были забыты распри: все объединилось в одной мысли, в одном порыве. Когда думаешь о национальном единстве, всегда вспоминаются эти великие минуты, когда оно стало осязаемым, видимым. И всегда хочется верить, что именно в этот преходящий миг раскрылась подлинная наша сущность.

Надолго исчезло это чудесное виденье, надолго скрылся от нас этот возродившийся теперь образ единой России. Она словно распалась на части. Мы видели перед собой враждующие партии, классы, племенные группы; но *России* мы не видали, не знали, где ее воля, мысль и чувство.

В сопоставлении того, что было, с тем, что есть теперь, открывается одна великая тайна нашего национального бытия. Вот уже второй раз на моей памяти *Россия обретает свое духовное единство и целость в освободительной войне*. Именно тогда она исцеляется, когда она, забывая о себе, служит *общечеловеческому* делу культуры; именно тогда, когда она освобождает других, — она стоит на вершине собственного своего могущества и величия.

Много было причин, почему мы потерпели неудачу в последней японской войне; но главная, кажется мне, заключается в следующем: не было этой сверхнародной цели, которая могла бы собрать Россию в одно целое, заставить жить ее одним чувством; мы сражались только за себя самих, боролись из-за чужой территории... А Россия *никогда* не вдохновляется служением голому национальному интересу. Особенность русского патриотизма заключается в том, что он никогда не воодушевляется идеей родины, как такой, служением русскому, как такому. Чтобы *отдаться* чувству любви к родине, нам нужно знать, чему она служит, какое дело она делает. И нам нужно верить в святость этого дела, нам нужно сознавать его правоту. Нам нужна цель, которая бы поднимала наше народное дело над национальным эгоизмом.

До какой степени национализм чужд русскому патриотизму, сказалось в особенности в различном отношении русского общества к двум вопросам, выдвинутым на очередь в последнее время, — польскому и русско-галицкому. Казалось бы, именно последний должен быть особенно близок нашему народному чувству. А между тем — и в этом заключается особенно типическая черта русского характера — русско-галицкий вопрос доселе остается

малопонятным русскому обществу и сравнительно мало его захватывает. Наоборот, воззвание Августейшего Главнокомандующего, поставившее ребром вопрос польский, вызвало всеобщий энтузиазм и необычайный подъем русского национального чувства. Оно еще не определилось по отношению к галичанам, а между тем необходимость восстановить целость разорванной на части Польши и для него непосредственно очевидна.

Часто объясняют эту русскую черту нашим "беспочвенным идеализмом", "мечтательностью", "непрактичностью" и даже "космополитизмом" — отсутствием здорового национального чувства... а при этом ставят в пример нам немцев...

Теперь, когда этот образец, с которого рабски списывалась наша националистическая программа, столь основательно посрамлен, нам нетрудно ответить на эти обвинения. То, что доселе казалось многим непрактическим идеализмом и "мечтательностью", есть на самом деле здоровое сознание русского национального интереса, тесно связанного со справедливым и чело-вечным отношением к другим народностям.

К счастью для России, в освобождении других народностей, в особенности народностей славянских, заключается условие не только духовной, но и материальной ее целости. *Единство и целость России и освобождение родственных славянских народов* — вот два лозунга, во имя которых ведется война. Нужно ли доказывать, что оба они составляют одно неразрывное целое! Если родственные нам славянские племена не устоят против напора воинствующего германизма, то не устоит перед ним и Россия. Напротив, если России суждено оставаться целой и неделимой, то германскому игу над славянами вообще должен быть положен конец. Должна быть восстановлена единая, свободная в своем самоуправлении Польша, должна вырасти великая Сербия, должна создаться независимая Чехия, и должны вырасти за счет Австрии все те национальные государства, которые примкнут к великой освободительной войне. Недаром война началась потому, что в покушении на целость Сербии мы все, — народ и правительство, — почувствовали покушение на целость России.

Такой же кровный наш интерес связывает теперь целость России с целостью Польши, и в этом именно — самая надежная гарантия осуществления польской национальной мечты. Россия, восстанавливающая Польшу, и Польша как оплот России против германизма — вот та связь взаимности, которая теперь объединяет два народа. Нет той силы, которая могла бы порвать эту связь, созданную исторической необходимостью.

А при этих условиях совершенно бесполезно и несвоевременно задаваться теперь вопросом, что, собственно, обещает полякам воззвание Верховного Главнокомандующего и какой строй оно сулит обновленной Польше. Как бы ни были прекрасны те или другие воззвания, все-таки не они определяют смысл и направление событий, а скорее сами определяются их смыслом.

А смысл того, что совершается теперь, тот, что Россия одновременно и освобождает славян, и сама находит оплот в славянстве; а потому было бы безумием предполагать, что она может дать им меньше, чем дают им немцы и австрийцы. Россия требует от поляков, как и от других славян, чтобы они уважали права других народностей, коих связала с ними история. Но не для того она призывает их к единению с собой, чтобы лишить их тех прав самоуправления, коими они пользуются под австрийским владычеством. Поляки и русские должны понять, что *это невозможно*.

Если мы до сих пор этого не понимали, если мы, увлекаясь ложным национализмом, не сознавали нашего подлинного национального интереса, это обуславливается тем, что доселе мы находились под германским игом. Только теперь мы его сбросили, но до последнего времени оно тяготело если не над нашей территорией, то *над нашей душой*, над нашей волей и чувством.

Добрососедские отношения между Россией, с одной стороны, Австрией и Германией, с другой стороны, существовали и поддерживались за счет славянства, и в особенности за счет Польши. Именно *содействие в разделе Польши* поддерживало согласие: совместная борьба против родственного нам славянского народа — вот что служило источником близости между нами. И близость эта служила интересам Германии и Австрии, а не России. Россию она ослабляла, потому что мешала ей выступить в роли объединительницы славянского мира.

Теперь, когда роль эта навязана России силою вещей, роковым сцеплением исторических событий, мы видим новое наглядное доказательство того единства интересов, которое связывало в одно целое славянские народы, раньше между собою враждовавшие. С одной стороны, Россия никогда не забудет, что поляки, считавшиеся врагами русской государственности, пали в Калише и Ченстохове первыми жертвами за русскую государственность. А с другой стороны, немецкие зверства наглядно показали полякам, что в лице немцев мы имеем непримиримого, заклятого врага, одинаково глубоко презирающего всех славян. Уважения к своему национальному достоинству и признания национальных прав они могут ожидать только от России.

Сверхнациональный, сверхпартийный смысл настоящей войны — вот что составляет силу России, славян и их союзников. Не будем же ослаблять себя какими-либо узкопартийными выступлениями и племенными распрями. Будем помнить, что в служении этому смыслу — наше главное превосходство над нашим врагом. Чтобы победить, нужно прежде всего сохранить этот смысл, который объединяет народы вокруг нашего знамени.

Среди вопросов, выдвинутых настоящей войной, вопрос о Константинополе имеет для России особый интерес и важность.

Всеми сторонами нашей жизни мы с ним связаны. Это для нас — вопрос и *о нашем хлебе насущном*, и обо всем *нашем политическом могуществе*, и *о нашей культурной миссии*, о самом *духовном я* России.

Во-первых, едва ли не три четверти вывозимого нами хлеба проходит через проливы; и, стало быть, вопрос о проливах есть вместе с тем вопрос обо всем экономическом настоящем и будущем России, о возможности для нас других кормить и самим этим питаться, зарабатывать себе самые средства существования.

Во-вторых, с экономическим вопросом неразрывно связан и вопрос обо всем политическом бытии и обо всем политическом могуществе России. Теперь, когда Турция стала чем-то вроде германского швейцара у русского подъезда, вопрос поставлен необыкновенно резко и остро.

Россия должна быть или *заперта в проливах* враждебной ей силой могущественнейшей мировой державы — Германии и, следовательно, впасть в полную материальную зависимость от нее; или же она должна так или иначе *господствовать над проливами*, чем создается для нее в свою очередь положение величайшей мировой державы.

Для слабой Турции проливы — непосильное бремя и источник непрестанно возрождающейся внешней опасности. Напротив, для державы могущественной, какою была в древности Византийская империя и каковыми в настоящее время являются Россия и Германия, это — ключ к господству над широкими морями и над еще более обширными землями, их окружающими. Иначе говоря, это — *Царьград* в полном смысле этого слова. Именно в качестве *Царьграда по природе* Константинополь был избран в столицы Константином, и именно *Царьградом* он всегда был для России, в течение всего ее исторического существования.

Наконец, *в-третьих*, Константинополь — та купель, из которой предки наши приняли крещение, и место нахождения великой православной святыни, которая оказала могущественное определяющее влияние на духовный облик православной России. Я говорю, разумеется, о храме святой Софии, превращенном турками в мечеть. Волею судеб именно с этим храмом связано самое глубокое и ценное, что есть в нашей душе народной, — центральная идея русской религиозности, а по тому самому и религиозная миссия России — та ее евангельская жемчужина, ради которой она должна быть готова отдать все, что имеет. Обладание проливами может оказаться необходимым России как обеспечение ей

хлеба насущного, обладание Царьградом — как условие ее государственного могущества и значения. А храм святой Софии выражает для нее тот смысл ее народной жизни, без коего ни богатство народное, ни могущество, ни даже существование нашего народа не может иметь ни малейшей цены — то, ради чего стоит жить России, то, что составляет единственно возможное оправдание ее существования, и то, *во имя чего* она ведет теперь борьбу не на жизнь, а на смерть против соединенных сил германо-австрийского Запада и турецкого Востока. Все вопросы русской жизни, поднятые настоящей войною, так или иначе завершаются этим одним, центральным вопросом — удастся ли России восстановить поруганный храм и вновь явить миру погашенный турками светоч.

Я говорю здесь, разумеется, не об архитектурно-археологической реставрации софийского храма, а о всеобъемлющей религиозной и культурной задаче. Чтобы понять, что это за задача, надо отдать себе отчет в значении идеи святой Софии в русской религиозности.

В почитании святой Софии в православном вероучении и в особенности в православной иконописи и богослужении есть две одинаково существенные черты, которые для поверхностного взгляда могут показаться противоречивыми. С одной стороны, София — та вечная Премудрость, которую Бог сотворил мир, и притом не какую-либо часть мира, не какой-либо план бытия, а *весь мир* горний и земной: в церковном песнопении в начале всенощного бдения так и говорится: *"вся Премудростию сотворил еси"*; с другой стороны, наше православное благочестие всегда видит Софию в *человеческом* образе. *Человечность Премудрости Божией* — вот самое парадоксальное и самое своеобразное, что только есть в идее св. Софии; но вместе с тем это — и самое глубокое в ней, то самое, что сообщает ей центральное значение в православном и, в частности, в русском религиозном понимании.

Бог в Премудрости Своей сотворил весь мир; это значит, что в Премудрости Своей Бог от века *провидел и предначертал* всю тварь небесную и земную; из этого следует, что "София" есть тот мир вечных идей или первообразов, которые были положены Богом в основу творения. Так и понимали "Премудрость" отцы Церкви, напр. Ориген и Августин. Первообразы эти не следует смешивать с тварью, как она есть в своем нынешнем, несовершенном виде: это — тварь в совершенной и окончательной своей форме, — тварь, как она должна быть в вечности, — тварь, какой ее хочет Бог. Это — Божья мысль и вместе Божья воля о твари. Над каждым немощным, грешным и страждущим сотворенным существом Бог от века провидит тот прекрасный, совершенный его образ, ту идею, которая *должна* раскрыться в нем. В совокупности своей весь мир идей о сотворенном и есть "София". Это не отвлеченное понятие или умопредставление, а вечная *реальность в Боге*. Эти вечные первообразы, в которых Бог от века созерцает

все, этот предвечный *замысел* Божий о твари — бесконечно ярче, красочнее, живее и реальнее всех тех бледных, несовершенных отражений этого замысла, которые мы находим *здесь, в нашей* действительности и жизни.

В образе Софии наше религиозное благочестие видит весь мир — не нынешний, а *грядущий* мир, каким он должен быть увековечен в Боге; но в высшей своей форме этот мир — *человечен*.

В замысле Божиим о мире человек есть центр: все создается ради него; все приводится к нему: человек и есть образ Божий в собственном смысле, — и вот почему Премудрость Божия — *человечна*. В этом и заключается разрешение отмеченного только что парадокса: с одной стороны, в Софии — *весь мир*, а с другой стороны, высшее религиозное вдохновение воспринимает ее в виде человеческого женственного образа сидящую на престоле. Именно такую изображает Софию величайший из русских ее поэтов и философов.

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

* * *

Что есть, что было, что грядет веками —
Все обнял тут один недвижный взор;
Синеют предо мной моря, и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.

Все видел я, и все одно лишь было,
Один лишь образ женской красоты,
Безмерное в его размер входило
Передо мной, во мне — одна лишь ты*.

Как вечный замысел Божий, София объемлет собою весь мир, связанный как целое единой мыслью, *единым Духом Божиим*, поэтому и человеческий образ ее выражает собою не какое-либо отдельное человеческое лицо и не внешнюю механическую совокупность. — Мы имеем здесь *все человечество*, собранное во единое живое существо; и тут находит себе применение вешнее слово поэта о Софии: "все видел я, и все одно лишь было".

Не первый Соловьев так выразил виденье Софии. Совершенно в том же образе созерцали ее наши отдаленные предки, принявшие от греков христианскую веру. Уже самый факт повсеместного построения храмов святой Софии в Древней Руси тотчас по обращении ее из язычества свидетельствует о том, что мы имеем здесь центральное религиозное представление, которое для русского религиозного сознания представляет совершенно исключительную ценность. — Каково содержание этого представ-

ления, об этом мы узнаем преимущественно из памятников древней русской иконописи. В особенности яркими и типичными представляются те изображения Софии, которые мы находим в Софийском храме в Новгороде и в Москве — на наружной стенописи Успенского собора.

Об этом да будет мне позволено рассказать красноречивыми словами Владимира Соловьева.

"Посреди главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого) мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одеянии. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении, справа — Богородица византийского типа, слева — Иоанн Креститель; над сидящею на престоле поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лице нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом книги — Евангелия".

Нельзя не согласиться с Соловьевым, что это великое царственное и женственное существо изображает собою не что иное, как истинное и полное человечество. В самом деле, в изображении оно противопоставляется и Сыну Божию, и ангелам, и Богоматери, ибо от нее оно приемлет почитание.

Если оно при этом называется "Софией", или Премудростью Божией, то, очевидно, потому, что оно выражает собою замысел Божий о человечестве, а через человечество — и о всем мире.

Человечество, собранное Духом Божиим в одно целое и в этом виде обжженное, — вот высшее выражение замысла Божия о мире, вот что должно *царствовать в мире*. Таков смысл этого образа св. Софии, сидящей на престоле.

Отсюда ясно, почему в христианском непонимании наших предков этот образ имел столь центральное, определяющее значение. *Человечность божества* — вот что им дорого в их представлении о "Софии". Заметим, что эта черта выражается не только в этом представлении: она проникает собою насквозь все религиозное настроение православия и особенно ярко выражается в стенописи православных храмов. В них молящийся приходит в соприкосновение не с пустым и абстрактным абсолютным, а с целым миром, густо населенным живыми образами, с миром Божеским и человеческим в одно и то же время.

Со всех сторон он смотрит на молящихся мириадами человеческих очей. И среди этого богочеловеческого мира София — Премудрость — не может не занимать центрального места. Совершенно естественно она определяет самую сущность религиозного настроения. Ибо для религиозного чувства не может быть ничего важнее и ценнее веры в *человечность* Божественной Премудрости и в возможность для человека стать сосудом Божественного.

Отсюда видно, какой призыв и какой религиозный идеал заключается в этом чудесном имени "София". — Это — призыв к осуществлению вечного первообраза всей твари, а стало быть, прежде всего — к осуществлению того совершенного, целостного

и чистого человечества, которое древние иконописцы — греческие и русские — видели сидящим на престоле, того человечества, которое достойно быть увековеченным и достойно царствовать над тварью.

Нынешнее человечество разорвано и раздроблено. Собственно, единого человечества в нашей действительности нет вовсе: есть оторванные друг от друга, замкнувшиеся в своем эгоизме личности, взаимно враждебные и пожирающие друг друга народы, разрозненные и проклинающие друг друга исповедания и религиозные общины. Человечество греховно и потому мертво; но духовидцы, писавшие Софию, видели его святым и по тому самому бессмертным, единым и целостным. Восстановление поврежденной целостности человечества и всей твари — вот к чему горело у них сердце.

Но восстановление целостности распавшегося живого целого есть то же, что преодоление смерти, воскресение, и именно эта благая весть связывается в религиозном почитании с образом Софии. Распадение живого целого на части есть то же, что смерть; напротив — восстановление живой связи распавшегося целого есть то же, что воскрешение. Если София собирает все человечество и весь мир в одно живое целое — это значит, что она воскрешает. Только представив себе конкретно это живое человекообразное существо, сидящее на престоле, мы проникнем в тот глубокий жизненный смысл, который оно собою олицетворяет. Я повторяю, то, что наша иконопись видит в Софии, не есть отвлеченное понятие; это — не абстрактное единство человеческого рода, а живой духовный организм — собор существ, связанных Духом Божиим в одно живое существо. У каждого человеческого индивида и у каждого народа в Софии есть своя особая индивидуальная идея, свой особый престол и венец, своя обитель и своя слава. Ведь именно о ней сказано в Евангелии: "в доме отца моего обителей много"*; но в этих обителях Премудрости все живы, ибо она выражает собою единую совершенную жизнь, наполняющую всех, и все призваны царствовать, ибо в ее лице восседает на престоле весь собор человеческих существ, напоенных одним и тем же Духом Божиим.

Неудивительно, что с образом св. Софии наша народная душа всегда исстари связывала величайшую свою надежду и величайшую свою радость. И напрасно было бы думать, что глубина сокрытой в нем мысли доступна только людям развитым и образованным. Как раз наоборот — именно для людей высокообразованных она чаще всего служит камнем преткновения. Гораздо ближе она к нашему народному непониманию. Доказательством да послужат следующие мои личные воспоминания. Четыре года тому назад я возвращался в "Россию из далекого заграничного путешествия через Константинополь.

Утром в мечети св. Софии мне показывали на стене следы кровавой пятерни султана, залившего христианскую кровью этот величайший из православных храмов в день взятия Констан-

тинополя. Перебив молящихся, искавших там убежища, он вытер руку о колонну, и этот кровавый след показывается там до сих пор. Тотчас после этого осмотра я очутился на палубе русского парохода, шедшего в Одессу из Палестины, и сразу почувствовал себя в родной атмосфере.

На той же палубе собралась тысячная толпа русских крестьян — богомольцев, возвращавшихся из святой земли на родину. Истомленные долгим странствованием, плохо одетые и полуголодные, они запивали водою черствый хлеб, проделывали тут же кое-какие будничные подробности незамысловатого туалета и слушали полулежа рассказы про Константинополь, про его храмы, слышали, конечно, и про кровавого султана, и про реки христианской крови, которые вот уже пять с лишком веков периодически льются в этом когда-то христианском царстве.

Не могу передать, до чего я был взволнован этим зрелищем. Я видел родину в Константинополе. Там на горе из глаз моих только что скрылась освещенная солнцем святая София, а теперь передо мной на палубе — русская деревня. И вот когда пароход наш тихо тронулся вдоль Босфора с его мечетями и минаретами — вся толпа твердо и торжественно, но почему-то *вполголоса* запела "Христос воскрес".

Какой глубокий многовековой инстинкт послышался в этом пении, и сколько в нем сказалось душевного такта. Какой другой ответ мог найтись в их душе на то, что они слышали об этом храме, о турках, его осквернивших, и о их многовековом мучительстве по отношению к подвластным племенам — *кроме радости всеобщего воскресения для всех людей и для всех народов!* Я не знаю, был ли этот ответ сознательным; для меня неважно, думали или не думали при этом крестьяне о самом храме святой Софии: важно то, что в их пенье подлинная София выразилась так, как ни один философ или богослов не мог бы ее выразить! Крестьяне, певшие "Христос воскрес", едва ли могли бы толково рассказать о ней или высказать ее сущность в понятиях. Но в их религиозном переживании было то, что неизмеримо больше и глубже всякого понятия: над звериным турецким царством, где льется кровь подвластных народов, их духовный взор провидел единое человечество, собранное вместе любовью в радости светлого Христова Воскресения; но вместе с тем они почувствовали, что эту несбывшуюся еще радость, эту надежду, которая веками живет в душе народной, теперь, в центре турецкого владычества, можно выразить только *вполголоса*. Ибо доколе не упразднено это владычество и связанные с ним нравы — София еще далеко от нас: она — в другой, высшей сфере, в другом плане бытия. Придет время, когда небо сойдет на землю, и предвечный замысел о человечестве осуществится. Тогда громко и властно прозвучит тот гимн, который *пока* поется вполголоса.

Едва ли нужны другие доказательства того, что София живет и действует в нашей народной душе. Мы, мыслящие люди, много

читаем о Софии, много о ней пишем и размышляем. Но чтобы *видеть* и *освятить* ее действие, нужно переживать то, что пережили и о чем пели те крестьяне на пароходе.

II

Таков религиозный смысл воздвигнутого в Константинополе храма. Он делает понятной как историческую судьбу этой святыни, так и связь ее с судьбами России.

Не случайно то, что храм св. Софии выстроен именно в Константинополе: по мысли Константина, этот город олицетворяет собою второй — *христианский* — Рим в противоположность первому — *языческому*. Если первый, языческий Рим властвовал над народами *во имя свое*, то "город Константина", по мысли его основателя, должен был положить в основу своего владычества объединение народов во Христе и через церковь. В таком городе-человечестве, собранное воедино Премудростью во Христе и во имя Христово царствующее, выражает собою самый смысл и оправдание владычества. В этом центре, где скрещиваются пути многих племен и народов, София выражает именно то, что должно их объединять и служить началом их общего *царства*. Неудивительно, что здесь идея святой Софии органически сплелась с местностью. Идея эта — то самое, во имя чего *должен был* владычествовать Константинополь. По-видимому, так и понимал смысл храма св. Софии его строитель — Юстиниан: известно, что этот храм был построен в 532—537 гг. в память об усмирении бунта, во время которого этот император едва не лишился престола. Сооружением этого храма и его посвящением Юстиниан, очевидно, хотел показать, что именно в Софии он видит незыблемое основание своего царствования. Это делает в высокой степени вероятным, что оригинальное греческое изображение Софии было весьма похоже на новгородскую престольную икону. Царственный облик Софии, сидящей на престоле с камнем под ногами, как нельзя более ясно выражает собою эту мысль о твердом христианском основании и о христианском *принципе* царства.

В действительности Византийская империя, христианская только по имени, языческая по своей жизни, не только не осуществляла этого христианского своего начала, исповеданного Юстинианом, но находилась в полном с ним противоречии. И в этом заключается объяснение дальнейшей исторической судьбы константинопольской святыни — утраты ее греками и завоевания ее турками.

Если бы в пятнадцатом веке у христианских народов горело сердце к св. Софии, народы, собранные ею во Христе, конечно, составляли бы одно живое и великое целое. Плотным кольцом они окружили бы Константинополь и не допустили бы туда турецкие рати. Храм св. Софии мог превратиться в турецкую

мечеть только потому, что христианская империя утратила свое духовное оправдание и подлинная София не жила в христианских душах. Тут утрата материальная была лишь внешним выражением утраты идейной, духовной.

Когда в растленной Византии
Угас Божественный алтарь,
И отреклись от Мессии
Народ и князь, иерей и царь,

* * *

Тогда поднялся от востока
Народ безвестный и чужой,
И под ударом тяжким рока
Во прах склонился Рим второй*.

Дальнейшая судьба софийского храма также полна глубокого символического смысла. Завладевши христианской святыней, турки, разумеется, не могли упразднить той вечной правды, которую она собою выражала: подлинная св. София-Премудрость Божия осталась все та же, ибо не изменил Бог Своего замысла о человечестве и твари; но только этот замысел на время скрылся от недостойных человеческих глаз. София ушла от них в какую-то запредельную область, в какой-то невидимый нам план бытия, откуда она вновь явится и заблестит на земле вечной своею славою, когда народится в мире новое человечество, достойное стать ее выразителем и носителем. Символически эта судьба религиозной идеи выразилась в замечательном внешнем факте: иконоборцы-турки не разрушили софийского храма, а только покрыли тонким слоем штукатурки христианские мозаичные изображения на его стенах. — И в числе этих изображений лик св. Софии остается замазанным, доколе не завладеет Константинополем новый христианский народ, который снимет с нее эту турецкую замазку. Но этот подвиг станет возможным только тогда, когда у христиан вновь возгорится сердце к св. Софии; соответственно с этим он налагает великую обязанность и великую историческую ответственность на того, кто его совершит. Христианский народ, который завладеет Царьградом, должен иметь *в душе своей* то, во имя чего с лика св. Софии может быть снята турецкая замазка; тем самым он берет на себя обязательство вновь возжечь погашенный турками светильник. Ему недостаточно вновь сделать доступным созерцанию лик св. Софии: он должен явить ее *в своих делах*: только тот имеет право завладеть Константинополем, кто предварительно овладеет этим духовным его смыслом.

Сознание этой связи между внешним фактом господства над Царьградом и внутренним его смыслом выразилось в очень древнем нашем национальном и церковном предании. Есть известное сказание о нападении на Царьград языческой Руси при

Аскольде и Дире. Тогда патриарх с молитвой погрузил в волны ризу Богоматери, и Владычица защитила город: поднялась буря и разметала по морю русские ладьи. Замечательно, что это событие, наряду с отражением других языческих орд от Царьграда, увековечено особым церковным песнопением — "Взбранной Воеводе победительная" — самым радостным из всех, какие поются у нас на всенощном бдении. — Признаюсь, что смысл этого песнопения был для меня долго непонятен: я недоумевал, как может русская Церковь, которая непрестанно молится о ниспослании победы нашему христоролюбивому воинству, радоваться тому, что некогда русская рать, направлявшаяся к Константинополю, была потоплена. И только недавно я почувствовал, какая возвышенная любовь к России выражается в этой молитве.

Церковь радуется тому, что высшая чудодейственная сила не допустила нас завладеть Царьградом, пока Русь была языческой ордою: этим Россия была спасена от осквернения той самой святыни, которой она призвана служить.

Впоследствии та же самая святыня иначе защитила столицу Византии от русских нападений: она прикрепила к ней Русь внутренними духовными узами. После принятия крещения связь России со святой Софией выразилась в повсеместном сооружении храмов св. Софии в древних русских городах. Впоследствии идейная преемственная связь между нами и греками выразилась, между прочим, в том, что только русское благочестие сохранило в целости высшее создание греческого религиозного гения. О том внутреннем духовном содержании, которое некогда выражал собою софийский храм в Константинополе, можно судить почти исключительно по русским его воспроизведениям. В особенности образ св. Софии в новгородском соборе, наружная стенопись Успенского собора в Москве и еще некоторые древнерусские изображения дают возможность догадываться о том, что скрывается под турецкою штукатуркою в Софийской мечети. Духовно и материально заслуга России выразилась в самом *сохранении образа св. Софии* в религиозном сознании и в живописи. В связи с этим в русском народном сознании сохранился и образ христианского царства, каким оно должно быть. Эта религиозно-политическая идея, как известно, пережила падение Константинополя и сочеталась с мечтою о московском *третьем Риме*, который должен заменить собою павший *второй Рим*. Тут образовалось то смешение истинного и ложного, вселенского христианства и языческого национализма, которое еще и до сих пор можно наблюдать в русском религиозном сознании.

С одной стороны, падение Константинополя дало сильный толчок русской религиозной мысли: оно пробудило в русских людях сознание выпавшей на долю России религиозной миссии, унаследованной от Византии. С другой стороны, оно же вызвало в русском обществе то самонение, ту *национальную гордость*, которая является наиболее опасным врагом всякого религиозного призвания и подвига.

Сознание религиозного призвания выразилось в глубокомысленных и поэтических сказаниях о бегстве святых и святынь из павших центров древнего благочестия в Москву. Таковы, напр., сложившиеся в XV—XVI вв. сказания о приплытии преподобного Антония римлянина на камне со святынями в Новгород и о чудесном переселении чудотворной Тихвинской иконы Божьей Матери с византийского Востока на Русь¹. Само собою разумеется, что подобные сказания будили веру в русский народ и звучали для него как бодрящий призыв к подвигу — к *дейтельному служению святыням*, отныне нашедшим себе убежище в России. Но, к сожалению, это сознание близости святыни, которое должно было прежде всего *побуждать к усовершенствованию*, затмевалось горделивою мечтою о совершенстве, *уже достигнутом* Россией, и о превосходстве ее над другими народами. По словам В. О. Ключевского, "органический порок древнерусского церковного общества состоял в том, что оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание Божества исключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым, свою поместную Церковь ставило на место вселенской"².

Борьба этих двух противоположных течений — вселенски-христианского и националистическо-языческого — продолжается в нашем народном сознании до сего времени. И от того, какое из этих двух начал победит в русской душе, всецело зависит осуществление Россией той миссии, которая выражается в идее св. Софии.

Национализм не только противоположен этой идее в корне и в существе: он представляет собою прямое восстание против нее, деятельное ее отрицание. В самом деле, в Софии все племена земные собраны в одно целое человечество: в ней не только все люди — *все народы* призваны совместно царствовать. В образе Софии открывается тот самый замысел Божий о человечестве, который обнаружился в Пятидесятнице: там собрались в Иерусалиме все народы под небесами и каждый из них воспринимал язык апостолов как свой собственный, родной. Это самое единство всех языков в замысле Божиим воспринимается религиозным сознанием и в Софии. Как раз наоборот, национализм представляет собою именно *отрицание* этого всеединства человечества, ибо он утверждает *один народ против всех*. Совершенное осуществление св. Софии на земле есть то же, что полное преобразование всего земного, окончательная победа над грехом и смертью и всеобщее светлое воскресение во Христе. Ясно, что *полное* раскрытие этой святыни не вмещается в пределы нашего здешнего земного существования. Стало быть, в здешнем человечестве возможно лишь несовершенное, частичное обнаружение "Со-

фии" — лишь некоторый отблеск будущей ее славы. Но даже для осуществления этого несовершенного ее отблеска в жизни народов от них требуется великий подвиг и высокий подъем духовный. В особенности одно неперемное условие должен выполнить народ, который в "Софии" утверждает свое религиозное служение и миссию. Он должен делом показать, что он действительно носит в душе своей единое, царствующее во Христе человечество, ибо в этом и заключается то первое, основное, о чем говорит нам образ Софии.

Братоубийственный раздор народов, живущих по закону звериному, — вот что делает невозможным это видение единого человечества, объединенного в Боге. Национализм есть то первое и основное, что препятствует Софии явиться в жизни народов. Поэтому отрешение от национализма есть то необходимое *отрицательное* условие, без коего служение народа Софии представляется совершенно невозможным.

С этой точки зрения получают яркое освещение судьбы св. Софии в Константинополе и связанные с нею исторические судьбы России: исторически несомненно, что разрешение вопроса о проливах для России неразрывно связано с двумя другими вопросами: с разрешением ее освободительной задачи по отношению к другим народам и с разрешением целого ряда национальных вопросов в ее собственных пределах. Замечательно, что эти вопросы ставятся перед нами всегда одновременно и всегда в связи один с другим. Наши освободительные войны с Турцией всегда ставят вопрос о завладении Константинополем, так как, только завладев им, можно окончательно сокрушить господство турок над христианскими народами; поэтому, как только жизнь навязывает нам какую-либо освободительную задачу, перед нами, как отдаленная цель, уже мелькает купол святой Софии; но, с другой стороны, и то окончательное сокрушение турецкого владычества, которое выражается во взятии Константинополя, возможно лишь через освобождение христианских народов. Связь вопроса о Константинополе с такими национальными вопросами, как болгарский, сербский, греческий и армянский, слишком очевидная, чтобы о ней нужно было здесь распространяться. Но этого мало — мировые события второй половины девятнадцатого века и первой половины двадцатого столетия обнаружили связь вопроса о Константинополе с национальным вопросом в мировом его объеме и значении.

В 1878 году наш путь в Константинополь лежал через Болгарию. Почему же нам не было дано его довершить? Ведь русская армия стояла у ворот Константинополя! Что же помешало ей туда войти? Если мы вникнем в природу тех препятствий, которые задержали нам победоносное шествие, мы убедимся, что они сводятся, главным образом, к одному — к недостаточно широкой постановке нами национального вопроса.

Нас остановила, конечно, не угроза английского флота, прораввшегося в Дарданеллы: ведь тогда Англия не обладала до-

¹ См. В. О. Ключевский. Курс русской истории, т. III, 377—378.

² Там же, 383.

статочной армией для борьбы с нами; угроза австрийского движения в тыл нашей армии, без сомнения, единственная, которая *в то время* могла представлять для нас действительную опасность. Но если мы взглянем в природу этой опасности, мы без труда убедимся в том, что она создана всецело нашими роковыми ошибками, и в особенности — нашим участием в разделе Польши. Если бы Россия была центром тяготения всего славянского мира, если бы в 1877 году все славяне, как южные, так и западные, ждали вместе с болгарам от России освобождения, то ни о какой австрийской опасности для нас не могло бы быть речи: никакое сопротивление со стороны Австрии не было бы возможно. Вся сила Австрии держится единственно расколом и раздором среди славянских народов; прекращение этого раздора для Австрии — смертный приговор.

И отсюда ясно, что наше соучастие в разделе Польши — одно из главных препятствий, помешавших России вступить в Константинополь. В 1878 году, после берлинского трактата, стало очевидно, что наш путь в Константинополь лежит через Австрию и Германию и что для нанесения Австрии смертельного удара Россия должна восстановить национальное единство Польши и примириться с нею.

Таким образом, между такими, казалось бы, отдаленными друг от друга и с первого взгляда несродными друг с другом целями, как взятие Константинополя и возрождение Польши, существует, несомненно, логическая и жизненная, историческая связь.

Но вопрос польский в данном случае является не более как отдельным штрихом в величественной мировой картине. События настоящей войны доказали как нельзя более ясно, что теперь вопрос о Константинополе может быть поставлен лишь в связи с широкой постановкой национального вопроса в его *общеевропейском* объеме. Как в 1877 году на нашем пути к Константинополю лежала Болгария, так же точно теперь на этом пути нам не миновать Армении, которая также не может быть оставлена под турецким владычеством, ибо для армян это владычество означает периодически повторяющуюся резню. Но этого мало: Константинополь в настоящее время является одним из мировых центров союза тех народов-хищников, которые живут эксплуатацией и поглощением других народов.

Вопрос о Константинополе ставится теперь в связи со всеобщим восстанием народов против этого союза угнетателей — Германии, Австро-Венгрии и Турции; и только успех этого восстания сможет открыть России дорогу в Константинополь; не только возрождение Польши, не только освобождение Армении и защита Сербии ставится нам теперь как условие. Возможно, что для той же цели нам придется содействовать национальным стремлениям Румынии, Греции и Италии, способствовать восстановлению национальной целостности Болгарии. А со стороны наших союзников нам ставится как неперемное условие — содействие осво-

бождению Бельгии, без чего самое заключение мира с Германией не представляется возможным, а также, по всей вероятности, восстановление национального единства Франции через воссоединение с нею Эльзаса и Лотарингии. Едва ли найдется теперь одна такая европейская нация, которая не была бы прямо или косвенно задета вопросом о Константинополе. И теперь, когда решение этого вопроса поставлено на очередь, — весь мир предъявляет нам свои условия, которые в общем сводятся к одному-единственному. Народам поработленным мы должны вернуть их родину; другие, которым угрожает порабощение, требуют от нас заступления и помощи.

Только в качестве всеобщей освободительницы малых народов и заступницы за них Россия может завладеть Константинополем и проливами. Этот акт мыслим лишь как завершение всеобщего освободительного движения народов; только во имя этого всемирного освобождения Россия имеет право венчаться венцом Царьграда — иначе народы не примирятся с ее владычеством в Константинополе и тотчас восстанут против него, если он *хотя бы временно* осуществится.

Оно и понятно! В руках слабой Турции Константинополь перестал быть угрозой безопасности соседей; но в руках могущественной державы он открывает возможность господства на мировой арене столь широкой, как никакой другой географической центр в мире. Город, обладание коим может превратить Черное море в русское озеро, сделать Россию великой средиземной державой, дать ей господствующее положение по отношению к Балканскому полуострову, Малой Азии и всей вообще восточной части Средиземного моря, есть воистину *Царьград*. Понятно, что такое могущество в руках России внушает страх народам; понятно поэтому и то, что народы могут примириться с ним только при одном условии — Россия должна сделать что-нибудь, чтобы страх сменился доверием.

От *русской* империи, утвердившейся в Константинополе, они не должны опасаться порабощения и поглощения; наоборот, она должна представляться им силою дружественною, могущественной покровительницей и защитницей их независимости. Воистину ужасна и для всех невыносима мысль о том, что Константинополь может очутиться в руках народа-хищника, который напомнит Германию, а может быть, и превзойдет ее своими деспотическими наклонностями по отношению к другим народам. Одной этой мысли было бы достаточно, чтобы вызвать против такого народа не только всеобщее возмущение, но и всеобщее восстание, всемирную коалицию, к которой примкнули бы и малые и великие державы. В этом и заключается основание отмеченной мною исторической связи между вопросом о Константинополе и постановкой национального вопроса в его мировом значении. Одно из двух — или наше владычество в Константинополе действительно будет служить великому делу освобождения народов, или оно вовсе не осуществится. *Россия может прийти в Константинополь*

только во главе всемирного освободительного движения народов. И только в качестве державы-освободительницы она может в нем оставаться.

Тут мы имеем разительное доказательство значения идей в истории. Не для узконациональной эгоистической цели, а только во имя сверхнародного, общечеловеческого смысла Россия может получить в свое обладание Царьград и проливы. Для этого она должна победить в себе свой национальный эгоизм и явить в себе духовную силу, высшую по сравнению с теми народами, против которых она борется, ибо Царьград неотделим от *идеи* христианского царства; в силу своего центрального, господствующего положения он служит средоточием разнообразных страхов и надежд народов. Так или иначе, он должен послужить не деспотическому господству одного народа над другими, а всему миру, всему человечеству. Русский Царьград мыслим лишь как центр, вокруг которого группируются свободные народы: иначе он обречен на гибель. Ибо с того момента, когда он начнет угрожать независимости своих соседей, общая для всех опасность вызовет и всеобщую коалицию, которая может привести к роковому, трагическому для нас концу.

Такова связь вопроса о Царьграде с освободительной миссией России. Но эта освободительная миссия представляет собой одну лишь сторону той более широкой культурной и общественной задачи, которая в русском религиозном сознании связывается с образом Софии. Сама по себе свобода человека или народа не есть цель, а средство; только вера в безусловное, *царственное* достоинство человека сообщает смысл освободительной борьбе, и в частности — освободительным войнам. — Но именно этот царственный венец человека и человечества и есть то, что наше религиозное сознание находит и утверждает в Софии. Этот вечный замысел Божий о человеке и о человечестве и есть то самое, во имя чего человек достоин быть свободным.

Осуществление свободы во взаимных отношениях людей и народов еще не есть осуществление Софии, ибо освободить еще не значит внутренне объединить. Освобожденные народы могут оставаться внутренне чужды друг другу; они могут пользоваться своей свободой как для добра, так и для зла. И, стало быть, в своей жизни они могут быть бесконечно далеки от того первообраза единого, целостного и совершенного человечества, который носится перед религиозным сознанием во образе Софии.

И тем не менее нетрудно понять — почему в народном служении Софии борьба за освобождение народов является неприменным условием, необходимой, хотя бы и низшей, *предварительной* ступенью.

"София" есть образ Божий в человеке и в человечестве. Кто носит в душе своей этот царственный образ, кто видит его в каждом человеке и в каждом народе, тот не выносит никакого умаления человеческого достоинства: всякое глумление и издевательство над человеком или над народом, всякое порабощение

его и всякая жестокость, избличающая непризнание его духовной личности, вызывает в душе, преданной Софии, праведный гнев и великую любовь, великую готовность жертвовать собою для других. Если в нас живут эти два чувства, если ради них Россия терпит великие страдания и совершает великие подвиги — в этом первый признак того, что в душе своей она воздвигла алтарь Софии; и в этом — некоторое основание надеяться, что ее усилия — восстановить этот алтарь и сделать его явным перед лицом всего мира в Царьграде — увенчаются успехом.

Для овладения Константинополем и его святыней от русского народа требуются не только великие подвиги и жертвы: для этого нужно еще и некоторое внутреннее духовное очищение. Полное устранение противоречий между нашей жизнью и тем образом Божиим, которому мы служим, разумеется, невозможно. Но для того, чтобы России было дано прославить лик св. Софии, — явить его не только самой себе, но и другим, — от нее требуется некоторый внутренний сдвиг, направленный к устранению противоречия. Совершается ли он в нашей жизни?

Говорить об очищении, уже совершившемся было бы безумно и преступной гордостью; но есть некоторые указания на то, что оно начинает совершаться. Во всяком случае, в некоторых отношениях есть заметная разница между Россией современной и той, которая в 1878 году остановилась у ворот Царьграда. Та Россия находилась во власти двух смертельных врагов образа Божия в человеке — зверообразного национализма и кабака. Теперь, слава Богу, мы находимся на пути к освобождению от этих двух тиранов.

В прошлом году у нас было одно хорошее душевное движение. Устами присяжных заседателей русская народная совесть смыла с себя тяжкий грех человеконенавистничества. Недаром весть об этом великом акте правосудия вызвала радостные слезы; недаром знакомые, сообщая радостную весть один другому, целовались и поздравляли друг друга. Россия торжественно признала человеческое достоинство народа, родившего Христа, почувствовала его человеческую душу. И вот почему приговор присяжных для нее самой прозвучал как оправдание: в нем она нашла свое духовное омовение*.

Прошел год, и мы совершили еще шаг в том же направлении. Русская народная совесть осудила свой исторический грех по отношению к братскому народу: в дни духовного подъема освободительной войны раздались вдохновенные слова Верховного Главнокомандующего, призвавшего Россию воскресить растерзанное на части тело Польши. В 1878 году мы упустили это сделать: принесли дар свой к алтарю св. Софии, мы забыли, что возлагающий дар свой на алтарь должен сначала примириться с братом своим, и дар наш был отвергнут. И вот теперь, когда мы сделали шаг к примирению и пролили нашу кровь за Польшу, будем надеяться, что он будет принят.

И наконец, еще третий, великий сдвиг в народной жизни. Россия перестала пить. Прежде в праздничные дни на площадях и улицах господствовал образ звериный: слышались дикие, нечеловеческие крики, совершались оргии, из коих рождались преступления, и на пьянстве народном основывался самый наш бюджет. Как могла *пьяная* Россия взяться за великий подвиг религиозного служения!

К великому нашему счастью, и от этого зла избавил Бог Россию. Пьяных мы поприбрали, кабаки мы закрыли, а пьяный бюджет, осужденный с высоты престола, провалился навсегда!

Но все это, конечно, лишь капля в море по сравнению с тем, к чему обязывает Россию ее великое служение. Кто созерцает хоть издали Софию как цель своего странствования, тот, естественно, смотрит на нее с чувством человека, который не имеет одежды, чтобы войти в чертог брачный.

И все-таки душа полна надежды, что рано или поздно мы овладеем нашей святыней. И в этой надежде утверждает нас все то, что мы слышим о великих подвигах на поле брани. Один видный общественный деятель, недавно вернувшийся в Москву из Галиции и Польши, так передавал мне свои впечатления. "Если вы сомневаетесь в России, уезжайте из тыла армии и ступайте в окопы. Там не сомневаются. Там нет ни генералов, ни офицеров, ни солдат. Там есть только серая толпа мужиков, одинаково одетых, одинаково бодрых и одинаково готовых умереть за то, что свято".

Мой собеседник был прав. Перед лицом смерти люди, конечно, бесконечно глубже нас чувствуют все то, за что стоит жить и умереть. И то великое, что объединяет в одно целое народную Россию, там выступает бесконечно живее, ярче и нагляднее, чем у нас. Там становится явною для всех та *святыня*, ради которой люди могут не есть, не пить, переходить по горло в воде обледеневшие реки, жертвовать жизнью и одерживать победы духа над германской техникой. И мы знаем, какова та святыня, которая совершает эти чудеса. Когда представляешь себе эту многомиллионную серую массу, становится ясным, что святыня эта у всех одна — та самая, о которой пели русские крестьяне в Босфоре у преддверия св. Софии.

Рано или поздно эта песнь раздастся в самом храме. Сама св. София, живая в душе народной, приведет туда русские рати. Тогда гимн светлого Христова воскресенья возвестит великий праздник освобождения народов.

ВОЙНА И МИРОВАЯ ЗАДАЧА РОССИИ

Кто хочет отдать себе отчет в значении народного настроения для армии, тот пусть сравнит настоящую войну с предшествующею русско-японскою войною.

Основное различие в настроении совершенно соответствует и основному различию в ходе событий. В дни японской войны

нам недоставало в особенности *воли победить*, и нас побеждали. Никто не верил в победу, более того, немногие верили в ее смысл, многие сомневались в желательности ее для России. И не было необходимой огневой энергии в стремлении к ней. Это настроение не могло не передаться от народа в армию. Тут оно нашло себе яркое олицетворение в полководце, который каждым жестом своим изобличал отсутствие воли победить и недостаток веры в победу; и в этом заключалась едва ли не главная причина его поражений. Сколько раз победа сама давалась ему в руки, но ускользала от него *потому, что он ее не брал*, потому, что ему недоставало необходимого волевого импульса для ее довершения. *Маловерие* — вот что вырывало у него из рук успех, столько раз близкий и возможный. Поражение его армии в конце концов оказалось поражением народа, не в достаточной мере хотевшего, а потому и не могшего победить.

Так же сильно чувствуется единство народа и армии в нынешнюю войну, но с той только разницей, что на этот раз оно служит на пользу как народу, так и армии. Не болезненный паралич воли, а, как раз наоборот, доведенная до крайней напряженности *воля победить* составляет характерную черту нынешнего общественного настроения. Кто из нас не хочет победы, кто из нас не жаждет ее всеми силами души и кто из нас в нее не верит? Правда, и среди нас подчас встречаются скептики; но когда приходится разговаривать с ними, всегда кажется, точно они спорят нарочно, чтобы вызвать возражения и заставить убеждать себя в том самом, во что и им хочется верить, — *в неизбежности нашей победы*. Сомнение остается на поверхности сознания: в глубине души всякий убежден, что именно нам достанется победа, полная и блестящая. А, главное, ни у кого нет ни малейшего сомнения в ее необходимости и желательности. Все преисполнены веры *в ее благой смысл*. И, передаваясь от народа в армию, эта вера творит чудеса, совершает неслыханные подвиги и берет неприступные твердыни. И опять-таки в духовном облике командующих ярко отражается та народная волна, которая их вынесла на своем гребне. Нынешняя война в отличие от прошлой выдвинула целую плеяду блестящих военных талантов. Но, что всего замечательнее, все эти полководцы связаны одною общею чертою, которая глубоко коренится в народном настроении: все они проникнуты несокрушимой *волею победить*, все они — люди железной энергии, глубоко проникнутые верою в святость своего дела. Когда мы читаем донесения о их подвигах, мы чувствуем, что для них *нет препятствий*.

Ошибочно было бы заключать отсюда, что одной воли победить достаточно для того, чтобы одержать победу. Но с другой стороны, *без* этой воли и *без* той веры, которая горы передвигает, ни о какой победе не может быть речи. Не сила оружия, отдельно взятая, решает участь сражений, а та духовная сила, которая управляет оружием и без которой оно — мертво.

И этого достаточно, чтобы понять огромное значение идей в истории: оно всего лучше выяснится нам все в том же сопоставлении.

Главная причина проигрыша нами японской войны заключается в ее *безыдейности*. Этим прежде всего обуславливается и отсутствие воли победить, о котором я только что говорил. Когда люди сомневаются в самой желательности победы, в самой ее полезности для отечества, им чрезвычайно трудно жертвовать для нее жизнью. Война из-за Кореи или из-за Маньчжурии, вообще из-за чужой территории, никого не воодушевляла, да и не могла воодушевлять. Для героизма требуется прежде всего вера в *смысл подвига* — нужна такая цель, для которой стоило бы всем жертвовать, не исключая и собственного своего существования. Когда внутреннее раздвоение духовное доходит до того, что даже люди, преданные долгу, начинают сомневаться, что благодетельнее для их родины — победа или поражение, — им чрезвычайно трудно быть героями.

Одно из главных условий наших побед в настоящую войну заключается в том, что таких сомнений теперь, слава Богу, не существует. Мы знаем, за что мы сражаемся. И наша несокрушимая воля победить обуславливается тем, что *наша цель* заставляет нас желать победы во что бы то ни стало: именно она оправдывает всякие усилия, всякие жертвы, не исключая и самой высшей. Что же это за смысл войны, в которую мы верим?

Он определился для нас уже в ту минуту, когда могущественная Австрия напала на маленькую, беззащитную Сербию: тогда впервые возгорелась в нас ярким пламенем наша воля победить. И совершенно то же мы испытываем при виде издевательств Германии над Бельгией: мы чувствуем, что с этим мы примириться не можем, что превращение Европы в культурную орду, где все народы служат рабами одного, для нас безусловно недопустимо, что это — и наш собственный конец; самый смысл нашего существования требует, чтобы этого не было.

Волею судеб России навязывается освободительная миссия; и в этой миссии она находит самое себя, свое лучшее национальное я. Именно тогда она становится сама собою, именно тогда она обретает свой собственный *образ Божий*, когда она освобождает другие народы; так есть, так было и так будет. Помнится, перед началом русско-турецкой войны 1877—1878 годов, когда турки истязали Болгарию, как теперь немцы — Бельгию, в нас загорелся тот же праведный гнев и та же великая любовь. И так же, как теперь, сказалося действие этой любви: в прекращении раздоров, в полной приостановке всякой партийной жизни, в объединении всех противоположностей в едином самосознании народном. Только в эти минуты национального вдохновения ощущаем мы *единую* Россию. Только тогда обретает она это совершенное единство и цельность, когда история ставит перед ней великую цель, которая приподнимает ее над нею самою, над ее национальным эгоизмом. России нужно чувствовать, что она служит не себе только, а *всему человечеству, всему миру*. Только тогда она несокрушимо верит в себя и в самом деле *хочет победить*.

В этой черте есть что-то изначальное, что составляет самую нашу сущность. Замечательно, что именно *высшие* подъемы нашего национального самосознания совпадают с нашими освободительными войнами. Когда мы освобождаем угнетенные народы, мы всегда неизменно чувствуем, что это именно и есть настоящее дело России, то единственно существенное дело, ради которого стоит воевать. По сравнению с этой основной задачей интерес к завоеванию новых территорий всегда стоит у нас на втором плане.

Характерно, что воззвание Верховного Главнокомандующего о восстановлении единой Польши, свободной в своем языке, вере, самоуправлении, было принято у нас с восторгом и выразило общее настроение; между тем на мечте о новых территориальных приобретениях наше народное чувство и общественное самосознание вовсе не останавливаются: все понимают, что, в случае удачной войны, эти приобретения возможны; но, с другой стороны, всякий чувствует, что не из-за этого мы воюем. Совершенно то же наблюдалось и во время войны 1877 года; тогда также общественное внимание было всецело поглощено одною мыслью — об освобождении балканских славян от турецкого ига; тогда также никто не мечтал о территориальных приобретениях. Когда же, в результате счастливой войны, некоторые завоевания тем не менее были сделаны, они как-то прошли мимо нашего общественного сознания; если бы не учебники географии и истории, мы об них и не помнили бы. Между тем освободительная задача войны врезалась в памяти народной: о ней до сих пор поет солдатская песнь:

Греми, слава, трубой,
Мы дрались, турок, с тобой.
По горам твоим Балкан
Мы дрались за славян.

Эта черта нашего национального самосознания часто приводится как доказательство нашей мечтательности, политической незрелости и беспочвенного идеализма. А между тем именно в ней сказывается здравый политический смысл и правильное понимание нашего жизненного интереса. Освобождение других народов и борьба за слабых против сильных не есть только дело нашего политического бескорыстия: она необходима и для самой России.

Обладая огромной территорией, Россия не заинтересована в ее увеличении: политика захватов может причинить нам не пользу, а только вред: нам нужно сохранить, а не умножить наши владения. Но именно это стремление к сохранению достоинства отцов, этот территориальный консерватизм, который диктуется России ее жизненными интересами, делает ее естественной защитницей и покровительницей слабых и угнетенных народностей — всех тех, кому грозит поглощение и порабощение.

В международной политике Россия заинтересована прежде всего в том, "чтобы большие рыбы не пожирали малых рыб", чтобы большие народы не возрастали и не усиливались на счет слабых. Освобождение Сербии, защита Бельгии, возрождение Польши — все это диктуется нам не одними человеколюбивыми чувствами, но и насущными национальными интересами. Ибо все эти малые народы, не могущие угрожать целостности и независимости великой России, нуждаются в ее содействии, а потому являются ее естественными союзниками против народа-завоевателя и хищника, который в одинаковой мере угрожает как им, так и ей. Что поглощение маленькой Сербии представляет угрозу целостности России, это у нас всеми инстинктивно чувствуется: от этого и австрийский ультиматум Сербии послужил поводом к началу австро-русской войны. Но такая же солидарность интересов связывает нас вообще с малыми народами Европы. Существование независимой Сербии, Черногории, Бельгии и Дании — все это для нас гораздо важнее, чем новые территориальные приобретения. Защита слабых и воскрешение малых народов, поглощенных сильными, — такова историческая задача, волею судеб навязанная России.

Освободительная миссия России имеет уже вековую давность. Ради нее велись наши балканские войны прошлого столетия; но никогда так резко, как теперь, не обозначался ее универсальный, общенародный характер: мы боремся за освобождение всех народов вообще, всех, кто уже поглощен, и всех, кому угрожает поглощение и угнетение, без различия племени и вероисповедания. Мы сражаемся за *права национальностей* вообще, за самый национальный принцип в политике в полном его объеме.

Отсюда — полная непригодность старых славянофильских формул для осознания нашей национальной задачи — тех лозунгов, которые выражали собою задачи наших прежних русско-турецких войн.

Те войны велись преимущественно ради разрешения славянского вопроса, ради освобождения из-под турецкого ига наших единоплеменников и единоверцев. Между тем освободительная задача настоящей войны совершенно чужда этой племенной и вероисповедной окраски. Отдельного *славянского* вопроса теперь уже больше не существует: волею судеб Россия вынуждена сражаться и за другие народы — армяне, а быть может, еще и румыны и итальянцы также ждут от нее содействия своему освобождению. Равным образом настоящая война не связана с интересами какого-либо одного вероисповедания. Восстановление национального единства католической Польши интересует нас не менее, чем судьбы православной Сербии. Наконец, настоящая война не может быть понимаема и как столкновение России с европейским Западом. Во-первых, Восток в этом столкновении олицетворяется вовсе не нами, а скорее, императором Вильгельмом, поднявшим зеленое знамя пророка; во-вторых, под тем же знаменем бок о бок с нами сражаются целых три западных державы.

Задача, навязанная нам историей, чужда противоположности Востока и Запада: она в одинаковой мере возвышается над антагонизмом племенным и вероисповедным. Это — задача по существу сверхнародная, универсальная, задача всеобщего политического возрождения всех поработанных национальностей. Все маленькие национальные государства, которые могут родиться в результате нашей победы, и все те, которые могут быть поглощены Германией в случае нашей неудачи, — для нас ценны и дороги: ценны не только сами по себе, но и в качестве сторожевых постов против Германии, преград против ее завоевательных стремлений.

В этом совпадении национального интереса с идеалом справедливого, христианского отношения к другим национальностям заключается великое счастье России. Ее важнейшая международная задача есть вместе с тем возвышенная нравственная и религиозная задача, ибо это — задача христианского разрешения национального вопроса.

Уже из одной ее постановки видно, что выполнение ее не может быть делом одной физической силы. Чтобы победа досталась нам в руки и упрочилась в будущем, нужно, чтобы наша борьба против германизма всегда оставалась борьбою всех против одного. Каков бы ни был исход настоящей войны, великая германская нация, насчитывающая более семидесяти миллионов, может быть только побеждена, но не уничтожена. И в будущем Германия останется во всяком случае сильным и опасным для нас соперником; опасность эта может быть устранена только верностью тому знамени, во имя которого мы боремся; как только мы ему изменим, как только вместо того, чтобы освобождать и защищать другие народы, Россия начнет поглощать и угнетать их, народы восстанут против нее, как теперь они восстают против Германии: отказаться от своей освободительной миссии для нее — значит обречь себя на гибель духовную, а в конце концов и материальную.

II

Таковы свойства задачи, вытекающей из мирового положения России. Для успешного ее разрешения нужно считаться со всеми трудностями и препятствиями, с которыми придется встретиться при ее выполнении.

Главнейшая опасность, с которой нам приходится считаться, — опасность психологического, *нравственного* свойства. С одной стороны, для осуществления нашей задачи нам нужна такая победа, которая сделает Россию вершительницей судеб мира. С другой стороны, нам нужно во что бы то ни стало избежать того рокового соблазна мирового первенства, который усыпляет духовные силы народа-победителя и тем самым обрекает его на гибель.

Пример современной Германии ясно обнаруживает, в чем заключается этот соблазн и эта опасность. Та война, которую мы ведем в настоящее время, есть прежде всего борьба против узкого национализма одного народа, ставшего всеобщим врагом; но уродливые крайности этого национализма расцвели именно на почве мировой гегемонии Германии: именно она породила то упоение собственным могуществом и величием, которое составляет язву духовной жизни современного немецкого общества.

С этой чертой связаны и все те роковые затруднения, которые приходится переживать Германии в настоящее время: безо всякого сомнения, они коренятся в том шовинистическом настроении, которое выросло на почве немецких побед семидесятих годов. Этим затруднениям, конечно, не было бы, если бы не аннексия Эльзаса и Лотарингии, если бы не немецкий *Drang nach Osten*¹, если бы не колониальная политика Германии, если бы не те ее завоевательные стремления, которые превращают ее в государство-пугало, в олицетворенную угрозу для всех.

В этом заключается тот важнейший для нас урок современной истории, который мы прежде всего должны себе усвоить. Злой рок, тяготеющий над победителями и в особенности — над мировыми владыками, угрожает не одной только Германии, но также и всякому вообще народу, который увлечется соблазном мирового первенства и забудет о той нравственной и культурной задаче, которая одна может служить оправданием мирового могущества. Сущность этой опасности нашла себе прекрасное художественное изображение в германской саге о кольце Нибелунгов и в музыкальной драме Вагнера того же названия.

Одно и то же кольцо Нибелунгов дает власть над миром и обрекает на смерть овладевшего им победителя. И причина этого злого рока — чисто психическая: она лежит частью в настроении самого победителя, частью в настроении окружающих. С одной стороны, мировое владычество нередко искажает духовный облик владыки, превращает его в ненавистное и опасное для всех страшилище, в лютого хищника, а с другой стороны, она создает вокруг него атмосферу всеобщей ненависти; и рано или поздно он должен стать жертвой этой ненависти.

У Вагнера эта мысль особенно ярко олицетворяется образом великана Фафнера. Увлеченный алчностью, этот счастливый обладатель кольца утрачивает человеческий облик и превращается в злое чудовище: ставши огнедышащим драконом, он удаляется в пещеру зависти, где он стережет свою добычу и всякого приближающегося к ней пожирает. А вокруг пещеры нарастает та всеобщая зависть и ненависть, которая должна положить ему конец: весь мир живет в ожидании героя, который сразит чудовище... Но герой, завладев кольцом, сам в свою очередь должен погибнуть...

Напрасно было бы искать каких-либо национальных черт в этом художественном образе. Несмотря на немецкое имя, Фаф-

¹ Стремление (натиск) на Восток (нем.).

нер — тип вовсе не немецкий, а общечеловеческий. Утрата человеческого облика и превращение в чудовище — с тем же роковым концом — грозит на высоте мирового владычества всякому народу, упоенному собой, одержимому манией величия и поработанному злою страстью алчности.

С этой точки зрения я приступаю к вопросу, который для меня является основным. Я не только разделяю общую нашу волю победить, я не сомневаюсь в том, что на поле брани *победа будет наша*. Но ведь эта победа желательна для нас не как торжество голой силы России, а как завершение той высшей, *духовной ее победы*, которая составляет смысл этой войны. Не для себя мы хотим этой победы, *а ради того знамени*, за которое мы стоим. И вот я спрашиваю себя, найдет ли в себе силы Россия до конца высоко держать это знамя? Будет ли она в состоянии выдержать собственную победу и привести ее к благому, прочному результату? Удастся ли ей преодолеть свое собственное внутреннее чудовище — того страшного и злого зверя, который таится в душе каждого народа? Сумеет ли она на высоте величия и могущества сохранить тот светлый человеческий облик, который оправдывает победу?

Повторяю, от этого зависит не только смысл победы, но и самая возможность ее довершения. Было бы легкомысленно воображать, что с окончанием этой войны окончится и период военных опасностей для России. Ведь никакая победа наша на западе не может уничтожить будущую опасность на востоке; а в связи с ней может когда-нибудь возродиться и опасность на западе. Великий семидесятимиллионный народ германский может быть побежден, но не уничтожен... И вот перед Россией ставится вопрос, коего значение, к несчастью для себя, в 1871 году не поняла Германия. — Что мы должны сделать для того, чтобы нынешние наши победы не подготовили для нас поражений в будущем? Иначе говоря, как нам избежать участи Фафнера?

Ответ на этот вопрос заключается уже в самой его постановке. Раз причина гибели Фафнера заключается в духовном его облике, нам нужно во что бы то ни стало избежать уподобления ему. Спасение России заключается единственно в том знамени, которому она служит, в победе над национализмом и алчностью, в разрешении все той же нравственной задачи всемирной культуры — национального вопроса в его мировом объеме и значении. Новые маленькие национальные государства должны родиться на свет Божий, а старые должны быть сохранены и в случае их участия в войне по *возможности* доведены до своих естественных, *национальных* границ. И безопасность России в будущем зависит в особенности от того, будет ли она иметь эти государства на своей стороне. Россия должна сохранить за собою значение державы-освободительницы — защитницы всех малых и слабых народов против народов-хищников. Народы должны проникнуться убеждением, что она никому из них не грозит поглощением, а для всех служит заступницей. *Тогда Россия станет центром союза народов в целях общей их безопасности.*

Задача, которая поставлена перед нами, — не только политическая. Это — в высшей степени глубокая и сложная культурная и вместе нравственная задача. Для разрешения ее недостаточно одной политической мудрости: нужен тонкий душевный такт, нужна целая духовная атмосфера — та самая атмосфера, которой недостает современной Германии. В создании этой атмосферы и заключается главнейшая культурная задача современной России. Да будет мне позволено сказать два слова о том, какова она должна быть.

Есть два крайних предела, между которыми колеблются взаимные отношения народов, — то совершенное, *естественное* их отчуждение, которое олицетворяется библейским образом разделения языков, и то совершенное *духовное* их объединение, которое в Новом Завете олицетворяется видением огненных языков — Пятидесятницей.

Когда каждый народ видит исключительно в самом себе цель и рассматривает все прочие народы только как средства для своего благополучия, тогда в их взаимоотношениях господствует именно то настроение, которое выражается в разделении языков. Каждый руководствуется девизом — мой народ превыше всего — *Deutschlahd, Deutschland über alles*, а все пожирают друг друга.

Задача России заключается именно в преодолении этого лозунга, именно в установлении такого единства между народами, при котором язык не отчуждает и не отталкивает людей друг от друга, а духовно их объединяет. Это — то взаимоотношение народностей, при котором они не исключают друг друга, а, наоборот, духовно друг друга восполняют.

Невольно возникает сомнение, возможны ли такие отношения между народами, возможно ли то отрешение от национального эгоизма и то одухотворение человеческой жизни, которое для этого требуется? К счастью для человечества, есть факты, которые доказывают, что задача не выходит за пределы возможного. Тот высокий духовный подъем, который мы переживаем, дает основание верить не только в самоотвержение отдельных лиц, но и в самоотвержение целых народов.

Я остановлю ваше внимание на одном ярком примере — на том переломе, который на наших глазах совершается во взаимных отношениях России и Польши. — Именно в этих отношениях до последнего времени особенно сильно чувствовалось взаимное отчуждение; именно в них разделение языков было несомненной и мучительной реальностью.

Бывало, когда слышишь польскую речь, душою овладевает какое-то тоскливое, болезненное чувство. Точно различие языков сразу устанавливает какую-то глубокую пропасть между говорящими. словно эти два языка представляют собою две психические сферы настолько замкнутые и непроницаемые друг для друга, что самое внешнее их соприкосновение невозможно и всякие человеческие отношения между говорящими тем самым исключаются.

И вдруг произошел какой-то сдвиг в отношениях обоих народов. Наш долг перед Польшей еще далеко не исполнен, отношения Польши к официальной России все еще остаются неясными. И несмотря на это, уже не чувствуется прежней пропасти между двумя народами: их язык как будто перестал их разделять. Теперь польская речь для нас, с одной стороны, — жгучее напоминание о разрушенных очагах, о сожженных деревнях и о близком родном, находящемся в опасности; с другой стороны, в ней слышится нам бодрящий призыв — крепко взять в руки наше народно-русское и всеславянское знамя. А что такое, рядом с этим, русская речь для поляка, это я понял на днях, когда я услышал бесхитростный рассказ о происшедшем в одном из московских лазаретов: там раненые солдаты-поляки крестились и плакали, как дети, при вести о нашей варшавской победе, радовались ей едва ли не больше, чем сами русские. Если в эти дни страдания и ужаса до Польши доходит благая весть о спасении, то она слышит ее, конечно, на русском языке. И вот почему теперь рушатся высокие духовные перегородки, раньше отделявшие два народа.

Такие факты дают основание надеяться, что виденье огненных языков когда-нибудь станет реальностью в жизни народов. Правда, это случится нескоро; и до того им придется пройти долгий, трудный путь. Но уже теперь это виденье носится перед нами как отдаленная цель, определяющая направление нашего странствования. Если уже теперь язык польский зажигает в русской душе неудержимый, святой и огненный порыв, это значит, что мы уже слышим каким-то внутренним слухом огненный язык польской народности. И если русский язык теперь вызывает восторженные слезы в Польше, это значит, что и в русской речи прозвучал для поляка тот огненный язык, который предвещает воскрешение родной земли. Ведь этот язык, животворящий душу, стал слышен Польше в тот момент, когда героическими усилиями русского солдата восстанавливается живая связь распавшегося тела растерзанной Польши.

Бывают минуты высокого вдохновения и великого подъема в жизни народов, когда народный язык преисполняется высшего, надчеловеческого, а потому и общечеловеческого смысла. Тогда он становится прозрачной оболочкой души народной и в этом качестве всем доступен, всем понятен. Тогда в глазах людей приподнимается завеса на ту высшую тайну, которую Дух Божий провидел о народностях.

"И явились им разделяющиеся языки как бы огненные и почли по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на других языках, как Дух давал им провешевать. В Иерусалиме же находились иудеи, люди набожные из всякого народа под небесами. Когда сделался сей шум, собрался народ и пришел в смятение: ибо каждый слышал их говорящими его наречием" (Деян. II, 3—6).

Вот высший идеал и высшая духовная норма взаимных отношений народов. — Все народы под небесами должны собраться в один духовный Иерусалим, всякий должен говорить своим наречием, и всякий должен переживать эту речь так, как если бы он слышал свой родной язык. И то, что сказано в Деяниях апостольских о языке, должно быть понимаемо шире — в применении ко всей духовной жизни народов. Во всем народном творчестве, во всей национальной культуре должен звучать все тот же огненный язык, у каждого народа особенный, своеобразный, но вместе с тем родной и близкий всем прочим народам.

Этим окончательно разрешается вопрос, поставленный мною раньше, — какова та духовная атмосфера, которая должна дать полную и окончательную победу России над Германией.

Духовная атмосфера современной Германии есть именно атмосфера разделения языков, доведенная до крайней степени. Здесь один народ утверждает себя против всех и тем самым восстанавливает всех против себя. Кто возбудил против себя эту атмосферу всеобщей ненависти, тот рано или поздно должен стать ее жертвой. Если мы когда-нибудь последуем примеру Германии, если мы возведем нашу народность в кумир и в слепом превознесении запоем в русском переводе "Russland, Russland iiber alles", — тогда и нас ждет та же участь, как и Германию*

Единственный способ избежать этой участи заключается в том, чтобы противопоставить Германии иное, высшее культурное начало. Если Германия избрала путь духовной розни, то мы должны противопоставить ей путь внутреннего духовного сближения со всеми народами. Не разделение языков, а Пятидесятница должна выражать собою конечную цель наших стремлений. Как в политике, так и во всех областях культуры наша задача — по преимуществу синтетическая. Широкое объединение национальностей во всех областях духовной жизни при сохранении особенностей каждой из них, — осуществление единства всемирной культуры в многообразии национальных выражений, — вот тот идеал, к которому мы должны стремиться.

Волей судеб Россия призвана служить той высшей сверхнародной культуре, в которой отдельные народности не истребляются, а восполняют друг друга. Исполнит она эту свою задачу или вместо того удалится в мрачную пещеру зависти и там в духовном одиночестве будет пожирать свою добычу — это, конечно, всецело зависит от ее доброй воли. Тецерь или никогда от нее зависит выбрать путь жизни или путь смерти, стать центром союза народов ради их спасения против всякого хищения или добровольно обречь себя на гибель, которая суждена всякому народу-хищнику.

Невозможно сомневаться в том, каков должен быть выбор России *народной*. Будем надеяться, что он таким и будет. Официальные перегородки по-прежнему продолжают разделять народы, но в народной душе они рушатся: высокое призвание России

— освобождать народы — всеми сознается, всеми чувствуется, и вот почему в начале этой войны в могучем общем порыве объединились все народы нашей великой империи. Их объединило то общее всем им знамя, во имя которого они сражаются: из веры в это знамя, шествующее перед нами, проистекает наша могучая воля победить и наша уверенность в победе. Нам нужны нечеловеческие усилия, чтобы низринуть с высоты тевтонского идола; но мы низвергнем его, конечно, не для того, чтобы заменить его же собственным образом и подобием. Мы верим в творческую силу России, в ее способность создать вместо ниспровергнутого нечто бесконечно более прекрасное и ценное — ту христианскую культуру, которая не погубляет, а воскрешает народы. Будем помнить надпись "сим победиши" на нашем знамени и будем ему верны: оно спасет Россию и пронесет ее победу чрез всю великую борьбу, как бы трудна она ни была и как бы долго она ни продолжалась.

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА И ЕЕ ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ

I

Попытка проникнуть во внутренний, *духовный* смысл мировых событий, еще не завершивших своего течения, может показаться дерзкой и преждевременной. Можем ли мы — современники и участники этих событий — возвыситься духом над тем могучим потоком, который нас уносит? Можем ли мы обладать достаточным спокойствием и беспристрастием, чтобы судить о его значении?

Какова бы ни была кажущаяся убедительность этих сомнений, есть веские основания, которые заставляют нас ставить вопрос именно теперь. — В другую, более тусклую эпоху мы сами не будем обладать той совершенно исключительной восприимчивостью и чуткостью, которые свойственны нам в настоящую минуту — в дни переживаемого нами духовного подъема. В эпохи будничные сверхвременное блекнет, гаснет чувство и самая мысль нередко утрачивает высоту и силу своего полета. Тогда внимание поглощается частным и забывается общее, великое историческое целое заслоняется раздором противоположных начал, несущественными подробностями и преходящими злобами дня, а единый смысл жизни теряется и словно исчезает в пестром хаосе событий.

Помнится, в конце девяностых годов мне пришлось слышать в Италии разговор, типический для всей современной Европы в мирное время. Речь шла о бесконечном дроблении всей политической и общественной жизни Италии, о нескончаемой и безнадёжной борьбе множества политических партий, групп и подразделений групп, которые никак не могут собраться в одно целое.

И собеседники-итальянцы беспомощно спрашивали, *где же руководящий мотив* современной политической и общественной жизни? Вопрос этот в то время не находил себе ответа ни в Италии, ни в какой-либо другой стране. И не в одной политике — во всех сферах жизни одинаково мучительно ощущалась все та же бесплодность, все то же дробление, отсутствие цельности и связующего всех *общего* смысла. Во всех странах мира царствовал все тот же раздор и пестрый, бессмысленный хаос: всюду группа заслоняла нацию, нация — человечество; а вопросы *зачем и куда* казались одинаково неразрешимыми.

В течение долгого времени для поверхностного взгляда Россия могла казаться исключением из общего правила; но это обуславливалось единственно тем, что она была лишена возможности высказывать свою коллективную мысль и волю: как только благодаря представительным учреждениям и некоторому расширению свободы печати эта возможность явилась, единство и цельность общественной жизни тотчас оказались призрачными; общественное дробление и раздор партий проявились с той же силой и не с меньшим ожесточением, чем в Западной Европе. А вопрос о том, где же наконец *единая* нация, где *руководящий мотив* жизни нашего народа и жизни народов вообще, оказался столь же трудным для разрешения-у нас, как и всюду.

И вот теперь мы переживаем одну из тех редких исторических минут, когда жизнь как будто дает на него ответ. Это — одна из тех эпох, когда *сверхвременный* смысл жизни личной, национальной и общечеловеческой светит необычайно ярко и сильно, когда единство центрального, *мирового* мотива истории становится особенно ясным и несомненным. В такие эпохи все частное отбрасывается: интересы групповые, партийные умолкают и как бы стыдятся самих себя; наоборот, то *общее*, что связует людей в нации, проявляется с исключительной энергией. Национальное единство ощущается с наибольшей силою именно в те исторические минуты, когда ему угрожает наибольшая опасность. И в то же время, несмотря на ожесточенность спора между нациями, необычайно глубоко чувствуется то, что бесконечно выше этого спора, — тот безусловный, *сверхнародный* смысл жизни, который *должен* объединять народы. Необходимо теперь же закрепить в мысли то ценное, что есть в переживаемом нами духовном подъеме, потому что забыть эти переживания — значит вновь угасить в себе ту жизнь духа, которая собирает нас воедино, и погрузиться без остатка в тот бессмысленный поток обыденщины, где все разорвано на части; там утрачивают свою целостность и личность и народ и человечество.

Разумеется, было бы преждевременным подводить окончательный итог всем духовным приобретениям настоящей войны. Однако некоторые из них уже теперь представляются несомненными. Прежде всего — *Россия совершила огромный шаг в самосознании и в самопознании*. Он измеряется хотя бы тем, что только теперь мы можем наконец осмыслить те события и факты недав-

него прошлого, значение коих доселе оставалось для нас неясным и спорным; чтобы глубже проникнуть в смысл настоящей войны, нам необходимо остановить наше внимание на этой только что пережитой нами *подготовительной эпохе* русской жизни.

В болезнях и муках совершался процесс нашего духовного рождения, и наблюдателю со стороны нелегко было решить вопрос, что это такое: болезнь роста или недуг смертельный, процесс разложения общественного организма. До 1903 года над Россией носилась *атмосфера ноющей бессмыслицы*, та самая, которая нашла себе бесподобно яркое изображение в произведениях Чехова. Общественность отсутствовала, и сонная Россия, казалось, потеряла свое духовное *я*, утратила смысл своего существования; а острое чувство тоски, развивавшейся среди этого общественного безмыслия и бездействия, заглушалось двумя могущественными суррогатами жизни и смысла — водкой и картами. Нас разбудил удар грома на Дальнем Востоке — несчастная война, перешедшая в кровавую смуту.

Начавшийся вслед за тем период общественного строительства протекал среди напряженной борьбы противоположных течений. Картина была пестрая и сложная; в течение долгого времени трудно было решить, что возьмет верх — те ли творческие силы, которые выковывают новые формы народной жизни, или тот хаос темных центробежных сил, который рвет на части национальное целое и угрожает ему полным распадом. Видимость была обманчива, и нечего удивляться тому, что она ввела в заблуждение наших соседей — немцев: от многих русских в ближайшие годы после японской войны приходилось слышать, что Россия — совсем разлагающаяся страна.

Прежде всего, до настоящей войны мы, по-видимому, и сами не знали той силы любви к родине, которая таилась в русской душе; в дни японской войны, напротив, в русском обществе наблюдалось как бы некоторое ослабление национального чувства, которое многими ошибочно истолковывалось как признак омертвления самой русской народности.

Затем, в период, непосредственно следующий за войной, обнаружилась грозная сила антигосударственных и антиобщественных течений в России. Целости нашего государственного организма угрожали, с одной стороны, пугачевщина, поддерживаемая острой нуждой народной и неустройством русской деревни, а с другой стороны — мундирный анархизм — наше традиционное безначалие и беззаконие. В связи с непрекращающимся пьянством хулиганство в наших народных массах разрасталось до неслыханных размеров: его развитие шло рука об руку с ослаблением религиозной веры и с появлением новых, прямо нигилистических течений среди нашей крестьянской молодежи. В крестьянстве таилась возможность новой смуты, среди рабочих не прекращалось глухое революционное брожение. А в то же время успехи порнографической литературы и в особенности проповеди Санина* свидетельствовали о могущественном развитии хулиганского

аморализма среди образованных и полуобразованных слоев русского общества. К опасности общественного разложения в то же самое время присоединялась и опасность политическая; тут элементом смуты служил наш воинствующий национализм, эта рабская копия с национализма германского: он делал все возможное, чтобы обострить борьбу народностей в России и разжечь в инородцах ненависть против господствующего великорусского племени; тем самым расшатывалась внутренняя крепость России и ее международное положение.

Велика была сила разрушительных течений в России, и опасения пессимистов за ее будущее имели видимость веских оснований; но, к счастью, опасения эти не оправдались. Еще могущественнее оказалась целящая сила жизни в нашей душе народной, и она взяла верх над болезнью. С Россией повторилось то же самое, что бывает иногда при болезнях физических. Таившиеся в нашем народном организме и постепенно накапливавшиеся в нем яды обнаружили всю свою силу именно в тот момент, когда они стали выходить наружу. Для организма слабого этот болезненный процесс высыпания нередко оказывается началом конца; напротив, для организма сильного он означает освобождение от яда и, стало быть, — начало выздоровления. Но, пока процесс не завершится, возможны ошибки в диагнозе: никто не может предсказать наверняка, что ждет больного — выздоровление или смерть?

Так было и с Россией. Диагноз пессимистов оказался ошибочным, потому что он недооценил присущей ей жизненной энергии — тех нравственных ее сил, которые оказались гораздо могущественнее смертоносных ядов. Россия справилась со своими недугами; крепость нашего народного организма отныне доказана огненным испытанием великой европейской войны: организм больной или слабый не мог бы выдержать и малой доли того, что мы теперь выдерживаем. И в довершение всего теперь уже не может быть сомнения, что болезни, пережитые Россией за истекший переходный период ее истории, были *болезнями роста*.

Прежде всего *материальный* ее рост за истекшее десятилетие удостоверяется поразительным усилением военного могущества. В этом отношении она со времени минувшей японской войны стала неузнаваема. Но это усиление военного могущества не есть только факт материального порядка: оно является вместе с тем и красноречивым показателем некоторого действия сил *духовных*, без коего уроки японской войны не могли бы быть нами использованы. И прежде всего в этом усилении русской армии отражается рост *русской общественности* за истекшее десятилетие.

Раньше все заботы по организации русской военной силы были исключительно делом правительства; наоборот, та реорганизация армии, которая совершилась за истекшие десять лет, является результатом совместной работы правительственной власти и народного представительства; последнее горячо откли-

калось на всякие улучшения, настойчиво их требовало и поддерживало их щедрыми кредитами. Парламентские прения, касающиеся армии, не публикуются во всеобщее сведение, и потому нам трудно судить о том, как широко было участие наших народных представителей в той созидательной работе, которая привела к возрождению русской военной мощи; мы пока еще не можем определить степень того *возбуждающего* влияния, какое они оказали на деятельность военных властей, протекавшую на глазах у Государственной Думы. И тем не менее огромный *моральный* результат этой совместной работы виден уже теперь. Участие в ней народного представительства воспитало в широких слоях русского общества *чувство солидарности между народом и армией и сознание ответственности народа за армию*.

В том общественном настроении, которое господствовало в дни японской войны, болезненно поражающе отчуждение между народом и армией. Никто не чувствовал себя ответственным за последнюю. Не было того пламенного интереса к ней, который замечается теперь; общественное отношение к ней было в общем довольно-таки холодным: словно ее дело не считалось делом народным, и ее неудачи рассматривались не как поражения русского народа, а единственно как поражения русского правительства.

Теперь, наоборот, армия всеми ощущается как плоть от плоти и кость от кости нашей — предмет народной любви и гордости. Ее слава — *наша* слава; наоборот, ее временные неудачи, неизбежные даже в войне победоносной, всеми ощущаются как *наши* народные неудачи. И это слияние народа с армией обуславливается не одной только популярностью нынешней войны, но также и творческим участием народа в созидании армии. Теперь мы участвуем в войне как ответственные граждане нашего государства, тогда как в дни японской войны мы чувствовали себя только безответственными обывателями и зрителями. В этом — одно из существенных отличий нынешнего общественного настроения от тогдашнего и одно из основных условий проявленной нами силы. В сознании своего единства с народом заключается один из могущественнейших источников воодушевления армии. Чтобы совершать великие подвиги, воин должен прежде всего чувствовать себя гражданином. Поэтому все, что способствует развитию гражданских чувств в населении, тем самым служит на пользу армии. В создании новой атмосферы гражданственности в России за истекшее десятилетие заключается огромная заслуга нашего народного представительства, и уже этим одним доказывается, до какой степени преувеличена была та пессимистическая оценка ее деятельности, которая так часто высказывалась за последние годы. Как бы ни было несовершенно наше народное представительство, все-таки оно оказалось могущественной творческой силой; в особенности в созидании новой русской общественности ему принадлежит огромная роль; тут его духовное влияние имело гораздо большее значение, чем его законодательная работа.

Но не одною деятельностью народного представительства измеряются успехи современной русской общественности. Другим показателем этих успехов является могущественный экономический рост России за истекшее десятилетие.

Опять-таки и здесь в материальном факте выражается творческая деятельность силы духовной. Наиболее ярким тому доказательством служит охватившее наше крестьянство за последние годы кооперативное движение. В короткое время оно обещает изменить в корне весь бытовой уклад нашей деревни. Обеспечивая крестьянину дешевый кредит, кредитные товарищества делают его независимым от сельского кулака. Товарищества потребительные дают ему возможность дешево покупать предметы первой необходимости; товарищества производительные улучшают производство сельскохозяйственных продуктов и обеспечивают выгодные условия их сбыта; наконец, кооперация дает возможность крестьянам на общие средства приобретать дорогостоящие и раньше недоступные им сельскохозяйственные машины.

Важнее всех этих экономических улучшений — те *новые принципы*, которые вносятся кооперациями в жизнь нашей деревни. Раньше бедность ее создавалась и поддерживалась в особенности отсутствием личной инициативы — *косностью* крестьянской массы и ее *разрозненностью*. Теперь же кооперации, коих десять лет тому назад в нашей деревне почти вовсе не было и коих теперь насчитываются в ней уже десятки тысяч, вносят в нашу крестьянскую среду дотоле чуждые ей начала *свободной организации и самопомощи*. Важно то, что подъемом своего благосостояния крестьянин обязан прежде всего самому себе: через кооперацию он становится сам создателем собственного благополучия. И на эту крестьянскую самопомощь опирается теперь вся правительственная и земская деятельность, направленная к улучшению быта деревни. Вся реорганизация крестьянского сельского хозяйства, вся экономическая помощь сельскому населению, как земская, так и правительственная, теперь проводится через кооперации.

Наряду с хозяйственной полезностью кооперации велико ее нравственное значение. Стихийный рост кооперативного движения в нашей деревне доказывает, что в нашем народном организме есть жизненная сила, способная противостоять разлагающим его разрушительным течениям, есть могущественное противодействие против мироедства, хулиганства и пугачевщины. Сельское хозяйство становится на общественную ногу; и, что всего важнее, самый факт нарождения этой новой крестьянской общественности свидетельствует о проникновении в жизнь некоторых новых нравственных начал, без коих экономическое возрождение нашей деревни не могло бы иметь места. Тот быстрый рост кооперации, который мы в настоящее время замечаем, не был бы возможен, если бы не упорная организаторская деятельность сельской интеллигенции, которая в большинстве случаев бескорыстно отдает свой труд общему делу.

В итоге десятилетие, непосредственно предшествующее войне, может быть охарактеризовано как эпоха материального роста России и как эпоха создания новых форм русской общественности. В борьбе с многочисленными разрушительными и антиобщественными течениями могущество и благосостояние России не только не уменьшилось, но, наоборот, умножилось; и уже в этом одном заключается красноречивое доказательство крепости нашего народного организма. Положительное значение этого факта увеличивается тем, что, как мы видели, процесс физического оздоровления нашей родины совершался при деятельном участии сил духовных. Однако этим еще не решается окончательно вопрос о *безусловной* ценности достигнутых результатов.

Что мы имеем в современной России и как определилось ее духовное *я* в только что закончившийся период ее исторического развития? Сопровождалось ли возрастание ее материального могущества соответствующим ростом духовным или же дух здесь играл только подчиненную, служебную роль орудия материальной культуры? Что, собственно, выросло и что родилось на свет в результате пережитых мук и исканий: подлинное *духовное* величие или же только большое, но бессмысленное могущество?

Теперь, когда великая отечественная война ребром поставила вопрос не только о физической мощи, но также и о духовном облике России, история дала на него тот недвусмысленный ответ, который оправдывает веру в русский народный гений.

II

Великая европейская война открыла собою эпоху повышенной жизнедеятельности человека и человечества. В общем повышении жизненной энергии выражается первое и основное действие войны на народную жизнь.

Во время войны все живут с удвоенной силой — и личности, и общественные группы, и целые народы. Вопрос "быть или не быть?" ставится необычайно остро перед всеми; и жизнь повышается именно потому, что она вынуждена отстаивать себя, *утверждать себя* в борьбе с надвигающимися отовсюду силами смерти.

Эта общая интенсификация жизни совершается во всех направлениях, проявляется одинаково как в добре, так и во зле. С одной стороны, война разнуздывает темные силы ада, — снимает оковы, извне наложенные на зло цивилизацией: с другой стороны, на борьбу с сорвавшимся с цепи сатаной восстают все те светлые силы, какие таятся в человечестве. В такие времена пробуждаются все дремлющие в нем, доселе неявленные миру или же, наоборот, давно забытые возможности. С одной стороны, европейская культура оказывается всего только легким покрывалом, сброшенным на злую жизнь. В человеке обнажается дикий, допотопное чудовище, все еще не побежденное и разве

только извне обузданное современной цивилизацией, но зато ею же вооруженное с головы до ног: мы вновь слышим об его неистовствах, о невероятных жестокостях осатаневших людей и предводимых ими масс, — вообще о многообразных проявлениях дочеловеческого хаоса в современной истории. Но, с другой стороны, оживают и силы добра, раньше усыпленные будничной обстановкой мирного времени.

Теперь не время скромных, *мещанских* добродетелей и пороков. В нынешнюю минуту крайнего обострения мировых противоположностей, в эпоху мирового кризиса, когда небо и ад вступили между собою в беспощадную борьбу из-за обладания человеком, — и та и другая сила становится в нем явную. В человеке одновременно растет и божественное и звериное. Рядом с извергами давно пережитой эпохи на наших глазах возрождается противоположный, тоже древний, казалось бы, давно исчезнувший тип святого и подвижника.

Сверхчеловеческая сила ненависти вызывает ответное действие сверхчеловеческой силы любви; высший подвиг самоотвержения становится явлением каждодневным. И, что всего замечательнее, теперь этот высший героизм вовсе не является свойством людей исключительных и великих. Героический дух овладевает массами; оказывается, что возможность героя таится и в тех серых, будничных, "хмурых людях", в которых она раньше ничем не проявлялась. Великие подвиги теперь совершаются даже такими людьми, которые доселе всем казались средними и даже вовсе ничтожными.

В такие времена происходит какой-то глубокий переворот в человеческом сердце: выковывается новый тип человека, более могущественный и более значительный. Человек как бы перерабатывает самого себя; а одновременно с этим повышением энергии личной жизни растет и сознание ее ценности. В минуту, когда обнаруживаются все дотолы скрытые силы и сокровища человеческого сердца, человек вызывает более сильные к себе чувства. В ответ на пробудившуюся ненависть необычайно ярко и сильно разгорается пафос любовного чувства во всех его видах и формах.

Об этом повышении личного чувства теперь красноречиво свидетельствуют бесчисленные, повседневно наблюдаемые нами сцены.

Помнится, однажды мне довелось слышать разговор на палубе парохода после проводов на отхожие промыслы. На берегу, как водится, стояли плачущие бабы, и после отвала от пристани мужики стали рассуждать на тему: "Почему баба плачет, а мы не плачем? Ведь жалко все одно, что нам, что им, *только у нас сердце покрепче*".

Как же возрастает эта сила любви и жалости, когда провожают на войну, откуда столь многие не возвращаются! Тут порою жалость переходит в бунт любящего сердца против роковой, неумолимой силы, грозящей гибелью всему милому и дорогому.

В начале войны наши газеты опубликовали перехваченное нашими войсками письмо невесты-немки к жениху, уехавшему на войну: "Зачем понадобилось наше маленькое, столь дорогое нам счастье этому жестокому кайзеру?" И всякое любящее сердце без различия национальности, в особенности сердце женское, несомненно чувствует этот протест. Но в том же чувстве любви есть нечто высшее, что приводит ропот к молчанию. В том же немецком письме, из которого заимствованы только что приведенные слова, есть и другая фраза: "Возвращайся ко мне светлым победителем — Зигфридом". Опять-таки и в этих словах мы имеем чувство общечеловеческое, всем народам хорошо знакомую муку любви.

Во всякой сильной и искренней любви есть это неизбежное противоборство двух могущественных влечений; с одной стороны, желание во что бы то ни стало сохранить возлюбленного, вырвать его из объятий смерти, а с другой стороны, мечта видеть его украшенным тем венцом, который завоевывается высшей жертвой и может стоить жизни! С одной стороны, *мой* герой — этот отъезжающий на войну жених, муж, сын или брат для меня единственное в мире, незаменимое существо, за которое я отдам все сокровища на свете. Его гибель — такая утрата, за которую ничто равноценное меня вознаградить не может; как же помириться с мыслью, что на войне приходится жертвовать тысячами этих бесконечно дорогих жизней для овладения одной траншеей!

Но, с другой стороны, этот же пафос любви свидетельствует об ином, *сверхличном* содержании, которое одно может наполнить жизнь личности объективным смыслом и безусловной ценностью. Любви недостаточно *чувствовать* свой предмет: ей нужно, кроме того, *ценить и уважать его*; ее сила должна быть в нем оправдана. И она чувствует, что любимый человек — ничто вне того великого человеческого целого, к которому он принадлежит. Вне служения этому целому совершенно бессодержательно и пусто человеческое существование. Отсюда — эта готовность любви мириться даже с высшей жертвой — с самой утратой жизни. Для чувства, которое хочет гордиться своим предметом, знать любимого человека умершим легче, чем знать его предателем, изменником или просто низким трусом. Самая смерть возлюбленного, сына или брата иногда переносится легче, нежели утрата в нем *человека* в подлинном и высшем значении этого слова.

Отсюда — эта живая и жизненная связь двух чувств, двух *пафосов* — *пафоса любви к человеку и пафоса любви к родине*. В особенности во время войны, в эти дни высшего напряжения человеческой жизни и воли мы видим, как эти два чувства питают друг друга и разгораются от взаимного соприкосновения.

Нужно необыкновенно сильно чувствовать родину, чтобы пожертвовать для нее не только самим собою, но и тем, что дороже себя, — всем, что любишь. А между тем в переживаемые нами исторические минуты такая жертва становится явлением привыч-

ным: мы видим ее в беспредельном множестве повторений. И, чем больше приносимая жертва, тем глубже внедряется в сердце человека то великое народное целое, ради которого он жертвует.

В наши дни, когда все захвачены могучим народным движением, эта связь личного и народного иллюстрируется бесчисленными примерами. Теперь решительно все заняты войною: одни сражаются в рядах армии, а другие работают в тылу армии для какого-либо дела, связанного с войной. И, вглядываясь внимательно в происходящее кругом кипенье жизни, поражаешься тем, сколько интимных, семейных и личных чувств связывается с этой общественной деятельностью. Как часто двигателем забот о раненых является любовь к ушедшим на войну близким людям, которые, может быть, завтра сами станут жертвами: и сколько добра творится в память дорогих отшедших, павших на войне! Теперь и мать, утратившая на войне своих сыновей, и невеста, у которой убили жениха, идут в сестры милосердия. Единый народный мотив связывает в одно целое все эти разнообразные переживания личного чувства: он подчиняет себе и радость, и горе, и счастье, и страдание личности.

Сознание национального единства, чувство солидарности людей в едином народном деле всегда возрастает и усиливается в дни военных бурь. Но теперь этот подъем национального чувства особенно могуч и велик именно потому, что нынешняя война есть *война отечественная*; таковою она является не для нас одних, но для всех ее участников: для маленьких, а может быть, и для некоторых больших народов дело идет о самом их политическом существовании и по меньшей мере — о политической независимости. Для России этой войной решается вопрос об ее целостности и об ее великодержавном положении. Для народов, как и для отдельных лиц, участвующих в войне, ребром ставится вопрос "быть или не быть?". И ближайший результат его постановки один и тот же как для отдельных лиц, так и для народов — необычайно сильный подъем любви к тому нам близкому и родному, что подвергается опасности.

Тут также проявляется та целющая сила жизни, которая противится разрушению и смерти. Ее действие, которое всюду сказывается в восстановлении и утверждении внутренней *целости* наций, было в особенности чудотворным в начале этой войны, в первые дни вызванного ею духовного подъема. Повсеместная приостановка партийной жизни, прекращение внутренних раздоров и объединение всех в общей сверхпартийной задаче, — таковы яркие факты, которые в то время встречались всюду — и у нас, и у наших союзников, и точно так же у наших противников. Но, быть может, еще ярче были в то время те непосредственные стихийные проявления народного чувства, которые вызывались первым появлением раненых.

Каждый давал им, что мог, и выражал свои чувства, как мог; то, что происходило в городах, слишком хорошо всем известно, чтобы об этом нужно было напоминать. А в деревнях бабы

с крестом и с молитвой тащили раненым все, чем богата крестьянская изба, — кто картофель, кто яйца, а кто холст. И всякая потребность, как бы велика она ни была, тотчас удовлетворялась, на всякую нужду откликнулись неизвестные жертвователи. Все делалось *само собою*, без сговора, без организации, *стихийным движением народным*. И во всей России та же народная стихия одинаково чувствовалась и одинаково действовала, творила те же чудеса, как только являлась в них потребность. В такие и только в такие минуты можно видеть и осязать ту единую, *целостную* Россию, которая в будничные эпохи истории словно распадается на бессвязные, враждующие части и словно теряет единство народного *я* в хаосе противоречивых явлений.

И не только между современниками возрождаются эти могучие узы солидарности: восстанавливается распавшаяся, казалось бы, давно порванная связь поколений. Их историческое преемство становится явным; единство общей жизни, связующей их в национальное целое, ощущается с небывалой силой. Именно теперь, в дни повышенного национального самосознания, мы с исключительной ясностью воспринимаем единство основного мотива нашей истории, распознаем его даже там, где раньше мы находили лишь безнадежное раздвоение между настоящим и прошлым.

Отсюда — то новое чувство, с которым мы смотрим на памятники старины. Как многое раньше казалось нам в них чуждым и непонятным! А теперь немые стены становятся говорящими и оживает то, что раньше казалось нам давно умершим. Именно теперь, при свете нашего нового духовного опыта, нам неожиданно открывается та духовная связь, которая нас с ними соединяет. Да будет мне позволено привести пример из только что пережитого.

Недавно я посетил одно из величайших *мировых* чудес церковной архитектуры и живописи — храм Св. Иоанна Предтечи в Ярославле. Мне приходилось много раз любоваться им и раньше — два с лишком десятка лет тому назад. Но тогда в испытанном мною впечатлении не было полноты: чувствовалось какое-то внутреннее препятствие, которое мешало мне наслаждаться. И вдруг оно исчезло: я был захвачен тем, что я увидел; теперь я впервые, наконец, почувствовал, что духовная жизнь, запечатлевшаяся в этих линиях, красках и образах, для нас — не прошедшее, а *настоящее*. Мне как-то сразу стало ясно, что весь духовный смысл этого храма — в дивной его фреске, изображающей самого Предтечу со строгим ликом, с прекрасными, могучими крыльями и с неестественно худыми, аскетически истонченными руками и ногами.

Целые века русской истории высказали свое настроение и самую глубокую свою думу в этом изображении; в нем выразился тот духовный рост России, который совершался в физической немощи; у нее были слабы руки и ноги, и, может быть, именно потому у нее росли крылья. Когда под этим впечатлением

я вновь осмотрел храм снаружи, я понял, что та же идея выражается во всем его внешнем облике, столь резко контрастирующем со всей окружающей его обстановкой. Точно умышленно этот богатый каменный храм с его золотыми главами, с его яркими жизнерадостными красками, с его роскошной живописью построен за Которослью — в самом бедном квартале Ярославля. Невольно эта красота и мощь архитектурных линий заставляет думать о могучих крыльях. А те бедные мирские строения — те жалкие деревянные домики, которые лепятся вокруг, вызывают в памяти истонченные руки и ноги.

Так когда-то создала и чувствовала себя Россия, из нищеты мирской растившая духовное богатство. Все, что жизнь производила ценного и дорогого, шло на украшение храмов, рачительно на роскошь их стенописи и на золотые, художественной чеканки оклады икон. *Духовное* ощущалось, как подлинно прекрасное и радостное. А рядом с этим мирское строение окрашивалось однообразными серыми тонами. Серым рисовалось, да и на самом деле серым было все здешнее; все яркие, радужные краски приберегались для того потустороннего, что изображается храмом. Есть еще одна типическая черта, которая делает этот контраст особенно рельефным. Храм Св. Иоанна Предтечи был выстроен в XVII веке после пожара, уничтожившего большую часть Ярославля. Обывательские дома и после того строились из дерева и горели, а каменный храм доселе противостоит и долго еще будет противостоять разрушительной работе времени. В глазах его строителей он выражал собою ту единственно непреходящую ценность, которая достойна быть увековеченной.

Для многих веков русской истории эта противоположность имеет основоположное значение. Тот же взмах могучих крыльев и та же немощь рук и ног чувствовалась и в те времена, когда монастыри собирали вокруг себя русскую землю, когда она спасалась от татар молитвами святого Сергия, и в дни высокого полета пушкинской поэзии над гоголевской равниной русской жизни, и в творчестве Достоевского, и в Руси, воспетой Тютчевым. Но выражается ли этим символическим образом Иоанна Предтечи дух современной России с ее изо дня в день растущим богатством и с ее быстро развивающейся материальной культурой? Не кажется ли иногда, наоборот, что теперь у нее выросли, наконец, могучие руки и ноги, но ослабели и атрофировались крылья!

Когда смотришь на Московский Кремль с того берега Москвы-реки, местами получается впечатление, словно фабричные трубы переросли колокольню Ивана Великого и нагло заявляют свои права на первенство. Зрителем овладевает мучительное беспокойство, где же, наконец, теперь подлинная вершина русской жизни и кто победит в этом споре из-за обладания душою России?

Но нынешняя война дает, наконец, решительный и ясный ответ на эти сомнения. Не самый факт обладания богатствами,

а *отношение к ним* решает вопрос о духовном облике человека и народа. И вот теперь, в дни великого, огненного испытания, Россия презрела свое богатство и с небывалой силой ощутила ничтожество материального благополучия. И тем самым восстановилась связь поколений. Рухнула та духовная преграда, которая мешала нам понимать и чувствовать наших предков. Теперь мы живем общей с ними жизнью. *Их святыня — наша святыня.*

Переживаемые нами дни переоценки всех ценностей характеризуются прежде всего полным посрамлением того практического материализма, который накануне войны казался господствующим в жизни. Теперь, когда люди массами идут на вольную страсть и добровольная жертва жизнью стала явлением привычным, заботиться об удобстве и комфорте становится прямо постыдным. Пожертвования в пользу раненых и пострадавших от войны текут рекой; люди, отказывающие себе во всем и жертвующие всем своим достоинством, перестали быть редким исключением! А те, кто не имеют денежных средств, отдадут на общее дело свой труд.

Вообще перед лицом смерти, которая косит людей сотнями тысяч, отношение к богатству в корне меняется. Тем, кто идет в огонь, оно мало приносит пользы. А те, кто теряют близких или ежеминутно рискуют их потерять, естественно, задаются вопросом, для кого им его беречь и накоплять!

В такие эпохи забота о средствах жизни уже не заслоняет ее цели. В минуты общего возрождения духовной жизни богатство вновь начинает служить святыне; неудивительно, что именно теперь нам становится близкою та красота древних храмов, где одухотворялась самая роскошь земная. Та легкость духа, с которой мы переносимся в их настроение, является новым свидетельством о восстанавливающейся *цельности* России, о том *сверхвременном* единстве, которое связует нас с давно отошедшими в одно живое народное целое. В изменившейся исторической обстановке мы видим перед собой все тот же духовный облик России и с новой силой чувствуем над нею все тот же взмах могучих крыльев.

Недавно их действие сказалось в новой победе духа над плотью — в той легкости, с какою наш народный организм выбросил из себя одурманявший его веками яд водки. И здесь с другого конца сказалось все то же крушение господствовавшего над нами раньше практического материализма. Пробудившееся сознание и просветлевшее чувство народное в одно и то же время возвысилось над очарованием богатства и восторжествовало над соблазнами пьяной, порочной нищеты. В самый разгар войны, угрожавшей жестоким разорением нашей бедноте, нагие одеваются, разутые приобретают обувь, а недавние горькие пьяницы вновь становятся людьми; вот новое красноречивое доказательство могущества той духовной силы, которая на наших глазах созидает новую Россию.

Неудивительно, что в эти дни общего повышения жизни все русское ощущается нами иначе, как бы просветляется и преображается перед нами. Нас как-то глубже захватывает и красота русской природы, и наша своеобразная мелодия, и вся вообще духовная глубина русского искусства. И, что всего важнее, все эти прежде отрывочные переживания и впечатления связываются во единый, целостный образ России. Все это становится нам дорого, как никогда: в нас повышается чувство бесконечной ценности всего того индивидуального, незаменимого, единственного в своем роде, что есть в этом лике народном. Оно и понятно: теперь чувство к своему народу во многом напоминает чувство к близкому человеку, которого мы провожаем на войну. Тут есть то же противоборство двух чувств — двух влечений: желания во что бы то ни стало сохранить *целость* России и желания видеть ее украшенной тем венцом, который венчает опасный и трудный подвиг.

И именно во внутреннем согласии этих двух, казалось бы, несогласимых влечений заключается та глубочайшая тайна о человеке и человечестве, которая открывается нам в эти дни. Такова природа человеческой души: чем больше повышается для нас духовная ценность индивидуального, *единственного в своем роде* в человеке и в народе, тем глубже мы чувствуем связь этого индивидуального с чем-то высшим, *всеобщим*, от чего оно получает свой смысл и значение. Что останется от яркой индивидуальности какого-нибудь Ахилла, Зигфрида или Ильи Муромца, если мы отнимем у них все то, что делает их народными героями? Не ясно ли, что вместо индивидуальности останутся бледные призраки, бескровные тени. Оно и понятно: могучая народная стихия и есть то, что питает яркую человеческую индивидуальность; человек безнародный — по тому самому человек безличный и бесцветный.

То же верно и относительно индивидуального в народе: и оно получает свое содержание и смысл от всеобщего над ним, — от чего-то сверхнародного, общечеловеческого, что связует народы в одно целое. Если мы откинем общечеловеческое, то тотчас превратится в ничто и то индивидуальное, что мы ценим в народе. Все только что упомянутые народные герои — Ахилл, Зигфрид и Илья Муромец — представляют собою лишь индивидуализированные народные варианты общечеловеческих типов. То же самое может быть проверено на любом ярком произведении национального творчества. Возьмем ли мы какой-нибудь памятник готической архитектуры или церковь Иоанна Предтечи в Ярославле, "Илиаду" Гомера или "Фауста" Гёте, мы неизменно увидим, что в основе этих произведений лежит какой-либо общечеловеческий мотив, сообщающий им их мировое, *всеобщее* значение; и только своеобразный способ разработки этого мотива, то своеобразное сочетание неуловимых тонов, в котором он воплощается, носит на себе ярко национальную окраску. В конце концов народности суть разветвления единого общечеловечес-

кого ствола. Этим объясняется тот поразительный факт, что углубленное, *одухотворенное* восприятие народного духа повышает чувство общечеловеческой солидарности. К этому пределу неизбежно приводит совершающийся на наших глазах подъем духовный, когда он достигает высшего своего напряжения.

Кто не помнит захватывающего описания Рождества в окопах на западном фронте, когда англичане и немцы, выйдя из траншей, обнимались и вместе пели рождественские гимны! Это откровение любви и всечеловеческого единства на поле сражения, где царит раздор и ненависть, представляется чем-то непонятным, невозможным. И, однако, невозможное свершилось, и в этом обнаружилась та логика духовной жизни, которая выше и глубже логики рассудка.

Дух дышит где хочет: он не знает ни территориальных, ни этнографических пределов; никакими искусственными барьерами, укреплениями и орудиями не могут быть остановлены его порывы. Из недр войны рождается этот могучий протест жизни против всеразрушающей силы смерти. Но жизнь, когда она утверждает себя, всегда стремится прежде всего восстановить *целость живущего*. Чем больше война повреждает общечеловеческое единство, чем могущественнее та взаимная ненависть народов, которая стремится разорвать его на части, — тем сильнее ответное действие той духовной силы, которая стремится к восстановлению целостности человечества. Этим объясняется тот с первого взгляда парадоксальный факт, что именно во время войны чувство общечеловеческой солидарности достигает того высшего напряжения, которое в мирное время едва ли возможно.

Тут мы имеем одно из самых поразительных современных явлений: ведь война возникла именно потому, что в плоскости материального бытия народы безнадежно разделены между собою несовместимыми интересами. Еще так недавно, в начале этой войны, германские публицисты опровергали ее правом немецкого народа на "*лучшее место под солнцем*" и на господство над другими народами. И вдруг именно там, где национальная исключительность, а с нею вместе и национальная ненависть, казалось бы, должна достигнуть высшей своей точки, у людей спадает повязка с глаз: на поле сражения им открывается иная плоскость бытия, где солидарны оба враждующих стана. Тут мы имеем победу духа, которая разом ниспровергает весь тот плоский идеал, который посеял вражду между народами. И там, где смерть утверждает свое владычество, враги *вместе* поют гимн той силе, которая победила смерть.

В этом новом мироощущении заключается одно из наиболее ясных откровений духовного смысла настоящей войны.

Я вовсе не склонен умалять тех важных политических задач, которые ставятся и разрешаются этой войной, и тех внешних результатов, какие могут быть ею достигнуты. Об этом я достаточно говорил в других моих публичных чтениях. Да будет же мне позволено указать сегодня на то, что бесконечно выше

и значительнее всяких внешних завоеваний, на то духовное пробуждение, которое совершается на наших глазах.

Мы вошли в жизненное соприкосновение с мирами иными. Нам были явлены духовные силы, доселе нам неведомые и невидимые. Их действие остается скрытым от человека, поглощенного заботой о своем материальном благополучии. Но вот теперь, когда мир тонет в крови и пронесшийся над нами огненный вихрь превращает человеческое благополучие в ничто, — слепые стали видеть, а глухие — слышать. Нам открывается грядущая победа духа над хаосом. Словно среди грозы и бури небесная молния на краткий миг озарила мир, и мы увидали его в новом свете. Постараемся же, пока не поздно, закрепить в памяти то, что мы увидали. Иначе скоро виденье потускнеет, скроется от взора. А между тем оно нам нужно как источник бодрости для той многотрудной созидательной работы, которая наступит после войны.

Когда, по окончании нынешнего грозного периода истории, по-прежнему потянутся однообразной чередой серые, чеховские дни, человеческая жизнь снова будет подавлять нас своей мелочностью, ничтожеством и видимым бессмыслием. Но не будем складывать рук и предаваться малодушию. Лучше воскресим в памяти тот прекрасный, осмысленный лик грядущего человечества, который явился нам теперь, тот таящийся в человеке героизм, который в дни великих испытаний поднимает его из ничтожества, и все те бесконечные возможности, которые были нам явлены. Среди внутреннего разлада и розни, которые будут смущать нас тогда, вспомним тот одухотворенный образ единой, целостной России, который мы видим теперь. А когда, среди разгоревшейся вражды племен, снова начнут скопляться грозные тучи, — вспомним, что некогда в грозе и буре людям явилось откровение единого, целостного человечества.

Над открывшимся на земле адом мы увидели ту силу, которую ад не одолеет, ту самую, которой принадлежит будущее. Ее действие — везде одно и то же: и в человеке, и в народе, и в человечестве она утверждает жизнь против смерти, целость живого против разрушения. На наших глазах она воплотилась в ряде ярких, поразительных явлений. И в этом предварении ее грядущей окончательной победы заключается тот смысл наступающей войны, который мы навсегда должны сохранить в памяти. Суд высшей правды над человеком и над миром открывается не в будничные времена, а в великие исторические эпохи — в дни высшего подъема сил духовных.

Есть дивный поэтический образ, который как нельзя более ярко олицетворяет самую сущность наших современных переживаний. Это — древнее сказание о городе Китеже, чудесно спасшемся в дни татарского нашествия. Геройски пали его защитники; но, по молитве святых, рука Всевышнего покрыла город; он стал невидим и не открывается до самого пришествия Христова: только прошедшие через многотрудный подвиг любви и самоот-

вержения слышат колокольный звон невидимых церквей и видят их умными очами.

И вот теперь мне кажется, что сказание становится бльью. Душе открылись невидимые храмы, и ухо явственно слышит их звон, зовущий к радости. Он возвещает нам победу смысла над бессмыслицей и торжество жизни над смертью.

ВЕЛИКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И КРИЗИС ПАТРИОТИЗМА

I

События германской революции бросают неожиданно яркий свет на то, что совершается у нас, в России. То, что до сих пор многим из нас казалось исключительно русским, теперь оказывается *общим, мировым*.

Мы склонны были до последнего времени объяснять крушение русской государственности чисто местными причинами, — чудовищным вырождением русского абсолютизма, "распутицей", "отсутствием патриотизма" у русского народа — словом, болезнями, одним нам свойственными. И вот, на наших глазах, тот же недуг заразил Австро-Венгрию, Германию и грозит заразить весь мир.

Конечно, есть черты отличия между происходящим у нас и у наших соседей, но в общем, *существенном* есть поразительное сходство. Везде революция есть дитя войны. Отсюда — целый ряд явлений, повторяющихся всюду.

Везде мы видим революцию по преимуществу военную, *солдатскую*; всюду сила "вооруженного народа", раньше служившая целям защиты государства против внешнего врага, становится или грозит стать источником величайшей внутренней опасности. И, наконец, одно и то же парадоксальное превращение совершается в Германии и в России: из милитаризма *рождается большевизм*.

Тут есть прямая логическая и жизненная связь. Всеобщая воинская повинность в дни войны призвала к оружию весь народ, а большевизм использовал это всеобщее вооружение в целях войны классовой, гражданской. Оружие, выкованное современным милитаристическим государством, обратилось против него. Это — естественное последствие милитаризма, *его Немезида*. Нужно ли удивляться, что и в России, и в Германии, и в Австрии он привел к одной и той же катастрофе?

Современное империалистическое государство не только создало тот технический аппарат, без коего большевизм не был бы возможен: оно посеяло тот соблазн, из которого большевизм родился. Уже задолго до начала мировой войны войной были отравлены все взаимные отношения народов: к ней все готовились, все вооружались с головы до ног для взаимного истребле-

ния; ради нее все платили неимоверную тяжесть налогов. Самый мир народов был, в сущности, лишь перемирием. В нем чувствовался тяжкий гнет войны грядущей.

Война господствовала над всею государственной жизнью, давала ей содержание и цель. Все воспитывались в мысли, что эти приготовления и жертвы нужны *для спасения народа*. Вместо того они привели к всемирной катастрофе, которая поставила народы Европы на край гибели. Война *обнажила* бессмыслицу современной государственной жизни: она создала ту тяжесть страданий, за которую не в состоянии вознаградить никакая победа. Военное государство нового времени утратило свое оправдание: оно оказалось грандиозным обманом; тем самым над ним был произнесен его смертный приговор. Когда в широких массах возникло подозрение, что их годами готовили к бессмысленной бойне, они вывели отсюда заключение, что подлинный их враг не внешний, а внутренний и что для борьбы с этим врагом должно быть использовано данное народу государством вооружение. Тогда совершился тот *поворот войны фронтом внутрь*, который год тому назад ясно определился в России, а теперь уже совершается на наших глазах в побежденных центральных державах.

II

Теперь мы видим, до чего поверхностно то ходячее воззрение, которое объясняло события "русской революции" специфически русским отсутствием патриотизма и противопоставляло русскому космополитизму "патриотический подъем" Германии. Объяснение это одинаково несправедливо и по отношению к русским, и по отношению к немцам. Беспристрастный обзор событий показывает, что как подъем, так и упадок патриотизма не составляет ничьей монополии.

Тех, кто говорит об *изначальном* отсутствии патриотизма у русского народа, я прошу вспомнить наше общественное настроение 1914, 1915 и 1916 годов. В ту пору русские войска спасли Париж своим походом в Пруссию, дважды разгромили Австрию, а в 1915 году совершили *без ружей и без снарядов* изумительное отступление перед вооруженным с головы до ног противником и в самых тяжких обстоятельствах сумели сохранить внутреннюю боевую силу. Все эти факты служат доказательствами могучего национального подъема: в то время мы все его испытывали. Потом, вследствие обстоятельств, всем известных, после подъема наступил упадок. Но, разве не упадок национального чувства то, что мы видим теперь в Германии? "Подъем" у немцев был могущественнее и, во всяком случае, продолжительнее, чем у нас; но, во всяком случае, упадок у них не слабее нашего, и выражается он совершенно в тех же явлениях, как и в России.

Читая немецкие газеты в первые месяцы революции, нередко приходилось испытывать впечатление, словно немцы, еще столь

недавно воодушевленные и объединенные лозунгом Deutschland, Deutschland tiber alles (Германия превыше всего), забыли и про родину, и про внутреннюю угрозу ее безопасности: они сосредоточились исключительно на мысли о *враге внутреннем*. Для одних этот внутренний враг — "господствующие классы", которые хотят отнять у народа "все завоевания революции". Для других это, наоборот, — "группа Спартака" или, попросту говоря, "большевизм", — широко распространенный среди матросов, могущественный в Гамбурге и в особенности — в *Берлине*. Характерно, что в Германии, как и у нас, главным центром большевизма оказался наиболее могущественный центр прежней государственной жизни, он же и центр милитаризма. И как у нас Москва, так в Германии Берлин служил предметом ужаса менее радикально настроенных областей. На этой почве у немцев быстро возрастал сепаратизм, вызванный теми же мотивами, как и у нас. Как в России главным мотивом отделения Украины, Финляндии, Дона был страх "большевистской Москвы", так и в Германии рейнские провинции и южнонемецкие государства мечтали отделиться, "чтобы только не быть с Берлином". Дело доходило уже до переговоров этих частей Германии о сепаратном мире с неприятелем; газеты по этому поводу выражали опасение, что грозит возврат к средневековому дроблению немецкого государства, и пугали социалистов грядущей англо-французской оккупацией, которая "уничтожит все завоевания революции". Между строк в этих увещаниях чувствовалось желание некоторых групп, чтобы завоевания революции были в самом деле отняты и чтобы порядок был обеспечен *кем угодно*, хотя бы французами. Даже умеренные социалисты начинали мечтать о расширении зоны англо-французской оккупации "в целях сохранения порядка". Этот успех "союзнической ориентации" в Германии — одно из наиболее пикантных и вместе неожиданных современных явлений.

Патриотизм в Германии, как и в России, теперь подтачивается с двух сторон, борется с двумя противниками. Это, во-первых, старый *рабочий* интернационализм, который вдохновляется лозунгом Маркса — "Пролетарии всех стран, соединяйтесь", во-вторых, интернационализм *буржуазный*, который следует противоположному, еще не высказанному, но тем не менее действительному девизу: "*Буржуи всех стран, соединяйтесь*". В этих двух девизах выражаются два основных современных фактора — разложения государства и разложения нации.

По существу интернационализм не имеет ничего общего с национализмом и составляет прямую его противоположность. Но в наши дни чисто классовые интересы нередко побуждают его надевать националистическую маску. Разве мало теперь людей, всем своим существом чуждых украинству, которые заявляли себя сторонниками украинской самостоятельности ежедневно потому, что они ждали от Петлюры и Винниченко раздела помещичьих земель и имущественного уравнивания. А немного раньше,

при гетмане, к "украинизму" нередко побуждали классовые мотивы противоположного свойства. Разве мы не знали между недавними империалистами из русских и даже москвичей людей, которые вчера заявляли себя "украинцами", а сегодня готовы быть чем угодно — финляндцами или украинцами, чтобы только не быть москвичами и подданными Ленина! Собственно говоря, это буржуазный интернационализм. Тот факт, что он подделывается под национализм и для этого облачается то в синий жупан, то в иной национальный костюм, не должен вводить в заблуждение. Следует строго отличать этот фальшивый, лицемерный национализм от подлинного патриотизма, который отличается от него, как день от ночи.

И в России, и в Германии в наши дни классы нередко меняются ролями: вчерашние централисты становятся сепаратистами, и наоборот, по классовым мотивам вчерашние анархисты становятся централистами. Так, в Германии в числе приверженцев централизма мы видим теперь на первом плане сторонников социализации орудий производства: они утверждают, что для осуществления социализма в широком масштабе нужно сохранить могущественный государственный аппарат прежней империи. Левый немецкий социализм централистичен по тем же причинам, как и наш московский большевизм; централистичен будет, без сомнения, и немецкий большевизм, если он когда-либо восторжествует! А к центробежным течениям в Германии теперь нередко присоединяются те буржуазные элементы, которые испуганы перспективой осуществления социализма "в широком масштабе". Это и есть тот класс, среди которого в дореволюционную эпоху насчитывалось всего больше сторонников империализма и пангерманизма.

III

Как видно из предыдущего, тот кризис патриотизма, который переживает современная Россия, представляет собою, таким образом, ни более ни менее как *частное продолжение всемирного кризиса*. Тот факт, что этот же кризис переживается и Германией — страной, по-видимому, явившей миру столь яркие образцы патриотического воодушевления, доказывает, что дело тут вовсе не в изначальном отсутствии патриотизма. До сих пор единая Германия была для немцев земным божеством, идолом, которому они поклонялись. И вот теперь этот идол пошатнулся: его начали растаптывать многие из его вчерашних поклонников. Чем это обуславливается? Очевидно, тем, что в самом существе этого патриотизма есть какой-то изъян, делающий его неспособным выдержать тяжчайшие испытания.

В самом подъеме патриотизма, который так или иначе переживался всеми воюющими народами, таился зародыш последующего кризиса. Между этим подъемом и упадком наших дней

есть прямая жизненная связь. Такая же точно связь есть в живом организме между болезненным подъемом температуры и последующим крайним ее падением во время кризиса. И подъем, и падение тут служат симптомами одной и той же *роковой смертельной опасности*. Причинная зависимость этих двух явлений совершенно очевидна. Падение температуры наступает вследствие истощения сил, вызванного их подъемом.

Очевидно, что в видимом подъеме патриотизма воюющих народов скрывалась некоторая всем им общая, *всемирная* болезнь, которая и была обнаружена войною. В чем же она заключалась?

Причина разгоревшейся у нас и у наших соседей анархической смуты заключается, очевидно, не в том, что война потребовала от народов небывалых, неслыханных жертв. Раньше бывали войны и более продолжительные, длившиеся десятками лет, и в дни военных бурь Родина *всегда* требовала от своих сынов *высшей жертвы* — отдачи имущества, жизни и даже готовности идти на пытки. Если теперь народы не выдерживают тяжести этих испытаний, это обуславливается, конечно, появлением в наши дни *нового соблазна*, неведомого предшествующим поколениям. Переход войны международной в *войну классовую* ясно показывает, что это за соблазн.

В критическую минуту люди променяли Родину на классовую выгоду. Обещание земного рая за счет имущих классов — вот искушение, которому народы подвергались и раньше, но которому оказались не в силах противостоять народы современные, — все те народы, у которых революция совершается, и все те, у которых она еще совершится. Утрата духовных ценностей, *экономизм*, для которого рай чувственный, материалистический есть высшее, безусловное, — вот та всемирная болезнь, которая подточила национальное чувство и у нас, и в Германии, и в Болгарии. Кто знает, остались ли еще на свете народы, совершенно недоступные этой заразе?

Не со вчерашнего дня она появилась, и не в одних только коммунистических теориях она выражается. Большевизм, открыто исповедующий и преподающий в школах материалистическое миропонимание, — прямой преемник и продолжатель современного империализма... Отчего возникла мировая война? Оттого, что раньше большевистских агитаторов империализм манил народы перспективами земного рая, оттого, что одни народы стремились "к лучшему месту под солнцем" за счет других народов, раньше захвативших лучшие места. Разве не та же самую цель преследует теперь война гражданская? Что такое большевизм, как не то же искание лучшего места "под солнцем" за счет других людей, та же беспощадная, бесчеловечная и бессовестная борьба за существование, которая составляет содержание идеала империалистического? Только на место "нации" завоевателем становится класс!

Недавно в речи, сказанной на собрании демократической партии, известный германский профессор Вебер указывал на

забвение духовных ценностей как на главную причину крушения современной Германии. Изобличая плоский житейский материализм, обуявший всю государственную и общественную жизнь, он находил, что внешняя политика Германии стала чем-то вроде лошадиного барышничества, а политика внутренняя стала похожа на торговлю рогатым скотом (Kuhhandel¹).

В этих словах есть глубокая правда! То распадение государства и нации на враждующие классы, которое замечается теперь во всех объятых революционным пожаром странах, составляет прямое последствие господствующего в общественной жизни материалистического жизненного чувства. Я говорю здесь не о материалистическом учении, а о материализме *практическом, житейском*. В самом деле, в области интересов материальных, *экономических*, отдельные общественные классы и отдельные лица безнадежно разделены между собой. Имушие и неимушие, хозяева и рабочие, землевладельцы и земледельцы могут составлять единую нацию, лишь поскольку они связаны между собою некоторым *духовным единством*, которое возвышается над противоположными экономическими интересами, некоторой общей национальной святыней, во имя которой и класс и личность *должны* поступаться своими выгодами.

Где же, однако, теперь эта общая людям святыня? Разве мы не живем в эпоху крушения всяких святынь, всяких духовных связей между людьми? Разве люди, которые мечтают о "социалистическом" или о "буржуазном" отечестве, не утратили самое понятие отечества? Для подлинного, почвенного патриотизма "отечество" — это "земля отцов", земля, которую с великими трудами и жертвами собирали и устроили предки, земля, освященная великим страданием и подвигами предшествующих поколений, орошенная их кровью, а потом согретая великою, святою любовью. Такое отечество мы любим, как нашумать или как нашего отца, любим просто, бескорыстно, не задаваясь оскорбительным вопросом о *выгоде*, которую мы можем из него извлечь. Это — живое чувство солидарности с дорогими, отошедшими; любить родину значит *гореть к ней сердцем* независимо от того, сулит ли она нам радость или страдание.

Увы, именно этого горения сердца мало, слишком мало в современном национализме; и оттого-то он оказался столь непрочным и столь бессильным в борьбе с интернационалистическими течениями! То, что называется в настоящее время "патриотизмом" или "национализмом", далеко не всегда здоровое и бескорыстное чувство. Современный национализм насыщен экономизмом, отравлен тем "барышничеством", о котором говорит профессор Вебер. — Эта отравка и есть то, что в наши дни всего более дискредитирует национальное чувство.

Разве мало на свете патриотов, которые любят отечество потому, что оно является для них выгодною аферой! Разве мы не наблюдали этот *патриотический аферизм* и в России, и в Герма-

¹ торгашество (нем.).

нии? И разве не он поставил эти недавно цветущие страны на край гибели? О чем мечтали люди, твердившие на все лады Deutschland, Deutschland uber alles: о новых рынках, территориях, портах и путях сообщения, иначе говоря, *о всемирном владычестве германского капитала*. Этот соблазн заражал всех; им прельстились не только имущие классы, но и рабочие массы, которые воодушевились войною, как способом подчинить другие страны экономическому господству Германии! Этот шовинистический подъем не был здоровым, бескорыстным патриотизмом, и вот почему он кончился таким постыдным крахом.

Нужно ли доказывать, что и в дореволюционной России было сколько угодно образчиков такого же делового, коммерческого патриотизма. Патриотизм был связан с разнообразными выгодами для господствующего племени — с привилегиями по службе, со всякого рода экономическими преимуществами; на нем делали карьеру, им же пользовались, чтобы наживаться на счет инородцев, скупать по дешевой цене польские имения и брать взятки с евреев. Нередко в форму шовинистических еврейских погромов облекались те самые социальные инстинкты и аппетиты, которые потом нашли себе удовлетворение в большевизме.

Вообще говоря, большевистское понимание "социалистического отечества" представляет собою естественное превращение корыстного "патриотизма" низшего сорта, ибо для него "отечество там, где выгодно". "Социалистическое отечество" — это то государство, которое отдает рабочему фабрику, крестьянину — землю, а "бедноте" — все прочее достояние имущих классов. Это — отечество для тех, кому оно дает щедрые подарки. Соответственно с этим в "социалистическом отечестве" классы меняются ролями: "Людьми без родины в нем оказываются не пролетарии, а буржуи".

В общем, основная причина кризиса патриотизма и у нас, и в Германии — одна и та же. Когда любовь к Родине отравляется корыстью, когда отечество становится *аферой*, оно ничего не говорит ни сердцу, ни чувству долга: раз оно перестает быть святыней, его совершенно дозволительно променять на другую аферу, более выгодною. Это и есть причина, почему нации, еще так недавно могущественные и, казалось бы, крепко спаянные, теперь стоят перед опасностью полного распыления: экономизм, обуявший народные массы и не сдержанный какими-либо нравственными началами, грозит разорвать не только связь национальную, но и всякую вообще общественную связь между людьми. Где люди связаны между собою только выгодами, там "человек человеку — волк" в буквальном смысле слова. Если, действительно, предпочесть отечеству выгоду классовую, то во имя чего должен человек жертвовать для своего класса выгодой личной? Чем классовый эгоизм лучше эгоизма индивидуального? Почему стая хищных волков заслуживает предпочтения перед волком одиноким? Тот практический материализм, который все более и более завладевает жизнью, в корне разрушает общежитие, а потому грозит довести человеческое общество до последних ступеней разложения.

В России это падение выразилось прежде всего в полном забвении идеи нации. Когда началось у нас постыдное бегство с фронта, открывшее врагу дорогу в центр России, калужане говорили: "Мы калужские, нам моря не нужны", а в то же время и саратовские утешали себя тем, что "до Саратова немец не дойдет". И, что всего ужаснее, в эти дни крушения Родины настроение народных масс было праздничное, ликующее, народ радовался "завоеваниям революции", иначе говоря, тем подачкам, за которые он отдал отечество, — лишней десятина земли для крестьянина, прибавке платы и сокращению рабочих часов для рабочего. Невольно вспоминается одна мрачная характеристика, данная римскому обществу в век падения Западной империи, в дни вторжения в нее варваров. По словам Сальвиана — писателя того времени, "римский народ умирает и хохочет" (*moritur et ridet*). — Не у нас одних наблюдалось это радостное настроение в минуту величайшей опасности. Германские газеты совершенно теми же словами характеризуют настроение первых дней революции: "Народ ликует", "народ полон радостного энтузиазма", "народ торжествует великую победу революции". Это все та же корыстная радость о грядущем классовом благополучии в минуту величайшей национальной катастрофы. И так же, как у нас, она не нарушалась ни угрозой вражеской оккупации, ни перспективой полного внутреннего распада государства. Баварцы, жители прирейнских провинций, оказываются неожиданно похожими на "калужских и саратовских".

IV

Теперь нам становится понятным то обращение войны фронтом внутрь, о котором я говорил в начале этой статьи. В напряженной борьбе за жизнь обнаружилось и светлые и темные возможности, таившиеся в воюющих народах. С одной стороны, война вызвала подвиги самопожертвования и любви, проявления высшего героизма в избранных, лучших людях. Но, с другой стороны, она пробудила зверя в человеке, обнаружила и разнуздавала в нем ту сатанинскую силу зла, которая в мирное время сдерживается страхом перед властью. И зло оказалось сильнее добра, главным двигателем войны был все-таки коллективный эгоизм, а не бескорыстные побуждения. Отсюда — все те стадии общественного разложения, которые были вызваны войною у нас и у соседних с нами народов.

В международных отношениях господствует тот же закон кровавой борьбы за существование, который царствует в низшей природе. Перед каждым народом ежеминутно становится альтернатива — поедать других или самому быть съеденным. К этой общей причине сводятся и войны, вызванные экономическим соперничеством, и войны превентивные. Но в дни падения духовных ценностей всякие связи между людьми становятся столь же

шатки и непрочны, как и связи международные. При этих условиях всякий экономический антагонизм может стать источником войны, и прежде всего — антагонизм классовый, который во многих отношениях острее и глубже антагонизма международного.

Та социальная революция, которая происходит у нас и в соседних странах, представляет собою неумолимо последовательное превращение мировой войны, применение ее начал ко всем сферам общественной жизни. Международная политика, приведшая к войне, велась на началах готтентотской морали: добро — это когда я украду коров, а зло — это когда их у меня украдут. Нужно ли удивляться, что в конце концов эта мораль обратилась против тех государств, которые ее применяли. Если хороши все те средства, которые служат пользам и выгодам моего народа, то почему же под "моим народом" должна подразумеваться непременно нация, а не класс? С точки зрения господствующего в наши дни материалистического жизнепонимания, нет решительно никаких оснований предпочитать эгоизм национальный эгоизму классовому: марксисты вполне последовательны в своем утверждении, что на свете существуют только две нации, борющиеся между собою не на жизнь, а на смерть, — капиталисты и пролетарии.

Поэтому нечего удивляться, что теперь на наших глазах во взаимных отношениях этих двух "наций" применяется та самая готтентотская мораль, которая раньше господствовала в международных отношениях. Добро — это то, что служит пользе пролетариата, а зло — все то, что ей противоречит. В этом положении — вся сущность большевизма. Исходя из него, большевики применяют и проводят во внутренней политике все те лозунги, во имя которых велась до сих пор война международная. "Польза" пролетариата, как она понимается большевиками, требует беспощадной войны против буржуазии — войны до полного ее истребления. И вот советская власть в Москве провозглашает "войну до победного конца"; прошлой зимой я читал в одном большевистском воззвании, что, покуда жив хотя бы один помещик, капиталист или офицер, "социалистическое отечество в опасности".

Все мы помним, как немцы, наиболее последовательно проводившие на практике "мораль войны", объявили всякие соображения справедливости и человечности в отношении к врагу "сентиментальностью и бредом", как на этом основании они признавали недействительными всякие международные обязательства и объявляли договоры "клочком бумаги". В этом отношении большевики — достойные ученики и подражатели немцев: но только для них тот "неприятель", в отношении к которому все дозволено, не какое-либо иное племя, а буржуазия всех стран. По отношению к ней большевики до мелочей усвоили все выработанные войной приемы и всю военную терминологию наших дней. "Заложники", "реквизиция", "аннексия помещичьих зе-

мель", "контрибуция с капиталистов" — все эти ходячие термины большевистской внутренней политики заимствованы из германской военной практики. И это неудивительно. Несмотря на лицемерный пацифизм большевизма, война составляет его сущность, его душу. У него нет никакой другой программы, кроме войны против имущих классов, и никакого иного способа действия, кроме вооруженного насилия.

В чем заключается наиболее яркая черта государственной жизни большевистского Севера? В том, что он обратился целиком в один военный лагерь, и в том, что там война внутренняя, война беспощадная, проникла в каждую деревню и в каждую семью. В деревнях идут непрерывные бои между трудящимся крестьянством, которое именуется "кулаками", и кабацкой голью, которая выступает под именем "бедноты". А о том, что происходит в семьях, свидетельствует следующий случай, который мне пришлось наблюдать в Москве в дни октябрьского большевистского расстрела. Отец принадлежал к правящим большевистским сферам, мать была кадетка, а сыновья — офицеры — сражались в рядах добровольцев против большевиков.

Таковы те благоденствия, которые большевизм сулит не одной России, а всему миру, ибо по самой своей сущности он — всемирно-завоевательное движение. Новая мировая война составляет для него жизненную необходимость. В самом деле, тот коммунистический строй, который проводится большевиками в жизнь, существует или везде, или нигде. Пока он осуществляется в одной России, он представляет собою чистейшую утопию. Если мои капиталы и недвижимость конфискованы в Москве, а в то же время я могу владеть и тем и другим в Киеве, в Лондоне или Париже, это значит, что и в Москве не существует ни равенства, ни коммунизма в точном смысле слова. Всякие попытки осуществить коммунизм в России при этих условиях ведут только к эмиграции из нее капитала в другие несоциалистические страны, т. е. к полному ее обнищанию. Нельзя говорить о коммунизме в Совдепии и в том случае, если все проживающие в ней иностранцы, в силу международных договоров, должны пользоваться всеми правами индивидуальной особенности на капитал и на землю. Для осуществления коммунизма в России, следовательно, необходимо, чтобы он был осуществлен во всем мире. А это достижимо лишь путем всемирной войны, точнее говоря, путем перенесения гражданской войны во все страны вселенной. Этим предрешается грядущая судьба большевизма. Зажечь мировой пожар, возбудить новую всеобщую войну для него — единственный якорь спасения. Он или сам погибнет, или же сделает во всем мире то, что он сделал в России, т. е. поставит в каждом городе и деревне брата на брата и отца на сына. В какой мере те или другие страны мира подвергнутся большевистской заразе, этого мы пока предсказать не можем. Одно представляется достоверным: движение, коего все содержание сводится к войне и насилию, есть сила только разрушительная, а не созидательная;

поэтому оно в самом себе носит зародыш собственного разрушения и гибели.

Большевизм, несомненно, болезнь эпидемическая, но, как и все эпидемии, она имеет определенный срок течения, после которого яд должен потерять свою силу. Нам предстоит теперь поговорить о тех признаках грядущего исцеления, которые уже намечаются изжившей большевизм Северной Россией.

V

В качестве силы, разлагающей общество на непримиримые классы, большевизм есть фактор общественного гниения. Соответственно с этим и вопрос, на который нам предстоит ответить, ставится таким образом. Есть ли у нас живые общественные силы, на которые возможно опереть будущее государственное строительство? Возможен ли у нас тот, хотя бы временный, классовый мир, который для этого требуется? За неимением данных относительно других стран приходится пока ставить этот вопрос не в мировом, а только в русском масштабе.

Перспективы земного рая, коими большевизм соблазняет народные массы, — не более как обольстительный мираж, который манит издали. Как только мы подходим к нему вплотную, мнимый рай превращается в ад, ибо, прежде всего, это — царство всеобщей взаимной ненависти, где идет нескончаемое междоусобие: миллионы завистливых очей следят там за всяким приростом человеческого благополучия. Стоит, например, какому-нибудь трудолюбивому хозяину из крестьян сколько-нибудь улучшить свою долю, как тотчас он попадает в категорию "кулака" и тем самым обрекается на ограбление. Всякий стимул к труду и приобретению тем самым убит. Отнятые у помещиков поля остаются незасеянными, а подвоз продовольствия извне становится невозможным вследствие войны со всеми некоммунистическими соседями, на которую роковым образом обрекает себя большевистское царство. Так идеал всеобщей сытости рождает голод: это не случайность, а необходимая принадлежность всего большевистского общественного строения.

Из голода и ненависти рождаются восстания, которые в Совдепии становятся неизбежно злом хроническим; восстания эти подавляются пулеметами и снова вспыхивают. "Социалистическое отечество" находится в состоянии непрерывной опасности и потому непрестанно требует жертв от своих граждан, но в обществе, где все строится на эгоистическом расчете, о жертвах добровольных — по чувству долга или бескорыстной преданности — не может быть и речи. Да и кому может быть дорого "отечество", превращающее человеческое общество в зверинец? Оно привлекательно издали для тех народных масс, которые его не изжили, и отвратитель-* ускользает от поверхностного наблюдения. Зарождается мощное религиозное движение, всюю своею

сущностью и всеми своими историческими корнями глубочайшим образом связанное с движением национальным. Наблюдается явление, столь часто повторяющееся в истории. Крушение материального благополучия становится стимулом духовного возрождения; сытое довольство часто ведет к полному угасанию духовной жизни. Наоборот, страдание выковывает силы духовные; разочаровавшись в материалистических упованиях, люди испытывают тоску по утраченным святыням.

Из местностей, отвоеванных донцами у большевиков, в Воронежской губ., получались известия, что казаки были изумлены той радостью, которую всюду вызывало их появление. Их встречали крестными ходами, молениями, обильными слезами радости. Эти крестные ходы не то механическое исполнение обряда, к которому мы привыкли. Благодаря гонениям, которым подвергаются на севере церковь, иконы, храмы, крестные ходы приобрели для народа то значение, которого они не имели в течение целых веков. Несмотря на эти гонения, а скорее всего именно благодаря им, чувствуется глубокая непреодолимая потребность народных масс — собраться вокруг церковного стяга. И стяг этот теперь — зная не только церковное, но и национальное, потому что народ, собирающийся вокруг своих исторических святынь в целях их защиты против насильников, есть олицетворенная противоположность интернационала.

Мне вспоминаются, в частности, московские крестные ходы, происходившие минуя зиму и весной. Надо их было видеть, чтобы почувствовать мощь того народного движения, которое в них выражалось. Московская Красная площадь была ими заполнена так, как она не заполнялась никогда в былые времена, даже в дни коронации. С высоты кремлевских стен за шествием наблюдали представители "Совнаркома", которые потом измерили Красную площадь и вычислили, что она вмещает полмиллиона; такого количества революционные шествия никогда не собирали. А при этом, когда организовался первый такой крестный ход — один из самых многоядных, — участники его не знали, что ждет их на Красной площади — моление или пулемет. В каждом приходе десятки и сотни людей в этот день причащались, готовясь к смерти; многие приходы запаздывали на площадь из-за огромного, небывалого в январе количества причастников. И когда эти массы вступали на Красную площадь, они начинали неударно петь "Христос воскрес". Это был как бы переход от смерти, к которой они готовились, — к жизни.

Это был вместе с тем и первый шаг на пути восстановления России как национального целого. Ее разделила классовая вражда.

Но на этой площади, где люди всех званий и состояний пели "Христос воскрес", не было розни, все классовые перегородки были опрокинуты и позабыты. Быть может, именно здесь, во время этих крестных ходов, русские граждане впервые за всю эпоху революции почувствовали себя единым народом. Едва ли не в этом — разгадка той фанатической вражды, которую боль-

шевики питают к церкви: она примиряет враждующие классы, упраздняет противоположность буржуев и пролетариев и восстанавливает всенародное единство. Я помню типический случай, когда большевики в Москве закрыли Варваринскую религиозно-просветительную аудиторию, сооруженную православными рабочими. Жалобы рабочих остались без последствий; им было указано, что в названной аудитории восседают за единым столом и мирно беседуют буржуи и рабочие, но что именно этого советская власть допустить не может.

Все эти многочисленные и характерные для народного настроения факты оставались без внимания, а то и вовсе замалчивались нашей периодической печатью. Религиозное движение, совершавшееся и в православии, и в иных исповеданиях, осталось совершенно за пределом ее кругозора. А между тем за всю революционную эпоху это, без сомнения, самый крупный исторический факт положительного значения. В эти дни всеобщего, стихийного озверения только храмы да хоругви, вокруг которых собирались народные массы, напоминали им, что они — люди, а не шакалы; только на этом могут основываться и все надежды на будущее государственное строительство России. Нельзя составить государство из людей, для которых встретиться — значит пожирать друг друга. Для государственности нужно очеловечение общества; нужна сила, которая подняла бы людей над материальными интересами; нужно, чтобы им открылась область чистых бескорыстных побуждений. Не какая-нибудь выдуманная теоретиками "гражданская мораль" может одержать эту великую победу над зверем в человеке; для этого требуется тот могущественный духовный подъем, который не боится мучений. И он у нас явился.

И государственное, и общественное строительство возможны лишь при одном условии: должны быть восстановлены духовные основы разрушенного общежития. Пока не сделано это первое, основоположное дело, бессильна и политика, и оружие: всякое общественное строение обречено на разрушение, кто бы его ни строил — Учредительное Собрание, директория или единоличная власть диктатора. Восстановление духовного единства нации осуществляется не законодательными и административными мерами, а внутренним жизненным процессом, который совершается в душе народной. Я не решаюсь утверждать, что этот поворот от смерти к жизни уже совершился. Но, всматриваясь в народные настроения Севера, я не сомневаюсь, что он совершается.

VI

Тут мы сталкиваемся опять-таки с крупными историческими фактами, которые систематически замалчиваются нашей печатью вследствие невероятного непонимания, или, скорее, невнимания к явлениям духовной жизни. Вследствие этого широким

общественным кругам осталась совершенно неизвестною огромная организационная работа всероссийского церковного собора. А между тем она была не только актом церковного строительства, но и вместе с тем и великим национальным делом.

Тут совершился один из тех парадоксальных фактов, которые так часто повторяются в истории духовной жизни народов. В дни мирского благополучия при царской власти церковь находилась в состоянии глубокого унижения и упадка. Наоборот, катастрофа мирского порядка оказалась для нее началом творческой работы и подъема. В минуту, когда все кругом разлагалось и рушилось, церковь стала собираться и возрождаться из развалин. Я не стану здесь говорить о том, что было чисто церковного в этой работе, которая перестроила все церковное управление на началах автономии и соборности. Я скажу только о том, что было сделано для собирания России, для русского национального единства.

Чтобы ответить на этот вопрос, надо принять во внимание ту историческую обстановку, среди которой собор работал. Со всех сторон получались известия о растущей анархии и смуте, о трусливом бегстве армии с фронта, о массовых избиениях офицеров и интеллигенции, о мученичестве зверски избиваемых служителей алтаря и о полном распадении России. Понятное дело, вся работа собора явилась ответом на эту разруху. На первый план сама собою выдвинулась мысль о восстановлении того духовного единства, которым некогда держалась рассыпанная ныне хранина России. Пробудились исторические воспоминания о том, как некогда русская земля собиралась вокруг алтаря, как св. Сергий вдохнул в нее мужество, чтобы сбросить татарское иго, и как в XVII веке среди великой смуты, во многом подобной нынешней, явился духовный вождь в лице патриарха Гермогена, который также сумел вдохнуть мужество в полки Минина и Пожарского.

XVII век действительно богат аналогиями с нынешними временами второй великой смуты. Тогда войско, осаждавшее Троице-Сергиевскую лавру, состояло всего лишь на одну треть из поляков, а на две трети из русского сброда, приманенного обещанием грабежа. То были тогдашние большевики. А в то же время бояре говорили, что лучше Владиславу присягать, чем от своих холопов битую быть. И, несмотря на эти грозные признаки общественного гниения, Россия вышла целою из развалин, потому что жива была духовная сила, которая могла ее воссоздать. Но та же сила жива и теперь: в этом заключалась главная надежда всероссийского церковного собора и руководящий мотив его деятельности; надежда эта выразилась в особенности в важнейших из всех деяний собора — в восстановлении патриаршей власти.

Смута, царившая не только в государстве, но и в церкви, породила непреодолимую потребность в духовном вожде, который был бы вместе с тем и олицетворением духовного единства России как национального целого. Отсюда та непреодолимая "тяга к патриаршеству", которая обозначилась с первых же засе-

даний собора; при этом под влиянием исторических воспоминаний о смутном времени и о Гермогене самая мысль о патриаршестве связывалась с ожиданием великого подвига самоотвержения, к которому призван будущий духовный глава русского православного народа.

За всю революционную эпоху я не помню ничего подобного тому мощному патриотическому подъему, который чувствовался всеми на соборе. Не забудем при этом, что в нем участвовали люди всех званий и состояний.

Были среди соборян и скептики: они опасались, что восстановление патриаршества поведет к торжеству духовного деспотизма и крушению соборного начала. Они указывали, что не бывает подвижников по должности, что никакая внешняя реформа не в состоянии родить героя, а тем более — духовного вождя. Но тщетны были их предостережения. Влекомый неудержимым порывом, собор не внял их доводам и оказался правым. Значение преобразования превзошло самые смелые ожидания.

Прежде всего, самый факт восстановления патриаршества означал решительный разрыв церкви с многовековой традицией духовного рабства. Ведь в свое время патриаршество было уничтожено именно для того, чтобы лишить церковь всякой самостоятельности. Император Петр I хотел, чтобы не патриарх, а царь был главой церкви. Это и было началом той светской опеки, которая целых двести лет душила церковь в своих объятиях. Восстанавливая патриаршую власть, церковь тем самым торжественно возвещала свою свободу и независимость от светской власти. Какова бы ни была эта власть, у церкви есть отныне свое собственное возглавие. Но этого мало. С освобождением тут связывался внутренний органический процесс исцеления. Была в возведении патриарха одна символическая подробность, о которой нельзя вспомнить без глубокого волнения. Патриарха выбирали под гром орудийных выстрелов в октябрьские дни московского большевистского восстания.

Это не случайно: избрание патриарха — этого живого олицетворения духовного единства русского православного народа — было прямым ответом церкви на братоубийство и междоусобие, происходившее в государстве. Избранием этим она как бы говорила: "Вот знаменосец, вокруг которого отныне должны собираться все те верующие, которым дорога Россия".

И самое "столование", т. е. интронизация патриарха, происходило в расстрелянном Кремле, под пробитой снарядами главою Успенского собора. При этих условиях оно производило впечатление воистину чудесное. Снаружи соборяне созерцали яркое символическое изображение церкви-собора с поврежденною главою. А внутри, среди общего молитвенного подъема, совершилось чудесное исцеление: в лице патриарха духовное возглавие русской церкви было торжественно восстановлено.

Чтобы измерить необъятное значение этого события, нужно глубоко пережить настроение, среди которого в Москве рож-

далось патриаршество. Точно в лице патриарха сосредоточилась вся надежда и вся молитва православного народа о спасении России. Вот почему, когда, среди небывалой скорби тех страшных дней, явился народу патриарх, как живой образ лучшего прошлого в древнем облачении и в клобуке XVII века, почувствовалась небывалая, светлая радость. Почувствовалось, что Россия духовно жива, несмотря на царящую кругом смерть и разрушение. Она здесь, в этом собрании молящихся, и мы видим ее духовное единство в живом личном воплощении.

Самый способ избрания патриарха в необычайной мере повышает его религиозное значение. Имя его указывается жребием из трех кандидатов, избранных собором, и самый жребий вынимается в храме по окончании литургии среди совершаемого всем собором моления. При этих условиях патриарх для верующего православного народа — не избранник людей, а избранник Божий. Кто видел слезы на глазах членов собора, когда во храме Спасителя старец-молитвенник Алексей из Зосимовой Пустыни вынул из ковчега имя патриарха Тихона, кто почувствовал радостный подъем пропетого всем собором "аксиос", — тот поймет, что это — не пустая формула. Для живой веры православного народа, олицетворяемого собором в лице патриарха Тихона, и в самом деле стало явно Божие избрание.

Всем этим объясняется многое в последующей судьбе патриарха. Живая вера, воодушевленная соборная молитва, духовный подъем, рожденный среди великих и тяжких испытаний, — и есть та нравственная атмосфера, которая делает возможным великое и чудесное. Нужно ли удивляться, что патриарх, избранный в такую минуту, в таком настроении оказался не угрозой свободе церкви, а возглавием и центром ее соборной жизни. Сам он говорил о себе, что он "плоть от плоти и кость от кости собора". Но сверх этого он дал церкви и России еще нечто, что может быть делом собора, — личный подвиг. Сбылись самые смелые ожидания. В лице патриарха Тихона второе "смутное время" и в самом деле нашло своего Гермогена: в этом едва ли не самое чудесное из современных переживаний.

Для самих избирателей патриарха это оказалось полной неожиданностью. Все, знавшие его, были под впечатлением исходящего от него излучения доброты — все чувствовали себя согретыми этой добротой святителя, который сочетал качества подлинного молитвенника с природной веселостью и добродушным юмором и полным отсутствием показного лампадного благочестия, наводящего уныние. Но никто не подозревал о той необычайной духовной силе, которая таилась в этом скромном и смиренном облике. Только после возведения его в патриархи обнаружилось, что с добротой нежной любящей души в нем сочетается несокрушимая твердость алмаза.

Отметим, что годовщина его патриаршего служения совпадает с годовщиною большевистского владычества, иначе говоря, — с эпохой явного гонения на церковь. Вступив на патриарший

престол, он сразу всем сердцем восчувствовал, что Россия ждет от него подвига. Его смирение было смущено тем, что это ожидание подвига в верующих массах переходило в нетерпеливое ожидание чуда. И каждое его слово, каждое его движение показывает, что он решил исполнить архипастырский долг свой до конца, невзирая на последствия. В течение всего его служения не прекращаются слухи о предстоящем его аресте, расстреле. Но на всякие предостережения о грозящей опасности он отвечал со свойственной ему невозмутимостью. Зимой ему однажды было сообщено телеграфом, что уже получена телеграмма о выезде матросов из Петрограда для его заарестования. Но и на это, и на сообщение, что матросы уже прибыли, и на просьбу скрыться от разбойников, владыка отвечал: "Нет, я буду принимать просителей сегодня утром". И принимал просителей. К счастью, сообщение оказалось вздорным.

А врагам церкви и России — большевикам — он под угрозой расстрела сказал до конца всю правду. В одном из первых своих посланий он предал их правителей анафеме. Когда в Москве было получено известие о казни императора Николая II, он всенародно заклеил это злодеяние в смелой проповеди, сказанной среди переполненного молящимися Казанского собора, в духе и силе митрополита Филиппа. "Мы должны сказать всю правду, — говорил он, — хотя бы нас обвиняли в контрреволюционных стремлениях или даже грозили бы нам за это расстрелом". А к годовщине владычества большевиков он направил в совет народных комиссаров послание, которое производит впечатление раздавшегося с неба Божьего грома. Это — решительный и смелый обвинительный акт, в котором утверждается, что все большевистское управление Россией — ряд неслыханных злодеяний и преступлений. Заканчивается послание призывом прекратить междоусобия и казни, освободить узников из тюрем и грозным предостережением — всяк, взявший меч, от меча и погибнет.

Вспомним, что за один факт распространения патриаршего воззвания с анафематствованиями некоторые священники подвергались тюремному заключению и суду за "контрреволюцию", что через день после патриаршей проповеди о казни царя последовал арест одного московского священника за панихиду по царе, и мы поймем, что грозит патриарху за его смелые выступления. Если, однако, он жив доселе, это обусловливается, конечно, не тем, что он сам себя бережет. Возможно, что доселе именно смелость его спасала. Этот мужественный святитель успел стать знаменем для православного народа. Есть немало людей, которые смотрят на патриарха с теми чувствами, с какими некогда евреи взирали на медного змия в пустыне. И это обаяние святителя, эта мощь народных масс, которые вокруг него собираются в дни крестных ходов, доселе внушали боязливое опасение врагам церкви. Зимой в большевистских сферах говорили: "Мы знаем, нам центропопа трогать нельзя". И это недаром. Когда

большевики попытались захватить Александро-Невскую лавру, в Петрограде они встретились с таким напором и таким сопротивлением народных масс, что вынуждены были уступить. И до сих пор они не решаются из-за этого сопротивления проводить декрет об отделении церкви от государства во всем его объеме.

Патриарх, возглавляющий православный народ, — такова сейчас в России единственная внушительная сила народная, которая противостоит большевизму. Безумие и дерзость большевиков растет не по дням, а по часам. Уже получены известия, что патриарх подвергнут сначала домашнему аресту, а потом и тюремному заключению. Но если, не дай Бог, с ним случится что-нибудь недоброе, его дело не умрет. Его образ вдохновит борцов за Россию. И этим святым воодушевлением создастся та грозная сила, которая действительно будет в состоянии покончить с большевизмом.

VII

Из всего сказанного видно, что на Севере жива та духовная и общественная сила, от которой мы можем ждать исцеления России. Материалистический идеал социалистического рая потерпел там полное крушение. В массах поколеблено материалистическое жизнечувствие. Именно, попытки ниспровергнуть всякую святыню вызвали чувство благоговения к святыне. В религиозном движении, происходящем в Совдепии, есть положительное начало восстановления духовных связей, разрушенных войною.

Здесь, на Юге, патриотизм все еще составляет монополию государственно-мыслящих классов, его носительница — героическая Добровольческая армия и тот, пока еще тонкий, общественный слой, который думает и чувствует в унисон с нею.

Иначе дело на Севере. Там идея отечества всеми выстрадана. Через церковь она проникла в широкие демократические массы. Я говорю о том, что я видел и осязал.

И вот, я обращаюсь к вам, *дорогие и доблестные добровольцы*: не смущайтесь тем, что здесь, на Юге, вы все еще преимущественно армия офицеров без солдат¹. Когда вы дойдете до родных вам равнин великорусских, вы всем существом вашим почувствуете возрождение той России, за которую вы сражаетесь. Вас подхватит народная волна, и донесет она вас на гребне своем до дальнего Севера; там ждут вас радостные слезы, молитвы и патриаршее благословение.

Дни тяжких испытаний для России еще не кончились. Предстоит трудная и, быть может, долгая борьба за воссоздание

нашей государственности. Но уже есть те настроения и общественные элементы, на которые может опереться эта работа. Препятствия для нее велики. Но на Севере уже повеял тот дух жизни, который заставил русских людей почувствовать их национальное единство. Явился духовный вождь, который ежечасно подвигается за Россию: он призывает всех нас к подвигу и жертвам. Имеющий очи видеть и уши слышать поймет, что народ, родивший ту светлую духовную силу, которая явилась в героическом образе патриарха Тихона, духовно спасен; с этим связана и наша надежда на спасение русской государственности. Спасение это не может быть делом одной техники. Оно зависит более всего от факторов психических, от степени пробуждения нашего сознания, вообще от той силы духа, перед которой ничто — веление и мощь материальной культуры.

Я знаю, здесь, на Юге, вас посещают частые сомнения. Вы видите Россию еще больную, разорванную на враждующие между собой классы. И вы не знаете, жива она или мертва. Позвольте же мне, беженцу с Севера, ответить на ваши сомнения. Мы там терпели и голод, и холод, и издевательства, и всякую нравственную пытку. Но за то нам была дана великая радость увидеть начало воскресения народного. Там, в Москве, на Красной площади, нам явилось светлое видение собранной воедино России.

И мне хочется без конца повторять вам: "Россия жива, она ждет вас в Москве".

И когда вы туда придете, вы будете встречены пасхальным гимном "*Христос воскрес!*".

¹Слова эти, произнесенные в 1918 году, теперь, когда выходит настоящее, второе издание лекции, являются, к счастью, уже анахронизмом. Теперь Добровольческая армия перестала быть исключительно офицерской.

С. А. Левицкий

ЕВГЕНИЙ ТРУБЕЦКОЙ

Евгению Трубецкому (1863—1920) удалось более полно развить свое учение, столь родственное мировоззрению брата.

Евгений Трубецкой переживал потерю детской веры более бурно, чем его старший брат. Он не остановился, хотя бы временно, на позитивизме, а прошел период полного скептицизма. Он ставил вопрос так: или Бог существует, или жизнь не имеет никакого смысла. Чтение "Братьев Карамазовых" Достоевского и "Критики отвлеченных начал" Вл. Соловьева, казалось, давало ему выход из темного леса сомнений. Вера не противоречит разуму, но вера может быть обретена лишь путем мистического опыта. Но Е. Трубецкой не находил в себе этого опыта. Неожиданно откровение бытия Божьего было ему дано при исполнении девятой симфонии Бетховена под управлением Антона Рубинштейна. Вот как описывает философ это откровение:

В поразительном скерцо, с его троекратными, жестокими и жесткими тонами, душа пытается найти выход из густеющей темноты. Откуда-то раздается тривиальная мелодия буржуазного веселья, и снова те же самые три сухие, жесткие тона прерывают эту мелодию и отбрасывают ее. Долой это недостойное мнимое освобождение! В душе не должно быть места для мещанского самоудовлетворения. И снова диссонансы и хаос. Космическая борьба звуков, наполняющая душу отчаянием... И внезапно, когда вы уже находитесь на краю темной бездны, раздается величественный призыв с высоты, из другого плана бытия. Из бесконечного далека "пианиссимо" слышится до сих пор неслышанная мелодия радости. Оркестр сначала шепчет ее. Но эти звуки растут, расширяются, приближаются. Это уже не только обещание далекого будущего, уже слышатся живые человеческие голоса — хор. И вдруг вы возноситеесь выше звезд, выше мира, выше всей скорби существования...

Это вдохновенное восприятие девятой симфонии Бетховена довершило искания мысли. Философ обрел веру, которая открылась ему как источник высшей радости.

Хотя первая его работа "Философия блаженного Августина" была написана еще в 1892 году, первый большой труд Евгения

Трубецкого "Миросозерцание Вл. Соловьева" вышел в 1912 году. За этим последовали два больших труда — "Метафизические предпосылки познания" (1917) и особенно "Смысл жизни" (1918). Последний труд — выражение всего миросозерцания автора. Кроме того, Е. Трубецкой написал еще ряд примечательных статей, в том числе статью "Умозрение в красках", посвященную древнерусским иконам. Особо стоит его труд по философии права, "Энциклопедия права", считающийся классическим в этой области.

Двухтомный труд Е. Трубецкого "Миросозерцание Вл. Соловьева" содержит не только подробное изложение учения Соловьева, в его главных стадиях, но и критические комментарии автора. Е. Трубецкой считает, что в учении Соловьева о "Втором Абсолютном", о Софии содержится соблазн пантеизма, пусть утонченного. Пантеизм же, продолжает автор, ограничивает, если не сводит на нет, человеческую свободу и недооценивает мировое зло. В силу этих соображений Е. Трубецкой производит в своем труде ревизию учения Соловьева, в духе православия, намечая основы собственного мировоззрения.

В книге "Метафизические предпосылки познания" Е. Трубецкой развивает мысль своего брата о том, что познание есть сверхиндивидуальный акт, приобщающий нас к "сущему смыслу" — к истине, носителем которой может быть не разрозненное индивидуальное сознание, а "сознание безусловное" — "всеединный ум". Но со всей полнотой мировоззрение Е. Трубецкого выражено в его книге "Смысл жизни".

Автор начинает свое исследование с анализа строения истинных суждений. Он утверждает, что истинным суждениям присуща вечная значимость: не только таким суждениям, как дважды два — четыре, но и суждениям о преходящих процессах, как, например, "вчера шел дождь". Он утверждает "неизменность и вечность" смысла о временном. Это предположение, продолжает автор, есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания. "Всякий временный факт воистину увековечен в безусловном сознании". Предпосылка безусловного сознания есть, по автору, условие возможности индивидуального сознания. Надо только иметь в виду, говорит он, что "в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего познания, а обоснование его достоверности". Е. Трубецкой по-разному варьирует и развивает эту мысль. "Материал, из коего слагается наше познание, — пишет он, — весь во времени, но сама истина о нем — в вечности".

Поэтому-то всякий истинно познавательный акт и приобщает нас к Вечности, пусть только на мгновение.

Но истина, продолжает автор, есть истина не только о сущем, но и о должном. "Всеединный ум" не только "заключает в себе сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть". Сущее раскрывается в своей истинной перспективе лишь в свете должного.

/
4
в
>
'0

Бытие смысла, говорит автор, есть предпосылка возможности искания смысла, прежде всего — смысла жизни. Мы ищем смысл жизни, потому что мы инстинктивно убеждены в том, что смысл есть, только он скрыт от нас. Если смысла жизни нет, то нечего его искать, и мир, в котором торжествовала бы бессмыслица, не стоил бы того, чтобы в нем жить. Но инстинкт нас не обманывает. Вышеприведенные теоретические соображения говорят о том, что наличие смысла — предпосылка возможности познания. Наш разум ищет, однако, не этот мертвый смысл безвременности, а живой смысл, который мог бы воплотиться во времени. Еще иначе говоря, наша мысль должна не только вознестись к Вечному Смыслу, но и воплотить этот вечный смысл во временном процессе. Мы должны во временном увидеть вечное. "Торжество всеединого смысла над бессмыслицей, — пишет он, — может обнаружиться лишь при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним". Это возможно лишь в том случае, если нашему стремлению к истине отвечает Божественная благодать, посредством которой сама Божественная сила воплощается в нашем бытии.

Далее, Е. Трубецкой утверждает, что истина должна объять собой не только бытие, но и небытие — не только то, что пребывает в себе, но и то, что становится. "Сознание объемлет в себе бытие и небытие, ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о возникновении и уничтожении". "Искание истины, — добавляет он, — есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании".

Значит ли это, что само Абсолютное, сам Господь Бог, в процессе нахождения всеобъемлющей истины присутствует в моем сознании? На этот вопрос Е. Трубецкой отвечает отрицательно. "Бог является началом и концом мировой эволюции, — говорит он, — но не ее субъектом". Ибо Бог безусловно возвышается над миром. Движимым началом мировой эволюции может быть сила Божия, а не Он сам. Таким образом, как и у его брата Сергея, по учению Е. Трубецкого, вечный смысл, воплощающийся во временном человеческом сознании, есть Душа мира — святая София. Она есть "сущность становящаяся", в отличие от абсолютной самосущности Абсолюта. София есть как бы посредница между Богом и миром, хотя сам философ выражает эту мысль иначе.

Возражая С. Булгакову (незадолго перед тем впервые выступившему со своей "софиологией"), Е. Трубецкой пишет: "София — вовсе не посредница между Богом и творением; она — неотделимая от Бога Сила Божия..." Далее он поясняет: "Мир, не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... некоторым образом причастен ее бытию". Однако Е. Трубецкой не развил свое учение о Софии — как отличное от учений Соловьева и Булгакова — с достаточной ясностью. Тем не менее в русской софиологии нельзя пройти мимо учения о Софии, намеченного Е. Трубецким.

Суммируя общий смысл своего учения, Е. Трубецкой говорит, что Бог существует независимо от мира и над миром, присутствуя в нем посредством своей объединяющей силы (Софии). Но и мир существует относительно независимо от Бога — независимо не потому, что он обладает своей собственной сущностью, отличной от Бога, а потому, что Бог, сотворивший мир, захотел, чтобы мир был свободным и воссоединился с Ним только на основе свободы. Такое учение, добавляет он, дает достаточно простора человеческой свободе и объясняет возможность самых крайних отпадений от Бога.

Тварный мир идет по Божьему пути и приобщается Божеству через посредство силы Божией — Софии.

Это учение Е. Трубецкого, несмотря на его явную зависимость от Вл. Соловьева и, отчасти, от Сергея Трубецкого, поражает своей продуманностью и стройностью. К тому же Е. Трубецкой, будучи художественно одаренной натурой, умел писать ясно, образно и интересно. По всем этим причинам его учение занимает достойное место в истории русской философии XX века.

Остается сказать несколько слов о некоторых специальных работах Е. Трубецкого. В области политической философии он написал интересную статью "Два зверя". В ней он развивает идею, что России грозят две крайности: черный зверь реакции и красный зверь революции. Сам автор держался среднего пути — просвещенного либерализма.

В статье "Умозрение в красках" Е. Трубецкой проводит мысль, что в древнерусской иконописи, особенно — Новгородской школы, запечатлены глубины религиозной мысли, выраженные, разумеется, лишь художественно. В трех преобладающих цветах многих новгородских икон, особенно в "Троице" Рублева, — красном, сине-черном и белом — он видит идеи Бога, мира, которому самому по себе грозит ад, и души мира — святой Софии. Эта работа Е. Трубецкого очень ценится иконоведами.

Князь Евгений Трубецкой умер в 1920 году в Новороссийске в конце гражданской войны от тифа. Нет сомнения, что, будь дольше его жизненный путь, он дал бы русской мысли еще немало ценного.

Братья Сергей и Евгений Трубецкие плодотворно продолжали соловьевскую традицию русской философии и своим творчеством продемонстрировали плодотворность этой традиции.

Левцкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. 2. Франкфурт-на-Майне, 1968. С. 10—14.

ПРИМЕЧАНИЯ

В книгу включены произведения князя Е. Н. Трубецкого, представляющие все аспекты его многогранного творчества: религиозно-философский, культуроведческий, публицистический, отражающий как его политические взгляды, так и обширную общественную деятельность. Все они публикуются по последним прижизненным или вышедшим после внезапной смерти философа (от сыпного тифа), но подготовленным им изданиям. За немногими исключениями (что будет отмечено в примечаниях) они до сих пор не переиздавались. Так как для Е. Н. Трубецкого характерна, как правило, тщательная отделка текста, при подготовке настоящего издания исправлены лишь явные типографские опечатки. Все термины, имена, стилистическая пунктуация, библиографические отсылки представлены в их авторском написании и оформлении.

СМЫСЛ ЖИЗНИ

Печатается по изданию: *Кн. Евгений Трубецкой. Смысл жизни. М., 1918.*

С. 24* *Иксион* — в греческой мифологии царь лапифов в Фессалии, который домогался любви богини Геры, за что был привязан Зевсом к вечно вращающемуся огненному колесу. *Данаиды* — в греческой мифологии 50 дочерей царя Дана, по приказанию отца убившие (кроме одной) в брачную ночь своих спящих мужей и в качестве наказания вынужденные в аиде (царстве мертвых) вечно наполнять водой дырявую бочку. *Тантал* — в греческой мифологии славившийся своим богатством царь Южной Фригии (Малая Азия), за ряд преступлений против богов наказанный вечными муками — невозможностью утолить жажду и голод среди воды и нависающих над ним плодов деревьев. *Сизиф* — в греческой мифологии царь Коринфа, за обман богов вынужденный в аиде вечно поднимать на гору постоянно скатывающийся вниз камень, что призвано символизировать тщетность стремления одержать победу над богами.

** Цитата из главы IX книги 11 романа Ф. М. Достоевского "Братья Карамазовы" {*Достоевский Ф. М.* Поли. собр. соч. В 30 т. Т. 15. Л., 1976. С. 79).

С. 41* *Rohde E.* Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Bd. 1—2. 3. Aufl. Tübingen. Leipzig, 1903.

** *Элевсинские мистерии* (таинства) получили свое название от священного места Элевсин в Аттике (близ Афин), были связаны с культом Деметры, богини земледелия, научившей сына элевсинского царя Триптолема сеять и обрабатывать пшеницу, и ее похищенной Аидом дочери Персефоны. В них символически были представлены горе Деметры, ее странствия в поисках дочери, таинственная связь между живым и мертвым миром. Ритуальный компонент — плач участников мистерий об умершей (или исчезнувшей) богине. Участвовали в священнодействии лишь посвященные, имеющие на это наследственное право. Наряду с празднествами в честь бога Диониса мистерии считались одним из источников древнегреческой трагедии.

С. 42* *Deussen P.* Das System der Vedanta. 2. Aufl. Leipzig, 1906.

С. 45* Из стихотворения Ф. И. Тютчева "Фонтан" (не позднее апреля 1836 г.). (Несколько неточное цитирование: вместо "Твое стремленье преломляя" должно быть "Твой луч упорный преломляя".)

С. 56* Откр. 12:1.

С. 61* См. Мф. 27:46; Мк. 15:34.

С. 62* См. *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991 (Приложение — с. 125—128). В этом издании стихи "О Голубиной книге" воспроизводятся по сборнику Бессонова "Калики перехожие".

С. 79* Мф. 3:2.

С. 81* В источнике опечатка: цитируется глава 17.

С. 92* Мф. 13:42.

С. 99* Природа творящая и природа сотворенная (*лат.*). Эти термины взяты из перевода на латинский язык комментариев арабского мыслителя Ибн Рушда (Аверроэса) к сочинению Аристотеля "О небе". У Б. Спинозы они обозначают субстанцию (природа творящая, порождающая) и мир единичных вещей (природа сотворенная, порожденная).

С. 101* *Монофизитство* (от греч. monos — один, единый, единственный и physis — природа) — возникшее в Византии в V в. течение в христианстве (основатель архимандрит Константинопольский Евтихий), признававшее наличие у Христа только одной божественной природы и отвергавшее его человеческое начало как поглощенное божественной сущностью. Осуждено церковью как ересь (Халкидонский собор, 451).

С. 106* Мф. 3:9.

С. 109* Из поэмы Вл. С. Соловьева "Три свидания" (1898) (несколько неточное цитирование: вместо "Я созерцал" должно быть "Л осязал").

С. 111* Из стихотворения Ф. И. Тютчева "Как неожиданно и ярко..." (1865).

С. 116* Учением о предсуществовании душ и наличии преемственных миров раннехристианский мыслитель Ориген пытался решить проблему существования зла. По его мнению, рождение в нашем мире людей с предрасположенностью ко злу связано с изначальным миром, когда Бог создает духовно равных людей, но наделенных свободой воли, отчего и происходит отпадение от добра. Учение Оригена о предсуществовании, равно как и о конечном спасении всех, в том числе и падших духов, было осуждено V Вселенским (И Константинопольским) собором (553).

С. 130* Труд Вл. С. Соловьева "История и будущность теократии" впервые вышел в Загребе в 1886 г. Цитируется по изданию: *Соловьев Вл. С.* Поли. собр. соч. Т. IV. Спб., 1902. Представляет собой часть задуманного Соловьевым большого труда по проблемам теократии, в который должна была войти и опубликованная в 1889 г. на французском языке, а в 1911 г. в переводе на русский язык книга "Россия и Вселенская Церковь".

С. 138* Беседы симбирского помещика Н. А. Мотовилова с Серафимом Саровским были опубликованы в связи с канонизацией Серафима Саровского в газете "Московские ведомости" от 18—20 июля (31 июля — 2 августа) 1903 г. Они вошли также в книгу С. Нилуса "Великое в малом" (1905): см.: *Нилус С.* Великое в малом. Записки православного. Сергиев Посад, 1992. С. 174—209.

С. 144* Речь идет о книге митрополита Антония (Храповицкого) "Догмат искупления", первое издание которой вышло в 1917 г.

С. 158* Цитируется стих 29.

С. 182* Цитируется глава 16.

С. 187* Цитируется глава 6.

С. 206* Цитируется глава 21.

УМОЗРЕНИЕ В КРАСКАХ

Этюды по русской иконописи

Печатается по изданию: *Евгений Трубецкой. Этюды по русской иконописи: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. М., 1921 (на переплете 1922).*

Книга выходила также в 1991 г. (М.) под названием "Три очерка о русской иконе".

УМОЗРЕНИЕ В КРАСКАХ
Вопрос о смысле жизни
в древнерусской религиозной живописи.
Публичная лекция

Впервые опубликовано в виде отдельной брошюры: М., 1915.

- С. 228* Ин. 17:22.
С. 241* Мк. 14:34.
С. 244* Откр. 20:2—3.

ДВА МИРА В ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОПИСИ

Впервые опубликовано в виде отдельной брошюры: М., 1916.

- С. 255* Из поэмы Вл. С. Соловьева "Три свидания" (1898).

РОССИЯ В ЕЕ ИКОНЕ

Впервые опубликовано в журнале "Русская мысль", 1918, январь — февраль.

С. 269* В 18—20 выпусках книги "История русского искусства" опубликованы очерки П. Муратова "Русская живопись до середины 17-го века" (см. *Грaбарь И. История русского искусства*. Т. VI. Живопись. М., 1913).

С. 270* *Успенские М. и В. И.* Заметки о древнерусском иконописании. Известные иконописцы и их произведения. Спб., 1901.

С. 271* *Ключевский В. О.* Благодатный воспитатель русского народного духа. Речь, произнесенная в торжественном собрании Московской Духовной Академии 26 сентября 1892 г. в память преподобного Сергия. Троицкий цветок, № 9. М., 1892.

С. 274* Несколько неточная цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева "Эти бедные селенья..." (1855).

- С. 281* См. наст. изд., с. 254—255.
С. 290* Мк. 13:14.

ДВА ЗВЕРЯ
Статьи 1906—1919 годов

СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ

Печатается по изданию: *Кн. Е. Трубецкой*. Свобода и бессмертие. К годовщине смерти кн. С. Н. Трубецкого (Из вступительной лекции, читанной в Московском университете). М., 1906.

С. 292* См., например, статью С. Н. Трубецкого "Вера в бессмертие" // *Кн. Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. III. Философские статьи. М., 1908. С. 348—417.

С. 295* См.: *Ницше Фр.* Так говорил Заратустра. М., 1900. С. 40; М., 1990. С. 35.

ДВА ЗВЕРЯ
(Старое и новое)

Печатается по изданию: *Кн. Евгений Трубецкой*. Два зверя (Старое и новое). М., 1918.

Всеобщее, прямое, тайное и равное

Впервые опубликовано в "Московском еженедельнике", 15 марта 1906. № 2.

Древний философ на современные темы
Беседа с Платоном

Впервые опубликовано в "Московском еженедельнике", 19 апреля 1907. № 16.

С. 303* Речь идет о диалоге Платона "Государство" (см.: *Платон*. Соч. В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 89—154 (кн. VIII, с. 355—389).

Два зверя

Впервые опубликовано в "Московском еженедельнике", 30 июня 1907. № 22, 23.

С. 308* Откр. 13:10.
С. 309* *Платон*. Государство, 493 Б, с, (1//Соч. В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 296—297.

Максимализм

Впервые опубликовано в "Московском еженедельнике", 18 августа 1907. № 32.

С. 313* Имеется в виду пастор Бранд — главный герой философско-символической драмы Г. Ибсена "Бранд" (1866), фигура, которая вызвала большие споры в начале века в наших литературно-философских кругах.

С. 319* См.: Исх. 20:2—3.
** См.: Мф. 10:37.

Буря

Впервые опубликовано в "Московском еженедельнике", 8 января 1908.

Гоголь и Россия

Впервые опубликовано в "Московском еженедельнике", 27 апреля 1909 (речь, произнесенная в память Гоголя на публичном заседании совета Московского университета).

С. 323* См. *Гоголь Н. В.* Собр. соч. В 7 т. М., 1986. Т. 6. С. 243—244 (*курсив Трубецкого*).

С. 324* Там же. С. 321, 359.

С. 325* Там же. С. 253.

** Чит. по изданию: *Овсянко-Куликовский Д. Н.* Н. В. Гоголь. Спб., 1907.

С. 326* *Гоголь Н. В.* Собр. соч. В 7 т. Т. 6. С. 424, 425.

С. 327* Там же. С. 414.

С. 328* Там же.

СТАРЫЙ И НОВЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МЕССИАНИЗМ

Печатается по первой публикации в журнале "Русская мысль", 1912. № 3. Статья выходила также в составе сборника "Русская идея" (М., 1992).

С. 333* "Руслан и Людмила" (1842), "Жизнь за царя" (1836) — оперы М. И. Глинки.

С. 334* Речь идет о книге Н. А. Бердяева "Алексей Степанович Хомяков" (М., 1912).

С. 335* Из стихотворения А. С. Хомякова "России" (1839).

С. 337* См.: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 437.

** Из стихотворения Вл. С. Соловьева "Панмонголизм" (1894, опубл. 1905).

С. 340* *Плерома* (от греч. pleres — полный, законченный) — понятие христианского мистического богословия, характеризующее полноту божественного бы-

тия в ее неумаленном объеме. Оно восходит к словам апостола Павла из Послания к Колоссянам: "Ибо в Нем [Христе] обитает вся полнота Божества телесно" (2:9).

С. 346* Персонаж стихотворения Н. А. Некрасова "Влас" (1855), характеризующий следующим образом: "В армяке с открытым воротом, // С обнаженной головой // Медленно проходит городом // Дядя Влас — старик седой... // Ходит в зимушку студеную, // Ходит в летние жары, // Вызывая Русь крещеную // На посильные дары".

** Имеется в виду "апостол язычников" Павел, по христианскому преданию, не знавший Христа во время его земной жизни и не входивший в число двенадцати его ближайших учеников.

*** Христианский праздник, отмечаемый на 50-й день после Пасхи (см. также с. 238, 364). Согласно преданию, излагаемому в новозаветной книге "Деяния апостолов", на 50-й день после воскресения Христа на апостолов сошел Дух Святой и они начали говорить на разных языках, "никогда им не учившись", с тем чтобы нести учение христианства ("благую весть") "всем народам и языкам".

СМЫСЛ ВОЙНЫ

Печатается по изданию: *Кн. Евгений Трубецкой*. Смысл войны. М., 1915. С. 17—23.

Впервые опубликовано в газете "Русские ведомости", 8 августа 1914.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС, КОНСТАНТИНОПОЛЬ И СВЯТАЯ СОФИЯ

Печатается по изданию: *Кн. Е. Н. Трубецкой*. Национальный вопрос, Константинополь и святая София (Публичная лекция). Изд. 2. М., 1915 (изд. 1-е было опубликовано в этом же году).

С. 357* Из поэмы Вл. С. Соловьева "Три свидания" (1898).

С. 359* Ин. 14:2.

С. 362* Из стихотворения Вл. С. Соловьева "Панмонголизм" (1894, опублик. 1905). (Четвертая строка читается так: "Иерей и князь, народ и царь".)

С. 369* Речь идет об оправдании судом присяжных М. Бейлиса, обвиненного в ритуальном убийстве русского мальчика Андрея Ющинского.

ВОЙНА И МИРОВАЯ ЗАДАЧА РОССИИ

Печатается по изданию: *Кн. Е. Н. Трубецкой*. Война и мировая задача России (Публичная лекция). М., 1915.

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА И ЕЕ ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ

Печатается по изданию: *Кн. Е. Н. Трубецкой*. Отечественная война и ее духовный смысл (Публичная лекция). М., 1915.

С. 383* Персонаж одноименного романа (1907) М. П. Арцыбашева.

ВЕЛИКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И КРИЗИС ПАТРИОТИЗМА

Печатается по изданию: *Кн. Евгений Трубецкой*. Великая революция и кризис патриотизма (Публичная лекция). Ростов-на-Дону, 1919.

С. 407* Пропуск в оригинале.

Авакум (1620/1621—1682), протопоп, глава старообрядчества в православии, писатель — 229

Августин Аврелий (354—430), христианский церковный деятель, теолог, философ — 88, 143, 152, 211, 344, 356, 416

Авраам, ветхозаветный патриарх — 106, 162, 166, 249, 263

Адам, в Библии созданный Богом первочеловек — 55, 137, 144—147, 150, 153—155, 157, 158, 237, 279

Аларих I (ок. 370—410), король вестготов (с 395), разграбивший Рим (410) — 211

Александр II (1818—1881), российский император (с 1855) — 314, 315

Александр III (1845—1894), российский император (с 1881) — 232, 235, 237, 238, 240, 253, 254, 265, 271, 273, 280

Алексий (Алексей) (90-е гг. XIII в. — 1378), русский митрополит (с 1354) — 270

Алексий, старец Зосимовой пустыни — 412

Анаксагор (ок. 500—428 до н. э.), древнегреческий философ — 102

Анастасия Романовна (из рода Захарьиных-Юрьевых) (ум. 1560), русская царица, первая жена Ивана IV Грозного (с 1547) — 231

Андрей-юродивый (ум. 936), византийский православный подвижник — 283

Анна, в христианстве мать Богоматери Марии — 258 — 260

Аннибал (Ганнибал) (247/246—183 до н. э.), карфагенский полководец — 11, 14

Антоний Римлянин (1067—1147), итальянский монах, основавший обитель Рождества Богородицы близ Новгорода (1105) — 274, 364

Антоний (Алексей Павлович Храповицкий) (1864—1936), русский митрополит, богослов, публицист — 144

Аполлон, в греческой мифологии бог-целитель, прорицатель, покровитель искусств — 128

Аполлос, христианин из Александрии, упоминаемый апостолом Павлом — 340, 341

Аристотель (384—322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист — 102

Аристофан (ок. 445—ок. 385 до н. э.), древнегреческий поэт-комедиограф — 210

Архимед (ок. 287—212 до н. э.), древнегреческий ученый — 47

Аскольд (ум. 882), древнерусский князь, по преданию правивший в Киеве — 363

Афина, в греческой мифологии богиня мудрости, войны и победы — 128

Афродита, в греческой мифологии богиня любви и красоты — 99

Ахилл, герой греческого эпоса ("Илиада") — 41, 394

Бергсон Анри (1859—1941), французский философ — 10

Бердяев Николай Александрович (1874—1948), русский религиозный философ — 171, 334, 335, 341—345, 349

Бернард (Бернар) *Клервоский* (1090—1153), французский теолог, аббат монастыря в Клерво — 336, 340

Бетховен Людвиг ван (1770—1827), немецкий композитор, пианист и дирижер — 118, 119, 131, 139, 416

Боголепов Николай Павлович (1846—1901), министр просвещения России (с 1898) — 315

Борджиа Цезарь (Чезаре) (ок. 1475—1507), итальянский кардинал, затем правитель Романьи — 211, 267

Борис (ум. 1015), князь Ростовский, убит сторонниками своего брата Святополка I — 271

Боттичелли Сандро (наст. имя и фам. Александро Филлиппи) (1445—1510), итальянский живописец Раннего Возрождения — 245

Будда ("просветленный"), имя, полученное основателем буддизма Сиддхартхой Гаутамой (623—544 до н. э.) — 42

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944), русский экономист, религиозный философ, богослов — 99—101, 168, 169, 171, 337—340, 418

Вагнер Рихард (1813—1883), немецкий композитор, дирижер, реформатор оперы — 131, 200, 376

Ванновский Петр Семенович (1822—1904), военный министр (1881—1897), министр просвещения (1901—1902) России — 315

Василий I (1371—1425), великий князь Московский (с 1389), сын Дмитрия Донского — 269, 276

Василий III (1479—1533), великий князь Московский (с 1505), отец Ивана IV Грозного — 336

Василий Блаженный (ок. 1469—1552/1557), московский юродивый, аскет, обличал власть имущих — 236, 249, 267

Василий Великий (ок. 330—379), христианский церковный деятель, теолог, философ, епископ Кесарийский (Малая Азия) — 272

- Васнецов** Виктор Михайлович (1848—1926), русский живописец — 231
- Вебер** Макс (1864—1920), немецкий социолог, историк, экономист и юрист — 401, 402
- Вельзевул** (Весельзевул), в Новом Завете имя главы демонов — 345
- Вильгельм II** (1859—1941), германский император и прусский король (1888—1918) из династии Гогенцоллернов — 374
- Винниченко** Владимир Кириллович (1880—1951), украинский писатель и политический деятель, глава украинской Директории (кон. 1918 — нач. 1919) — 399
- Владимир Святой** (Владимир I) (ум. 1015), князь Новгородский (с 969), Киевский (с 980), ввел на Руси христианство (988—989) — 231
- Владислав IV Ваза** (1595—1648), польский король (с 1632) — 410
- Гегель** Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831), немецкий философ — 169, 210
- Георгий Победоносец**, в христианстве воин-мученик — 247, 248
- Гераклит** (кон. VI — нач. V в. до н. э.), древнегреческий философ — 8, 9, 24, 33, 111, 218
- Гермоген** (ок. 1530—1612), русский патриарх (с 1606) — 410—412
- Гёте** Иоганн Вольфганг (1749—1832), немецкий писатель, мыслитель, естествоиспытатель — 394
- Глеб** (ум. 1015), князь Муромский, брат Бориса, убит сторонниками своего брата Святополка I — 271
- Гоббс** (Гоббс) Томас (1588—1679), английский философ — 30, 192, 312
- Гоголь** Николай Васильевич (1809—1852), русский писатель — 299, 323—333
- Гомер**, полупоэтический древнегреческий эпический поэт — 16, 41, 255, 394
- Грбарь** Игорь Эммануилович (1871—1960), русский живописец и искусствовед — 269, 272, 280, 287
- Гурьянов** Василий Павлович (1866—?), русский живописец и реставратор — 287
- Даниил**, ветхозаветный праведник и пророк-мудрец — 238
- Дёйссен** Пауль (1845—1919), немецкий философ-востоковед — 42, 43
- Делянов** Иван Давыдович (1818—1897), граф, министр просвещения России (с 1882) — 315
- Джиотто** (Джотто) ди Бондоне (1266/1267—1337), итальянский живописец эпохи Проторенессанса — 231
- Дионис**, в греческой мифологии бог виноградарства и виноделия — 41, 44, 50
- Дионисий** (ок. 1440 — после 1502/1503), русский живописец — 252
- Дир** (ум. 882), древнерусский князь, по преданию правивший вместе с Аскольдом в Киеве — 363
- Дмитрий Донской** (1350—1389), великий князь Московский (с 1359) и Владимирский (с 1362) — 215, 244, 269, 273, 274
- Достоевский** Федор Михайлович (1821—1881), русский писатель и мыслитель — 24, 26, 60, 243, 287, 302, 317, 331, 333, 335, 337, 339, 348, 392, 416
- Дубровин** Александр Иванович (1855—1918), один из лидеров черносотенного "Союза русского народа", врач — 322
- Дюрер** Альбрехт (1471—1528), немецкий живописец и график — 267
- Екатерина Сиенская** (1347—1380), католическая монахиня, автор мистических сочинений — 340
- Елисавета** (Елизавета) **Петровна** (1709—1761/1762), российская императрица (с 1741), дочь Петра I — 266
- Елисей**, ветхозаветный пророк, сподвижник и преемник пророка Илии — 247
- Епифаний** (ум. ок. 1420), иеромонах, ученик и автор жития Сергия Радонежского — 55, 272, 279
- Жанна д'Арк** (ок. 1412—1431), народная героиня Франции, возглавившая борьбу против англичан во времена Столетней войны, по обвинению в ереси сожжена — 344
- Заведей** (Зеведей), в Новом Завете отец апостолов Иакова и Иоанна — 343
- Зевес** (Зевс), в греческой мифологии верховный бог — 128
- Зенон** из Элей (ок. 490—430 до н. э.), древнегреческий философ — 9, 10
- Зигфрид** (Сигурд), герой в германо-скандинавской мифологии — 389, 394
- Зосима** (ум. 1478), основатель и игумен Соловецкого монастыря — 274
- Иаков**, ветхозаветный патриарх, родоначальник "двенадцати колен Израилевых" — 162, 166, 215
- Ибсен** Генрик (1828—1906), норвежский драматург — 313
- Иван III** (1440—1505), великий князь Московский (с 1462) — 276
- Иегова** (Яхве), ветхозаветный Бог — 319
- Иезекииль**, ветхозаветный пророк — 112, 132
- Иеремиа**, ветхозаветный пророк — 182
- Иисус Христос** — 45, 48—51, 53—59, 61, 62, 70, 77—79, 81, 83—85, 92, 95, 101, 105, 115, 119, 120, 124, 132, 138, 140—142, 144, 145, 150, 152, 153, 155—161, 166—168, 173, 175—189, 203, 205—208, 212—217, 219, 220, 228, 233, 234, 236, 239, 248, 249, 252, 253, 255, 256, 260—262, 272, 273, 277—286, 301, 334—336, 338—341, 343, 345—349, 351, 358, 360, 361, 364, 365, 369, 370, 396, 408, 415
- Иксон**, в греческой мифологии царь лапифов (в Фессалии), наказанный богами — 24, 32, 33
- Илия** (Илья), ветхозаветный пророк — 182, 232, 247—249, 273
- Илья Муромец**, один из главных героев русских былин XII—XVI вв. — 394
- Иоаким**, в христианстве отец Богоматери Марии — 258—260
- Иоанн**, в христианстве апостол и евангелист — 121, 177—179, 255, 258, 281, 342, 351
- Иоанн** (Иван) /КГрозный (1530—1584), первый русский царь (с 1547) — 231, 267, 300, 336
- Иоанн Златоуст** (344/354—407), византийский церковный деятель, проповедник, епископ Константинопольский (398—404) — 272
- Иоанн Креститель** (Иоанн Предтеча), в христианстве предшественник Иисуса Христа — 142, 182, 234—236, 240, 255, 281, 285, 358, 391, 392, 394
- Иоанн Лествичник** (VI—VII в.), христианский писатель — 232
- Иосиф**, в христианстве муж Богоматери Марии — 260, 261
- Исаак**, ветхозаветный патриарх — 162, 166
- Исаак Сириянин** (Сириянин) (VII в.), христианский теолог и писатель, епископ Ниневийский — 55, 237, 238
- Исайя**, греческий иконописец, в 1338 г. работал в Новгороде — 271
- Иуда**, в христианстве апостол, предавший Иисуса Христа — 285
- Кальвин** Жан (1509—1564), деятель Реформации в Женеве, основатель кальвинизма — 24
- Кант** Иммануил (1724—1804), немецкий философ и ученый — 36, 39, 71, 169, 173
- Кирилл Белозерский** (1337—1427), архимандрит, основатель Кирилло-Белозерского монастыря (ныне в Вологодской области) — 269, 272, 273
- Ключевский** Василий Осипович (1841—1911), русский историк — 270, 271, 273, 275, 277, 335, 364
- Константин I Великий** (ок. 285—337), римский император (с 306) — 361
- Крез** (595—546 до н. э.), последний царь Лидии (Малая Азия) (с 560), славился своим богатством — 328
- Лавр** (II в.), христианский мученик — 247, 248
- Левифан**, в Ветхом Завете огромное чудовище, воплощение зла — 32, 312
- Левитский** Сергей Александрович (1910—1985), русский зарубежный философ, историк философии — 416, 419
- Ленин** (наст. фам. Ульянов) Владимир Ильич (1870—1924), основатель коммунистической партии и со- ветского государства в России — 400
- Леонид** (Лев Александрович Кавелин) (1822—1891), архимандрит, церковный историк и писатель — 272
- Леонтьев** Константин Николаевич (1831—1891), русский философ, писатель, публицист, литературный критик — 190
- Ликаон**, в греческой мифологии аркадский царь, превращенный Зевсом в волка — 307
- Лука**, в христианстве евангелист — 132, 255
- Любавский** Матвей Кузьмич (1860—1936), русский историк -- 272
- Макиавелли** Никколо (1469—1527), итальянский политический мыслитель и историк — 211
- Маковский** Сергей Константинович (1877—1962), русский поэт, художественный критик, редактор журнала "Аполлон" — 269
- Мария** (Богоматерь, Дева Мария), в христианстве мать Иисуса Христа — 157, 260
- Марк**, в христианстве евангелист — 138
- Маркс** Карл (1818—1883), основоположник коммунистического мировоззрения, названного его именем — 310, 317, 399
- Меньшиков** Михаил Осипович (1859—1918), русский журналист, сотрудник газет "Неделя" и "Новое время" — 322
- Минин** Кузьма Минич (ум. 1616), один из руководителей борьбы против польской интервенции нач. XVII в. — 410
- Михаил Ярославский** (XIII—XIV вв.), князь — 249
- Моисей**, в Ветхом Завете предводитель израильских племен, пророк — 232
- Морозов** Алексей Викулович (1857—?), русский коллекционер, после революции хранитель отдела русского фарфора в музее — 253, 259, 263
- Мотовилов** Николай Александрович (1809—1879), симбирский и нижегородский помещик, совестный судья, собеседник Серафима Саровского — 138
- Муратов** Павел Павлович (1881—1950), русский писатель, историк, искусствовед — 269, 272, 280, 287
- Наполеон I** (Наполеон Бонапарт) (1769—1821), французский император (1804—1814, март—июнь 1815) — 39
- Немесид** (Немесид), в греческой мифологии богиня возмездия — 397
- Никита-великомученик** (ум. 372), готский воин-христианин — 231
- Никодим**, в Новом Завете фарисей, тайный ученик Иисуса Христа — 158
- Николай-чудотворец**, христианский святой, епископ Мирликийский (Малая Азия), его образ в значи-

- тельной мере мифологизирован — 273
- Николай II* (1868—1918), российский император (1894—1917) — 413
- Никон* (ум. 1426), ученик Сергия Радонежского, после его смерти игумен Троице-Сергиева монастыря — 280
- Никон* (Никита Минов) (1605—1681), русский патриарх (1652—1667), проведенные им церковные реформы вызвали раскол — 29
- Ницше* Фридрих (1844—1900), немецкий философ — 24, 295, 296
- Ной*, ветхозаветный праведник — 323
- Овсянко-Куликовский* Дмитрий Николаевич (1853—1920), русский литературовед и языковед — 325
- Одиссей*, в греческой мифологии царь острова Итака, славившийся хитростью, умом и отвагой — 41
- Олсуфьев* Алексей Васильевич (1831—1915), граф, писатель, специалист по древним языкам — 254, 281
- Ориген* (185—253/254), христианский писатель и теолог — 116, 356
- Остроухов* Илья Семенович (1858—1929), русский живописец и коллекционер — 231, 232, 237, 247, 249, 252, 253, 255—257, 260, 262, 271—274, 277, 286, 287
- Павел*, в христианстве апостол — 54, 83, 84, 120, 126, 144—147, 153, 155, 156, 158, 165, 166, 175, 176, 180, 181, 186, 187, 340, 341, 347, 350, 351
- Пахомий Логофет* (Пахомий Серб) (ум. 1480-е гг.), русский писатель-агиограф, составитель жизнеописаний православных подвижников — 272
- Персефона*, в греческой мифологии богиня плодородия и царства мертвых — 41
- Петлюра* Симон Васильевич (1879—1926), украинский политический деятель, один из организаторов Центральной рады (1917), в 1919—1920 гг. глава Директории — 399
- Петр*, в христианстве апостол — 165, 182, 183, 189, 233, 340, 341, 350, 351
- Петр I Великий* (1672—1725), русский царь (с 1682, правил с 1689), первый российский император (с 1721) — 207, 323, 411
- Платон* (428/427—348/347 до н. э.), древнегреческий философ — 17, 24, 39, 52, 57, 97, 99, 101, 102, 108, 114, 210, 211, 299, 303—305, 307, 309, 310
- Пожарский* Дмитрий Михайлович (1578—1642), князь, один из руководителей борьбы против польской интервенции нач. XVII в. — 410
- Прохор*, в христианстве ученик апостола Иоанна — 258
- Пугачев* Емельян Иванович (1740/1742—1775), донской казак, предводитель крестьянской войны 1773—1775 гг. — 300
- Пуришкевич* Владимир Митрофанович (1870—1920), русский правый политик, один из лидеров черносотенного "Союза русского народа" — 322
- Пушкин* Александр Сергеевич (1799—1837), русский поэт — 327, 331
- Разин* Степан Тимофеевич (ок. 1630—1671), донской казак, предводитель крестьянской войны 1670—1671 гг. — 300, 301, 311
- Рафаэль Санти* (1483—1520), итальянский живописец и архитектор Высокого Возрождения — 245
- Роде* Эрвин (1845—1898), немецкий филолог — 41, 42
- Рубинштейн* Антон Григорьевич (1829—1894), русский пианист, композитор, дирижер, музыкальный общественный деятель — 416
- Рублев* Андрей (ок. 1360/1370 — ок. 1430), русский живописец, крупнейший представитель московской школы иконописи — 228, 270, 271, 277, 280, 284, 287, 289, 290, 419
- Рябушинский* Степан Павлович (1874—1943), русский промышленник и коллекционер — 248, 256, 273, 278
- Саваоф*, одно из имен Иеговы (Яхве) — 227
- Савватий* (ум. 1435), первый основатель (населник) Соловецкого монастыря — 274
- Савонарола* Джироламо (1452—1498), доминиканец, настоятель монастыря, выступал против тирании Медичи во Флоренции — 211
- Салтыков-Щедрин* Михаил Евграфович (наст. фам. Салтыков, псевд. Н. Щедрин) (1826—1889), русский писатель-сатирик и публицист — 332
- Сальвиан* (ок. 390 — ок. 484), христианский писатель-апологет и историк — 404
- Самуил*, ветхозаветный пророк и последний судья (правитель) в Израиле в доцарское время — 214
- Сведенборг* Эмануэль (1688—1772), шведский ученый и теософ-мистик — 24
- Серафим Саровский* (Прохор Сидорович Мошнин) (1759/1760—1833), русский православный подвижник — 55, 138, 340, 341
- Сергий Радонежский* (1314/1321—1392), русский православный подвижник, основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря — 55, 211, 215, 216, 228, 244, 269—277, 279, 280, 282—284, 287, 289, 290, 340, 341, 392, 410
- Сизиф*, в греческой мифологии человек, перекатывавший богов и обреченный ими на бессмысленную работу — 24
- Симеон Богоприимец*, в Новом Завете старец, увидевший младенца Иисуса и узнавший в нем будущего Спасителя (мессию) — 231, 262
- Сократ* (ок. 470—399 до н. э.), древнегреческий философ — 17, 97, 210, 307
- Соловьев* Владимир Сергеевич (1853—1900), русский религиозный философ, поэт, публицист, критик — 4, 99, 100, 130, 214, 215, 218, 219, 243, 255, 336, 337, 348—351, 357, 358, 416—419
- Соломон*, царь Израильско-Иудейского царства (ок. 965 — ок. 926 до н. э.) — 140, 236, 282
- Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677), нидерландский философ — 67, 69
- Стефан Пермский* (ок. 1345—1396), русский миссионер в землях коми, епископ Пермский — 270
- Столыпин* Петр Аркадьевич (1862—1911), министр внутренних дел и председатель Совета министров России (с 1906) — 322
- Струве* Петр Бернгардович (1870—1944), русский экономист, философ, историк, публицист, политический деятель — 309
- Сципион Африканский Старший* (ок. 235 — ок. 183 до н. э.), римский полководец — 11
- Сытин* Иван Дмитриевич (1851—1934), русский издатель — 55
- Тантал*, в греческой мифологии царь, наказанный богами муками голода и жажды — 24
- Тихон* (Василий Иванович Белавин) (1865—1925), патриарх Московский и всея Руси (с 1917) — 412, 415
- Толстой* Лев Николаевич (1828—1910), граф, русский писатель и мыслитель — 296, 331
- Трубецкой* Евгений Николаевич — 4, 222, 299, 416—419
- Трубецкой* Сергей Николаевич (1862—1905), князь, русский религиозный философ, правовед, общественный деятель — 106, 292, 418, 419
- Тютчев* Федор Иванович (1803—1873), русский поэт и дипломат — 392
- Успенский* Василий Иванович (1870—?), русский археолог, директор музея Археологического института в Петербурге (1890—1912) — 270
- Успенский* Михаил Иванович (1866—1942), русский археолог и историк искусства — 270
- Феофан Грек* (ок. 1340 — после 1405), живописец, родом из Византии — 271, 272
- Филимонов* Георгий Дмитриевич (1828—1898), русский археолог и историк искусства — 281
- Филипп*, в христианстве апостол — 177
- Филипп* (Федор Степанович Колычев) (1507—1569), русский митрополит (1566—1568) — 413
- Филофей* (ок. 1465—1542), русский религиозный писатель, монах и игумен Елеазарова монастыря в Пскове — 336
- Фиораванти* (Фьораванти) Аристотель (1415/1420 — ок. 1486), итальянский архитектор и инженер — 276
- Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814), немецкий философ и общественный деятель — 169
- Флор* (II в.), христианский мученик, брат Лавра — 247, 248
- Флоренский* Павел Александрович (1882—1937), русский религиозный философ, ученый, инженер — 120, 162—166, 168, 169, 171—173
- Фома*, в христианстве апостол — 165
- Фра Беато* (Беато Анджелико, наст. имя Джованни да Фьезоле) (ок. 1400—1455), итальянский живописец Раннего Возрождения — 211, 267, 336
- Франциск Ассизский* (1181/1182—1226), итальянский проповедник, основатель ордена францисканцев — 336, 340, 344
- Фукидид* (ок. 460—400 до н. э.), древнегреческий историк — 210
- Ханенко* (урожд. Терешенко) Варвара Николаевна (1858—1922), собирательница художественных ценностей, жена мецената, основателя Киевского музея западного и восточного искусства Богдана Ивановича Ханенко (1848—1917) — 282
- Хомяков* Алексей Степанович (1804—1860), русский религиозный философ, поэт, публицист — 334, 335, 337, 342, 344, 348, 349
- Цезарь* Гай Юлий (102/100—44 до н. э.), римский диктатор и полководец — 14, 39
- Чайковский* Петр Ильич (1840—1893), русский композитор — 333
- Чехов* Антон Павлович (1860—1904), русский писатель — 328, 383
- Шеллинг* Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854), немецкий философ — 101, 130
- Шопенгауэр* Артур (1788—1860), немецкий философ — 69, 235
- Эос*, в греческой мифологии • богиня утренней зари — 255
- Эри* Владимир Францевич (1882—1917), русский религиозный философ — 171
- Юстиниан I* (482/483—565), византийский император (с 527) — 273, 361
- Ярослав Мудрый* (ок. 978—1054), великий князь Киевский (с 1019) — 358

Составитель В. М. Персонов

СОДЕРЖАНИЕ

СМЫСЛ ЖИЗНИ

Предисловие	4
ВВЕДЕНИЕ	5
I. Вопрос о смысле вообще и вопрос о смысле жизни.....	—
II. Общезначимый и сверхвременный смысл как искомое всякого сознания.....	7
III. Истина как акт безусловного сознания.....	11
IV. Истина как всеединая мысль и всеединое сознание.....	15
Глава I. МИРОВАЯ БЕССМЫСЛИЦА И МИРОВОЙ СМЫСЛ	22
I. Бессмыслица существования.....	—
II. Жизненная суэта и требование смысла.....	33
III. Спор о жизненном пути.....	38
IV. Мировой смысл.....	46
V. Горизонтальная линия жизни и ее оправдание.....	52
VI. Вертикальная линия жизни и ее оправдание.....	56
VII. Оправдание страдания.....	60
Глава II. ТЕОДИЦЕЯ	65
I. Антиномия единого и другого как общий корень сомнений в смысле мира. Противоречия дуалистического и монистического миропонимания.....	—
II. Антиномия всеединого и другого перед судом христианского сознания. Всеединство и временное бытие.....	69
III. Противоречие в мысли о мировой эволюции и путь к его решению.....	75
IV. Вопрос о зле. Свобода твари и идея вселенского дружества.....	78
V. Свобода твари и зло с точки зрения христианской теодицеи.....	87
VI. Свобода твари и ад.....	91
Глава III. СОФИЯ	97
I. Мир и замысел Божий о мире. Против гностического понимания Софии.....	—
II. Божественная идея и свобода твари.....	102
III. Мир как относительное небытие: его положительные и отрицательные потенции.....	106
IV. Радуга как разрешение антиномии временного и вечного.....	110
V. Творческий акт Бога в вечности и творчество человеческой свободы во времени.....	115

Глава IV. ОТКРОВЕНИЕ БОЖЬЕГО ДНЯ	120
I. Явление Софии в творении. Свет.....	—
II. Всеединство в строении космоса.....	126
III. День и ночь. Мир растительный и животный.....	128
IV. День и ночь в человеке.....	133
V. День Божий и явление Троиинства.....	140

Глава V. ГРЕХ И ИСКУПЛЕНИЕ.....143

I. Религиозные сомнения, исходящие из интуиции всеобщности зла. Христианское учение о грехопадении.....	—
II. Первородный грех, смерть и греховная жизнь.....	146
III. Первородный грех и человеческая свобода. Христос и Адам.....	150
IV. Учение о Христе как ключ к разрешению вопроса о человеческой свободе.....	155

Глава VI. РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ.....161

I. Человеческая мысль и откровение.....	—
II. Смертное и бессмертное в человеческой мысли.....	168
III. Онтологические препятствия к Богопознанию и их преодоление ..	174
IV. Критерий апостола Иоанна.....	178
V. Откровение и суд испытующей мысли.....	181

Глава VII. ВСЕМИРНАЯ КАТАСТРОФА И ВСЕМИРНЫЙ СМЫСЛ 190

I. Вопрос о смысле жизни и катастрофа современной культуры.....	—
II. Современный патриотизм и его искушение.....	197
III. Крушение мирского порядка и его положительный смысл.....	201
IV. Катастрофические эпохи и "последние дни".....	205
V. Конец — разрушение и конец — цель.....	209
VI. Смысл мира и относительные ценности культуры.....	212
VII. Фаталистическое и христианское понимание конца.....	216

УМОЗРЕНИЕ В КРАСКАХ **Этюды по русской иконописи**

УМОЗРЕНИЕ В КРАСКАХ. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. Публичная лекция	223
ДВА МИРА В ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОПИСИ	245
РОССИЯ В ЕЕ ИКОНЕ	269

ДВА ЗВЕРЯ **Статья 1906—1919 годов**

СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ	292
ДВА ЗВЕРЯ. Старое и новое	298

Старое и новое (Вместо предисловия).....	—
Всеобщее, прямое, тайное и равное.....	299
Древний философ на современные темы.....	303
Два зверя.....	308
Максимализм.....	313
Буря.....	320
Гоголь и Россия.....	323
СТАРЫЙ И НОВЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МЕССИАНИЗМ.....	333
СМЫСЛ ВОЙНЫ.....	352
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС, КОНСТАНТИНОПОЛЬ И СВЯТАЯ СО-	
ФИЯ.....	355
ВОЙНА И МИРОВАЯ ЗАДАЧА РОССИИ.....	370
ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА И ЕЕ ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ.....	381
ВЕЛИКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И КРИЗИС ПАТРИОТИЗМА.....	397
<i>С. А. Левицкий. ЕВГЕНИЙ ТРУБЕЦКОЙ.....</i>	<i>416</i>
Примечания.....	420
Указатель имен.....	425

Евгений Николаевич Трубецкой

СМЫСЛ ЖИЗНИ

В оформлении книги использована картина
И. Левитана "Над вечным покоем"

Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*
Редакторы *Я. Я. Апрышко* и *Ж. Я. Крючкова*
Художник *Т. С. Грудина*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Е. Ю. Куликова*

ИБ № 9800

ЛР№ 010273 от 10.12.92 г.

Сдано в набор 12.07.94. Подписано в печать 18.08.94. Формат 60x90/16-
Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27. Уч.-изд. л. 30,27. Тираж 20 000 экз. Заказ № 4844. С 071.

Российский государственный информационно-издательский Центр "Республика"

Комитета Российской Федерации по печати.

Издательство "Республика".

125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "**Красный пролетарий**".

103473, Москва, Краснопролетарская, 16.



Тут речь идет... о том —
стоит ли жить,
обладает ли жизнь
положительной ценностью,
притом ценностью
всеобщей и безусловной,
ценностью,
обязательной для каждого.

Е. Трубецкой

Издательство
«РЕСПУБЛИКА»