НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ФИЛОСОФІЯ СВОБОДЫ.

4206

ПИСАЛО

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ФИЛОСОФІЯ СВОБОДЫ.

54160
Бер

Если кто изъ васъ думаетъ быть мудрымъ въ вѣкѣ семъ, тотъ будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ. Ибо мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ.

Первое посланіе къ Коринѳянамъ Св. Апостола Павла.

МОСКВА—1911.

МОСКВА. — 1911.
ТОВАРИЩЕСТВО ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА
Леонтьевскій пер., 5.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Заглавіе этой книги требуетъ разъясненія. Философія свободы не означаетъ здѣсь изслѣдованія проблемы свободы, какъ одной изъ проблемъ философіи, свобода не означаетъ здѣсь объекта. Философія свободы значитъ здѣсь — философія свободныхъ, философія исходящая изъ свободы, въ противоположность философіи рабовъ, философіи исходящей изъ необходимости, свобода означаетъ состояніе философствующаго субъекта. Свободная философія есть философія религіозная, философія интуитивная, философія сыновъ а не пасынковъ. Путь этой книги исходитъ изъ свободы въ самомъ началѣ, а не приводитъ къ свободѣ лишь въ концѣ. Свободу нельзя не изъ чего вывести, въ ней можно лишь изначально пребывать. И божественную истину нельзя вывести, она открывается въ блескѣ молніи, она цѣлостно дана въ откровеніи. Эта незыблемая, непоколебимая вѣра въ то, что истина дана въ мистическомъ воспріятіи, что нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имѣя подъ собой твердыни божественнаго, не имѣя благодатной помощи, будучи оставленнымъ и покинутымъ, отъ вселенской души отрѣзаннымъ, опредѣляетъ характеръ изложенія этой книги. Въ ней сознательно проводится методъ исхожденія, а не прихожденія, исхожденія изъ того, что открылось, увидѣлось, какъ свѣтъ, а не прихожденія къ тому, что еще не открылось, не увидѣлось и погружено въ тьму. Путемъ этимъ шли всѣ мыслители-мистики; шелъ, наприм., близкій мнѣ по духу Францъ Баадеръ.

Христіанская философія или теософія этой книги не претендуетъ на «научность», но претендуетъ на истинность. Претензія эта оправдывается тѣмъ, что истина не мною выдумана и открыта, ибо я исповѣдую религію Христа. Научность не есть ни единственный, ни послѣдній критерій истинности.

Въ книгѣ этой, думается мнѣ, есть внутреннее единство и внутренняя послѣдовательность, хотя и нѣтъ достаточнаго внѣшняго единства и внѣшней послѣдовательности. Отдѣльныя части этой книги писались въ разное время и отрывками печатались въ «Вопросахъ философіи и психологіи». Теперь отрывки эти переработаны, написаны новыя части и все претворилось къ книгу, не систематическую, но отражающую цѣльное религіозно-философское міросозерцаніе и мірочувствіе. Я былъ бы счастливъ, если бъ книгой этой обострилъ въ современномъ сознаніи рядъ жгучихъ религіозно-философскихъ проблемъ, особенно въ сознаніи людей, вступившихъ на путь религіозно-мистическій. Нынѣ не время созиданія системъ, законченныхъ и обоснованныхъ. Нынѣ религіозная философія должна быть выраженіемъ и творчествомъ жизни. Нынѣ порадоксальность философствованія можетъ быть вѣрнымъ отраженіемъ антиномичности религіозной жизни.

Въ основѣ «философіи свободы» лежитъ дѣленіе на два типа, міроощущенія и міроотношенія — мистическій и магическій. Мистика пребываетъ въ сферѣ свободы, въ ней — трансцендентный прорывъ изъ необходимости естества въ свободу божественной жизни. Магія еще пребываетъ въ сферѣ необходимости, не выходитъ изъ заколдованности естества. Путь магическій во всѣхъ областяхъ легко становится путемъ человѣкобожескимъ. Путь же мистическій долженъ быть путемъ богочеловѣческимъ. Философія свободы есть философія богочеловѣчества.

Москва. Январь. 1911 года.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ГЛАВА I.

Философія и религія.

Въ новыя времена изсякаетъ въ господствующемъ сознаніи творческое дерзновеніе. Думаютъ о чемъ-то, пишутъ о чемъ-то, но были времена, когда думали и писали что-то, когда было то, о чемъ теперь вспоминаютъ, о чемъ пишутъ изслѣдованія. Наша эпоха потому, быть можетъ, такъ «научна», что наука говоритъ о чемъ-то, а не что-то. Наука вообще, въ частности историческая наука, даетъ превосходныя изслѣдованія о религіи, о мистикѣ, о Пиѳагорѣ, напримѣръ, или о бл. Августинѣ. Но вотъ самъ бл. Августинъ не былъ наукой, онъ былъ что-то, то, о чемъ пишутъ научныя изслѣдованія. Мало кто уже дерзаетъ писать такъ, какъ писали прежде, писать что-то, писать свое, свое не въ смыслѣ особенной оригинальности, а въ смыслѣ непосредственнаго обнаруженія жизни, какъ то было въ твореніяхъ бл. Августина, въ писаніяхъ мистиковъ, въ книгахъ прежнихъ философовъ. Великіе учителя Церкви писали что-то, раскрывали жизненныя тайны христіанства, а теперь имѣютъ смѣлость писать лишь объ учителяхъ Церкви, о ихъ дерзновеніи. Сами не дерзаютъ уже. Теперь пишутъ изслѣдованія о былыхъ мистикахъ, о былыхъ метафизикахъ, о Платонѣ, о Скоттѣ Эригенѣ, о Мейстерѣ Эккертѣ, о Яковѣ Бёмѣ и о св. Терезѣ. А сама мистика, сама метафизика, самъ опытъ религіозный? Не дерзаютъ уже. Почтенно писать объ Эккертѣ, о Бёмѣ, но неприлично писать то, что писалъ Эккертъ или Бёме,

такъ, какъ Эккертъ или Бёме писали. Мы стыдливо прячемся за историческія изслѣдованія о чемъ-то, боимся науки, которая требуетъ, чтобы говорили лишь о чемъ-то. Когда обращаемся къ прошлому, часто поражаемся творческому дерзновенію нашихъ предковъ: они дерзали быть, мы же потеряли смѣлость быть. Мы дерзаемъ обнаружить лишь свое о чемъ-то, и не дерзаемъ быть чѣмъ-то. Нашу эпоху разъѣдаетъ болѣзненная рефлексія, вѣчное сомнѣніе въ себѣ, въ своихъ правахъ на обладаніе истиной, принижаетъ нашу эпоху дряблость вѣры, слабость избранія, не осмѣливаются слишкомъ страстно и непоколебимо объясняться въ любви къ чему-то и къ кому-то, мямлятъ, колеблятся, боятся, оглядываются на себя и на сосѣдей. Раздвоеніе и разслабленіе воли уничтожаетъ возможность дерзновенія. Духовная робость неизмѣнно сопровождаетъ слабость волевого избранія.

Всѣ эти печальные симптомы такъ характерны для критическихъ эпохъ. Лишь органическія эпохи имѣютъ дерзновеніе въ вѣрѣ, въ любви, въ избраніи. Критическія эпохи по преимуществу — о чемъ-то, органическія эпохи по преимуществу — что-то. Неизбѣжный процессъ дифференціаціи зашелъ слишкомъ далеко и на всѣхъ концахъ культуры зрѣетъ потребность въ процессѣ интегрирующемъ, возстанавливающемъ органическую цѣлостность. Великое значеніе Ницше для нашей эпохи въ томъ и заключается, что онъ съ неслыханной дерзостью рѣшился сказать что-то; онъ нарушилъ этикетъ критической эпохи, принебрегъ приличіями научнаго вѣка, былъ самой жизнью, крикомъ ея глубинъ, а не — о жизни. Прославленная научная добросовѣстность, научная скромность, научное самоограниченіе нашей эпохи слишкомъ часто бываетъ лишь прикрытіемъ слабости, робости, безволія въ вѣрѣ, въ любви, нерѣшительности избранія. Слишкомъ много свѣтскихъ приличій и условностей, прикрывающихъ внутреннюю пустоту. Нѣтъ чего-то, какъ сущности жизни, и потому считаютъ приличнымъ говорить лишь о чемъ-то, допускаютъ лишь общеобязательную науку о чемъ-то въ царствѣ безвольнаго, безлюбовнаго скепти-

цизма, въ царствѣ разслабленнаго безвѣрія. Субъектъ и объектъ болѣзненно расщепились и исчезло что-то, — нуменъ, осталось лишь о чемъ-то, — лишь феноменъ. Когда люди не имѣютъ абсолютной, непоколебимой увѣренности, то легче и лучше говорить и писать о чемъ-то, а не что-то, — меньше отвѣтственности.

Могутъ сказать, что эпоха наша оскудѣла геніями и дарованіями и потому въ ней все больше о чемъ-то, чѣмъ что-то. Нуженъ геній, или огромный творческій даръ, чтобы сказать что-то, сказать же о чемъ-то можно и при гораздо болѣе скромныхъ дарованіяхъ. Гдѣ, скажутъ, въ нашу эпоху Платоны, бл. Августины, Эккерты и имъ подобные? Выше своей головы не прыгнешь. Я думаю, что это обычное разсужденіе въ корнѣ ложно. Наша эпоха страдаетъ волей къ бездарности, волевымъ отвращеніемъ отъ геніальности и даровитости. Эпохи бываютъ бездарны, бѣдны геніями по собственной винѣ, это грѣхъ людской, а не слѣпая случайность, обдѣлившая данное время дарами свыше. И въ нашу эпоху, какъ и во всякую, не мало есть дарованій, но они ложно направлены, они чахнутъ въ атмосферѣ воли къ бездарности. Правъ Вейнингеръ, когда говоритъ, что въ каждомъ человѣкѣ заложено начало геніальности и каждый можетъ быть въ иныя минуты жизни геніальнымъ. Должна быть воля къ геніальности, а ея-то и нѣтъ. Да и не только геніи и дарованія, не только бл. Августины, Я. Бёмы и Платоны могутъ сказать что-то. Рѣчь идетъ о качествѣ жизни, о направленіи нуменальной воли, а не о количествѣ даровитости, не о великихъ только людяхъ. Былъ бл. Августинъ, но вѣдь возможно то же нуменальное направленіе, что и у бл. Августина, то же качество жизни и безъ его геніальности. Лучше быть третьестепеннымъ Августиномъ, рядовымъ творцомъ духа «чего-то», чѣмъ первостепеннымъ провозвѣстникомъ духа «о чемъ-то». Это не право, не привилегія, а обязанность. Человѣкъ обязанъ быть дерзновеннымъ, дерзновеніемъ воли стяжаетъ онъ благодатные дары Духа. Когда онъ будетъ не одинъ, когда Духъ будетъ жить въ немъ, тогда отпадетъ человѣческій самолюбивый и суетный вопросъ о размѣрахъ

дарованій. Человѣкъ имѣетъ не право, а обязанность быть глашатаемъ высшей полноты истины, т.-е. говорить онъ прежде всего долженъ что-то, а не только о чемъ-то. Дерзновеніе же дается лишь вѣрой. Хомяковъ хорошо говоритъ о своей властной увѣренности, о своемъ дерзновеніи, о своемъ непомѣрномъ притязаніи: «этимъ правомъ, этой силой, этой властью, обязанъ я только счастью быть сыномъ Церкви, а вовсе не какой-либо личной моей силѣ. Говорю это смѣло и не безъ гордости, ибо неприлично относиться смиренно къ тому, что даетъ Церковь». Церковь дѣлаетъ человѣка геніальнымъ, обладателемъ Духа. И ложное смиреніе и самоограниченіе есть лишь слабость церковнаго самосознанія и самочувствія. Все, что я скажу въ этой книгѣ, будетъ дерзающей попыткой сказать «что-то», а не «о чемъ-то», и дерзость свою я оправдываю такъ же, какъ оправдывалъ её Хомяковъ. Я не чувствую себя покинутымъ въ познаніи бытія, и гносеологія моя не есть гносеологія покинутости. Этимъ опредѣляется и мой взглядъ на соотношеніе философіи и религіи.

Всѣ признаютъ, что философія переживаетъ тяжелый кризисъ, что философствующая мысль зашла въ тупикъ, что для философіи наступила эпоха эпигонства и упадка, что творчество философское изсякаетъ. А на ряду съ этимъ возрождается интересъ къ философскимъ проблемамъ, съ новой силой ощущается потребность въ философскомъ пересмотрѣ основъ міросозерцанія, вновь безпокоитъ вѣковѣчно-метафизическое. И почти нельзя уже встрѣтить людей, которые вѣрили бы въ философію такъ, какъ вѣрили въ Греціи, какъ вѣрили въ Германіи въ эпоху ея философскаго расцвѣта. Вѣра въ философію подорвана. Послѣднимъ подлинно вѣрующимъ былъ Гегель, быть можетъ, величайшій изъ философовъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Въ гегельянствѣ философія дошла до самообожествленія, гегельянство — невиданная гордыня отвлеченнаго философствующаго разума. Гегель былъ величайшимъ и послѣднимъ изъ гностиковъ-

раціоналистовъ. Вмѣсто живого Бога поклонился Гегель своему философскому гнозису, отвлеченному своему разуму. И послѣ того, какъ философія была превращена Гегелемъ въ идолъ, философія была свергнута, она пала такъ низко, какъ не падала еще никогда въ исторіи человѣческаго самосознанія. Матеріализмъ былъ Немезидой гегельянства, Божьей карой за грѣхъ идолосотворенія и идолопоклоненія. Потомъ пошелъ позитивизмъ, смягчившій грубости, крайности и нелѣпости матеріализма. Потомъ въ той же классической философской странѣ Европы раздался кличъ «назадъ къ Канту» и въ разныхъ формахъ нео-кантіанства произошло какъ бы возрожденіе философской мысли. Германецъ опять зафилософствовалъ, сталъ писать безконечные гносеологическіе трактаты, дошелъ въ этомъ дѣлѣ до большой утонченности. Но паѳосъ философіи былъ, повидимому, безвозвратно утерянъ, философскаго эроса нѣтъ уже въ современномъ нео-кантіанствѣ. Движеніе это явно носитъ печать эпигонства и упадочности. Утерянъ центръ, все раздробилось. Нѣкоторые переходятъ отъ нео-кантіанства къ нео-фихтеанству. Намѣчается возможность и дальнѣйшаго движенія къ нео-гегельянству. Но философская мысль этимъ путемъ не движется творчески впередъ, не выходитъ изъ тупика. Нео-фихтеанство и нео-гегельянство легко можетъ опять перейти въ нео-матеріализмъ и нео-позитивизмъ, и такъ до безконечности. Въ концѣ концовъ всѣ возможные типы и комбинаціи философской мысли уже испробованы и геніально были выражены. Новаго почти ничего нельзя уже выдумать. Нужно выйти изъ круга, а для этого необходимо сознать, что происходитъ не только философскій кризисъ, какихъ не мало было въ исторіи мысли, а кризисъ философіи, т.-е. въ корнѣ подвергается сомнѣнію возможность и правомѣрность отвлеченной раціоналистической философіи.

Въ чемъ же сущность этого кризиса? Вся новѣйшая философія, — послѣдній результатъ всей новой философіи, ясно обнаружила роковое свое безсиліе познать бытіе, соединить съ бытіемъ познающаго субъекта. Даже больше: философія эта пришла къ упраздненію бытія, къ меонизму, повергла

познающаго въ царство призраковъ. Критическая гносеологія начала провѣрять компетенцію познанія и пришла къ тому заключенію, что познаніе некомпетентно связать познающаго съ объектомъ познанія, съ бытіемъ. Реалистическое чувство бытія и реалистическое отношеніе къ бытію — утерянный рай. И нѣтъ, повидимому, философскихъ путей къ возвращенію въ этотъ рай. Кантъ оставилъ познающаго съ самимъ собою, геніально формулировалъ его оторванность отъ бытія, отъ дѣйствительности, отъ реальности и искалъ спасенія въ практическомъ разумѣ. Критическая гносеологія радикально уже отрицаетъ изначальную цѣль познанія — соединеніе познающаго съ бытіемъ, конструируетъ познаніе внѣ реальнаго, живого, внутренняго отношенія познающаго субъекта къ познаваемому объекту. Познающій издревле хотѣлъ разгадать загадку бытія, проникнуть въ тайну наиреальнѣйшей дѣйствительности, а на вершинѣ философской мысли цѣль познающаго оказалась упраздненной. Познаніе перестало быть бракомъ, у познающаго отняли невѣсту. Критерій истины стали искать внутри самого познающаго субъекта, въ его отношеніи къ себѣ, а не къ бытію. Познаніе у современныхъ гносеологовъ превратилось въ паразита, который ведетъ самодовлѣющее существованіе. Такъ кончилось блужданіе по пустынямъ отвлеченной мысли, такова кара отвлеченнаго раціонализма, давно уже допущеннаго и теперь лишь выявляющаго свои результаты. Болѣзнь современной философіи — болѣзнь питанія. Утеряны источники питанія и потому философская мысль стала худосочной, потому безсильна она соединиться съ тайной бытія, съ вѣковѣчной цѣлью своихъ стремленій. Философская мысль не можетъ питаться изъ себя, т.-е. не можетъ быть отвлеченной, самодовлѣющей. Не можетъ она питаться и одной наукой. Да и зависимость отъ науки знаменуетъ собой потерю самостоятельности философіи. Выходъ изъ кризиса философіи есть отысканіе питанія, возсоединеніе съ истоками и корнями. Древо познанія начинаетъ увядать и покрывается паразитами. Современная гносеологія губитъ древо познанія, отягчаетъ его своимъ паразитарнымъ существованіемъ. И ради-

кальна сейчасъ не гносеологическая критика философіи, ея задачъ и ея компетенціи, а критика религіозная, воистину предшествующая всякому философскому познанію и воистину главенствующая надъ нимъ.

Древнее питаніе философіи было питаніе религіозное. Философія, да и всякое познаніе, была функціей жизни, а жизнь была органически-религіозна. На религіозномъ питаніи, на органической связи съ народной жизнью была основана философская мудрость Гераклита и Пиѳагора. Вотъ почему въ до-сократовской философіи было такъ много здороваго реализма, былъ хорошій примитивизмъ, чувствовался запахъ земли. И мудрость божественнаго Платона связана, быть можетъ, съ посвященіемъ въ Элевзинскія мистеріи. У учителей церкви, у средневѣковыхъ мистиковъ была посвященность въ тайны христіанства, было пріобщеніе къ таинственнымъ реальностямъ. Безъ посвященія въ религіозныя тайны и безъ пріобщенія къ религіознымъ таинствамъ нѣтъ питанія; знаніе становится худосочнымъ и отвлеченнымъ, порываетъ съ живымъ бытіемъ. Вся новая философія, начиная съ Декарта и кончая нео-кантіанцами, отрицаетъ необходимость посвященія и пріобщенія для стяжанія знанія, гнозиса, и потому тайны бытія и таинства жизни для философіи закрываются. Философія перестала быть сакраментальной, какъ была въ древности и въ средніе вѣка, она подверглась обмірщанію и стала философіей полицейской, неблагодатной. Геніальный образецъ чисто полицейской философіи далъ Кантъ. Полицейская философія имѣетъ нѣкую связь съ полицейскимъ государствомъ, съ обществомъ секуляризированнымъ. Изъ священнаго гнозиса превратилась философія въ полицейскій распорядокъ отвлеченной мысли, въ охрану, въ градоначальство, къ которому обращаются за разрѣшеніемъ устроить то или иное въ царствѣ мысли и познанія. Гносеологія несетъ чисто полицейскую службу и сама себя сознаетъ полицейской. Но полиція не освобождаетъ, не освобождаетъ и уподобившаяся ей гносеологія. Полицейская философія роковымъ образомъ разрываетъ съ корнями жизни, какъ и полицейское государство; полицейская философія неизбѣжно лишена реализма и превра-

щаетъ бытіе въ призракъ. Только сакраментальная философія можетъ быть органической функціей жизни, полицейская философія есть механически-отсѣченная, отвлеченно-мертвая часть. Потому философія и зашла въ тупикъ, потому кризисъ ея и представляется такимъ безысходнымъ, что она стала мертвой, самодовлѣющей отвлеченностью, что она порвала со всѣми формами посвященія въ тайны бытія, и философъ превратился изъ священника въ полицейскаго. Послѣ всѣхъ испытаній, всѣхъ странствованій по пустынямъ отвлеченнаго мышленія и раціональнаго опыта, послѣ тяжкой полицейской службы должна возвратиться философія въ храмъ, къ священной своей функціи, и обрѣсти тамъ утерянный реализмъ, вновь получить тамъ посвященіе въ тайны жизни. Острота проблемы, передъ которой мы стоимъ, совсѣмъ не въ томъ, должна или не должна философія быть автономной и свободной (конечно, должна быть автономной и свободной); острота проблемы въ томъ, должна ли автономная и свободная философія сознать свободно необходимость религіознаго питанія, религіозной полноты опыта. Религія можетъ обойтись безъ философіи, источники ея абсолютны и самодовлѣющи, но философія не можетъ обойтись безъ религіи, религія нужна ей, какъ пища, какъ источникъ живой воды. Религія есть жизненная основа философіи, религія питаетъ философію реальнымъ бытіемъ. Философія не можетъ претендовать быть всѣмъ, не достигаетъ всеединства, какъ утверждалъ Гегель, она всегда остается частной и органически (не-механически) подчиненной сферой. Вл. Соловьевъ породилъ недоразумѣніе, давъ поводъ думать, что возможенъ философскій универсальный синтезъ, философское достиженіе всеединства. Тутъ чувствуется въ Соловьевѣ отрыжка гегельянства и склонность къ гностическому раціонализму. Всѣмъ можетъ быть только религія, а не философія, только религіозно достижимъ универсальный синтезъ и всеединство. Философія можетъ быть лишь органической функціей религіозной жизни. Первые славянофилы, Кирѣевскій и Хомяковъ, яснѣе Вл. Соловьева созна-

вали, что лишь религіозно, а не философски, лишь въ полнотѣ жизни, а не въ гнозисѣ достижимъ универсальный синтезъ, всеединство, такъ какъ свободнѣе были отъ раціонализма. Но религіозный синтезъ не можетъ быть данъ лишь въ концѣ, лишь въ результатѣ аналитико-дифференцирующаго процесса, лишь для будущихъ поколѣній, онъ данъ и въ началѣ, данъ для всѣхъ жившихъ и живущихъ, данъ, какъ истина, хранимая вселенской Церковью, какъ древняя мудрость [1]).

Истинное рѣшеніе проблемы реальности, проблемы свободы, проблемы личности — вотъ настоящее испытаніе для всякой философіи. Безсиліе рѣшить проблемы реальности, свободы, личности или ложное рѣшеніе этихъ проблемъ — вѣрный показатель плохихъ качествъ философіи, ея внутренней импотенціи, ложности избраннаго ею пути. Подозрительна та философія, для которой реальность — призрачна, свобода—призрачна, личность—призрачна. Не вѣрьте этой философіи, ищите иной. И вотъ, если подойти съ этимъ испытаніемъ ко всей современной философіи, то результаты получатся самые печальные. Современная философія отрицаетъ реальность, свободу, личность, или утверждаетъ ихъ призрачно. Современная философія — философія иллюзіонистическая по преимуществу, ея гносеологія отвергаетъ не только реальность отношенія къ бытію, но и само бытіе, лишаетъ человѣка изначальнаго сознанія свободы, свободы безмѣрной и безосновной, разлагаетъ личность на дробныя части, отвергая ея изначальную субстанціональность. Призрачно спасти реальность, свободу, личность современная философія всегда сумѣетъ, для этого существуютъ многочисленныя орудія софистики и гносеологической эквилибристики. Живому человѣку не легче отъ этихъ гносеологическихъ

[1]) Нельзя отрицать заслугъ теософіи и оккультизма въ постановкѣ проблемы отношенія религіи къ познанію, въ утвержденіи важности религіознаго посвященія для мудраго знанія. Въ древности открывается великая мудрость, а не пустота, и религію начинаютъ изучать религіозно. Ложь тутъ начинается тогда, когда за религію выдается маческое знаніе.

ухищреній, его повергаютъ въ царство призрачности, лишаютъ и личности, и свободы, и реальности бытія. Но несправедливо во всемъ винить современную философію, она расплачивается за грѣхи прошлаго. Вся новая философія пошла по тому отвлеченно-раціоналистическому пути, на которомъ не могутъ быть рѣшены поставленныя нами проблемы. Въ философскомъ раціонализмѣ отразилась грѣховная раздробленность духа. Ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могутъ быть постигнуты раціоналистически, идеи эти и предметы эти вполнѣ трансцендентны для всякаго раціоналистическаго сознанія, всегда представляютъ ирраціональный остатокъ. Потому что поистинѣ: раціональная реальность, раціональная свобода, раціональная личность — лишь призраки отвлеченной, самодовлѣющей мысли. Даже германскій идеализмъ начала XIX вѣка, идеализмъ Фихте, Гегеля и Шеллинга, при всей своей творческой мощи, не въ силахъ былъ справиться съ этими роковыми для всякой философіи проблемами. Фихте и Гегель идеалистически и раціоналистически отрицали реальность, утверждали свободу лишь призрачно и иллюзорно, въ онтологіи ихъ не осталось мѣста для конкретной личности. Это слишкомъ хорошо извѣстно. Даже Шеллингъ, который пытался вырваться изъ заколдованнаго круга раціоналистическаго идеализма къ конкретному бытію и мистикѣ, даже Шеллингъ безсиленъ былъ справиться съ этими проблемами. И для него нѣтъ ни подлинной свободы, ни подлинной личности, ни подлинной реальности, онъ все еще остается пантеистическимъ идеалистомъ. А въ пантеистическомъ идеализмѣ, какъ въ океанѣ, тонетъ и личность, и свобода, и конкретная реальность. Въ силахъ былъ справиться съ проблемами лишь одинъ Францъ Баадеръ, но путь его былъ особый, не тотъ, что у всей философіи. Германскій идеализмъ довелъ до предѣловъ, до абсурда идеалистическое теченіе, въ которомъ въ призракъ и отвлеченность превратились реальность, свобода, личность. Весь опытъ новой философіи громко свидѣтельствуетъ о томъ, что проблемы реальности, свободы и личности могутъ быть истинно поставлены и истинно рѣшены лишь для посвященныхъ въ

тайны христіанства, лишь въ актѣ вѣры, въ которомъ дается не призрачная, а подлинная реальность и конкретный гнозисъ. Только христіанская метафизика утверждаетъ реальность бытія и реальность путей къ бытію, постигаетъ великую тайну свободы, ни на что не разложимой и ни къ чему не сводимой, и признаетъ субстанцію конкретной личности, заложенной въ вѣчности. Лишь въ мистическомъ гнозисѣ христіанства все это дано и нигдѣ болѣе. Христіанскій гнозисъ приводитъ къ трансцендентному реализму, къ конкретному персонализму, къ философіи свободы. Свобода, прежде всего свобода — вотъ душа христіанской философіи и вотъ что не дается никакой другой, отвлеченной и раціоналистической философіи. Но что такое религіозная философія, христіанскій гнозисъ?

Христіанская философія не есть «гнозисъ» въ смыслѣ Валентина и не есть «теософія» въ смыслѣ Р. Штейнера, хотя въ своемъ собственномъ смыслѣ она и гнозисъ и теософія. Гностицизмъ признаетъ путь познанія путемъ спасенія. Чисто гностическій путь, въ извѣстномъ смыслѣ, есть путь люцеферіанскій. Гностицизмъ учитъ познанію истины, а не стяжанію истины, гностицизмъ проповѣдуетъ дерзновеніе въ познаніи безъ подвига отреченія. Гностицизмъ въ существѣ своемъ есть раціонализмъ, какое бы мистическое одѣяніе онъ не одѣвалъ, это рафинированный, съ трудомъ распознаваемый раціонализмъ. Для гностицизма религія есть знаніе, тайное и явное, есть посвященіе въ ученіе. Гностицизмъ смѣшиваетъ оккультное знаніе съ религіей, подмѣняетъ имъ религію, въ то время, какъ оккультное знаніе должно разсматриваться, какъ форма знанія, какъ расширенная наука, а не какъ религія. Идеальный типъ гностика есть типъ учителя, мудраго. По гностическимъ ученіямъ истина открывается мудрымъ, а не младенцамъ. Въ христіанствѣ истина открывается младенцамъ, а не мудрымъ, и гнозисъ есть плодъ религіозной жизни. Будьте какъ дѣти, тогда лишь войдете въ царство Небесное. Въ истинѣ Христовой есть божественная простота. Истина стяжается жизнью и подвигомъ, усиліемъ воли и цѣлостнымъ духомъ, а не однимъ познаніемъ. Само познаніе есть лишь функція религіозной жизни. Идеалъ хри-

стіанина есть скорѣе идеалъ святого, чѣмъ мудраго учителя. Христіанскій гнозисъ требуетъ акта самоотреченія, отреченія отъ гностической гордости, отъ притязаній разумнаго познанія. Христіанскій гнозисъ есть стяжаніе себѣ разума божественнымъ безумiемъ. Въ немъ нѣтъ уже и слѣдовъ раціонализма и натурализма, которые въ утонченной формѣ присутствуютъ въ гностицизмѣ. Современная теософія есть одна изъ формъ гностицизма и все безплодіе гностическихъ притязаній сказывается въ ней еще сильнѣе, чѣмъ въ старомъ, классическомъ гностицизмѣ. Для теософіи религія есть универсальный гнозисъ, преемственно передаваемый путемъ посвященія, путемъ обученія у мудрыхъ учителей. Религіозные догматы и религіозныя таинства пріобрѣтаютъ въ теософіи исключительно гностическій характеръ. Для мудраго, для посвященнаго, истины религіозной жизни, истины вѣры оказываются знаніемъ. Все истолковывается въ духѣ истонченнаго эволюціоннаго натурализма. Лишь для вульгуса есть чудесное, чудесное есть понятіе экзотерическое. Чудеснаго нѣтъ для настоящаго гностика и теософа, для посвященнаго въ эзотерическое знаніе. Для него и Воскресеніе Христа есть фактъ естества, постижимый напр. при допущеніи эфирнаго тѣла [1]). Гностики и теософы лучше метафизиковъ и философовъ, поскольку они требуютъ посвященія для религіознаго раскрытія истины, но и они «интеллигенты — отщепенцы», въ міровомъ смыслѣ этого слова, оторванные отъ корней, живущіе гипертрофіей интеллекта, безблагодатные. Въ послѣдней глубинѣ христіанская вѣра есть гнозисъ, знаніе посвященныхъ черезъ отреченіе, но до глубины этой не доходитъ гностическая теософія.

Христіанскіе догматы — не интеллектуальныя теоріи, не метафизическія ученія, а факты, видѣнія, живой опытъ. Догматы говорятъ о пережитомъ и увидѣнномъ, догматы — факты мистическаго порядка. У величайшаго изъ людей, у апостола Павла, были встрѣчи и видѣнія потрясающей силы и реальности, онъ выразилъ ихъ въ догматѣ искупленія. Фило-

---

[1]) Эфирное тѣло—такое же природное, естественное, какъ физическое. Чудо же воскресенія—сверхприродно и сверхестественно.

софъ католическаго модерниза Леруа борется лишь съ католической схоластикой, лишь съ богословскимъ интеллектуализмомъ, отрицая интеллектуально-теоретическій характеръ догматовъ. Церковь никогда не утверждала интеллектуально-теоретическаго характера догматовъ, это дѣлала лишь богословская схоластика. Философскаго, интеллектуальнаго, теоретическаго характера нельзя открыть въ церковныхъ догматахъ, его можно открыть въ гностическихъ ересяхъ, всегда въ большей или меньшей степени раціоналистическихъ. Догматы Церкви никогда не были раціоналистичны и интеллектуалистичны, они раскрывали лишь мистическіе факты, раціоналистичны и интеллектуалистичны были еретическія ученія. Даже великій Оригенъ, посколько онъ уклонялся отъ вселенской истины Церкви, былъ интеллектуалистомъ и раціоналистомъ, впадалъ въ ложный гностицизмъ. Аріанство было вполнѣ раціоналистично. Почти всѣ ереси отвергали безуміе и мистичность церковныхъ догматовъ и пытались выразить истину болѣе разумно и раціонально. Аріанство, конечно, раціоналистичнѣе Никейскаго символа. Монофизитство, конечно, раціоналистичнѣе церковнаго ученія о соединеніи въ Христѣ природы человѣческой и божеской. Въ церковныхъ догматахъ — всегда максимумъ мистики, максимумъ безумія, максимумъ антиномичности. Въ ересяхъ — всегда раціонализмъ, ослабленіе антиномичности, боязнь безумія, движеніе по направленію наименьшаго сопротивленія. Безумная мистика церковныхъ догматовъ не побоялась утверждать Троичность Божества, дерзнула сказать объ одномъ и томъ же въ одно и то же время — одинъ и три. Раціоналистическія ереси всегда обходили трудности и антиномичности, не дерзали на безуміе и говорили одинъ объ одномъ, а три о другомъ, одинъ тогда-то, а три совсѣмъ въ другое время. Безумная мистика Церкви дерзала сказать, что Христосъ былъ и совершеннымъ человѣкомъ и совершеннымъ Богомъ, что обѣ природы были въ Немъ совершенно соединены, что воля человѣческая была въ Немъ претворена въ волю Пославшаго Его; раціоналистическія ереси всегда говорили, что Христосъ былъ только Богъ, а человѣческая природа была въ Немъ призрачна, или,

что Христосъ былъ только человѣкъ, что воля въ Христѣ была лишь одна. Не выносило еретическое сознаніе антиномичности. Теорія Гарнака о томъ, что догматы были раціонализаціей христіанства, интеллектуализмомъ, внесеніемъ началъ греческой философіи, опровергается всей исторіей Церкви, которая учитъ, что всѣ догматы были мистичны и безумны, опытны и для разума человѣческаго антиномичны, ереси же были раціоналистичны, человѣческимъ разумомъ устраняли антиномичность, были выдумкой человѣческой. Афанасій ли Великій раціонализировалъ христіанство при помощи греческой философіи? Онъ получилъ мудрость свою отъ аскетическихъ подвиговъ пустынножителей, опытно добывавшихъ свѣтъ. Философія не нужна для догматовъ религіи, но догматы религіи нужны для философіи, питаютъ ее, посвящаютъ ее въ послѣднія тайны.

Философія отвлеченная, существующая сама по себѣ, изъ себя черпающая свою мудрость, прекращаетъ свое существованіе. Позитивизмъ является одной изъ формъ прекращенія существованія отвлеченной философіи: онъ подчиняетъ философію позитивной наукѣ и въ ней лишь приказываетъ искать источниковъ питанія. Мистицизмъ является другой формой прекращенія существованія отвлеченной философіи: онъ подчиняетъ философію позитивной религіи и въ ней приказываетъ искать источниковъ питанія. Но позитивизмъ окончательно губитъ философію, мистицизмъ же возраждаетъ философію, возвращаетъ ей утерянную цѣль и жизненную цѣнность, пріобщая ее къ бытію. Философія станетъ тѣмъ, чѣмъ она была въ древности, станетъ священной, вновь соединенной съ тайнами жизни. Всего менѣе это значитъ, что философія должна стать прислужницей теологіи, отъ чего она освободилась съ такимъ трудомъ. Не только философія не должна быть прислужницей теологіи, но, быть можетъ, и самой теологіи не должно быть. Философія должна быть органической функціей религіозной жизни, а не прислужницей теологіи, — это разница огромная. Философія не можетъ и не должна быть богословской апологетикой, она открываетъ

истину, но открыть ее въ силахъ лишь тогда, когда посвящена въ тайны религіозной жизни, когда пріобщена къ пути истины. Философія, которая будетъ искать своей пищи въ религіозномъ опытѣ, не только не будетъ схоластикой, но именно она будетъ противоположна всякой схоластикѣ. Скорѣе можно было бы назвать схоластикой отвлеченную философію и современную гносеологію, такъ какъ онѣ порвали съ духомъ жизни, жизни себя противопоставили. Мы же хотѣли бы возвратить философіи полнокровность, пріобщить ее къ духу жизни, т.-е. окончательно освободить ее отъ всякой схоластики. Современная отвлеченная гносеологическая философія и есть секуляризированное схоластическое богословіе. Схоластическое богословіе и есть разобщеніе съ тайнами религіозной жизни, оно свидѣтельствуетъ о томъ, что опытъ религіозный изсякъ, и подмѣняетъ опытъ отвлеченнымъ мышленіемъ. Нужно только сказать, что на средневѣковыхъ мыслителей теперь слишкомъ принято клеветать. Средневѣковая философія совсѣмъ не была такой безнадежной схоластикой, какъ принято думать, къ ней вновь и вновь будутъ возвращаться. И теперь вѣдь мучитъ средневѣковая проблема номинализма и реализма. У современныхъ гносеологовъ гораздо больше худосочной схоластики, чѣмъ у мыслителей средневѣковыхъ. Новѣйшая гносеологія есть въ сущности схоластическая апологетика, — апологетика науки. Она такъ же несвободна, какъ и схоластическая теологія, она лишь представляется свободной. Но схоластически-апологетическое отношеніе къ наукѣ такъ же вредно, какъ и схоластически-апологетическое отношеніе къ вѣрѣ. Религіозная философія должна побѣдить и гносеологическую схоластику и теологическую схоластику, т.-е. духъ жизни долженъ побѣдить всякій отвлеченный раціонализмъ.

Философія, возстановившая свое жизненное, религіозное питаніе, и будетъ философія свободная; то будетъ освобожденіемъ, а не порабощеніемъ философіи. Возвратить философіи ея цѣль и путь къ осуществленію цѣли не значитъ поработить философію. Истина освобождаетъ, а путь къ истинѣ открывается лишь посвященіемъ въ тайны религіозной жизни. Возсоединеніе съ бытіемъ не можетъ быть постыднымъ порабоще-

ніемъ философіи, оно возстанавливаетъ ея цѣль. Пресловутая «автономія» философіи, ея самопогруженность, отвлеченность, раціонализмъ привели къ ужасу небытія и пустоты, къ царству призраковъ. Оторванность отъ жизни и бытія есть порабощеніе, порабощеніе необходимости и иллюзіонизму. Религіозная вѣра всегда есть освобожденіе и спасеніе, только въ этомъ ея смыслъ, и все, что связываетъ себя съ религіозной вѣрой, въ ней ищетъ питанія, все то освобождается и спасается. Иная, не освобождающая религія — ложь и обманъ. И существуютъ слишкомъ глубокія причины, въ силу которыхъ философія неизбѣжно должна будетъ искать питанія въ религіи, возвратиться къ своимъ истокамъ. Индивидуальный разумъ, индивидуальное усиліе не могутъ открыть универсальной истины. Непомѣрныя притязанія индивидуальнаго сознанія по всѣмъ линіямъ терпятъ пораженія. Человѣкъ, предоставленный самому себѣ, оставленный съ самимъ собой и своимъ «человѣческимъ», безсиленъ и немощенъ, ему не открывается истина, не раскрывается для него смыслъ бытія, не доступенъ ему разумъ вещей. Весь ходъ человѣческой культуры, все развитіе міровой философіи ведетъ къ осознанію того, что вселенская истина открывается лишь вселенскому сознанію, т.-е. сознанію соборному, церковному [1]). Философія, т.-е. раскрытіе разумомъ вселенской истины, не можетъ быть ни только индивидуальнымъ, ни только человѣческимъ дѣломъ, она должна быть дѣломъ сверхъиндивидуальнымъ и сверхчеловѣческимъ, т.-е. соборнымъ, т.-е. церковнымъ. Лишь вселенскому церковному сознанію раскрываются тайны жизни и бытія, лишь въ пріобщеніи къ церковному разуму возможно истинное дерзновеніе, тамъ лишь гарантія противъ всякаго иллюзіонизма и призрачности, тамъ подлинный реализмъ, реализмъ мистическій. Философія должна быть церковной, но это не значитъ, что она должна быть богословской или клерикальной. Философія должна быть свободной, она и будетъ свободной, когда будетъ церковной, такъ какъ только въ

[1]) Это прекрасно обосновывается въ статьяхъ Кн. С. Н. Трубецкого „О природѣ сознанія“.

Церкви — свобода, освобожденіе отъ рабства и необходимости. Философія церковная есть философія пріобщенная къ жизни міровой души, обладающая міровымъ смысломъ — Логосомъ, такъ какъ Церковь и есть душа міра, соединившаяся съ Логосомъ. Философія отвлеченная, раціоналистическая, «гносеологическая», схоластическая порываетъ съ міровой душой и теряетъ пути къ ней. Лишь церковная философія возстанавливаетъ эти пути. Лишь церковная философія въ силахъ рѣшить проклятые вопросы, лишь ей доступны проблемы свободы и зла, личности и мірового смысла, реализма и брачной тайны познанія.

Развиваемая здѣсь точка зрѣнія не нуждается въ «гносеологическомъ» оправданіи, и противорѣчиво было бы требовать отъ этой точки зрѣнія чисто гносеологическаго обоснованія. Гносеологія слишкомъ привыкла къ роли судьи, слѣдователя, прокурора, но и она должна попасть на скамью подсудимыхъ. Господство и верховенство гносеологіи, признаніе за ней высшей функціи контроля, ожиданіе отъ нея обоснованія и оправданія одного, осужденія и отверженія другого, — все это уже есть раціонализмъ и интеллектуализмъ, противъ котораго и поднимается знамя возстанія. Высшей судебной инстанціей въ дѣлахъ познанія не можетъ и не должна быть инстанція раціоналистическая, и интеллектуалистическая, а лишь полная и цѣлостная жизнь духа [1]). Позволительно подвергнуть сомнѣнію то произвольное предположеніе, что критерій истины непремѣнно интеллектуалистиченъ и раціоналистиченъ. Отвлеченно-интеллектуальная истина — фикція. Логически нелѣпо было бы требовать гносеологическаго обоснованія точки зрѣнія, которая съ самаго начала отвергаетъ подобную компетенцію гносеологіи. Можно не принять вызова на дуэль со стороны гносеологіи, потому что позволительно не драться на дуэли съ чинами полиціи. Съ самаго начала я прекращаю всякій разговоръ

[1]) Въ этомъ я сознательно возвращаюсь къ традиціямъ Кирѣевскаго и Хомякова.

на чисто гносеологической почвѣ потому, что отрицаю самую эту почву. Первое слово гносеологіи я считаю уже ложью, уже уклономъ, я отвергаю мѣсто, на которомъ она стоитъ. Поэтому оправдывать себя передъ гносеологами по критеріямъ, выдуманнымъ самими гносеологами, я отказываюсь и отказываюсь вполнѣ правомѣрно: я отрицаю ихъ критеріи, не признаю ихъ суда, считаю противозаконной всю ихъ дѣятельность. Каждаго человѣка справедливо судить по законамъ его страны. Законы моей страны — не гносеологическіе законы, въ своей странѣ я не совершаю гносеологическихъ преступленій, потому что такой буржуазной классификаціи преступленій не существуетъ на моей родинѣ. Поэтому и оправдываться я долженъ только передъ законами собственной страны. Не религіозная философія должна быть оправдана передъ судомъ гносеологіи, а гносеологія должна быть оправдана передъ судомъ религіозной философіи. Во избѣжаніе недоразумѣній особенно слѣдуетъ подчеркнуть, что рѣчь идетъ совсѣмъ не объ оправданіи гносеологіи психологіей, метафизикой, онтологіей. На этой почвѣ гносеологи одержали не мало побѣдъ. Очень ошиблись бы тѣ, которые заключили бы нашу мысль въ интеллектуально-раціоналистическія категоріи. Гносеологія требуетъ жизненнаго оправданія, т.-е. оправданія передъ полной и цѣльной жизнью духа, а не передъ какой-нибудь дисциплиной знанія, вродѣ психологіи или метафизики. Полная и цѣльная жизнь духа и есть жизнь религіозная, и потому гносеологія требуетъ религіознаго оправданія, — не теологическаго, какъ и не метафизическаго, а религіознаго, т.-е. жизненнаго.

Современный прагматизмъ по своему подходитъ къ этому сознанію необходимости жизненнаго оправданія знанія. У Джемса и Бергсона прагматическая точка зрѣнія не есть еще религіозная, у Леруа она становится уже религіозной. Я не сторонникъ прагматизма, но думаю, что симптоматическое его значеніе огромно. Прагматизмъ знаменуетъ собой кризисъ отвлеченнаго идеала знанія, кризисъ гносеологіи, кризисъ раціонализма и интеллектуализма, возвращеніе къ знанію, введенному въ жизненную полноту. Прагматизмъ отказывается отъ

отвлеченно-раціоналистическихъ критеріевъ знанія, отъ интеллектуалистической гносеологіи. Долженъ оговориться, что подъ гносеологіей я все время имѣю въ виду гносеологію критицизма, гносеологію Канта и нео-кантіанцевъ. Въ этомъ смыслѣ гносеологію я съ самаго начала радикально отрицаю, но вообще гносеологію я, конечно, признаю. Безъ гносеологіи не можетъ быть философіи и никогда не было. Тотъ взглядъ на связь философіи съ религіей, который я здѣсь высказываю, можетъ и долженъ найти свое гносеологическое выраженіе; моя точка зрѣнія предполагаетъ и опредѣленную гносеологію, рѣзко отличную отъ гносеологіи «критической». На протяженіи этой книги я все время буду отстаивать опредѣленную гносеологію, но гносеологія эта такова, что она по существу не есть верховная инстанція, не можетъ строиться безъ предпосылокъ, она подчинена, она вторична. Гносеологія, какъ и все на свѣтѣ, требуетъ своего оправданія въ религіозной жизни. Гносеологія хороша лишь тогда, когда она посвящена въ религіозную истину. Тогда лишь гносеологія понимаетъ смыслъ тѣхъ категорій, надъ которыми безсильно рефлектируетъ гносеологія критическая. Для познанія научнаго, я утверждаю прагматическій позитивизмъ, для познанія высшаго — мистическій реализмъ, для критической гносеологіи, — этой дурной метафизики, не остается мѣста.

Только смиреніе гностико-раціоналистической гордыни рождаетъ религіозный гнозисъ, какъ зрѣлый плодъ религіозной жизни, цѣльной жизни духа. Гнозисъ нужно стяжать себѣ, а путь отвлеченно-гностическій не есть стяжаніе. Разсудочно, раціонально бытіе не дается познающему, истина не постигается. Вотъ почему религіозное возстановленіе духовной цѣльности въ познаніи есть не порабощеніе познающаго разума, а его освобожденіе, раскрытіе ему путей къ истинѣ, къ бытію. Философія не должна имѣть религіозной тенденціи, упаси Боже; тенденція въ философіи такъ же плоха, какъ и въ искусствѣ. Не должна философія играть внѣшне служебной роли, служить она должна лишь истинѣ. Но свободно должна сознать философія, что служить истинѣ она можетъ лишь тогда, когда будетъ имѣть религіозное питаніе, когда «опытъ»

ея будетъ обширнѣе и глубже того, которымъ пользуется раціонализмъ, позитивизмъ и критицизмъ. Отвлеченная истина — призрачна, она — порожденіе раціоналистическаго блужданія по пустынямъ отвлеченнаго мышленія. Истина — живая, истина есть также путь и жизнь. И вотъ живая истина, цѣльная истина не можетъ раскрываться лишь интеллектуально, разсудочно, раціонально; съ ней можно соприкоснуться лишь въ опытѣ религіозной жизни. Разумъ долженъ прекратить свое изолированное, отсѣченное существованіе, и органически возсоединиться съ цѣльной жизнью духа, тогда только возможно въ высшемъ смыслѣ разумное познаніе. Бытіе дано лишь въ опытѣ, но оно никогда не бываетъ дано въ опытѣ раціонализированномъ, разсудочномъ. Бытіе дано до раціоналистическаго разсѣченія духа и до раздвоенія на субъектъ и объектъ. До раздвоенія на субъектъ и объектъ бытіе дано лишь въ религіозномъ, мистическомъ опытѣ. Только тамъ и можно искать пищи для философіи, матеріала для нея. Религія и мистика есть корень философіи, ея жизненная основа. Философія станетъ жизненной, будетъ жизнью и будетъ ученіемъ о жизни. Такой она была прежде и такой вновь должна стать послѣ всѣхъ испытаній и блужданій. Философія не можетъ быть ни отвлеченно-интеллектуалистической, ни отвлеченно-волюнтаристической, она должна быть философіей конкретнаго духа, въ которой нѣтъ уже разсѣченія, въ которой возстановлена цѣльность. Но раціонализмъ тогда лишь будетъ побѣжденъ, когда онъ будетъ осознанъ, какъ грѣхъ нашей умопостигаемой воли. Тогда и современная критическая гносеологія будетъ признана грѣховной. Роковымъ заблужденіемъ было бы думать, что кризисъ современной философіи и грѣхъ современной гносеологіи могутъ быть преодолѣны новой философіей и гносеологіей. Преодолѣть можетъ лишь новая жизнь, новый опытъ. Иначе мы не выйдемъ изъ раціоналистическаго порочнаго круга.

Роль гносеологіи въ послѣднихъ плодахъ новѣйшей философіи свелась къ функціямъ лакейскимъ и полицейскимъ.

Встрѣчаетъ васъ критическая гносеологія въ передней и не пускаетъ въ жилыя комнаты. Новѣйшая гносеологія слишкомъ долго держитъ въ передней и въ концѣ концовъ заявляетъ, что хозяевъ видѣть нельзя и что даже ихъ совсѣмъ нѣтъ. Это — философія переднихъ. Пора перейти къ философіи жилыхъ комнатъ. Въ то же время роль гносеологіи можно сравнить съ функціей полицейской. Она составляетъ протоколы, слѣдитъ, чтобы не былъ нарушенъ философскій порядокъ, не пускаетъ, тащитъ въ участокъ. Столь исключительное торжество лакейско-полицейскихъ началъ въ философіи становится утомительнымъ и оскорбительнымъ. Творческій духъ угашается. Послѣ того какъ философія отвергла брачную тайну познанія, она стала паразитомъ. Объектъ познанія, вѣковѣчная цѣль его — бытіе и его тайны — утеряны въ разсудочной и критической философіи. Обрѣсти вновь объектъ и цѣль можно лишь на томъ пути, который здѣсь намѣченъ. Тогда только будетъ творческое возрожденіе философіи, когда будетъ рѣшительное преобладаніе проблемъ онтологіи надъ проблемами гносеологіи т.-е. когда философія вновь займется бытіемъ, а не собой. Господство гносеологіи и есть болѣзненная рефлексія, раздвоенность, неувѣренность въ себѣ. Въ концѣ концовъ власть гносеологіи есть порожденіе скепсиса. Живая и сильная вѣра исключаетъ возможность болѣзненной рефлексіи, а слѣдовательно и разъѣдающей волю гносеологіи. Вѣчно рефлектирующая гносеологія есть безволіе и воля должна положить этому предѣлъ. Творческая воля должна вновь дать мѣсто онтологіи, изслѣдованію тайнъ бытія безъ этой вѣчной оглядки, раздвоенія, рефлексіи, безъ вѣчнаго сомнѣнія въ возможности познанія и въ реальности бытія. Состояніе нашей воли, нашего цѣльнаго духа должно быть изначально твердымъ, упорнымъ, непоколебимо увѣреннымъ, исключающимъ всякій скепсисъ, всякую рефлексію, всякое разъѣдающее сомнѣніе. Интеллектуально, раціоналистически нельзя преодолѣть скепсиса и скептическую рефлексію, можно лишь укрѣпить ихъ. Скептическая рефлексія побѣждается цѣлостнымъ духомъ и крѣпкой волей. Волевой скепсисъ и опасенъ, онъ и отдаетъ во власть интеллектуализма и раціонализма, онъ доводитъ до власти «гносеологіи» надъ жизнью и

бытіемъ. Поэтому опустошительной власти «гносеологіи», разъѣдающей рефлексіи раціоналистическаго сознанія должно противопоставить властное и твердое — «не хочу», «отвергаю съ самаго начала», «хочу иного». Судьба истины зависитъ не отъ ума только, но и отъ воли. Актомъ рѣшившейся, совершившей избраніе воли должно заявить, что не принимаемъ, полнотой жизни не принимаемъ самой «гносеологической» постановки проблемъ, самой плоскости, въ которой все это совершается. Скептицизмъ, рефлексія, вѣчная оглядка на себя да будутъ признаны позорными и волею къ новой органической эпохѣ да будутъ вытѣснены съ лица земли. Критическая разслабленность можетъ быть побѣждена лишь органическимъ духомъ, лишь рѣшившейся волей. Только вѣра знаетъ, что рефлексія критической гносеологіи надъ тѣмъ, реально ли бытіе и можетъ ли оно быть познано, есть ложь. Что же случилось, почему передовое сознаніе человѣчества соблазнилось рефлектирующимъ критицизмомъ, какова религіозная подпочва этого явленія?

Кантъ былъ геніальнымъ выразителемъ серьезной болѣзни въ бытіи человѣческомъ, онъ философски формулировалъ роковой разрывъ съ корнями и истоками бытія. Философія Канта оставляетъ человѣка передъ бездной пустоты, предоставляетъ человѣку субъективно возсоздать объективно утерянное бытіе. Только оставленный съ самимъ собою человѣкъ, человѣкъ покинутый, изолированный могъ и долженъ былъ создать философію Канта. Вотъ почему на кантіанство нельзя смотрѣть просто, какъ на гносеологическое ученіе, какъ на направленіе теоретической философіи, которое не должно вызывать слишкомъ сильныхъ страстей. Кантіанство — явленіе неизмѣримо болѣе глубокое и страшное, фактъ самой жизни, самого бытія. Отравленный кантіанствомъ не можетъ уже имѣть живыхъ, реалистическихъ связей съ бытіемъ, его міроощущеніе надорвано. Наивно было бы думать, что можно исповѣдывать кантіанство, какъ теорію знанія, какъ научную методологію, а въ самой жизни, въ самомъ бытіи быть чѣмъ угодно. Нѣтъ, кантіанство ставитъ роковыя дилеммы для самой жизни, для самого бытія, а не

только для познанія, для науки. Кантіанство убиваетъ не метафизику, не ученіе о бытіи, это была бы не велика бѣда, оно убиваетъ само бытіе, вѣрнѣе оно выражаетъ, отражаетъ въ жизни совершившееся угашеніе бытія, его отдаленіе отъ покинутаго человѣка. Кантіанское сознаніе въ значительной степени опредѣляетъ ходъ европейской культуры, культуры германской во всякомъ случаѣ, кантіанство — фактъ жизни, а не только познанія. Кантіанство цѣликомъ направлено противъ христіанскаго реализма, христіанскаго богоматеріализма, противъ самой возможности утверждать христіанскую церковь, какъ natura creata creans. Нельзя быть кантіанцемъ и исповѣдывать вѣру въ реальность Воскресенія Христа или ждать реальнаго конца исторіи. Тутъ нужно выбирать, нужно чѣмъ-нибудь пожертвовать. И до мозга костей раціоналистъ тотъ, кто выбираетъ кантіанство, кто жертвуетъ христіанскимъ реализмомъ. Глубокая и неискоренимая противоположность существуетъ между философскимъ раціонализмомъ и религіознымъ реализмомъ: философскій раціонализмъ не выходитъ изъ круга идей, мышленія, интеллектуальности, разсудочности, религіозный реализмъ живетъ въ царствѣ бытія, реальностей, цѣлостной жизни духа.

Кантіанство есть одинъ изъ роковыхъ и внутренне неизбѣжныхъ моментовъ развитія протестантизма. Положеніе это совершенно неоспоримо для исторіи умственной и духовной культуры Запада, особенно Германіи. Кантъ былъ продолжателемъ Лютера, творцомъ философскаго протестантизма, но протестантизма уже далеко зашедшаго. Лютеръ былъ еще взбунтовавшимся католикомъ и подлиннымъ мистикомъ. Кантъ уже окончательно пересталъ быть католикомъ и весь полонъ пафоса раціоналистическаго, религіи въ предѣлахъ разума. Протестантско-раціоналистическое богословіе XIX вѣка (Ричль, Гарнакъ) заложено въ кантіанствѣ. Протестантизмъ порвалъ мистическія нити, связывавшія человѣка съ церковью, съ соборностью, съ душою міра, т.-е. съ бытіемъ и таинственной его преемственностью. Поэтому протестантизмъ перенесъ центръ тяжести жизни и познанія въ субъективный міръ человѣка, въ изолированную, предоставленную себѣ душу.

Послѣ протестантскаго разрыва личность почувствовала себя оторванной отъ объективнаго бытія, погруженной въ себя и стала рефлектировать, потеряла личность источники питанія, не имѣетъ уже доступа къ сокамъ бытія. Вся германская философія развилась на этой почвѣ, въ Кантѣ достигла вершины субъективнаго самоуглубленія, въ Гегелѣ перешла въ ложную, раціоналистическую объективность, и только въ Шеллингѣ пыталась выйти въ ширь міровой души, но не вполнѣ удачно. Протестантизмъ, порвавъ съ объективнымъ бытіемъ, перевелъ человѣка въ міръ внутренней субъективности и тѣмъ породилъ крайнюю, отвлеченную духовность. Паѳосъ протестантизма полонъ ложной духовности. Протестантизмъ всегда обвиняетъ католичество и православіе, вообще церковь, въ язычествѣ, въ языческомъ матеріализмѣ, въ языческомъ реализмѣ, и самъ гордится тѣмъ, что превратилъ христіанство въ религію чистой духовности. Церковь можетъ принять это обвиненіе и съ гордостью сказать: да, въ Церкви христіанской много языческаго матеріализма и реализма, потому что въ ней есть душа міра, та душа міра, которая въ язычествѣ раскрывалась для воспріятія Логоса. Церковь христіанская приняла въ себя всю великую правду язычества — землю и реалистическое чувство земли. Земли нѣтъ въ протестантизмѣ. Язычество было церковнѣе духовнаго христіанства протестантизма, въ немъ была мистическая земля, міровая душа, были мистеріи, которыхъ нѣтъ уже въ протестантизмѣ съ его ложной духовностью. Протестантизмъ весь переходитъ въ субъективный міръ духа, онъ порываетъ съ тайнами и таинствами объективнаго бытія, соборной души міра, матери-земли. Для церковно-христіанскаго возрожденія необходимо возвращеніе къ старой истинѣ язычества, къ реализму матери-земли. Церковный реализмъ, въ которомъ непосредственно дано сущее, ближе къ язычеству, чѣмъ къ духовному христіанству. Это прямо нужно сказать. Кантіанство и есть порожденіе ложной, болѣзненной духовности, въ Кантѣ дѣйствительно нѣтъ уже никакого язычества, такъ какъ нѣтъ матери-земли. Нѣтъ матери-земли и во всей современной философіи, порожденной протестантизмомъ. Въ

соборномъ, церковномъ опытѣ дано бытіе, душа міра, матьземля до раціоналистическаго распаденія на субъектъ и объектъ, до всякаго отвлеченнаго знанія. Соборность же можетъ быть лишь изначально и чудесно обрѣтена, къ ней нѣтъ путей черезъ протестантскій индивидуализмъ. Выходъ изъ философскаго кризиса и есть выходъ изъ субъективности и отвлеченной духовности протестантизма въ соборность и церковность, возвратъ къ реализму и онтологическому объективизму.

Отреченіе отъ разума міра сего, — безуміе въ Богѣ, есть высшій подвигъ свободы, а не рабство и мракобѣсіе: отреченіемъ отъ малаго разума, преодолѣніемъ ограниченности логики, обрѣтается разумъ большой, входитъ въ свои права Логосъ. Малый разумъ есть ratio, онъ раціоналистиченъ, большой разумъ есть Logos, онъ мистиченъ. Малый разумъ функціонируетъ, какъ отсѣченная часть, большой разумъ функціонируетъ въ цѣльной жизни духа. Малый разумъ всегда противопоставляетъ субъектъ и объектъ, большой разумъ постигаетъ тождество субъекта и объекта. Малый разумъ — дискурсивенъ, большой разумъ — интуитивенъ. Логоса нѣтъ въ новой и новѣйшей философіи, нѣтъ его даже у Гегеля, нѣтъ его тамъ, гдѣ царствуетъ раціонализмъ. Сама идея Логоса есть идея священной, религіозной философіи, она чужда философіи полицейской, мірской. Вновь обрѣсти утерянный Логосъ философія можетъ лишь путемъ посвященія въ тайны религіозной жизни, лишь пріобщеніемъ къ жизни Логоса пріобрѣтается онъ, какъ органъ познанія. Въ раціоналистической логикѣ есть болѣзненная ограниченность, — послѣдствіе грѣха, въ Логосѣ — безпредѣльность здоровья. Раціоналисты любятъ видѣть раціонализмъ и интеллектуализмъ именно тамъ, гдѣ его нѣтъ, гдѣ онъ преодолѣвается, — въ религіозныхъ догматахъ, въ религіозномъ объективизмѣ и религіозномъ реализмѣ. И тѣ же раціоналисты не видятъ раціонализма и интеллектуализма въ ограниченіяхъ вѣры разумомъ и наукой, въ отданіи всего объективнаго и реальнаго во власть малаго разума. Канта не считаютъ раціоналистомъ,

того Канта, который допускалъ вѣру лишь въ предѣлахъ разума, который раціоналистически отвергалъ чудесное, который все бытіе сковалъ раціональными категоріями, поставилъ реальность въ зависимость отъ познающаго субъекта. Но на томъ же основаніи, на которомъ Кантъ не признается раціоналистомъ, раціоналистами должны быть признаны Эккартъ и Бёме, блаженный Августинъ и Скоттъ Эригена, католики и православные, всѣ вѣрующіе въ Церковь и всѣ, всѣ тѣ, кого въ исторіи принято называть мистиками. Этому злоупотребленію словами пора положить предѣлъ. Именно тѣ, которые переносятъ вѣру и мистику исключительно въ субъективную дѣйствительность человѣческаго духа, тѣ, которые отрицаютъ мистическую реальность бытія и пути соединенія съ ней, отрицаютъ чудесную тайну преосуществленія въ мірѣ объективномъ, въ міровой душѣ, тѣ должны быть признаны раціоналистами. Мистиками остаются тѣ, которые всегда ими были, тѣ, для которыхъ вѣра выше знанія и разумомъ не ограничивается, для которыхъ таинства и чудеса реальны и объективны. Номиналисты обычно раціоналисты, реалисты обычно мистики. Раціоналисты тѣ, для кого утрачено реальное содержаніе и реальный смыслъ словъ и понятій, мистики тѣ, для кого слова и понятія полны живого, реальнаго содержанія и смысла. Субъективная мистика не есть мистика подлинная, она иллюзорна, только объективная мистика — мистика подлинная. Объ этомъ будетъ еще рѣчь.

Сознательный переходъ отъ отвлеченной философіи самодовлѣющаго разсудка къ конкретной философіи цѣлостной жизни духа, не философіи чувства, а философіи органическаго духа, раскрываетъ возможность положительнаго рѣшенія проблемъ реальности, свободы, личности. Раціоналистическая философія безсильна разрѣшить проблему отношенія ratio, — разсудка, къ ирраціональной дѣйствительности. Для мистической философіи такого затрудненія быть не можетъ. Дѣйствительность ирраціональна для отвлеченнаго разсудка, но для органическаго разума раскрывается органическій разумъ дѣйствительности. Для Логоса въ познающемъ субъектѣ раскрывается Логосъ въ познаваемомъ бытіи. Для философіи,

которую мы называемъ мистической въ отличіе отъ раціоналистической, реальность бытія не можетъ быть подорвана никакой разсудочной рефлексіей. Реальность дана непосредственно и данъ путь соединенія съ ней черезъ цѣльную жизнь духа, черезъ разумъ органическій. Для раціоналистической философіи свобода непостижима и всегда сводится къ необходимости или оказывается иллюзіей. Для мистической философіи свобода есть исходное, она утверждается въ ея безмѣрности и бездонности и ни на что не сводима. Свобода, какъ и реальная дѣйствительность, ирраціональна для раціоналистической, интеллектуалистической философіи, но постижима для философіи цѣльнаго духа. Личность ирраціональна для раціоналистической философіи и всегда разложима и на что-нибудь сводима; пантеистическій монизмъ или атомистическій плюрализмъ оказываются роковыми предѣлами раціональной мысли. Для мистической философіи личность изначальна, неразложима, постижима въ единственности своего вѣчнаго бытія. Раціоналистическая философія безсильна рѣшить проблему зла, такъ связанную съ проблемой свободы и личности. Для мистической философіи проблема зла разрѣшима, это ея пробный камень.

Тѣ, которые вѣрятъ въ миссію Россіи, а въ нее можно только в ѣ р и т ь, тѣ всегда видѣли и всегда будутъ видѣть это призваніе въ творческомъ достиженіи религіознаго синтеза, религіознаго синтеза и въ жизни и въ сознаніи. Отвлеченная философія не можетъ у насъ создать ничего замѣчательнаго, ея работа у насъ въ лучшемъ случаѣ лишь педагогическая. Если существуетъ своеобразный духъ Россіи, то духъ этотъ ищетъ истины, какъ пути и жизни, т.-е. истины живой, конкретной. Только въ этомъ можетъ быть наше всемірно-историческое дѣло. Путь этотъ былъ уже указанъ основоположниками славянофильства Кирѣевскимъ и Хомяковымъ, на пути этомъ стояли такіе свѣточи, какъ Достоевскій и Вл. Соловьевъ, и по пути этому хотятъ идти представители нашихъ новѣйшихъ мистическихъ теченій. Всѣ попытки заглушить эту великую традицію традиціей дифференцированной и отвлеченной культуры могутъ имѣть значеніе лишь элементар-

ное и второстепенное. Смѣшно было бы противопоставить духу Достоевскаго духъ Когена или Риккерта.

Философія должна быть свободной, должна искать истину, но именно свободная философія, философія свободы приходитъ къ тому, что лишь религіозно, лишь жизни цѣльнаго духа дается истина и бытіе.

Да проститъ мнѣ читатель интуитивно-афористическую форму изложенія, преобладающую въ этой книгѣ. Но форма эта не случайно явилась и не выдумана, форма эта внутренно неизбѣжна, она вытекаетъ изъ основного устремленія духа и не можетъ быть иной. Для меня вѣра есть знаніе, самое высшее и самое истинное знаніе, и странно было бы требовать, чтобы я дискурсивно и доказательно обосновывалъ и оправдывалъ свою вѣру, т.-е. подчинялъ ее низшему и менѣе достовѣрному знанію.

ГЛАВА II.

Вѣра и знаніе.

I.

Не такъ давно еще «передовому» сознанію представлялся рѣшеннымъ и упраздненнымъ древній споръ знанія и вѣры. Сама постановка этого вѣковѣчнаго вопроса производила впечатлѣніе анахронизма. Кто только не повторялъ Контовскаго ученія о трехъ фазисахъ развитія и не пѣлъ побѣднаго гимна третьему, позитивно-научному періоду? Передовая интеллигенція всѣхъ странъ переживала въ юности паѳосъ окончательной побѣды знанія и безвозвратнаго пораженія вѣры, а интеллигенція русская со свойственной ей склонностью къ крайностямъ, со страстной вѣрой пережила это пораженіе всякой вѣры и повѣрила въ знаніе. Но за послѣдніе годы картина измѣнилась. Теперь отрицаніе вѣры и исключительное утвержденіе знанія становится анахронизмомъ. Споръ знанія и вѣры вновь обостряется и требуетъ пересмотра. Наша эпоха стоитъ подъ знакомъ богоисканія. Богоисканіе отразилось въ современной литературѣ, о богоисканіи пишутъ газеты и журналы, о богоисканіи громко говорятъ въ обществахъ и собраніяхъ. Фактъ коренного измѣненія настроенія почти не требуетъ доказательства. Но чувствуется ли возможность выхода, созрѣваетъ ли внутренняя сила для свыше посланнаго видѣнья истины о знаніи и вѣрѣ? Вопросъ этотъ требуетъ философскаго и психологическаго углубленія, такъ какъ онъ не мо-

жетъ быть рѣшенъ исключительнымъ отданіемъ себя субъективнымъ настроеніямъ.

Существуетъ три типическихъ рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи знанія и вѣры, и, какъ увидимъ ниже, рѣшенія эти, несмотря на различія, сходятся въ томъ, что одинаково признаютъ коренную противоположность знанія и вѣры, не ищутъ общей подпочвы въ глубинѣ. И потому типическія рѣшенія эти предлагаютъ выбирать между знаніемъ и вѣрой, и неизбѣжно выбираютъ или знаніе, или вѣру, или извѣстную пропорцію знанія и извѣстную пропорцію вѣры, взаимно другъ друга ограничивающія. Три рѣшенія я бы формулировалъ такъ: 1) верховенство знанія и отрицаніе вѣры, 2) верховенство вѣры и отрицаніе знанія, 3) дуализмъ знанія и вѣры. Первое рѣшеніе долгое время господствовало и считалось самымъ передовымъ. Отщепленной отъ народнаго цѣлаго интеллигенціи всего міра повѣрилось, что она окончательно вступила въ третій фазисъ развитія, окончательно освободилась отъ пережитковъ прошлаго, что знаніемъ для нея исчерпывается воспріятіе міра и сознательное отношеніе къ міру, что все человѣчество тогда лишь станетъ на высоту самосознанія, когда вырветъ изъ своей души сѣмя вѣры и отдастся гордому, самодержавному, всесильному знанію. Воинствующій раціонализмъ такъ характеренъ для второй половины XIX вѣка, хотя позитивный духъ этого вѣка значительно отличается отъ просвѣтительнаго духа вѣка XVIII. Романтическая реакція начала XIX вѣка оплодотворила свой вѣкъ историзмомъ и идеей развитія. Подвергнемъ анализу этотъ опытъ окончательной замѣны вѣры знаніемъ.

Знаніе не можетъ уничтожить вѣру и замѣнить вѣру. Это прежде всего должно быть психологически признано. Психологію вѣры мы встрѣчаемъ у самыхъ крайнихъ раціоналистовъ, у самыхъ фанатическихъ сторонниковъ научно-позитивнаго взгляда на міръ. На это много разъ уже указывалось. Люди «научнаго» сознанія полны всякаго рода вѣръ и даже суевѣрій: вѣры въ прогрессъ, въ закономѣрность природы, въ справедливость, въ соціализмъ, вѣры въ науку, — именно вѣры. Возьмите самыхъ крупныхъ глашатаевъ наступленія

позитивной эры, тѣхъ, которые во имя будущаго человѣчества страстно отрицали религіозную вѣру, — Конта, Фейербаха, Спенсера, Маркса. О. Контъ былъ не только вѣрующій по своей психологической природѣ, но и настоящій мистикъ: онъ вѣрилъ въ человѣчество, которое сближалось для него съ вѣчной женственностью христіанской мистики, и кончилъ построеніемъ позитивной религіи человѣчества съ культомъ, напоминающимъ католичество. Л. Фейербахъ по природѣ своей былъ религіознымъ атеистомъ и страстнымъ глашатаемъ религіи человѣчества. Спенсеръ вѣрилъ въ свое Непознаваемое и въ міровое развитіе. Марксъ вѣрилъ въ соціализмъ, въ будущее общество, въ разумную діалектику матеріальнаго экономическаго процесса; психологія вѣры лежитъ въ основѣ раціоналистическаго, «научнаго» марксизма. Всѣ эти люди отрицали вѣру своимъ сознаніемъ, но они вѣрили въ разныя вещи, часто столь же невидимыя, какъ и объекты подлинно религіозной вѣры. Видимая ли вещь соціализмъ, или прогрессъ, или всеобъемлющая наука, и могутъ ли эти вещи быть предметами знанія? Все это психологически предметы вѣры. Быть можетъ тутъ избираются недостойные предметы вѣры, быть можетъ тутъ совершается идолопоклонство, живой Богъ подмѣняется ограниченными и относительными вещами, но само психологическое состояніе вѣры не упраздняется, оно остается въ силѣ. Даже въ единственность и верховенство научнаго знанія можно лишь вѣрить, научно, позитивно, доказательно, нельзя утверждать этой самодержавности и окончательности науки. Позитивистическія вѣрованія — тоже вѣдь вѣрованія, хотя можетъ быть и плохія. Требованіе научнаго обоснованія вѣры, доказательства истинности вѣры психологически нелѣпо и обнаруживаетъ непониманіе самой природы вѣры. Требованіе это вѣдь не выполняется противниками религіозной вѣры и сторонниками вѣры позитивистической, соціальной; ихъ вѣра также не научна, не доказательна, не убѣдительна для тѣхъ, у кого воля направлена въ другую сторону. Наступленіе совершеннаго состоянія въ соціалистическомъ обществѣ такъ же недоказуемо, какъ и наступленіе совершеннаго состоянія въ

царствѣ Божьемъ. Поэтому позволительно предпочесть вѣру въ царство Божье. Пролетаріатъ напр. такая же невидимая вещь, какъ и нація. Поэтому позволительно избрать націю предметомъ своей вѣры. А догматы матеріализма такъ же внѣнаучны и такъ же недоказуемы, какъ и догматы христіанскаго богословія. Три фазиса Конта не хронологически смѣняютъ одинъ другой въ исторіи, а сосуществуютъ въ человѣческомъ духѣ. У каждой живой души есть не только научное, но и метафизическое и миѳологическое отношеніе къ міру.

Вѣра въ бога науки нынѣ пошатнулась. Кризисъ совершается не только въ верхахъ философской мысли, но и въ низахъ положительной научной работы. Не только философія и гносеологія, но и сама наука снизу преодолѣваетъ множество идоловъ и божковъ и расшатываетъ тѣ общепринятыя основы знанія, которыми наивно питалась матеріалистическая и позитивистическая философія [1]). Научный кризисъ зашелъ такъ далеко, что нынѣшнее естествознаніе отрицаетъ само существованіе матеріи, унижаетъ матерію въ той области, которую она считала безраздѣльно своей. Стоитъ указать только на электромагнитную теорію современной физики, на энергетизмъ и т. п. явленія. Современная наука также расшатываетъ основы дарвинизма и недавно еще господствовавшей теоріи развитія. Витализмъ все болѣе и болѣе побѣждаетъ механизмъ. Преодолѣвается самодовольство ученыхъ, ихъ догматическое отношеніе къ незыблемымъ основамъ науки замѣняется отношеніемъ критическимъ. Въ область научнаго знанія вторгаются новыя явленія, которыя казенный догматизмъ ученыхъ недавно еще отвергалъ, какъ сверхъестественное, допускаемое лишь суевѣріемъ [2]). Отъ вѣры въ единую, всеобъемлющую, догматическую науку, постигающую тайну мірового механизма, отъ вѣры въ матеріализмъ, въ механизмъ, въ эволюціонизмъ и пр. не остается камня на камнѣ.

---

[1]) Укажу для примѣра на Пуанкаре, философски сознательнаго ученаго, который отстаиваетъ теорію знанія, близкую къ прагматизму.

[2]) Скоро, скоро настанутъ времена, когда наука возстановитъ въ своихъ правахъ многія истины алхиміи, астрологіи, магіи, когда реабилитированы будутъ знанія средневѣковья и возрожденія.

А, съ другой стороны, философія и гносеологія выяснили, что наука сама себя не можетъ обосновать, не можетъ укрѣпить себя въ предѣлахъ точнаго знанія. Сами первоосновы науки требуютъ иного, философскаго обоснованія. Своими корнями наука уходитъ вглубь, которую нельзя изслѣдовать просто научно, а верхами своими наука поднимается къ небу. На этой почвѣ совершается гносеологическій кризисъ, который начался съ призыва къ Канту, а въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи долженъ преодолѣть и кантіанство, эту для многихъ элементарную школу, въ которой научное знаніе защищаютъ отъ скептицизма и лишаютъ его абсолютной притязательности.

Наука отрицаетъ разумъ и опирается на разумъ, опирается на опытъ и ограничиваетъ опытъ. Тутъ скрыты антиноміи науки, на которыя долженъ быть пролитъ философскій свѣтъ. Ниже мы увидимъ, почему обычныя обоснованія научнаго знанія не удовлетворительны. Даже для людей научнаго сознанія становится все яснѣй и яснѣй, что наука просто некомпетентна въ рѣшеніи вопроса о вѣрѣ, откровеніи, чудѣ и т. п. Да и какая наука возьметъ на себя смѣлость рѣшать эти вопросы? Вѣдь не физика же, не химія, не физіологія, не политическая экономія или юриспруденція? Науки нѣтъ, есть только науки. Идея науки, единой и всеразрѣшающей, переживаетъ серьезный кризисъ, вѣра въ этотъ миѳъ пала, онъ связанъ былъ съ позитивной философіей и раздѣляетъ ея судьбу; сама же наука пасть не можетъ, она вѣчна по своему значенію, но и смиренна. Методологическій плюрализмъ все болѣе и болѣе торжествуетъ въ современной научно-философской мысли. Наука ничего не знаетъ о томъ единомъ разумѣ, который въ силахъ былъ бы отрицать чудесное. Шеллингъ и Вл. Соловьевъ больше признавали разумъ, чѣмъ Спенсеръ и Милль, чѣмъ Когенъ и Авенаріусъ, и они же больше признавали возможность чудеснаго.

Требованіе «научной» вѣры, замѣны вѣры знаніемъ есть, какъ мы увидимъ, отказъ отъ свободы, отъ свободнаго избранія и отъ вольнаго подвига, требованіе это унижаетъ человѣка, а не возвышаетъ его. Никакая философія не можетъ дать

вѣры и замѣнить вѣры, она можетъ лишь подвести къ вѣрѣ, лишь устранить нѣкоторыя препятствія. Приведу исторически-поучительный примѣръ, взаимоотношенія между вѣрой и знаніемъ. Оригенъ былъ самымъ геніальнымъ умомъ среди учителей церкви, его справедливо сравниваютъ съ величайшими философами. Философскими усиліями разума пытался Оригенъ проникнуть въ тайну соотношенія между Богомъ Отцомъ и Сыномъ, и мудрости Оригена не дано было вполнѣ постигнуть эту тайну. Оригенъ слишкомъ раціоналистически рѣшалъ христологическую проблему и далъ поводъ къ аріанской ереси. Афанасій Великій не обладалъ философскимъ умомъ Оригена; онъ былъ не философъ, а простой человѣкъ, почти младенецъ по сравненію съ Оригеномъ. И вотъ тайна природы Христа, тайна соотношенія между первой и второй ипостасью открылась именно Афанасію и за Афанасіемъ пошелъ весь христіанскій міръ. Гностики первыхъ вѣковъ христіанской эры были могучими умами, съ творческой фантазіей, среди нихъ были такіе геніи, какъ Валентинъ. Но ихъ подмѣна вѣры знаніемъ, ихъ неспособность къ волевому подвигу вѣры вела къ религіозному безсилію и безплодію, къ блужданію по пустынямъ собственной мысли и собственнаго воображенія. Съ религіозными реальностями гностики были разобщены, такъ какъ не принимали ихъ ирраціонально. Соблазнъ гностицизма коренится въ отрицаніи вины, не допускающей полноты знанія. Въ актѣ вѣры есть уже начало искупленія вины и въ немъ дано видѣнье невидимыхъ вещей иного міра. Въ теософическихъ теченіяхъ нашего времени нельзя не видѣть возрожденія гностицизма; это все то же желаніе узнать, не повѣривъ, узнать, ни отъ чего не отрекаясь и ни къ чему не обязываясь, благоразумно подмѣнивъ вѣру знаніемъ. Раціоналистическій позитивизмъ есть одна изъ формъ замѣны вѣры знаніемъ, гностицизмъ и теософія — другая форма того же; первая форма — для людей, лишенныхъ фантазіи и воображенія, дорожащихъ ограниченіями знанія, вторая форма — для людей съ фантазіей и воображеніемъ, дорожащихъ расширеніемъ сферы знанія. Но волевые корни позитивизма и гностицизма тѣ же — отрицаніе свободнаго акта вѣры, требованіе, чтобы всѣ вещи стали видимыми и тогда лишь опознанными.

Но и вѣра не можетъ замѣнить знанія. Нельзя вѣрой рѣшать вопросовъ физики и химіи, политической экономіи и исторіи, нельзя текстами Св. Писанія возражать противъ выводовъ науки. Автономія науки такъ твердо укрѣплена въ современномъ сознаніи, что и защищать ее нечего. Второй типъ рѣшенія проблемы, ограничивающій знаніе, носитъ явно мракобѣсный характеръ и почти не заслуживаетъ разсмотрѣнія. Если вѣра есть свободный подвигъ, то научное знаніе есть тяжелый долгъ труда, возложенный на человѣка. Принудительная замѣна знанія вѣрой почти никѣмъ сейчасъ не отстаивается.

Третій, дуалистическій типъ рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи знанія и вѣры нужно признать господствующимъ, наиболѣе соотвѣтствующимъ современному переходному состоянію человѣчества и разорванному его сознанію. Этотъ компромиссный дуализмъ признаетъ и знаніе, и вѣру, но въ извѣстныхъ пропорціяхъ, съ ограниченіями, и пытается установить ложный миръ знанія и вѣры. Можно ли примириться съ дуализмомъ знанія и вѣры, дуализмомъ двухъ разумовъ и двухъ критеріевъ истины? Дуализмъ этотъ очень соблазняетъ современнаго культурнаго человѣка, уже не мирящагося съ полнымъ отрицаніемъ вѣры, въ глубинѣ сердца своего жаждущаго вѣры, но не имѣющаго силъ преодолѣть раціонализмъ сознанія. Современное либеральное (въ широкомъ смыслѣ этого слова) сознаніе не отрицаетъ вѣры, но видитъ въ вѣрѣ произвольное, субъективное, необязательное прибавленіе душевной жизни и только знанію придаетъ объективное и общеобязательное значеніе. Пути къ подлиннымъ реальностямъ утеряны. Раціоналистическимъ сознаніемъ и самопогруженіемъ въ субъектъ пытаются возсоздать утерянное. Утеряли Бога и стали выдумывать боговъ. Богосознаніе замѣнилось богоизобрѣтеніемъ. Этотъ роковой процессъ смерти живого Бога въ человѣческомъ сознаніи нашелъ свое геніальное отраженіе въ философіи Канта, духовно властвующаго и до сихъ поръ надъ европейскимъ сознаніемъ. Именно Кантъ философски формулировалъ эту оторванность отъ живыхъ истокомъ бытія, это безсиліе воспринять живое кон-

кретное бытіе и живого конкретнаго Бога. Человѣкъ остался одинокимъ самъ съ собой, передъ бездной пустоты, отрѣзаннымъ отъ живой конкретности, и ему осталось лишь постулировать утѣшительное, лишь субъективно возсоздавать утерянную божественность въ мірѣ. Кантъ и есть основоположникъ дуалистическаго рѣшенія спора знанія и вѣры. Онъ признаетъ вѣру и защищаетъ автономность вѣры, независимость ея отъ знанія. Но автономность эта—самая жалкая, независимость эта—вполнѣ кажущаяся. Кантъ—крайній, исключительный раціоналистъ, онъ отвергаетъ все чудесное, раціонализируетъ вѣру, вводитъ религію въ предѣлы разума и не допускаетъ вѣры не раціональной, не разрѣшаетъ религіи, противной знанію. Раціональное знаніе продолжаетъ господствовать, съ нимъ должна сообразоваться вѣра и ограничивать себя велѣніями просвѣщеннаго разума. Дуализмъ этотъ, допускающій вѣру, но ограничивающій ее раціональнымъ сознаніемъ, очень характеренъ. Кантіанство есть порожденіе отрицательныхъ сторонъ протестантизма, порвавшаго съ традиціей соборнаго сознанія. Не только протестанты, но и неокатолики, подавленные современностью, стыдятся своей вѣры и гордятся своимъ знаніемъ. Религіозная вѣра вырождается въ морализмъ и въ постулаты воли, такъ какъ перестаютъ видѣть реальность бытія и реальность Божества, оторвавшись отъ источника. У неопротестанта Гарнака и неокатолика Луази ничего уже не осталось отъ реальной вѣры; сознаніе ихъ исключительно раціоналистично. Какъ мы увидимъ ниже, вѣра есть функція воли, но вѣра, какъ субъективное и произвольное психологическое состояніе, зависящее отъ ограниченія знанія и отъ настроеній, есть или эстетическая забава или моральное малодушіе. Раціоналистическое вырожденіе протестантизма въ религію въ «предѣлахъ разума» есть компромиссъ и отказъ отъ подвига самоотреченія, всякой вѣрой предполагаемаго, но съ сохраненіемъ утѣшительныхъ постулатовъ.

II.

Теперь обратимся къ философскому анализу природы знанія и вѣры. Въ разныхъ формахъ распространенное ученіе о противоположности знанія и вѣры, противоположности понятой внѣшне и не осмысленной, требуетъ пересмотра. По классическому и вѣчному опредѣленію вѣры, одинаково цѣнному и въ религіозномъ, и въ научномъ отношеніи, вѣра есть обличеніе вещей невидимыхъ. Въ противоположность этому знаніе можетъ быть опредѣлено, какъ обличеніе вещей видимыхъ. Само собою разумѣется, что слово «видимый» и «невидимый» нужно понимать всеобъемлюще, не въ смыслѣ зрительнаго воспріятія и не въ смыслѣ внѣшняго воспріятія, а въ смыслѣ принудительной данности или отсутствія принудительной данности. Видимыя, т.-е. принудительно-данныя вещи — область знанія, невидимыя, т.-е. не данныя принудительно вещи, вещи, которыя должно еще стяжать — область вѣры. Современность признаетъ лишь область видимыхъ вещей, лишь принудительное принимаетъ, невидимыя же вещи въ лучшемъ случаѣ признаетъ лишь какъ символы внутренняго состоянія человѣка. Вотъ почему современность такъ притязательно и деспотически требуетъ доказательной вѣры, т.-е. принудительной, т.-е. направленной на видимыя вещи. Замкнувшись въ царствѣ видимыхъ вещей, раціональная современность отрицаетъ вѣру и дѣлаетъ видъ, что не нуждается въ ней. Но посмотримъ еще, на чемъ покоится эта увѣренность въ видимыхъ вещахъ и твердость знанія о нихъ. Не потому ли такъ сильна эта увѣренность, что увѣровали въ нихъ?

Вникая въ природу знанія и вѣры, мы прежде всего должны констатировать огромное психологическое различіе между этими двумя состояніями. Психологическая противоположность знанія и вѣры бросается въ глаза даже человѣку не склонному къ философскому анализу. Знаніе — принудительно, вѣра — свободна. Всякій актъ знанія, начиная съ элементарнаго воспріятія и кончая самыми сложными его пло-

дами, заключаетъ въ себѣ принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключаетъ свободу выбора. Воспринимаемая мною чернильница принудительно мнѣ дана, какъ и связь частей сужденія; она меня насилуетъ, какъ и весь міръ видимыхъ вещей; я не свободенъ принять ее или не принять. Черезъ знаніе міръ видимыхъ вещей насильственно въ меня входитъ. Доказательство, которымъ такъ гордится знаніе, всегда есть насиліе, принужденіе. То, что мнѣ доказано, то уже неотвратимо для меня. Въ познавательномъ воспріятіи видимыхъ вещей, въ доказательствахъ, въ дискурсивномъ мышленіи какъ бы теряется свобода человѣка, она не нужна уже. Актъ знанія не есть актъ волевого избранія [1]) и потому актъ знанія испытывается, какъ что-то твердое и обязательное, тутъ почва не колеблется. Принужденіе, которому мы подвергаемся въ актѣ знанія, мы обязательно испытываемъ, какъ твердость знанія, насиліе называется нами обязательностью. Пока мы стоимъ на почвѣ психологическаго описанія, но нужно перевести эти психологическія свойства знанія на гносеологическій языкъ. Какъ обосновывается твердость знанія, какъ гарантируется общеобязательность знанія? Ученые слишкомъ часто бываютъ наивны. Они не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, на чемъ покоится вся ихъ работа. Но философъ не имѣетъ права быть наивнымъ; онъ ищетъ гносеологическихъ основаній твердости знанія и изобрѣтаетъ рядъ теорій. Существуетъ много гносеологическихъ ученій, но можно установить три основныхъ типа: эмпиризмъ, раціонализмъ, критицизмъ. Присмотримся къ этимъ оправданіямъ знанія.

Эмпиризмъ — одно изъ самыхъ могущественныхъ направленій въ теоріи знанія, и власть его особенно сильна въ положительной наукѣ. Эмпиризмъ видитъ источникъ и оправданіе знанія въ опытѣ, въ опытѣ же ищетъ и гарантій твердости знанія. Что въ эмпиризмѣ заключена огромная и неопровержимая часть истины, объ этомъ почти не можетъ быть

---

[1]) Школа Виндельбандта и Риккерта ошибочно усматриваетъ въ познаніи свободное избраніе и тѣмъ этизируетъ гносеологію.

спора. Но вотъ на что слишкомъ мало обращаютъ вниманія. «Опытъ» эмпириковъ подозрительно раціонализированъ, опытъ этотъ тенденціозно конструированъ и ограниченъ предѣлами, не самимъ опытомъ поставленными. Эмпирики слишкомъ хорошо знаютъ, что въ опытѣ никогда не можетъ быть дано; они слишкомъ увѣрены, что чудесное никогда не было и никогда не будетъ въ опытѣ дано. Но откуда такая увѣренность, изъ опыта ли она почерпнута? Опытъ самъ по себѣ, опытъ не конструированный раціонально, опытъ безграничный и безмѣрный не можетъ ставить предѣловъ и не можетъ дать гарантій, что не произойдетъ чудо, т.-е. то, что эмпирикамъ представляется выходящимъ за предѣлы ихъ «опыта». Не раціонализированный, первичный, живой опытъ и есть сама безмѣрная и безконечная жизнь до раціональнаго распаденія на субъектъ и объектъ. Поразительно, что такъ мало обращаютъ вниманія на раціонализмъ эмпиризма, на фальсификацію опыта у эмпириковъ. Вѣдь слишкомъ ясно, что эмпиризмъ признаетъ только опытъ въ раціональныхъ предѣлахъ, къ опыту же не раціональному онъ относится отрицательно, какъ къ мистикѣ. Вѣдь опытъ, самъ по себѣ взятый, какъ источникъ всякаго познавательнаго питанія, не уполномачивалъ эмпириковъ говорить за себя. Вышло же, что не опытъ повелѣваетъ эмпириками, а эмпирики повелѣваютъ опытомъ и ему навязываютъ свою разсудочность и ограниченность. Лучшій, добросовѣстнѣйшій изъ эмпириковъ Д. С. Милль почти что сознавалъ то, о чемъ здѣсь идетъ рѣчь, но раціоналистическій духъ давилъ его и мѣшалъ сдѣлать смѣлые выводы. Новѣйшій же эмпиризмъ въ духѣ Авенаріуса, Маха и др. опять принимаетъ безсознательно раціоналистическую форму. Когда кантіанецъ такъ твердо знаетъ, что въ опытѣ не можетъ быть чуда, то это понятно, потому что опытъ кантіанца конструированъ раціональными категоріями, онъ сознательно въ тискахъ, на живой опытъ надѣтъ намордникъ, и онъ укусить не можетъ. Но почему же не кусается опытъ эмпириковъ, почему онъ обезвреженъ отъ мистическихъ опасностей? Эмпиризмъ есть безсознательная и потому низшая форма раціонализма, онъ имѣетъ дѣло не

съ первичнымъ и живымъ опытомъ, а съ вторичнымъ и раціонализированнымъ; твердость знанія у эмпиризма есть твердость раціонализма, контрабаднымъ образомъ проведеннаго. Но въ послѣднее время начинается движеніе противъ господства этого раціонализированнаго опыта за возстановленіе въ правахъ первичнаго, живого, безпредѣльнаго опыта, въ которомъ можетъ быть дано не только «раціональное», но и «мистическое». Такъ, напр., русскій философъ Лосскій оригинально защищаетъ мистическій эмпиризмъ, который беретъ опытъ не раціонализированно и расширяетъ до безконечности сферу возможностей. Эмпиризмъ Лосскаго не есть позитивизмъ, т.-е. не есть эмпиризмъ, ограниченный, замыкающій горизонты, какъ то фатально оказывается у обычнаго эмпиризма. Талантливый американскій психологъ и философъ Джемсъ также отстаиваетъ расширеніе опыта за предѣлы раціональнаго. Знаменательно, что Джемсъ, трезвый англо-саксонецъ, признаетъ за опытомъ святыхъ и мистиковъ такой же фактическій характеръ, какъ и за всякимъ другимъ опытомъ. Джемсъ, какъ и Лосскій, борется за расширеніе сферы опыта, преодолѣваетъ раціонализмъ эмпирическій во имя эмпиризма подлиннаго, не фальсифицированнаго и не конструированнаго [1]). Новымъ, не раціоналистическимъ духомъ вѣетъ также отъ философіи Бергсона. Все вышесказанное позволяетъ сдѣлать заключеніе, что то гносеологическое направленіе, которое принято называть эмпиризмомъ, не достигаетъ обоснованія и оправданія твердыни знанія; оно неизбѣжно разлагается на раціонализмъ и мистицизмъ, въ зависимости отъ того, принимаетъ ли ограниченный, вторичный и раціонально-конструированный опытъ, или неограниченный, первичный и живой опытъ.

Критицизмъ, который претендуетъ преодолѣть дефекты эмпиризма и раціонализма, является такой же формой ра-

[1]) У Липпса мы встрѣчаемъ уже иной типъ эмпиризма, не раціоналистическій и не позитивистическій; онъ какъ бы признаетъ опытъ самой „жизни", а не только опытъ „знанія". Даже у эмпиріокритициста Корнеліуса есть попытка вырваться изъ удушливой атмосферы раціоналистическаго эмпиризма.

ціонализма, какъ и традиціонный эмпиризмъ, такъ какъ оперируетъ съ раціонализированнымъ сознаніемъ и раціонализированнымъ опытомъ. Кантъ такъ далеко заходитъ въ своемъ раціонализмѣ, что для него вся дѣйствительность, все живое бытіе есть продуктъ знанія, мышленія: міръ созидается категоріями субъекта, и ничто не въ силахъ изъ этихъ тисковъ освободиться, ничего не является само по себѣ, независимо отъ того, что навязывается субъектомъ. Въ критицизмѣ формулируется потеря путей къ бытію, къ живымъ реальностямъ, въ критицизмѣ познающій субъектъ остается самъ съ собой и изъ себя все долженъ возсоздать. Въ послѣднихъ и самыхъ утонченныхъ своихъ плодахъ критическій идеализмъ отрицаетъ брачную тайну познанія. Когда зародилось познаніе изъ нѣдръ самой жизни, оно хотѣло быть бракомъ познающаго съ бытіемъ. Теоріи познанія могли быть лишь свидѣтелями законности бракосочетанія. Но свидѣтели прогнали жениха и невѣсту, отвергли всякое отношеніе познанія къ бытію, и ихъ свидѣтельская роль превратилась въ самодовлѣющую и замкнутую жизнь. Критическая гносеологія на вершинѣ своей превращается въ паразита на древѣ познанія. Талантливая философія Риккерта, столь нынѣ модная, есть reductio ad absurdum критицизма, въ ней окончательно упраздняется бытіе и отрицается вѣковѣчная цѣль знанія. Лишь раціоналистическое разсѣченіе цѣлостнаго человѣческаго существа можетъ привести къ утвержденію самодовлѣющей теоретической цѣнности знанія, но для познающаго, какъ для существа живого и цѣлостнаго, не раціонализированнаго, ясно, что познаніе имѣетъ прежде всего практическую (не въ утилитарномъ, конечно, смыслѣ слова) цѣнность, что познаніе есть функція жизни, что возможность брачнаго познанія основана на тождествѣ субъекта и объекта, на раскрытіи того же разума и той же безконечной жизни въ бытіи, что и въ познающемъ. Въ основѣ знанія самаго высшаго лежитъ знаніе житейское, обыденное, знаніе, какъ жизнь. Когда я житейски говорю, что твердо знаю о существованіи души у моего ближняго, то этимъ я утверждаю элементарную метафизику, основу мета-

физики наукообразной. Критическая теорія познанія неопровержимо показала невозможность обосновать себя на психологіи или метафизикѣ, поскольку психологія и метафизика являются уже знаніемъ. Но отсюда никакъ не слѣдуетъ, что теорія познанія не предполагаетъ психическаго и метафизическаго, т.-е. не знаній, не дисциплинъ, а самихъ силъ бытія. Въ этомъ только смыслѣ можно сказать, что всякая теорія познанія имѣетъ онтологическій базисъ, т.-е. не можетъ уклониться отъ утвержденія той истины, что познаніе есть часть жизни, жизни данной до раціоналистическаго разсѣченія на субъектъ и объектъ. Раціонализмъ Кантовской и вообще критической философіи, я вижу въ сознательномъ отвлеченіи познанія отъ цѣлостнаго процесса жизни. Это привело къ формализму, который не имѣетъ отношенія къ бытію и къ содержанію познанія и ни отъ какихъ скептическихъ опасностей не охраняетъ. Всѣ гносеологическія попытки обосновать и оправдать знаніе являются скрытыми или открытыми формами раціонализма. Что же можно сказать о самомъ раціонализмѣ, силы и значенія котораго отрицать нельзя? [1])

Мышленіе, которымъ такъ гордятся раціоналисты, есть мышленіе дискурсивное, выводное. Въ дискурсивномъ мышленіи нѣтъ непосредственной данности бытія, а есть посредственность и выводимость. Все знаніе протекаетъ въ плохой безконечности дискурсивнаго мышленія. Для дискурсивнаго мышленія всѣ начала и концы оказываются скрытыми въ темной глубинѣ, начала и концы внѣ той середины, которая заполнена дискурсивнымъ мышленіемъ. Дискурсивное раціональное познаніе лишь выводитъ, лишь заполняетъ посредствующія звенья; оно не восходитъ къ истокамъ. Такимъ образомъ твердыя первоосновы знанія не даются дискусивнымъ мышленіемъ, ихъ нужно искать въ другомъ мѣстѣ, внѣ раціональной дискурсіи. Нелѣпо было бы отрицать значеніе дискурсивнаго мышленія; безъ него мы не можемъ познавать, такъ какъ слишкомъ удалились отъ перво-

[1]) На критикѣ критицизма я подробно остановлюсь въ главѣ „Гносеологическая проблема“.

источника свѣта; но нельзя искать основъ знанія въ дискурсивномъ мышленіи. Познаніе протекаетъ черезъ дискурсивное мышленіе, но восходитъ къ интуиціи, упирается въ элементарную вѣру, въ обличеніе уже невидимой вещи. Совершенно произвольно называть знаніемъ только сужденія; въ такой же мѣрѣ могутъ быть названы знаніемъ и непосредственныя интуиціи. Критическая теорія познанія не опровергла возможности интеллектуальной интуиціи. Почти вся наука покоится на законѣ сохраненія энергіи; но законъ сохраненія энергіи данъ лишь вѣрѣ, какъ и пресловутая атомистическая теорія, на которой долгое время покоилось естествознаніе. Да и само существованіе внѣшняго міра утверждается лишь вѣрой. Всѣ вѣдь признаютъ, что аксіомы недоказуемы, что онѣ предметъ вѣры, но какъ бы непроизвольной, обязательной, связывающей вѣры. Все исходное въ знаніи недоказуемо, исходное непосредственно дано, въ него вѣрится. И все недоказуемое и непосредственное оказывается тверже доказуемаго и выведеннаго. Всѣ въ сущности признаютъ, что въ основѣ знанія лежитъ нѣчто болѣе твердое, чѣмъ само знаніе, всѣ вынуждены признать, что доказуемость дискурсивнаго мышленія есть нѣчто вторичное и зыбкое. Мы пока ничего не утверждаемъ о твердой «вѣрѣ», первично испытываемой, лежащей въ основѣ знанія, но констатируемъ, что вся твердость знанія въ этой «вѣрѣ» коренится. И потому нѣтъ основаній утверждать, что знаніе имѣетъ преимущество передъ вѣрой. Знаніе питается тѣмъ, что даетъ вѣра, и различіе тутъ лишь въ характерѣ самой вѣры. Раціонализмъ держится лишь тѣмъ, что не углубляется до первоосновъ, не восходитъ до истоковъ. Въ истокахъ же всегда находимъ вѣру. Это начинаютъ все болѣе и болѣе признавать философски мыслящіе ученые. Чѣмъ же отличается «вѣра», на которой покоится знаніе, отъ вѣры религіозной, почему эта вѣра связана съ особенной твердостью, обязательностью, принудительностью? Гносеологія, сама по себѣ не въ силахъ разрѣшить этого вопроса; она можетъ лишь констатировать, что знаніе всегда упирается въ вѣру, дальнѣйшее же углубленіе возможно лишь для метафизики.

Почему мы знаемъ этотъ видимый, эмпирическій міръ, въ мірѣ же иной, міръ невидимый мы только вѣримъ. Почему бытіе этого міра кажется намъ такимъ несомнѣннымъ, такимъ принудительнымъ, бытіе же міра иного кажется сомнительнымъ и необязательнымъ? Актомъ нашей умопостигаемой воли, въ тайнственной глубинѣ бытія, до времени, предмірно совершили мы избраніе этого міра, повѣрили въ него, опредѣлили себя къ бытію въ данной дѣйствительности, связались съ этимъ міромъ тысячами нитей. Воля наша избрала данный намъ въ опытѣ міръ, «этотъ» міръ, объектомъ своей любви, и онъ сталъ для насъ принудителенъ, сталъ навязчивъ. «Повѣривъ» въ этотъ міръ, мы стали «знать» его; отъ силы вѣры нашей въ этотъ міръ знаніе наше этого міра стало обязательнымъ и твердымъ. Отъ міра же иного воля наша отвернулась, наша вѣра въ иной міръ или слаба или совсѣмъ отсутствуетъ, поэтому мы не знаемъ иного міра, наше отношеніе къ нему необязательно и не принудительно. Разгадки двойственности міра этого и міра иного, вещей видимыхъ и вещей невидимыхъ нужно искать въ тайнѣ нашей умопостигаемой воли. Мы видимъ и знаемъ то, что полюбили и избрали, а то, отъ чего отпали, что отвергли, то перестаемъ видѣть и знать. Лишь новымъ актомъ избранія, лишь новымъ актомъ любви можно сдѣлать невидимыя вещи видимыми и узнать ихъ. Воля наша связала себя съ такъ называемой «дѣйствительностью», и все въ этой дѣйствительности кажется намъ достовѣрнымъ и твердымъ. Все же относящееся къ забытымъ, инымъ мірамъ кажется намъ зыбкимъ, неопредѣленнымъ, проблематическимъ, сомнительнымъ; съ мірами иными у насъ нити порваны, воля наша отвращена отъ этихъ сферъ бытія. Такъ тверда наша вѣра въ этотъ міръ, что наше отношеніе къ этому міру принимаетъ форму принуждающую, обязывающую, связывающую, т.-е. форму знанія. Мы не говоримъ уже, что вѣримъ въ видимыя вещи, мы знаемъ ихъ; все, что къ нимъ относится, обладаетъ доказательной силой. Только о мірѣ вещей невидимыхъ говоримъ мы, что вѣримъ въ нихъ, а не знаемъ ихъ, т.-е. свободно избираемъ ихъ или не избираемъ.

Для даннаго міра дѣйствительности, міра видимаго, объекта знанія, волевой актъ свободнаго избранія, т.-е. актъ вѣры, уже совершенъ, совершенъ въ таинственной глубинѣ бытія; для міра же иного, міра невидимыхъ вещей, мы вновь должны совершить актъ свободнаго волевого избранія, избранія того міра предметомъ своей любви, т.-е. актъ вѣры. Міръ невидимыхъ, нами утерянныхъ вещей дается намъ лишь вольнымъ подвигомъ отреченія, лишь рискомъ и опасностью вѣры. Для обличенія міра невидимыхъ вещей нужна активность всей человѣческой природы, общее ея напряженіе, а не активность одного лишь интеллекта, какъ то мы находимъ въ знаніи міра видимаго. Знаніе этого міра основано на исконной и исключительной вѣрѣ въ него; знаніе міра иного предполагаетъ прежде всего отреченіе отъ этой исключительной и исконной вѣры и свободную вѣру въ иной міръ.

Попробуемъ характеризовать еще съ другой стороны психологическую противоположность знанія и вѣры. Знаніе носитъ характеръ насильственный и безопасный, вѣра — свободный и опасный. Въ вѣрѣ, въ обличеніи невидимыхъ вещей, въ волевомъ избраніи иныхъ міровъ есть рискъ и опасность. Въ дерзновеніи вѣры человѣкъ какъ бы бросается въ пропасть, рискуетъ или сломать себѣ голову или все пріобрѣсти. Въ актѣ вѣры, въ волевой рѣшимости вѣрить человѣкъ всегда стоитъ на краю бездны. Вѣра не знаетъ гарантій, и требованіе гарантій отъ вѣры изобличаетъ неспособность проникнуть въ тайну вѣры. Въ отсутствіи гарантій, въ отсутствіи доказательнаго принужденія — рискованность и опасность вѣры и въ этомъ же плѣнительность и подвигъ вѣры. Человѣкъ повѣрившій есть человѣкъ свободно дерзнувшій, преодолѣвшій соблазнъ гарантирующихъ доказательствъ. Требованіе отъ вѣры гарантій, даваемыхъ знаніемъ, представляется похожимъ на желаніе пойти ва банкъ въ азартной игрѣ, предварительно подсмотрѣвъ карту. Вотъ это подсматриваніе карты, эта боязнь риска, эта неспособность къ свободному дерзновенію есть у всѣхъ подмѣняющихъ вѣру знаніемъ, у всѣхъ согласныхъ вѣрить лишь съ гарантіей. Обезпечьте надежность результатовъ, гарантируйте, до-

кажите, т.-е. принудьте насъ, — тогда повѣримъ! Но тогда поздно уже будетъ повѣрить, тогда не нужно уже будетъ вѣры, тогда будетъ знаніе. Въ актѣ вѣры есть подвигъ отреченія, котораго нѣтъ въ актѣ знанія; актъ вѣры есть актъ свободной любви, не вѣдающей доказательствъ, гарантій, принужденій. Я вѣрю въ Бога моего не потому, что доказано мнѣ бытіе Его, что принужденъ къ принятію Его, что гарантированъ я залогами съ небесъ, а потому, что люблю Его. Я ставлю все на карту, рискую, отрекаюсь отъ благоразумной разсудочности. Потому только и получаю. Нужно совершить переизбраніе, избрать новый объектъ любви, т.-е. отречься отъ старой любви къ данной дѣйствительности, уже мнѣ гарантированной, мнѣ навязанной, сбросить съ себя ветхаго человѣка и родиться къ новой жизни въ новой, иной дѣйствительности. Подмѣна же вѣры знаніемъ въ данныхъ условіяхъ міра есть отказъ отъ свободнаго выбора, есть трусость передъ опасностью, передъ проблематическимъ, предпочтеніе гарантированнаго и безопаснаго, т.-е. жизнь подъ принужденіемъ данной природной дѣйствительности. Но, какъ увидимъ, и замѣна знанія вѣрой была бы отказомъ нести бремя міровой фактичности, съ которой мы связаны по собственной винѣ. Знаменитое и непонятое выраженіе, приписываемое учителю церкви Тертуліану, — «credo quia absurdum est» — характеризуетъ психологическую природу вѣры. Нужно рискнуть, согласиться на абсурдъ, отречься отъ своего разума, все поставить на карту и броситься въ пропасть, тогда только откроется высшая разумность вѣры. Но до этого акта вѣры, до вольнаго отреченія и согласія на все во имя вѣры не можетъ открыться разумность вѣры, такъ какъ это было бы принудительнымъ знаніемъ. Нужно распластаться въ актѣ вѣры, отречься отъ себя, тогда поднимаешься, тогда обрѣтаешь высшій разумъ. Въ вѣрѣ индивидуальный малый разумъ отрекается отъ себя во имя разума божественнаго, и дается универсальное, благодатное воспріятіе. Въ послѣдней же глубинѣ вѣра и знаніе — одно, т.-е. обладаніе полнотой реальнаго бытія.

Съ нашей точки зрѣнія и знаніе предполагаетъ вѣру,

оказывается формой вѣры, но вѣры элементарной и неполной, вѣры въ низшую дѣйствительность. Знаніе есть довѣріе къ ограниченному, земному кругозору; въ актѣ научнаго знанія человѣкъ стоитъ на мѣстѣ, съ котораго не все видно, виденъ лишь небольшой кусокъ. Вѣра есть тоже знаніе; знаніе черезъ вѣру дается, но знаніе высшее и полное, видѣніе всего, безграничности. Научное знаніе познаетъ дѣйствительность, но не понимаетъ ограниченности и болѣзненности этой дѣйствительности. Противоположность между знаніемъ и вѣрой, на которой основаны разсмотрѣнные нами три типа рѣшеній спора, оказывается поверхностной. Въ глубинѣ знаніе и вѣра — одно, знаніе есть вѣра, вѣра есть знаніе. Міръ знанія и вѣры условно даны, какъ разные порядки, но они могутъ быть сведены къ единству. Но все же то, что мы называемъ «знаніемъ», и то, что называемъ «вѣрой», глубоко различается, и мы старались пролить свѣтъ на это различіе. Наша точка зрѣнія предполагаетъ окончательную побѣду гносеологическаго реализма надъ всѣми формами гносеологическаго иллюзіонизма. Раціоналистическія направленія, отражающія разорванность и разсѣченность человѣческаго духа и человѣческой культуры, разъединяютъ субъектъ и объектъ. Эта утерянная связь субъекта съ объектомъ должна быть не наивно, какъ въ дни дѣтства человѣчества, а сознательно возстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы изъ одного и того же божественнаго матеріала. Ихъ противоположеніе есть лишь болѣзнь, лишь грѣхъ людей. Задача, передъ которой нынѣ стоитъ гносеологія, есть возстановленіе бытія въ его правахъ и раскрытіе путей къ бытію. Весь путь разрыва съ бытіемъ уже пройденъ, и въ самыхъ тонкихъ продуктахъ критицизма путь этотъ привелъ къ окончательному упраздненію бытія. Такъ, самое типическое и талантливое теченіе неокантіанства, школа Виндельбанда и Риккерта, разрѣшаетъ бытіе въ долженствованіе, все сводитъ къ нормамъ и цѣнностямъ, и не имѣетъ противоядія отъ иллюзіонизма, скептицизма и соллипсизма. Школа Когена и Наторпа разрѣшаетъ бытіе въ трансцендентальную методу и все сводитъ къ ра-

ціональнымъ идеямъ. Шуппе очень близокъ къ соллипсизму и старается побѣдить духъ небытія при помощи «сознанія вообще». Вся германская философія заражена духомъ небытія, бытіебоязнью, антиреализмомъ. Реализмъ представляется догматическимъ. Но философское грѣхопаденіе совершилось давно уже. Само зарожденіе автономной философіи новаго времени заключало уже въ себѣ грѣхъ раціоналистической разорванности и разсѣченности, какъ мы видѣли въ предшествующей главѣ. Философское мышленіе, оторванное отъ живыхъ корней бытія, отъ бытійственнаго питанія, начало блуждать въ одиночествѣ по пустынѣ и пришло къ упраздненію бытія, къ иллюзіонизму. И самъ опытъ, въ которомъ раціонализмъ сталъ искать пищи отъ голода, оказался не бытіемъ, а раціональной конструкціей. Способъ лѣченія можетъ быть лишь одинъ: отказъ отъ притязаній отвлеченной философіи, возвратъ къ мистическому реализму, т.-е. къ истокамъ бытія, къ живому питанію, къ познанію, какъ функціи цѣлостнаго процесса жизни. Философъ долженъ быть посвященъ въ тайны всенародной религіозной жизни и въ нихъ искать опоры. Но возвратъ къ реализму не можетъ быть просто новой гносеологіей; корень бѣды не въ раціоналистическихъ гносеологіяхъ, въ которыхъ всегда есть много вѣрнаго, а въ томъ корень, что бытіе наше стало плохимъ. Раціоналистическій разрывъ до тѣхъ поръ будетъ въ силѣ, пока не вырванъ будетъ корень грѣха.

Два разума проходятъ черезъ всю человѣческую жизнь, черезъ всю человѣческую исторію, — разумъ малый и разумъ большой. Взаимоотношеніе этихъ двухъ разумовъ и составляетъ основную проблему философіи. Это взаимоотношеніе лежитъ на днѣ всякой гносеологіи, хотя бы ею и не сознавалось. Вѣчное религіозное выраженіе этой борьбы двухъ разумовъ, даетъ апостолъ Павелъ, когда говоритъ: «Будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ» и еще: «Мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ». Это и значитъ, что въ «безуміи», въ отреченіи отъ малаго разума есть стяжаніе себѣ большого разума, а въ «мудрости міра сего», въ торжествѣ малаго разума отсутствуетъ большой разумъ, есть

«безуміе передъ Богомъ». Есть ограниченный разумъ, разсудокъ, разумъ раціоналистовъ, и есть разумъ божественный, разумъ мистиковъ и святыхъ. Въ безумномъ отреченіи отъ разума индивидуальнаго пріобрѣтается разумъ универсальный. Величайшіе философы, и христіанскіе и языческіе, тѣ, для которыхъ философія была священной, признавали существованіе высшаго, божественнаго разума — Логоса, въ которомъ субъектъ и объектъ тождественны, и открывали дѣйствіе Логоса въ человѣкѣ [1]). Основное свойство Логоса, отличающее его отъ разума малаго,—то, что онъ присутствуетъ въ такой же мѣрѣ въ объектѣ, какъ и въ субъектѣ. Это — разумъ вселенскій, онъ такъ же открывается въ природѣ и исторіи, какъ и въ человѣкѣ. Логосъ есть тождество субъекта и объекта; въ немъ дана общность человѣка и космоса, микрокосма и макрокосма. Черезъ отреченіе отъ малаго разума, отъ разсудка и пріобщеніе къ большому разуму, къ Логосу, человѣкъ прозрѣваетъ сквозь хаосъ, сквозь фатумъ природы Разумъ міра, Смыслъ міра. Отъ Логоса Филона Александрійскаго къ Логосу Іоанна Богослова можно перейти лишь актомъ вѣры, лишь религіознымъ воспріятіемъ. Актъ вѣры, религіозное воспріятіе лежитъ и между ученіемъ о Логосѣ Гегеля и ученіемъ о Логосѣ Вл. Соловьева. Живой Логосъ міра, Смыслъ міра данъ лишь въ религіозномъ откровеніи. Но и философамъ, въ естественномъ откровеніи данъ Разумъ— Логосъ, только въ частныхъ его опредѣленіяхъ. Лишь религіозные философы окончательно возвышаются надъ «мудростью міра сего» и становятся «безумными», т.-е. «мудрыми». Но и въ естественныхъ откровеніяхъ философіи и теософіи человѣкъ прикасается къ міровому, вселенскому Разуму. Только въ современной философіи окончательно исчезъ Логосъ. Раціоналисты и позитивисты отстаиваютъ «безуміе передъ Богомъ», отрицаютъ міровой разумъ и поклоняются разсудочности человѣческой, отсѣкающей отъ объекта, отъ космоса, отъ вселенной. Какая терминологическая путаница происхо-

---

[1]) Кн. С. Трубецкой въ своихъ историческихъ и теоретическихъ работахъ блестяще прослѣдилъ судьбу идеи Логоса въ философіи, но къ сожалѣнію не довелъ своего дѣла до конца.

дить, когда эмпирики не признаютъ полнаго и подлиннаго опыта, а лишь ограниченный и конструированный, когда раціоналисты не признаютъ полнаго и подлиннаго разума, а лишь ограниченный и оторванный отъ міровой жизни. Настоящими эмпириками и раціоналистами, т.-е. защитниками полноты опыта и вселенскости разума, должны быть признаны мистики и святые.

Современная философская мысль подходитъ къ дилеммѣ: интеллектуалистическій гностицизмъ или волюнтаристическій прагматизмъ. Съ нашей точки зрѣнія гностицизмъ и прагматизмъ, интеллектуализмъ и волюнтаризмъ одинаково должны быть преодолѣны, такъ какъ должна быть сознана изначальная данность въ насъ божественнаго. Такъ же должна быть сметена противоположность раціонализма и скептицизма. Скептицизмъ всегда корыстенъ, всегда есть болѣзненная гипертрофія чувства своего малаго я. Та же неспособность выйти изъ своего «я» есть и въ раціонализмѣ. Вѣра есть раскрытіе въ своемъ «я» иного, божественнаго, выходъ изъ «я» и отдаваніе себя высшему. Поэтому въ вѣрѣ преодолѣвается и корыстное сомнѣніе и корыстное самовозвеличеніе.

III.

Наука безсильна рѣшить вопросъ о чудѣ. Безсиліе науки возразить противъ вѣры въ чудесное слишкомъ ясно для непредубѣжденнаго. Все болѣе открывается, что побѣдоносныя возраженія науки противъ возможности чуда въ сущности основаны на особенной вѣрѣ, я бы даже сказалъ на суевѣріи. Позитивисты и раціоналисты не знаютъ и не могутъ знать, возможно или невозможно чудо; они вѣрятъ, что невозможно, ихъ воля на это устремлена. То, что я скажу, по внѣшности покажется парадоксальнымъ, но посуществу неопровержимо: наука и религія говорятъ одно и то же о чудѣ, согласны въ томъ, что въ предѣлахъ порядка природы чудо невозможно и чуда никогда не было. Для религіозной вѣры не страшно,

когда наука говоритъ, что по законамъ природы чудо невозможно, допущеніе чудеснаго нелѣпо; вѣра и сама это хорошо знаетъ, ей и не надо чуда, совершающагося въ порядкѣ природы и во исполненіе ея законовъ. О силахъ же сверхприродныхъ, о вещахъ невидимыхъ, раскрывающихся для вѣры, наука ничего не можетъ сказать ни положительнаго, ни отрицательнаго. Скажу болѣе. Тогда лишь сознательно укрѣпляется идея чуда, когда устанавливается и противоположная идея закономѣрности природы. Для первобытнаго человѣка все одинаково чудесно, все естественное, природное одинаково таинственно и объяснимо лишь силами сверхъестественными. На этомъ уровнѣ сознанія чудесное не пріобрѣтаетъ еще специфическаго значенія, оно расплывается въ таинственности всей природы. Лишь съ сознаніемъ закономѣрности хода природы связано сознаніе чуднеснаго, какъ порожденія силъ сверхприродныхъ, какъ дѣйствія Божіей благодати. Согласно нашему пониманію природы вѣры, не вѣра должна рождаться отъ чуда, въ чемъ было одно изъ искушеній, отвергнутыхъ Христомъ, а чудо дается для вѣры. Вѣра отъ чуда была бы насиліемъ, принужденіемъ. Это все то же желаніе знать невидимыя вещи и неспособность въ нихъ вѣрить, отказъ отъ подвига вѣры.

Чудо, въ которое вѣритъ религія, не уничтожаетъ и не отрицаетъ законовъ природы, открытыхъ научнымъ знаніемъ. Закономѣрность остается въ силѣ и въ томъ случаѣ, если произошло чудо. Чудо есть побѣда благодатныхъ, сверхприродныхъ силъ надъ тѣми природными силами, которыя обязательно дѣйствуютъ планомѣрно, а не отмѣна закономѣрности въ порядкѣ природы. Законъ не долженъ быть персонифицированъ, законъ есть лишь способъ единообразнаго дѣйствія данныхъ силъ. Самъ законъ остается въ силѣ даже въ томъ случаѣ, если данныя силы побѣждаются силами иными. Онъ опять будетъ имѣть мѣсто, когда данныя силы будутъ дѣйствовать въ чистомъ видѣ. Дѣйствіе всякаго закона можетъ быть обнаружено лишь путемъ изоляціи и эксперимента. Въ сложномъ взаимодѣйствіи силъ природы мы не наблюдаемъ дѣй-

ствія закона въ чистомъ видѣ, такъ какъ онъ всегда можетъ быть парализованъ законами иными. Допустимъ, законъ тяготѣнія есть истина неизмѣнная, общеобязательная, неотвратимая для даннаго природнаго міра. Но сверхприродныя благодатныя силы могутъ побѣдить ту тяжесть міра, которая есть область дѣйствія этого закона. Чудо отмѣняетъ не законъ, а ту природную сферу, которая есть область дѣйствія этого закона. Представимъ себѣ эту комнату; въ ней даны такія-то силы и дѣйствуютъ закономѣрно. Мы можемъ изучать эти силы и ихъ единообразное дѣйствіе. Изъ имманентнаго дѣйствія этихъ силъ не можетъ произойти ничего абсолютно новаго и неожиданнаго. Но представимъ себѣ, что стѣны разбиты и ворвались въ эту комнату силы иного, трансцендентнаго по отношенію къ ней міра, силы отличныя отъ дѣйствующихъ въ этомъ помѣщеніи. Ясно, что можетъ произойти что-то неожиданное, новое, какъ бы «чудесное» для тѣхъ, для кого міръ исчерпывался даннымъ помѣщеніемъ. И весь міръ, весь природный порядокъ есть замкнутое помѣщеніе, въ которомъ закономѣрно дѣйствуютъ данныя въ немъ силы. Эти силы не могутъ имманентно себя перерасти, создать чудесное. Но въ замкнутое помѣщеніе нашего міра могутъ прорваться силы иного міра, силы божественныя, благодатныя. Тогда произойдетъ чудо.

Но сама возможность этого чуда не противорѣчитъ закономѣрности природы и не опровергаетъ этой закономѣрности. Вѣдь закономѣрность дѣйствія силъ природы ничего не говоритъ о невозможности существованія иныхъ силъ и ничего не знаетъ о томъ, что произойдетъ, когда иныя силы войдутъ въ нашъ міръ. Фактъ закономѣрности природы совершенно неопровержимъ и ни мало не отрицаетъ возможности чуднаго. Фактъ этотъ лишь говоритъ: если дано то-то, то будетъ то-то, если же иное дано, то будетъ иное. Отрицаніе же силъ иного міра — внѣ компетенціи науки, призванной лишь открывать закономѣрность даннаго міра. Чудесное есть побѣда надъ природой и надъ роковыми результатами дѣйствующихъ въ ней силъ, но не отмѣна законовъ природы, не отрицаніе науки, открывающей законы природы. Вѣдь въ

сущности магія можетъ быть признана такимъ же закономѣрнымъ научнымъ знаніемъ, какъ и физика, и столь же отличнымъ отъ всякой религіозной вѣры.

Я приведу основной примѣръ изъ религіозной жизни, изъ котораго ясна будетъ и сущность чудеснаго и сущность вѣры въ ея отношеніи къ знанію. Основное вѣрованіе христіанскаго міра есть вѣрованіе въ громовое чудо міровой исторіи, въ чудо воскресенія Христа. Въ чудѣ воскресенія нѣтъ доказательнаго насилія, его нельзя знать, оно открывается лишь для повѣрившаго и полюбившаго. Что Христосъ умеръ на крестѣ смертью раба, что Правда была распята, — это фактъ, который всѣ знаютъ, который принуждаетъ и насилуетъ, его признаніе не требуетъ ни вѣры, ни любви; этотъ страшный фактъ данъ всему міру, познанъ міромъ. Что Христосъ воскресъ, что Правда побѣдила въ мірѣ зло, вырвала корень зла — смерть, это не дано, какъ фактъ принудительный и доказательный. Въ побѣду правды жизни надъ зломъ смерти нужно вѣрить, нужно любить Спасителя, чтобы открылось чудо Его воскресенія. Спаситель явился міру въ образѣ раба, а не царя, и былъ раздавленъ силами этого міра, и принялъ смерть по законамъ этого міра. Поэтому дѣло спасенія не было дѣломъ насилія надъ человѣкомъ: человѣку предоставлена свобода выбора, отъ него ждутъ подвига вѣры, подвига вольнаго отреченія отъ разума этого міра и отъ смертоносныхъ силъ этого міра во имя разума большого и силъ благодатныхъ и спасающихъ. Лишь тотъ, кто увидѣлъ въ униженномъ и раздавленномъ, въ образѣ раба, въ распятомъ — Царя и Бога, тотъ пріобщается къ тайнѣ спасенія. Но для этого необходимо освободиться отъ исключительной власти этого міра, отъ гипноза царящихъ въ немъ смертоносныхъ силъ. Воскресеніе Христа есть побѣда благодатныхъ, животворящихъ силъ Божьихъ надъ смертоносными силами природы, это отмѣна порядка природы благодатнымъ порядкомъ Божьяго Царства. Но чудо воскресенія не есть упраздненіе законовъ природы. По законамъ природы смерть попрежнему коситъ жизнь, тлѣніе царитъ въ мірѣ. Но для вѣры открывается безуміе и беззаконіе самой смерти. Воскресеніе Христа есть

единственный абсолютно разумный фактъ міровой жизни; въ побѣдѣ жизни надъ смертью, правды надъ зломъ есть Разумъ, Смыслъ. Царствующія въ природѣ смерть и тлѣніе безумны и неразумны. На примѣрѣ вѣры въ воскресеніе ясно можно видѣть природу вѣры вообще. Вѣра въ воскресеніе есть актъ свободы, свободнаго избранія, свободной любви къ Христу, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, актъ отреченія отъ своей ограниченности и ограниченности міра. На этомъ же примѣрѣ ясно видна и природа чудеснаго. Чудо воскресенія не противорѣчитъ закономѣрности природы и даже предполагаетъ эту закономѣрность; чудо воскресенія есть побѣда надъ смертоноснымъ порядкомъ природы, преодолѣніе смерти не имманентными силами природы, а трансцендентными божественными силами. И чудо воскресенія, какъ и всякое чудо, дано лишь для вѣры, для свободы. Тѣ, что живутъ подъ исключительной властью міровыхъ силъ, для кого существуетъ лишь принудительное и кто принимаетъ лишь доказанное, тѣ знаютъ, что Христосъ умеръ, и не знаютъ, что Христосъ воскресъ. Если бы можно было доказать, что Христосъ воскресъ, то чудо воскресенія потеряло бы свой спасительный смыслъ, оно вошло бы въ круговоротъ природной жизни. Весь смыслъ чуда воскресенія въ томъ, что оно невидимо, недоказуемо, непринудительно, что оно всегда обращено къ свободѣ человѣческой и любви человѣческой. Чудо воскресенія есть вещь невидимая и обличается оно лишь вѣрой. Послѣ акта вѣры открывается смыслъ вещей, рождается гнозисъ.

Возьмемъ другой, еще болѣе сложный примѣръ. Раціоналисты не могутъ примириться съ вѣрой въ Троичность Божества. Идея Троичности считаютъ исключенной закономъ тождества, основнымъ закономъ мышленія. Чтобы пролить свѣтъ на это соотношеніе, нужно уяснить себѣ природу логическихъ законовъ, этихъ тисковъ, изъ которыхъ мы не можемъ вырваться. Каковъ онтологическій смыслъ законовъ логики? Законамъ логики можетъ быть дано не только гносеологическое, но и онтологическое истолкованіе. Реалистическая теорія познанія должна признать примать бытія надъ мышле-

ніемъ. Мы мыслимъ по законамъ логики потому, что живемъ въ данныхъ формахъ бытія. Не природа создается нашимъ ограниченнымъ разумомъ, а ограниченный разумъ (съ законами логики) создается нездоровымъ состояніемъ природы. Наше бытіе сдавливаетъ наше мышленіе, ставитъ намъ на каждомъ шагу ограничительныя дилеммы. Законъ тождества и есть необходимое для мышленія выраженіе ограниченнаго состоянія міра, приспособленіе нашей разумной природы къ состоянію естества. Въ данномъ мірѣ и въ отношеніи къ данному міру можно мыслить лишь по законамъ логики, лишь въ согласіи съ закономъ тождества. Въ ограниченномъ мірѣ А не можетъ быть въ одно и то же время и А и не А, третье въ этомъ мірѣ исключается. И это дефектъ бытія, ненормальная температура мышленія, неизбѣжная реакція мышленія на поставленныя самимъ бытіемъ затрудненія. Логика есть приспособленіе мышленія къ бытію. Вѣра въ Троичность есть вѣра въ иной міръ, въ здоровое, неограниченное бытіе, которое не связано ни закономъ тождества, ни закономъ исключенія третьяго. Идея Троичности не санкціонируется законами логики, но санкціонируется законами Логоса. Что три и одинъ — одно, эта истина не вмѣщается дискурсивнымъ мышленіемъ, но вмѣщается интуитивнымъ мышленіемъ, свободнымъ отъ власти ограниченнаго бытія, въ которомъ ничто не можетъ быть разомъ три и одинъ, а должно быть или три или одинъ. Законы логики — болѣзнь бытія, вызывающая въ мышленіи неспособность вмѣстить полноту. Но въ принудительно данномъ мірѣ законъ тождества и другіе законы логики остаются обязательными и не могутъ быть отмѣнены. Обязательность ихъ не распространяется на другое состояніе бытія, на здоровую полноту бытія. Неумирающая въ насъ связь съ большимъ разумомъ открываетъ намъ возможность мыслить такое бытіе, въ которомъ третье не исключается, въ которомъ все можетъ быть и А и не А, и бѣлымъ и чернымъ, равно какъ можетъ быть внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ. Болѣзнь организма неизбѣжно даетъ повышеніе температуры и цѣлый рядъ ненормальныхъ явленій, но тотъ же организмъ въ здоровомъ состояніи иначе функціонируетъ и даетъ иную

картину. Всѣ ограниченія нашего мышленія — лишь болѣзненныя функціи мірового организма. Здоровому, ничѣмъ не ограниченному разуму раскрываются всѣ сверхраціональныя и ирраціональныя тайны бытія. Но для этого нуженъ иной опытъ.

Гносеологія рефлектируетъ надъ категоріями, но не въ силахъ понять источникъ категорій и причину ограниченности нашего знанія. Большая часть философовъ допускаетъ, что въ нашемъ познаніи есть какой-то дефектъ, что нашъ познавательный механизмъ — не здоровый, а больной. И многіе чувствуютъ, но не многіе лишь сознаютъ, что за дефектами нашего познанія, за его болѣзнью и ограниченностью скрывается в и н а. Вина, совершенный грѣхъ, и есть онтологическая основа ограничивающихъ категорій нашего разума, источникъ дефектовъ познанія. Вина умопостигаемой воли всей міровой души и всѣхъ существъ міра отрываетъ отъ истоковъ бытія, рождаетъ раздоръ и вражду въ мірѣ. Вина дѣлаетъ міръ подвластнымъ закономѣрной необходимости, пространственности и временности, заключаетъ познающее существо въ темницу категорій. Дефекты познанія и ограниченность познающаго разума коренятся въ направленіи воли, въ дурномъ выборѣ, въ нелюбви къ Богу и въ любви къ данной ограниченной дѣйствительности. Мы получили то, чего сами захотѣли. Бракъ нашъ оказался неудачнымъ и несчастнымъ, но все-таки это былъ бракъ по любви. Несчастное избраніе дурного предмета любви связало, сковало насъ по рукамъ и ногамъ, сдѣлало жизнь нашу тюремной жизнью. Стѣны нашей тюрьмы, всѣ эти гносеологическія категоріи, давящая насъ пространственность, временность, необходимость, законъ тождества воздвигнуты нашимъ грѣхомъ, нашей виной передъ Смысломъ міра, измѣной Отцу.

Раціоналисты и позитивисты очень злоупотребляютъ ссылками на разумъ. Они позволяютъ себѣ слишкомъ многое отвергать, какъ неразумное, какъ противное разуму. Но имѣютъ ли они право поминать самое имя разума? Разумъ есть о н т о л о г и ч е с к о е, а не исключительно гносеологическое понятіе. Согласно философскимъ традиціямъ допущеніе разума совершается по согласію онтологіи и гносеологіи и ведетъ къ тождеству объекта и субъекта. Въ онтологическомъ своемъ значеніи разумъ есть положительный С м ы с л ъ бытія, его

верховный центръ, его источникъ и цѣль. Отрицаніе мірового смысла есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отрицаніе разума. Когда разуму было придано исключительно гносеологическое или субъективно-психологическое значеніе, онъ потерялъ свой вселенскій характеръ и превратился въ разумъ малый, въ человѣческій разсудокъ. Между разумомъ вселенскимъ и разумомъ человѣческимъ произошелъ болѣзненный разрывъ. Начало вывѣтриваться всякое содержаніе изъ идеи разума, и теряется право оперировать съ самимъ словомъ разумъ. Современная философія окончательно порвала съ разумомъ и врядъ ли имѣетъ право ссылаться на неразумность чего-либо. Неразумность, безсмысленность всего міра признается современной философіей и потому не смѣетъ она говорить о неразумности и безсмысленности чудеснаго. Чудо разумнѣе необходимости, чудо согласно со смысломъ міра. Въ чудѣ возвращается разумъ и смыслъ, осуществляется высшее назначеніе бытія, а вотъ умираніе по законамъ природы неразумно и безсмысленно, отрицаетъ назначеніе бытія. Нельзя смѣшивать разумъ съ необходимостью, какъ то дѣлаютъ раціоналисты. Давящая закономѣрность природы порождена совсѣмъ не разумомъ и потому она лишь необходима. Побѣда чудеснаго надъ порядкомъ природы есть побѣда разума и смысла. Разуменъ — порядокъ свободы, а не порядокъ природы.

Въ научномъ знаніи открываются подлинныя тайны природы, природы въ данномъ, хотя бы и дефектномъ, болѣзненномъ ея состояніи. Это откровеніе тайнъ враждебной природы даетъ возможность побѣды надъ природой. Природный человѣкъ освобождается путемъ труда, научное же знаніе есть основа этого труда, главное его орудіе. Но значеніе естествознанія не только практическое, естествознаніе имѣетъ и теоретическое, чисто познавательное значеніе. Чистое естествознаніе есть откровеніе естества, низшихъ, элементарныхъ силъ природы. Если природа болѣзненна, то это не значитъ, что познавать ее не надлежитъ. Я реально воспринимаю сыпь на лицѣ, но здоровая сущность лица не въ сыпи. Дефекты науки не въ самой наукѣ, а въ ея объектѣ. И вѣра должна уважать знаніе, какъ необходимое добро въ данномъ дефект-

номъ состояніи міра и человѣчества. Истина вѣры не зависитъ отъ науки, но наука этимъ не унижается. Въ наукѣ есть элементы высшаго гнозиса, въ ней какъ бы пріоткрываются человѣку тайны Божьяго творенія. Какъ это ни парадоксально покажется, но нужно сказать, что именно христіанство расчистило духовно почву для развитія научнаго естествознанія и техники. Христіанство освободило языческій міръ отъ демономаніи, изгнало демоновъ изъ природы, механизировало природу и тѣмъ открыло путь для подчиненія природы. Въ древнемъ, до-христіанскомъ мірѣ потому нельзя было овладѣть природой, что она была наполнена духами, отъ которыхъ человѣкъ зависѣлъ. Таинства древнихъ религій были только природны, въ нихъ сказывалась зависимость человѣка отъ природа. Чтобы научно познать природу, овладѣть ею и подчинить ее себѣ, человѣкъ долженъ былъ освободиться отъ духовной власти естества, отъ трепета передъ демонами природы. Таинства языческихъ религій были таинствами зависимости человѣка отъ природы, таинства же христіанской религіи — таинства, освобождающія человѣка отъ власти естества. Это христіанское освобожденіе человѣческой личности отъ естества привело къ временной смерти великаго Пана, къ механизаціи природы, къ изгнанію пугающихъ духовъ природы. Процессъ этотъ имѣлъ огромное положительное значеніе и создалъ почву для развитія естествознанія и техники. Природа, населенная духами по-язычески и вызывавшая чувство страха передъ демонами, не могла быть познана и ею нельзя было овладѣть. Естествознаніе и техника XIX вѣка обязаны своимъ развитіемъ христіанству, хотя и не сознаютъ этого, такъ какъ сбиваетъ съ толку средневѣковье, бывшее прямымъ послѣдствіемъ христіанства. Но роль христіанства въ этомъ процессѣ еще не закончена, пройденъ только одинъ фазисъ въ воспитаніи человѣчества. Человѣкъ овладѣваетъ природой, познаетъ ее, освобождается отъ ея власти. Онъ не страшится уже духовъ природы, но страшится нынѣ мертваго механизма природы. Въ христіанствѣ же скрыты силы для новаго одухотворенія природы, для возрожденія Пана, для раскрытія тайнъ Божьяго

творенія, живого, а не мертваго. То, что прозрѣвалъ Гёте, не было простымъ рецидивомъ язычества, Гёте возможенъ только послѣ христіанства. Міроощущенію Гёте открывалась природа, какъ Божье твореніе. На примѣрѣ Гёте виденъ высшій смыслъ науки.

IV.

Чтобы освѣтить еще съ другой стороны вопросъ о взаимоотношеніи знанія и вѣры, обратимся къ анализу причинности, этой основы всякаго знанія. Существуетъ двоякое пониманіе причинности, и каждое изъ этихъ пониманій имѣетъ свою исторію и свои традиціи. Та причинность, съ которой оперируетъ наука и безъ которой не можетъ обойтись, не проникаетъ въ интимную связь вещей. Тайна соотношенія между причиной и слѣдствіемъ остается закрытой для научнаго взгляда на міръ. Во внутреннее существо природы, въ творческую связь вещей научное знаніе не проникаетъ, оно обходится безъ такого пониманія причинности. Наука освобождается отъ метафизическаго пониманія причинности и можетъ быть, повидимому, совсѣмъ освобождена. Для научнаго пониманія причинность цѣликомъ сводится къ функціональному соотношенію. Новѣйшіе философы — позитивисты, какъ, напр., Махъ и Авенаріусъ, пытаются окончательно вытравить всякій метафизическій привкусъ изъ идеи причинности. Они сводятъ причинность исключительно къ функціональному соотношенію и пытаются даже совсѣмъ отдѣлаться отъ причинности, слишкомъ, по ихъ мнѣнію, зараженной метафизикой. И нужно сказать, что попытка Маха и Авенаріуса имѣетъ положительное значеніе. Эти философы вѣрно отражаютъ научное отношеніе къ этому вопросу. Вообще нужно сказать, что въ теоріи научнаго знанія Маха есть большая доля истины, большая, чѣмъ въ нео-кантіанствѣ. Лучше положительной наукѣ освободиться отъ метафизическихъ предрасположеній, это лучше и для науки и для метафизики. Наука открываетъ внѣшнюю закономѣрность природы,

функціональную связь одного явленія съ другимъ. Но эта связь причины со слѣдствіемъ остается для науки неосмысленной, неразумной. Осмыслить связь причины со слѣдствіемъ, очевидно, можно только изнутри, лишь подъ другимъ угломъ зрѣнія. Научному пониманію міра въ категоріи причинности открывается въ мірѣ только закономѣрность и необходимость, но не открывается въ мірѣ разумъ, смыслъ. Въ закономѣрномъ ходѣ природы по видимости нѣтъ разума и смысла. Намъ чуждо это роковое сцѣпленіе явленій. Открытіе причинности въ закономѣрномъ ходѣ вещей помогаетъ намъ овладѣть природой, но оно же констатируетъ наше рабство у чего-то чуждаго, инороднаго. Мы не знаемъ почему подчинены этому роковому сцѣпленію событій, почему причина неизбѣжно порождаетъ слѣдствіе, почему не можемъ разбить закономѣрности. Остается какая-то тайна, на которую наука не можетъ пролить свѣта. Должно существовать другое, метафизическое истолкованіе причинности, которое имѣетъ свою исторію и котораго не можетъ уничтожить ни Махъ, ни всѣ ему подобные.

Никакой позитивизмъ не въ силахъ искоренить изъ человѣческаго сознанія метафизическое пониманіе причинности. То, что Махъ и Авенаріусъ называютъ остатками миѳологіи, то заключаетъ въ себѣ здоровое зерно и истинную основу причинности. Философы сознавали, что за причинными отношеніями скрывалась активность живыхъ субстанцій, что тайна связи причины со слѣдствіемъ раскрывается въ актѣ воли. Метафизическое ученіе о причинности, какъ о волевой активности субстанцій, блестяще было формулировано русскимъ философомъ Лопатинымъ [1]). Лопатинъ подвелъ итоги длинной исторіи метафизическаго ученія о причинности и далъ лучшее въ современной философской литературѣ ученіе объ отношеніи причинности къ свободѣ. Внутренняя, осмысленная связь причины со слѣдствіемъ есть связь волевой активности, причиненія съ порождаемымъ результатомъ. Причинность, пони-

---

[1]) Въ Европейской философіи родственный Лопатину взглядъ на причинность и свободу развиваетъ Бергсонъ.

маемая изнутри, есть творческій актъ живого существа. Причина созидаетъ, творитъ слѣдствіе. Причина есть творческая энергія и предполагаетъ существо, обладающее этой энергіей. Причинность невозможна безъ творящаго, созидающаго. Это вѣрно ощущалось въ миѳологическомъ міровоззрѣніи. И на вершинахъ философской мысли должна быть оправдана эта миѳологія, въ ней ключъ и тайна связи между причиной и слѣдствіемъ. То, что Вундтъ называетъ психической причинностью, очень близко къ этому, но отличается метафизической половинчатостью. Причинность предполагаетъ субстанціональность существъ, творящихъ слѣдствія. Причинность связана съ субстанціональностью и со свободой. Причиненіе, какъ творческій актъ субстанціи, есть актъ свободы. Субстанція надѣлена творческой свободой и изъ нея созидаетъ. Такое пониманіе причинности измѣняетъ взглядъ на соотношеніе свободы и необходимости. Небходимость есть продуктъ свободы, рождается отъ злоупотребленія свободой. Направленіе воли свободныхъ существъ создаетъ природную необходимость, рождаетъ связанность. Матеріальная зависимость есть порожденіе нашей свободной воли. Необходимость есть лишь извѣстное, дурно направленное соотношеніе живыхъ и свободныхъ субстанцій разныхъ градацій. Разрывъ всѣхъ существъ міра, распадъ божественнаго единства ведетъ къ связанности, къ скованности необходимостью. Все оторванное отъ меня, далекое, чуждое я воспринимаю, какъ давящую матеріальную необходимость. Все близкое, родное, со мной соединенное я воспринимаю, какъ свободу. Матеріальность есть порожденіе ненависти и отчужденности въ мірѣ. Актомъ свободнаго избранія порожденъ порядокъ необходимости. По нашей винѣ природа омертвѣла и космическое призваніе человѣка — микрокосма оживить природу — макрокосмъ, вернуть жизнь всей іерархіи естества, вплоть до камня. Омертвѣвшее по винѣ нашей естество насъ инфецируетъ и намъ угрожаетъ. Этотъ порядокъ природы скрываетъ отъ насъ внутреннюю, свободную связь вещей, твор-

ческую причинность. Такое пониманіе причинности, свободы и необходимости измѣняетъ взглядъ на чудесное. Необходимость, закономѣрность природныхъ явленій не должна быть персонифицирована, это лишь способъ дѣйствія міровыхъ силъ, лишь формулировка того направленія, которое приняло взаимодѣйствіе субстанцій. Но, если сама необходимость есть продуктъ свободы, если причинность есть творческая активность, если свобода есть субстанціональная мощь, то возраженія противъ чуднаго падаютъ.

V.

Предлагаемое здѣсь рѣшеніе вопроса о взаимоотношеніи знанія и вѣры принципіально отличается отъ трехъ типическихъ рѣшеній, нами отвергнутыхъ. При нашей постановкѣ вопроса между знаніемъ и вѣрой не существуетъ той противоположности, которую обыкновенно предполагаютъ, и задача совсѣмъ не въ томъ заключается, чтобы взаимно ограничить области знанія и вѣры, допустивъ ихъ лишь въ извѣстной пропорціи. Мы утверждаемъ безпредѣльность знанія, безпредѣльность вѣры и полное отсутствіе взаимнаго ихъ ограниченія. Религіозная философія видитъ, что противоположность знанія и вѣры есть лишь абберація слабаго зрѣнія. Религіозная истина—верховна, вѣра—подвигъ отреченія отъ благоразумной разсудочности, послѣ котораго постигается смыслъ всего. Но окончательная истина вѣры не упраздняетъ истины знанія и долга познавать. Научное знаніе, какъ и вѣра, есть проникновеніе въ реальную дѣйствительность, но частную, ограниченную; оно созерцаетъ съ мѣста, съ котораго не все видно и горизонты замкнуты. Утвержденія научнаго знанія—истинны, но ложны его отрицанія. Наука вѣрно учитъ о законахъ природы, но ложно учитъ о невозможности чуднаго, ложно отрицаетъ иные міры. И въ скромности знанія — высшая гордость науки. Тотъ высшій гнозисъ, который даетъ намъ вѣра, не отмѣняетъ истинъ науки, какъ низшихъ. Низшихъ истинъ нѣтъ, всѣ истины равны. Религіозный гнозисъ

лишь превращаетъ частную научную истину въ истину полную и цѣльную, въ истину, какъ путь жизни. Но гнозисъ вѣры дается внутреннимъ подвигомъ самоотреченія, который и допускаетъ къ высшимъ реальностямъ. Созерцаніе общихъ идей, какъ реальностей, дается лишь побѣдой надъ ограниченной чувственностью и разсудочностью, благодатнымъ расширеніемъ опыта. Ограниченность позитивизма и матеріализма жизни и мысли есть рабство у чувственнаго міра, отъ котораго можно освободиться лишь всей полнотой жизни. Благодать вѣры стяжается усиліемъ и направленіемъ воли. Не вѣрятъ тѣ, которые не хотятъ вѣрить въ глубинѣ своего умопостигаемаго характера, такъ какъ слишкомъ хотятъ по своему разсудку и произволу устроить міръ. Потому и не знаютъ. Скептицизмъ есть прежде всего дефектъ воли. Скептицизмъ интеллектуальный самъ по себѣ не страшенъ. Паскаль былъ интеллектуальнымъ скептикомъ, но онъ же былъ и вѣрующимъ, т.-е. преодолѣлъ скептицизмъ волевой, свободно избралъ себѣ предметъ любви. Требованія, которыя обычно предъявляютъ скептики къ вѣрѣ, поражаютъ своей нелѣпостью, своимъ непониманіемъ природы вѣры. Скептики требуютъ отъ вѣры гарантій, т.-е. упраздняютъ сущность вѣры, хотятъ знанія. Скептики не хотятъ отречься отъ разсудочности, отъ власти этого міра, не могутъ совершить избранія, сосредоточить своей воли. Отсутствіе благодати, на которое жалуются скептики, есть лишь обратная сторона ихъ направленія воли, ихъ разсудочности, ихъ привязанности къ чувственному міру видимыхъ вещей. Скептики прежде всего должны отречься отъ своихъ требованій къ вѣрѣ, тогда лишь можно съ ними говорить о вѣрѣ. Многіе говорятъ, что хотѣли бы вѣрить, но не могутъ. Это не значитъ, что вина не въ нихъ, это лишь значитъ, что недостаточно сильно хотятъ, или хотятъ, но безъ риска и отреченія, съ сохраненіемъ всѣхъ гарантій и предубѣжденій.

Довѣріе къ абсолютной наукѣ, къ возможности построить научное міропониманіе, удовлетворяющее природу человѣка, подорвано. Также подорвано и довѣріе къ абсолютной философіи; въ отвлеченную философію почти никто уже не вѣритъ.

Гегель былъ послѣднимъ великимъ гностикомъ; онъ обоготворилъ философію, превратилъ ее въ религію. Крушеніе гегельянства, этой титанической гордыни философіи, было вмѣстѣ съ тѣмъ кризисомъ отвлеченной философіи, пораженіемъ раціонализма. Раціонализмъ и ограничиваетъ опытъ, и противится божественному разуму. Европейская мысль перешла отъ отвлеченнаго раціонализма Гегеля къ матеріализму и эмпиризму, искала въ «опытѣ» утерянное живое бытіе. Но въ этомъ «опытѣ» нельзя найти бытія. Матеріализмъ есть самая несостоятельная форма онтологіи.

Въ русской философіи совершается переходъ отъ отвлеченнаго идеализма къ идеализму конкретному. Раціонализмъ переходитъ въ мистицизмъ. Творческій починъ въ этомъ принадлежитъ Кирѣевскому и Хомякову, которые дали глубокую критику Гегеля. Потомъ Вл. Соловьевъ пытался построить систему конкретнаго идеализма, а кн. С. Трубецкой продолжалъ его дѣло. Конкретный идеализмъ имѣетъ свое питаніе въ мистическомъ опытѣ и возсоединяетъ знаніе съ вѣрой, философію съ религіей. Для конкретнаго идеализма критицизмъ есть такое же раціоналистическое направленіе, какъ и эмпиризмъ, какъ и старый раціонализмъ. Полнота живого опыта дана лишь въ мистическомъ воспріятіи; безъ религіознаго питанія, безъ непосредственной интуиціи философія чахнетъ и превращается въ паразита. Философія должна питаться и опытомъ научнымъ, и опытомъ мистическимъ. Вѣра, на которую люди боятся рискнуть, такъ какъ дорожатъ своей разсудочностью, ничего не отнимаетъ, но все возвращаетъ преображеннымъ въ свѣтѣ божественнаго разума. И наука, и философія должны подчиниться свѣту религіозной вѣры не для упраздненія своихъ истинъ, а для просвѣтлѣнія этихъ истинъ въ полнотѣ знанія и жизни. Позитивизмъ не есть наука, раціонализмъ не есть философія, и судьбы ихъ не совпадаютъ. И наука, и философія подводятъ къ великой тайнѣ; но та лишь философія хороша, которая проходитъ путь до послѣдней тайны, раскрывающейся въ религіозной жизни, въ мистическомъ опытѣ.

ГЛАВА III.

Гносеологическая проблема.

§ 1.

Проблемѣ гносеологической безспорно принадлежитъ центральное мѣсто въ умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеологія — тончайшій плодъ умственной культуры. Мимо гносеологіи, ея сомнѣній, ея вопрошеній, ея запретовъ пройти нельзя. Если вникнуть въ жизненную основу и жизненный смыслъ проблемы критической гносеологіи, въ ея психологію, въ скрытое за ней міроощущеніе, то должно будетъ признать, что проблема эта является результатомъ болѣзненной рефлексіи, раздвоенности, почти что какой-то мнительности. Гносеологическій критицизмъ есть гамлетизмъ въ сферѣ философіи, рефлектирующая нерѣшительность дѣйствовать въ области познанія вслѣдствіе нарушенія жизненной цѣльности. Мы не столько познаемъ, сколько рефлектируемъ надъ познаніемъ, проходимъ всѣ стадіи раздвоенія, чувствуемъ себя покинутыми. Гносеологическій гамлетизмъ съ самаго начала предполагаетъ познаніе отсѣченнымъ отъ цѣльной жизни духа, субъектъ оторваннымъ отъ объекта и ему противоположнымъ, мышленіе выдѣленнымъ изъ бытія и гдѣ-то внѣ его помѣщеннымъ. Но наступаютъ времена, когда мысль, утомленная болѣзненнымъ гамлетизмомъ, должна вернуться къ здоровому донъ-кихотизму. Этотъ гносеологическій донъ-кихотизмъ вотъ съ чего начнется.

Мышленіе не можетъ быть отдѣлено отъ универсальнаго бытія и противоположно ему; познаніе не можетъ быть отдѣлено отъ универсальной жизни и противопоставлено ей. Мышленіе есть плоть отъ плоти и кровь отъ крови универсальнаго бытія, познаніе есть плоть отъ плоти и кровь отъ крови универсальной жизни. Мышленіе есть бытіе, оно въ бытіи пребываетъ, познаніе есть жизнь, оно въ жизни совершается. Оперировать съ субъектомъ, который внѣ бытія, надъ бытіемъ и бытію всегда противоположенъ, значитъ оперировать съ

чистѣйшей фикціей. Всякая гносеологія должна различать субъекта и объекта, но это различеніе не есть различеніе субъекта и бытія. Бытіе не есть непремѣнно объектъ, какъ склонны утверждать критическіе идеалисты, оно въ такой же мѣрѣ и субъектъ. Субъектъ и объектъ — одинаково бытіе. Бытію принадлежитъ изначальный и абсолютный приматъ. Различеніе субъекта и объекта совершается внутри самого бытія, и гносеологія не можетъ претендовать на то, чтобы занять мѣсто внѣ бытія. Внѣ бытія нѣтъ мѣста ни для кого и ни для чего, развѣ для царства дьявола. Безуміе—разсматривать бытіе, какъ результатъ объективированія и раціонализированія познающаго субъекта, ставить бытіе въ зависимость отъ категорій познанія, отъ сужденія. Познающій субъектъ со своими категоріями, своими сужденіями, своимъ объективированіемъ есть часть бытія, часть жизни. Бытіе ни въ какомъ смыслѣ не зависитъ отъ мышленія и познанія, оно предшествуетъ самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самимъ этимъ познавательнымъ актомъ. Отношеніе познающаго субъекта къ познаваемому объекту есть отношеніе внутри бытія, отношеніе бытія къ бытію, а не «мышленія» къ «бытію», какъ противостоящихъ другъ другу. Предразсудокъ, что гносеологія должна быть безъ предпосылокъ. Никогда она не могла избавиться отъ предпосылокъ. Да и откуда извѣстно, что предпосылокъ не должно быть? Предпосылкой гносеологіи является не психологія и біологія, а изначальная, отъ познающаго не зависящая реальность бытія и духовной жизни. Ниже станетъ ясно, что эта точка зрѣнія ничего общаго не имѣетъ съ такъ называемымъ «психологизмомъ», который несетъ съ собой вѣчную опасность релятивизма. Гносеологія покоится не на психологіи и не на онтологіи, вообще не на «логіи» какой-нибудь, не на наукѣ и знаніи какомъ-нибудь, а на психологическомъ и онтологическомъ, на бытійственномъ. Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествуетъ гносеологіи, въ самой жизни духа, въ самихъ силахъ бытія нужно искать предпосылокъ гносеологіи, а не въ психологіи или другой какой-нибудь «логіи». На это не направлены возраженія гносеологовъ противъ психологизма. Жизнь духа, само бытіе, во

всѣхъ смыслахъ предшествуетъ всякой наукѣ, всякому познанію, всякому мышленію, всякой категоріи, всякому сужденію, всякому гносеологическому субъекту. Не ученіе о бытіи, а само бытіе предшествуетъ ученію о познаніи. Гносеологи же хотятъ само бытіе вывести изъ гносеологіи, превратить его въ сужденіе, поставить въ зависимость отъ категорій субъекта. Въ бытіи, а не въ мышленіи, оторванномъ отъ бытія, должно искать твердыхъ основъ знанія. Въ жизни духа можно открыть всѣ качества логики, противоборствующія релятивизму и скептицизму. Гносеологи побѣждаютъ психологизмъ, какъ направленіе, подчиняющее гносеологію психологіи, но никогда не побѣдятъ они направленія, утверждающаго само бытіе до всякой гносеологіи. Не о психологической или біологической гносеологіи рѣчь будетъ идти, а о гносеологіи церковной и космической.

§ 2.

Гносеологія должна начать съ установленія различія между первичнымъ нераціонализированнымъ сознаніемъ и сознаніемъ вторичнымъ, раціонализированнымъ, въ то время какъ обычно она начинаетъ съ сознанія уже раціонализированнаго и иного не признаетъ. Но сознанію вторичному, раціонализированному не дано сущее и нѣтъ путей къ сущему черезъ разсудочную дѣятельность этого сознанія. Сущее дано лишь въ живомъ опытѣ первичнаго сознанія, до раціоналистическаго распаденія на субъектъ и объектъ, до разсѣченія цѣльной жизни духа. Только этому первичному сознанію дана интуиція бытія, непосредственное къ нему касаніе. Сознаніе первичное не объективируетъ и не умерщвляетъ, оно живетъ, познавая, и познаетъ, живя. Риккертъ и его ученики скажутъ, что это первичное сознаніе есть лишь ирраціональное «переживаніе», съ которымъ не имѣютъ никакого дѣла гносеологія и философія, что тутъ можно только «переживать» и нельзя познавать. Но въ этомъ вѣдь вся проблема. Откуда извѣстно, что познаніе не есть переживаніе, оторвано отъ переживанія

и противоположно ему? Можетъ ли быть полнота переживаній, ирраціональная полнота, въ которой не оказывается мѣста для познанія? Я именно и утверждаю, что въ такъ называемомъ «ирраціональномъ переживаніи» или, по моей терминологіи, въ первичномъ нераціонализированномъ сознаніи, совершается самое подлинное познаніе бытія, совершается то касаніе сущаго, которое не можетъ не быть и познаніемъ. Гносеологи произвольно конструируютъ природу познанія, и все, что не соотвѣтствуетъ ихъ конструкціи, не хотятъ называть познаніемъ. Гносеологи хотятъ имѣть исключительно дѣло съ фактомъ положительной науки; Кантъ—даже исключительно съ фактомъ математическаго естествознанія. Но матеріалъ, съ которымъ оперируютъ гносеологи, оказывается слишкомъ бѣденъ и узокъ, чтобы построить полное ученіе о познаніи. Нужно рѣшительно порвать съ тѣмъ гносеологическимъ предразсудкомъ, что всякое познаніе есть раціонализированіе, объективированіе, сужденіе, дискурсивное мышленіе. Критическіе гносеологи имѣютъ дѣло лишь съ частной и ограниченной формой познанія. Кромѣ ихъ царства есть еще безмѣрныя и безграничныя области познанія. Гносеологи же видятъ у вратъ этихъ иныхъ царствъ лишь предѣлъ, за которымъ начинаются ирраціональныя переживанія, — неизреченная область хаоса и тьмы. Изъ ирраціональнаго хаоса и тьмы изнимается лишь маленькая область раціонализированнаго и объективированнаго, область сужденія, въ которомъ царитъ цѣнность истины. Мы же полагаемъ, что въ безмѣрной области первичнаго, нераціонализированнаго сознанія есть царство свѣта, а не только тьмы, космоса, а не только хаоса. Въ этой области раскрывается Логосъ, смыслъ міра. Хаосъ и тьма, «міръ сей», даны именно раціонализированному сознанію, сознанію же иному, первичному, данъ «міръ иной», міръ истинно сущаго. Различеніе двухъ сознаній, о которыхъ идетъ рѣчь, и есть различеніе разсудка и разума, или малаго и большого разума. Разумъ, большой разумъ познаетъ, познаетъ сущее, его сфера не есть исключительно сфера переживаній, не имѣющихъ никакого отношенія къ знанію. Сами гносеологи выходятъ изъ той сферы, которую считаютъ единственной сфе-

рой познанія, такъ какъ дѣлаютъ объектомъ своего познанія познающій субъектъ, который не поддается объективированію. Въ этомъ основное противорѣчіе гносеологіи. Вѣдь у гносеологіи нѣтъ органа ея специфическаго познанія, обычное дискурсивное мышленіе тутъ недостаточно. Гносеологи хвастаютъ, что работа ихъ предшествуетъ познанію, что сами они надъ познаніемъ, но они не въ силахъ постигнуть тайну познанія и трагедію познанія. Гносеологи все хотятъ поднять себя за волосы. У нихъ нѣтъ точки опоры и потому ничего они не могутъ сдвинуть и перевернуть. Положительная наука есть въ концѣ-концовъ единственная точка опоры гносеологовъ, но сама положительная наука можетъ обойтись безъ ихъ услугъ. «Гносеологи» — паразиты науки.

§ 3.

Критическіе гносеологи жаждутъ освободиться отъ психологизма и антропологизма и ставятъ эту проблему очень остро, иногда даже остроумно. Но претензіи на полную свободу отъ психологизма — смѣшны. Роковымъ для гносеологовъ является тотъ фактъ, что философствуетъ человѣкъ, что познаніе совершается въ антропологической средѣ. Гносеологи пытаются преодолѣть этотъ непреодолимый фактъ тѣмъ соображеніемъ, что познаніе совершается въ «сознаніи вообще», въ трансцендентальномъ сознаніи, а не въ индивидуальномъ психологическомъ сознаніи, что сверхъиндивидуальный субъектъ производитъ сужденія и оцѣнки. Но тутъ гносеологи явно переходятъ на почву метафизическую и дѣлаютъ предположенія онтологическаго характера. Такъ шло развитіе отъ гносеологіи Канта къ метафизикѣ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Новѣйшіе нео-кантіанцы также не въ силахъ удержаться отъ этого рокового перехода къ метафизикѣ и онтологіи. Съ одной стороны, гносеологовъ подстерегаетъ метафизика и онтологія (сверхъиндивидуальный субъектъ, сознаніе вообще и т. п.); съ другой, подстерегаетъ психологія и біологія (психофизическая организація, субъектъ психологиче-

скій и біологическій). Такимъ образомъ, критическая гносеологія фатально разлагается на метафизическій онтологизмъ и психобіологическій позитивизмъ. Она не въ силахъ удержаться на остріѣ иголки и неизбѣжно падаетъ вправо или влѣво. Проблема, такъ остро поставленная Гуссерлемъ и возволновавшая весь философскій міръ, не можетъ быть разрѣшена «критицизмомъ» и критической гносеологіей. Самъ Гуссерль выходитъ изъ предѣловъ гносеологіи. Для критической гносеологіи познаніе есть все же дѣло человѣческое и потому освобожденіе отъ психологизма есть поднятіе себя за волосы. И трансцендентальный человѣкъ — все же человѣкъ. Лишь тогда познаніе будетъ свободно отъ психологизма и антропологизма, если опредѣляться оно будетъ не трансцендентальнымъ человѣкомъ, а трансцендентальной вселенной, т.-е. церковью. Критицизмъ остается компромиссомъ метафизики (трансцендентальное сознаніе и сверхъиндивидуальная оцѣнка) и позитивизма (отрицаніе трансцендентныхъ реальностей, имманентизмъ, психобіологизмъ въ генетической точкѣ зрѣнія). Попрежнему остается выборъ между психологизмомъ и онтологизмомъ, между психологической и антропологической логикой и онтологическимъ и мистическимъ Логосомъ. Логика — человѣческая и относительная, лишь Логосъ — сверхчеловѣческій и богочеловѣческій. Школа Когена дѣлаетъ нечеловѣческія усилія признать познаніе трансцендентнымъ человѣку. Но такая побѣда надъ психологизмомъ достигается тѣмъ, что познаніе перестаетъ имѣть какое-либо отношеніе къ человѣку: познаніе, конструируемое когеніанствомъ, просто недоступно человѣку. И приходится думать о томъ, чтобы поднять человѣка, найти въ немъ универсально-божественныя начала.

Чтобы окончательно освободиться отъ психологизма и антропологизма, необходимо перейти къ космической, церковной гносеологіи, утвердиться на почвѣ соборнаго сознанія. Критицизмъ есть продуктъ протестантскаго индивидуализма, его антропологическая и психологическая подоплека можетъ быть исторически вскрыта. Критическая гносеологія — человѣческаго происхожденія и гдѣ же ей возвы-

сится надъ антропологизмомъ, какъ хочетъ Гуссерль и др. Только гносеологія не человѣческаго происхожденія, только гносеологія, открывающая дѣйствіе Духа Божьяго въ философскомъ познаніи, только такая соборная, церковная гносеологія, исходящая отъ изначальной данности Божественнаго Логоса въ насъ, можетъ возвыситься надъ антропологическимъ и психологическимъ релятивизмомъ. Органомъ философствованія является Божественный Логосъ, а не человѣческій разсудокъ. Поэтому опасность психологизма и антропологизма остается лишь для тѣхъ, которые не въ силахъ совершить того акта самоотреченія, черезъ который человѣкъ пріобщается къ универсальному разуму. Но Божественный Логосъ живетъ, дѣйствуетъ и сообщаетъ дары благодатнаго познанія лишь въ церкви, лишь въ ея мистическомъ вселенскомъ организмѣ. Внѣ церкви нѣтъ соборности, нѣтъ большого разума. Вотъ истина, которая не была достаточно постигнута германскимъ идеализмомъ, такъ много сдѣлавшимъ для утвержденія идеи универсальнаго разума, но воспринявшимъ и впитавшимъ протестантскій индивидуализмъ. Даже Гегель не преодолѣлъ антропологизма и психологизма, потому что его Логосъ не былъ церковенъ, его путь философствованія былъ раціоналистическій. Даже Шеллингъ былъ слишкомъ раціональнымъ гностикомъ. Поэтому германскій идеализмъ, значеніе котораго огромно, показалъ лишь безсиліе діалектической мысли въ конечныхъ ея выводахъ, онъ обнаружилъ саморазложеніе разума, какъ начала раціоналистическаго. На вѣрномъ пути стоялъ, быть можетъ, лишь одинъ Францъ Баадеръ. Да великій Гете остается представителемъ истинно научнаго духа, полнаго здороваго объективизма, реализма, интуитивизма, врагомъ болѣзненнаго субъективизма и критицизма. Гете былъ въ глубочайшемъ смыслѣ слова церковнѣе, ближе къ міровой душѣ, чѣмъ Кантъ, Фихте и Гегель, и потому осуществлялъ въ своей жизни идеалъ цѣльнаго знанія.

Церковно-соборное сознаніе предшествуетъ раздѣленію и распаденію на субъектъ и объектъ. Внѣ церковнаго опыта субъектъ и объектъ неизбѣжно остаются разорванными, раздѣленными и мышленіемъ не могутъ быть возсоединены.

Неудача Шеллинга тѣмъ объясняется, что онъ пытался чисто философски утвердить тождество субъекта и объекта, въ то время какъ тождество это должно быть сначала утверждено религіозно, а потомъ уже формулировано церковной философіей. Точка зрѣнія церковнаго сознанія должна быть открыто провозглашена философіей. Всѣ твердыя основы знанія, устраняющія опасности релятивизма и скептицизма, даны въ церковномъ сознаніи, не въ «сознаніи вообще», — призракѣ, выдуманномъ въ кабинетахъ гносеологовъ, а въ сознаніи церкви, какъ сущаго, какъ живой души міра, соединившейся съ Логосомъ, въ Софіи. Только церковное сознаніе познаетъ сущее, сущее не дано разсудочному и индивидуальному сознанію. Мистическое и религіозное познаніе не менѣе общеобязательно и твердо, чѣмъ познаніе научное и раціональное, потому что растетъ изъ нѣдръ церковнаго сознанія и церковнаго разума.

§ 4.

Когенъ, самый крайній и, быть можетъ, самый послѣдовательный гносеологъ-неокантіанецъ, полагаетъ, что гносеологія должна быть оріентирована на фактѣ положительной науки, преимущественно математическаго естествознанія. Сама положительная наука отъ гносеологіи не зависитъ и въ гносеологіи не нуждается, но гносеологія исключительно питается фактомъ существованія науки. Въ сущности не твердость науки обосновывается гносеологіей, а твердость гносеологіи обосновывается наукой и безъ твердости науки никакой почвы не имѣетъ. Не гносеологія побѣждаетъ скептицизмъ и релятивизмъ, а фактъ существованія положительной науки побѣждаетъ. Въ качествѣ паразита «гносеологія» ничего побѣждать не можетъ. Гносеологи вынуждены даже признать, что гносеологическія категоріи могутъ мѣняться въ зависимости отъ состоянія положительныхъ наукъ. Если я попробую усомниться въ твердости математическаго естествознанія, то вся кантіанская гносеологія распадется въ прахъ.

Гносеологія претендуетъ быть апологетикой науки, но въ сущности наука оказывается апологетикой гносеологіи, наука нужна, чтобы гносеологія процвѣтала. Зачѣмъ же существуетъ гносеологія? Къ познанію бытія гносеологія отношенія не имѣетъ, твердости науки не обосновываетъ, скептицизма и релятивизма не побѣждаетъ. Повидимому гносеологія есть товаръ на любителя, есть цѣнители ея самодовлѣющихъ красотъ. Но тогда зачѣмъ же претендовать на общеобязательность и научность? Гносеологія не только имѣетъ предпосылки, но она вся сплошь состоитъ изъ однѣхъ предпосылокъ, въ ней ничего нѣтъ кромѣ предпосылокъ. Предпосылкой въ гносеологіи является наука и притомъ та наука, которую она захочетъ принять, гносеологія же не является предпосылкой науки. Въ послѣдней главѣ гносеологіи заключено не больше, чѣмъ въ первой главѣ. Гносеологія — схоластика чистой воды, она схоластичнѣе всякой схоластики. Гносеологія цвѣтетъ въ пустынѣ самодовлѣющей мысли, оторванной отъ корней и соковъ. Гносеологическіе цвѣты — не живые цвѣты, а искуственные, бумажные. На всемъ пути гносеологіи нѣтъ органическаго развитія.

Риккертъ захотѣлъ оріентировать гносеологію не только на фактѣ естественныхъ, генерализирующихъ наукъ, но и на фактѣ наукъ историческихъ, индивидуализирующихъ. У него получалась нѣсколько иная, чѣмъ у Когена, гносеологія, въ сердцѣ которой заложена цѣнность. Гносеологія, какъ наука о цѣнностяхъ, очень остроумна, но заслуга ея главнымъ образомъ въ томъ, что она есть reductio ad absurdum критицизма. Это вѣдь всегда большая заслуга. И вотъ, я спрашиваю. Можно оріентировать гносеологію на фактѣ естественныхъ наукъ, можно оріентировать на фактѣ историческихъ наукъ, нельзя-ли оріентировать гносеологію на фактѣ религіознаго откровенія? Въ фактъ религіознаго откровенія нужно повѣрить, чтобы что-нибудь на немъ оріентировать. Но вѣдь и въ фактъ положительной науки нужно повѣрить, чтобы что-нибудь на немъ оріентировать. Разъ принятъ фактъ науки, онъ питаетъ. Питаетъ и фактъ религіознаго откровенія, разъ онъ принятъ. Наука и религія

должны были бы быть признаны по меньшей мѣрѣ равноцѣнными, какъ пища для философіи. Если не унижаетъ гносеологію зависимость отъ науки, то почему же унизитъ зависимость отъ религіи? Почему научная философія свободна, а религіозная философія — не свободна? Это смѣшной предразсудокъ нашей «научной» эпохи. Лишь гносеологія, которая будетъ оріентирована не только на фактѣ науки, но и на фактѣ вѣры, фактѣ откровенія, только такая цѣльная гносеологія прикасается къ живому сущему, постигаетъ познаніе, какъ тайну брака познающаго съ сущимъ. Фактъ вѣры, открывающей сущее, фактъ откровенія сущаго въ вѣрѣ и есть изначальный фактъ, изъ котораго должна исходить гносеологія и философія. Фактъ науки есть фактъ мыслительный, фактъ вѣры и есть фактъ сущій. Сущій фактъ первичнѣе мыслительнаго. Кантіанская гносеологія, оріентированная лишь на фактѣ науки, есть вторичная, второсортная гносеологія. Первичная, первосортная гносеологія оріентирована на фактѣ вѣры, которая есть познаніе и бытіе разомъ.

§ 5.

Для Риккерта и родственныхъ ему гносеологическихъ направленій бытіе есть лишь форма экзистенціальнаго сужденія. Природа дана лишь въ естествознаніи, душевная жизнь — лишь въ психологіи, исторія — лишь въ исторической наукѣ. Внѣ научнаго знанія, въ которомъ и дано всякое раціонализированное бытіе, а бытіе для нихъ само уже есть продуктъ раціонализированія, остаются лишь ирраціональныя переживанія, которыя не есть бытіе, которыхъ нѣтъ. Ирраціональныя переживанія, — этотъ передѣлъ «критицизма» — которыя иные произвольно называютъ мистикой, есть темный хаосъ, въ которомъ ничего нельзя узнать и назвать. Въ этотъ темный хаосъ вносятъ свѣтъ лишь цѣнности и нормы, но они сами раціоналистическія дѣти сознанія. Свѣтъ есть только въ раціонализированномъ сознаніи, въ знаніи, до этого и внѣ этого

нѣтъ свѣта и нѣтъ бытія. Это — страшный, убійственный раціонализмъ, для котораго не только наука, знаніе, но и самъ міръ, само бытіе есть результатъ раціонализированія, сужденія. Но вѣдь безуміе думать, что бытіе можетъ зависѣть отъ познанія, что оно дано лишь въ наукахъ, что внѣ сужденія не можетъ быть и рѣчи о бытіи. Нужно очень глубокое поврежденіе здоровья, чтобы придавать познанію такое поистинѣ демоническое значеніе. Правда, эта демоническая роль познанія разыгрывается только въ книгахъ по гносеологіи, только въ книгахъ этихъ бытіе упраздняется, подчиняется сужденію. Но сами эти книги отражаютъ болѣзнь, поразившую уже саму жизнь. Вѣдь для Канта, не только наука, знаніе, но и самъ міръ, сама природа созидается познавательными категоріями, судящимъ субъектомъ. Природа потому только существуетъ, что существуетъ математическое естествознаніе, а математическое естествознаніе предполагаетъ гносеологическія категоріи. Отъ логики и гносеологіи зависитъ не только существованіе науки и философіи, но и существованіе самаго міра. Это утвержденіе примата познанія надъ бытіемъ послѣдовательно проводитъ Когенъ. Для него научное знаніе и есть бытіе; его раціонализмъ не ограничивается никакимъ вторженіемъ ирраціональнаго, какъ у Риккерта. Эта точка зрѣнія фатально должна прійти къ метафизикѣ панлогизма, такъ какъ признаетъ исключительно раціональность, логичность бытія и бытійственность исключительно раціональнаго, логическаго. Наука и есть истинно-сущее. Такой ходъ къ гегельянству намѣчается въ современномъ неокантіанствѣ. Гегель остается навѣки образцомъ демоническаго и титаническаго раціонализма. Для Риккерта бытіе создается сужденіемъ, устанавливающимъ цѣнности. Это — нео-фихтеанство. Для Когена бытіе создается категоріями, логическимъ, методомъ. Это—нео-гегельянство. Нео-кантіанство движется по тому же кругу, по которому двигалось и кантіанство. Не породитъ-ли оно новаго фейербахіанства и матеріализма? Нужно провѣрить саму исходную посылку раціоналистическаго философствованія. Нельзя безнаказанно оторвать растеніе отъ корней его. Не можетъ жить оно безъ

питанія корнями. Нормальное же питаніе въ новой философіи давно уже нарушено.

§ 6.

Бытіе, міровую жизнь можно принять лишь изначально, до сужденія, принять полнотой своего духа, не раціонализированнымъ своимъ сознаніемъ. Къ бытію, къ жизни міра нельзя прійти, отъ него можно только изойти. Бытіе дано въ началѣ, а не въ концѣ, его нельзя вывести, дедуцировать. Есть интуиція бытія, но нѣтъ къ нему путей дискурсивнаго мышленія. Только безуміе раціонализма могло превратить бытіе въ категорію, пристроить его въ сужденіи, поставить въ зависимость отъ познанія. Что бытіе непосредственно, интуитивно дано нашему первичному, цѣлостному сознанію, этого нельзя доказать, нельзя ни изъ чего вывести, это можно только открыть и принять. Нельзя достаточно часто повторять, что изъ бытія мы исходимъ, а не приходимъ къ нему. Истинная философія, религіозная философія всегда открываетъ изначальную данность, но открытіе этой изначальной данности есть сложная работа вслѣдствіе помраченія, въ которомъ мы живемъ. Какъ къ бытію вообще, такъ и къ бытію абсолютному, бытію Божьему нельзя прійти, нельзя доказать Бога, можно только изойти отъ Бога, изначально открыть Бога въ себѣ. Но для этого нуженъ подвигъ освобожденія отъ помраченія, — нѣкая мистическая активность. Во вторичномъ, раціонализированномъ, разсѣченномъ уже сознаніи бытіе для насъ опосредствывается, отдаляется; мы мыслимъ посредственно во всѣхъ смыслахъ. Это неизбѣжная кара. Идеалистическому визіонизму кажется, что въ опосредственномъ познаніи раціонализированнаго сознанія бытіе конструируется познающимъ субъектомъ и отъ него зависитъ. Въ дѣйствительности раціоналистическое сознаніе и опосредственное познаніе есть лишь болѣзненное состояніе самого бытія, въ немъ совершившійся разрывъ. Но раціоналистическая гносеологія этого не можетъ видѣть, это видно лишь религіозной философіи, посвященной въ тайны бытія.

Но что же въ такомъ случаѣ знаніе, зачѣмъ знаніе, въ чемъ цѣнность знанія? Раціоналисты по одному, эмпирики (раціоналистическіе) по другому видѣли въ знаніи отраженіе дѣйствительности въ познающемъ, или адэкватное отраженіе или отраженіе измѣненное, точно въ кривомъ зеркалѣ. Познающій субъектъ оказывался копировальной машиной, «разумъ» и «опытъ» копировали дѣйствительность. Но при такомъ пониманіи природы познанія, знаніе оказывалось дублированіемъ дѣйствительности, ненужнымъ какимъ-то ея повтореніемъ. Если знаніе есть пассивное отраженіе и копированіе, то непонятно, въ чемъ творческая цѣнность знанія. Критицизмъ справедливо возсталъ противъ такого превращенія знанія въ пассивное копированіе и дублированіе дѣйствительности и захотѣлъ утвердить творческую цѣнность знанія, какъ порожденнаго активностью субъекта. Но не удалось этого сдѣлать критицизму, потому что самъ онъ зараженъ всѣми грѣхами раціонализма. Раціонализмъ изначально предполагаетъ познающаго и познаваемое раздѣльными и противоположными. Тогда начинается рефлексія надъ тѣмъ, каково взаимоотношеніе этихъ двухъ раздѣльныхъ и противоположныхъ началъ. Критицизмъ цѣликомъ принимаетъ эту раздѣльность и противоположность. Только у познающаго субъекта, оторваннаго отъ объекта, отсѣченнаго отъ бытія, можетъ явиться соблазнъ быть зеркаломъ, отраженіемъ дѣйствительности, быть вѣрной копіей дѣйствительности. У познающаго субъекта, живущаго въ нѣдрахъ самого бытія можетъ быть лишь желаніе активно творить цѣнности въ самомъ бытіи, развивать бытіе къ совершенству. Другимъ соблазномъ оторваннаго познающаго субъекта является желаніе признать себя творцомъ бытія, увидѣть въ дѣйствительности какъ бы копированіе самого себя. При этомъ творческая цѣнность знанія оказывается иллюзорной, ни на что не направленной, ничего не рождающей. Знаніе ни въ какомъ смыслѣ не есть отраженіе, копированіе, дублированіе бытія и ни въ какомъ смыслѣ не есть созданіе, конструированіе бытія. Познающій субъектъ не есть пассивный отражатель бытія и не есть активный его создатель, онъ живой дѣятель въ бытіи, развиватель бытія,

повышающій творческую энергію бытія, создатель цѣнностей бытія. Что же такое есть знаніе, въ чемъ его цѣнность, если смотрѣть на само знаніе, какъ на бытіе, на смыслъ познанія, какъ на осуществляющійся въ бытіи?

§ 7.

Знаніе само есть бытіе, живая функція бытія, цѣнность развитія бытія. Знаніе есть актъ самосознанія и самопознанія универсальнаго бытія, къ которому и мы пріобщаемся, — функція универсальнаго развитія. Знаніе не есть отраженіе бытія и не есть конструированіе бытія, а есть самораскрытіе бытія, его расчлененіе и оформленіе. Въ актѣ познанія съ самимъ бытіемъ, съ самой реальной дѣйствительностью происходитъ нѣчто такое, въ силу чего бытіе творчески совершенствуется, развивается, осуществляетъ цѣнность. И это происходитъ не въ индивидуальномъ психологическомъ сознаніи, а въ нѣдрахъ универсальнаго бытія. Знаніе есть путь отъ хаоса къ космосу, отъ тьмы къ свѣту, и не потому, что познающій субъектъ своимъ трансцендентальнымъ сознаніемъ оформливаетъ бытіе и распространяетъ на него раціональный свѣтъ, а потому, что само бытіе просвѣтляется и оформляется въ актѣ самопознанія. Эту точку зрѣнія я бы назвалъ творческимъ реализмомъ и еще назвалъ бы мистическимъ реализмомъ. Да, знаніе есть цѣнность, въ знаніи совершается творческій актъ, но цѣнность въ самомъ бытіи, творчество въ его развитіи. Познаніе дерева есть развитіе, совершенствованіе дерева, реальное осуществленіе цѣнности въ растительномъ мірѣ. Познаніе — солнечный свѣтъ, безъ котораго бытіе не можетъ возрастать. Это звучитъ парадоксально лишь при поверхностномъ слушаніи. Какъ раньше уже было установлено, мы исходимъ изъ того положенія, что познаніе совершается въ церковномъ, соборномъ, вселенскомъ, божественномъ сознаніи и разумѣ. Въ церковномъ сознаніи дано тождество субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго, мышленія и бытія. Въ церковномъ сознаніи всякое познаніе

есть самопознаніе универсальнаго бытія, переходъ его къ свѣтлому космосу. То, что гносеологамъ представляется лишь идеальной, познавательной цѣнностью, то обладаетъ цѣнностью реальной, бытійственной. То расчлененіе и дифференціація и объединеніе и синтезированіе, которыя даны въ знаніи, совершаются въ самомъ бытіи, въ немъ самомъ побѣждаютъ хаотическую тьму. Еще разъ подчеркиваю: не въ индивидуальной душѣ знаніе есть оформленіе и просвѣтленіе, т.-е. творческое развитіе бытія, а въ самомъ универсальномъ бытіи. Чтобы дерево росло, цвѣло и совершенствовалось, оно должно познаваться въ соборномъ, вселенскомъ сознаніи и это познаніе есть въ то же время самопознаніе. Истинное познаніе какого-нибудь объекта есть также и самопознаніе этого объекта, этотъ объектъ — также и субъектъ, субъектъ и объектъ—тождественны. Гносеологія—біологична въ смыслѣ церковной, соборной, вселенской біологіи. Критерій знанія, критерій цѣнности — не этическій, а біологическій. Это критерій бытія и небытія, жизни и смерти, развитія и упадка. Такъ утверждается тождество бытія и мышленія, не раціоналистическаго тождества въ духѣ панлогизма, а мистическаго тождества въ духѣ панонтологизма.

Въ знаніи творческимъ, созидающимъ цѣнности факторомъ является Логосъ, большой разумъ, смыслъ и солнце міра. Дѣятельность Логоса, разума, осмысливаетъ бытіе, просвѣтляетъ бытіе, соединяетъ твореніе съ Творцомъ. Поэтому въ знаніи совершается не пассивное отображеніе, а активное, солнечное овладѣніе. Знаніе потому есть жизнь самого бытія и потому въ самомъ бытіи происходитъ то, что происходитъ въ знаніи, потому такъ, что въ познающемъ субъектѣ и въ познаваемомъ объектѣ, въ мышленіи и въ бытіи живетъ и дѣйствуетъ тотъ же универсальный разумъ, Логосъ, — начало божественное, возвышающееся надъ противоположностями. Разумъ не есть начало разсудочное, интеллектуальное, это цѣльный, солнечный духъ въ мірѣ и въ человѣкѣ. Знаніе потому есть цѣнность, что въ немъ бытіе возвращается къ первоисточнику, т.-е. побѣждаетъ безуміе хаотическаго распада. Но такой возвратъ совершается лишь въ живомъ,

цѣльномъ знаніи, знаніи подлинно брачномъ. По геніальному выраженію Фр. Баадера: познавать истину значитъ быть истиннымъ. Цѣнность знанія въ томъ и заключается, что въ немъ бытіе становится болѣе истиннымъ. Но истину нужно заслужить и потому познаніе истины есть подвигъ цѣльной жизни духа, есть творческое совершенствованіе бытія. Истина заслуживается подвигомъ отреченія отъ разума индивидуальнаго во имя стяжанія разума церковнаго. Только въ церкви растеніе растетъ и познается, внѣ церкви оно погибаетъ и погружается въ тьму, такъ какъ лишено солнечнаго свѣта.

§ 8.

Языкъ — очень несовершенное и опасное орудіе, онъ насъ подводитъ на каждомъ шагу, рождаетъ изъ себя противорѣчія и запутываетъ. Особенно труденъ сталъ языкъ съ тѣхъ поръ, какъ реальный смыслъ, реальное содержаніе словъ почти утеряно, значеніе словъ стало номинальнымъ. Теперь въ философіи приходится спорить изъ-за каждаго слова, уславливаться о значеніи на протяженіи цѣлыхъ томовъ. Пустыя, утерявшія реальный смыслъ слова не подпускаютъ людей другъ къ другу. Мы хотѣли бы прійти другъ къ другу и поговорить по душѣ, но слова не пускаютъ дальше передней. Гносеологія не только подчиняется этой власти номинализма, но и закрѣпляетъ эту власть. Гносеологическіе споры — главнымъ образомъ споры о словахъ, гносеологическія разногласія — многозначность словъ. Мы все уславливаемся, что значатъ слова, непосредственный смыслъ которыхъ утерянъ. Развращающая власть словесности надъ философіей, номинализма надъ реализмомъ тогда лишь будетъ побѣждена, когда будетъ возстановлена непосредственная мистика словъ, не магія словъ, всегда заколдовывающая, а мистика словъ, всегда освобождающая. «Мысль изреченная есть ложь». Этими проникновенными словами поэта (тоже изреченной мыслью) слишкомъ теперь злоупотребляютъ. Насъ хотятъ

увѣритъ, что всякая изреченность есть раціонализированіе, т.-е. убіеніе жизни, скрытой за изреченнымъ. Но божественное Слово было изреченностью смысла міра и не было оно ложью. И всякая изреченность, всякое слово, пріобщенное къ Логосу, не есть ложь, есть истина. Слова заложены въ таинственномъ существѣ міра, слова — онтологичны. Реальный смыслъ словъ возстанавливается отъ соединенія съ Словомъ — Логосомъ, это слово не есть уже раціонализація. Когда я говорю съ братомъ по духу, у котораго есть та же вѣра, что и у меня, мы не уславливаемся о смыслѣ словъ и не раздѣлены словами, для насъ слова наполнены тѣмъ же реальнымъ содержаніемъ и смысломъ, въ нашихъ словахъ живетъ Логосъ. Раціонализація словъ, на которой такъ настаиваетъ критическая гносеологія, есть распадъ и разрывъ. Номинализмъ — болѣзнь. Номиналисты-раціоналисты не убѣждены, что слова имѣютъ реальное содержаніе, слишкомъ часто для нихъ они звуки пустые. Для однихъ слова — жизнь, реальность, дѣйствіе, для другихъ слова — лишь слова, лишь названія, лишь звуки. Для критической гносеологіи всякое сочетаніе словъ есть сужденіе, а всякое сужденіе есть раціонализація. А объясненіе въ любви, выраженное словами, тоже — раціональное сужденіе? А поэзія, которая всегда есть изреченность, тоже — раціональное сужденіе? Не должна ли быть истинная философія объясненіемъ въ любви двухъ влюбленныхъ? О, тогда поймутъ другъ друга, тогда всѣ слова будутъ полны реальнаго содержанія и смысла. Какъ ужасно, что философія перестала быть объясненіемъ въ любви, утеряла эросъ и потому превратилась въ споръ о словахъ. Религіозная философія всегда есть объясненіе въ любви и слова ея не раціонализированы, значеніе ея словъ не номинальное. Какая ложь, что познаніе исчерпывается раціональнымъ сужденіемъ! Выраженіе любви есть изреченіе высшаго и подлиннаго познанія. Любовь къ Богу и есть познаніе Бога, любовь къ міру и есть познаніе міра, любовь къ человѣку и есть познаніе человѣка. Для однихъ сочетаніе словъ есть раціональное сужденіе, дискурсивное мышленіе, для другихъ то же сочетаніе словъ есть интуиція, сочетаніе, пол-

ное реальнаго смысла. Этотъ споръ не разрѣшается гносеологіей, это — споръ о принадлежности къ двумъ разнымъ мірамъ, къ міру, въ которомъ все раціонализировано и слова лишены реальнаго значенія, имѣютъ лишь номинальное, и къ міру, въ которомъ все дано въ мистической цѣльности и потому слова полны реальнаго значенія. Нельзя доказать, что бытіе есть бытіе, а не форма экзистенціальнаго сужденія, можно лишь пережить тотъ жизненный переворотъ, послѣ котораго покажется безумiемъ превращеніе бытія въ сужденіе. Откуда извѣстно, что истина всегда можетъ быть доказана, а ложь всегда можетъ быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо доказательнѣе истины. Доказательность есть одинъ изъ соблазновъ, которымъ мы ограждены отъ истины.

§ 9.

Несовершенство языка, страшный номинализмъ словъ даетъ кажущееся оправданіе тому ученію современнаго критицизма, согласно которому бытіе есть лишь форма экзистенціальнаго сужденія и внѣ сужденія бытія нѣтъ. И само это утвержденіе подпадаетъ подъ страшную власть номинализма словъ. Всегда опасно оперировать съ словосочетаніемъ «бытіе есть» или «бытія нѣтъ». «Бытіе» прежде всего всегда «есть» и никогда не можетъ быть, чтобы оно «не было». Но что значитъ «есть»? Неужели «есть» — только въ сужденіи? «Есть» — связка сужденія, часть сужденія, при чемъ и тутъ говорятъ, что «есть» есть часть сужденія. Изъ сужденія и его рокового круга нѣтъ выхода въ номинальномъ царствѣ словъ. Неужели же все «есть» только въ сужденіи и внѣ сужденія ничего нѣтъ? Но вѣдь «не есть», «нѣтъ» — тоже часть сужденія. Получается какой-то страшный кошмаръ. Развязать этого узла нельзя, его можно только разрубить. Разрубить этотъ узелъ значитъ радикально порвать съ номинализмомъ словъ, вернуть словамъ ихъ реальное, онтологическое содержаніе и смыслъ. Мистика языка должна преодолѣть кошмаръ формальной логики и номинальной словесности. Я не хочу, цѣльнымъ духомъ сво-

имъ не хочу находиться во власти номинализма языка и формализма логики, для которыхъ «бытіе» форма сужденія, во всякомъ изреченномъ «есть» дана лишь часть сужденія. И я знаю, что я правъ, разрубая этотъ узелъ, что я служу истинѣ, порывая со всякимъ формализмомъ и номинализмомъ. Если отдаться исключительно власти формально-разсудочнаго начала, то мы фатально попадаемъ въ царство номинализма словъ, словъ, лишенныхъ реальнаго смысла, формъ, лишенныхъ реальнаго содержанія. Только усиліемъ цѣлостнаго духа можно противиться этому разсудочному формализму и номинализму, Я, вѣдь, отлично знаю, какой реальный смыслъ и реальное содержаніе имѣетъ изреченная мною мысль, когда я говорю: «то-то есть», а «того-то нѣтъ». Я знаю, знаю, что не мое бытіе и не бытіе міра зависитъ отъ сужденія, отъ связки «есть», а сужденіе со всѣми его частями зависитъ отъ моего бытія и бытія міра. Да и всѣ это прекрасно знаютъ. Отъ меня же требуютъ, чтобы я притворился, что ничего не знаю и цѣликомъ завишу отъ формализма сужденій и номинализма словъ. Узелъ разрубается тѣмъ, что я исхожу изъ непосредственной и первичной интуиціи бытія, сущаго. Раціонализированная изреченность въ сужденіи мысли о бытіи есть лишь условная форма, въ которой для однихъ дано само бытіе, для другихъ дано лишь сужденіе. Одна и та же форма можетъ имѣть разное значеніе, въ зависимости отъ того, находимся ли мы во власти номинализма словъ или освободились отъ нея. Къ бытію нельзя прійти путемъ сужденія, нельзя его дедуцировать, нельзя раціонально его вывести, изъ бытія можно лишь изойти и въ немъ пребывать. Знаніе предшествуетъ сужденію и въ сужденіи находитъ лишь условную форму своего выраженія, какъ могло бы его найти въ жестахъ.

Нельзя ставить знакъ равенства между «бытіемъ» и «есть» сужденія. Относительно бытія недозволительна формально-номиналистическая игра со словомъ «есть». Этой софистикѣ формализма и номинализма нѣтъ конца, если ей отдаться. Риккертъ кладетъ въ основу своей философіи цѣнность, которой окончательно замѣняетъ бытіе. Но и Риккерту не

одинъ разъ приходится обмолвиться словомъ, что цѣнность есть, существуетъ, т.-е. что цѣнность — бытіе. Если цѣнности нѣтъ, не существуетъ, то цѣнность — небытіе, что тоже не хорошо. О цѣнности ничего нельзя изрекать словами, не можетъ быть ученія о цѣнности, потому что цѣнность должна предшествовать сужденію, не зависѣть отъ сужденія, а опредѣлять его. Фрейбургская школа, какъ и всякая другая, не имѣетъ органа для своего ученія о цѣнностяхъ. Въ изреченномъ сужденіи всякое ученіе, всякая философія цѣнностей раціонализирована. Съ «цѣнностью» дѣло обстоитъ не лучше, чѣмъ «съ бытіемъ», и «цѣнность» и «бытіе» одинаково для раціоналистической философіи помѣщаются въ сужденіи. Поэтому позволительно предпочесть бытіе. Критическая гносеологія можетъ быть обвинена въ томъ, въ чемъ она всѣхъ такъ любитъ обвинять. Въ ней нѣтъ ничего трансцендентальнаго, все исходитъ изъ фактической данности, на которой она произвольно захотѣла себя оріентировать. Внѣ сужденій, изъ которыхъ состоитъ знаніе, не можетъ быть никакой еще гносеологіи, никакой философіи цѣнностей. Гносеологія оказывается невозможной съ точки зрѣнія гносеологіи же. Гносеологія есть лишь выраженіе власти номинализма словъ. Только интуитивная гносеологія внутренно не противорѣчива. Актомъ воли цѣльнаго духа я прекращаю игру съ словомъ «есть» и возвращаюсь къ реализму. Я «есмь» не только въ сужденіи, которое изрекаетъ «такой-то есть», это я слишкомъ хорошо знаю и всѣ это знаютъ. То же я знаю и о всемъ объемѣ бытія, которое не зависитъ ни отъ какого сужденія, хотя бы отъ сужденія «сознанія вообще», какъ утверждаютъ гносеологи. Номинализмъ словъ одинаково допускаетъ сказать «бытіе есть», «небытіе есть», «бытія нѣтъ», «Богъ есть» и «дыра въ кольцѣ есть». «Бытіе» не зависитъ отъ того, что сужденіе изрекаетъ свое «есть», такъ какъ эта часть сужденія готова назвать существующей и дыру въ кольцѣ. Бытіе = бытію. Это изначально.

§ 10.

Риккертъ и его школа съ одной стороны, прагматизмъ Джемса и Бергсона съ другой — самые замѣчательные и злободневныя явленія современной философіи. Бергсонъ и Риккертъ — самые, быть можетъ, значительныя философскія дарованія современной Европы и съ ними поневолѣ приходится считаться. Въ этихъ послѣднихъ результатахъ европейской философіи обостряется до послѣдней степени одна проблема — проблема отношенія раціональнаго и ирраціональнаго. Современная философія признаетъ ирраціональность бытія и она же гносеологически утверждаетъ раціонализмъ. Это основное противорѣчіе современной философіи. Гносеологія Риккерта до послѣдней степени раціоналистична, но тотъ же Риккертъ вмѣстѣ съ Ласкомъ выдвигаетъ проблему ирраціональнаго, ирраціональности дѣйствительности, ирраціональности индивидуальности. Раціональность познанія и ирраціональность дѣйствительности оказываются несоизмѣримыми. Познать дѣйствительности нельзя, такъ какъ раціональное не покрываетъ ирраціональное, познающій субъектъ не въ силахъ совладать съ хаосомъ, да и дѣйствительности не существуетъ, какъ трансцендентной реальности. Противъ гносеологическаго раціонализма возстаетъ прагматизмъ Джемса и Бергсона. Прагматизмъ порываетъ съ отвлеченнымъ познаніемъ, пытается возстановить связь познанія съ жизнью, вновь превратить познаніе въ функцію жизни, — онъ знаменуетъ собою кризисъ раціоналистической философіи. Но прогматизмъ — плоть отъ плоти и кровь отъ крови раціонализма, прагматическій ирраціонализмъ есть лишь обратная сторона раціонализма. Джемсъ и Бергсонъ — блестящіе мыслители, заслуги ихъ несомнѣнны, они пытаются вырваться изъ ограниченности раціонализма и отвлеченности. Но они остаются въ томъ же кругу, такъ какъ раціонализмъ и ирраціонализмъ пребываютъ въ одной плоскости. Раціонализмъ нельзя побѣдить волюнтаризмомъ. Раціонализмъ есть царство малаго разума, разсудка. Волюнтаризмъ и ирраціонализмъ пассуютъ передъ малымъ разумомъ,

передъ разсудкомъ, и ограничиваютъ его господство лишь темной, ирраціональной волей. Субъектъ и объектъ остаются разорванными и для волюнтаризма и для ирраціонализма, такъ какъ они не видятъ третьяго начала, общаго для субъекта и объекта, — большого разума, Логоса. Гносеологія, въ основѣ которой лежитъ идея Логоса, разума большого, объединяющаго субъектъ и объектъ, будетъ не раціонализмомъ и не ирраціонализмомъ, а сверхраціонализмомъ. Раціонализмъ и ирраціонализмъ, эти дѣти одной разорванности и разобщенности, побѣждаются не слабосильнымъ прагматизмомъ, а церковной гносеологіей, церковнымъ сознаніемъ. Современная гносеологія убиваетъ живое брачное познаніе, потому что не въ силахъ соединить раціональное и ирраціональное. Бытіе, какъ ирраціональное, остается внѣ мышленія, какъ раціональнаго, дѣйствительность остается недоступной познающему. Только допущеніе единаго органическаго разума — Логоса въ субъектѣ и объектѣ соединяетъ мышленіе и бытіе, выходитъ за предѣлы противоположности раціональнаго и ирраціональнаго. Но разумъ — Логосъ живетъ и дѣйствуетъ только въ церковномъ, соборномъ, вселенскомъ сознаніи. Безъ Бога, безъ божественнаго сознанія не только Бога, но и міра и человѣка нельзя познать, такъ какъ раціональность субъекта ничего не можетъ подѣлать съ ирраціональностью объекта. Всякое подлинное познаніе есть пріобщеніе къ соборному разуму, преодолѣвающему противоположность раціональнаго и ирраціональнаго, есть участіе въ самопознаніи абсолютнаго. Прагматизмъ Джемса, ирраціонализмъ Бергсона, reductio ad absurdum всей критической гносеологіи у Риккерта — всѣ эти явленія имѣютъ большое симптоматическое значеніе, помогаютъ выйти изъ кризиса. Но выходъ можетъ быть только къ церковной гносеологіи, къ церковному сознанію. Тогда по-новому будутъ обрѣтены утерянная ясность и утерянный реализмъ.

Вѣчнымъ источникомъ идеализма является Индія. Въ религіи и философіи Индіи даны уже всѣ образцы идеализма со всѣми опасностями иллюзіонизма. Въ религіозномъ и философскомъ сознаніи Индіи можно найти не только Шопен-

гауэра, но и Риккерта, и весь трансцендентальный идеализмъ. Въ трансцендентальномъ идеализмѣ сказалось индійское отношеніе къ бытію. Бытіе становится призрачнымъ и эта призрачность бытія отлично соединяется съ позитивной наукой, съ эмпирическимъ реализмомъ. Вѣчнымъ источникомъ реализма является Греція. Въ философскомъ и религіозномъ сознаніи Греціи дано вѣковѣчное утвержденіе бытія, дано реальное воспріятіе души міра. Греческій реализмъ земли, реализмъ души міра перешелъ во вселенское церковное сознаніе. Новая религіозная философія имѣетъ главной своей опорой не индійскій трансцендентализмъ, всегда акосмическій, а греческій реализмъ. Реализмъ этотъ хранится въ церкви.

§ 11.

Модное нынѣ риккертіанство, которое пришлось нынѣ ко двору, есть въ сущности разновидность фихтеанства. Фихте продолжилъ дѣло Канта въ сторону окончательной замѣны бытія долженствованіемъ. Фихтеанство не выноситъ никакого завершенія въ абсолютномъ бытіи. Духъ этотъ требуетъ безконечнаго процесса въ осуществленіи долженствованія. Бога нѣтъ, Богъ долженъ быть, но Бога никогда и не будетъ, такъ какъ процессъ осуществленія Бога—долженствованія не имѣетъ завершенія, не имѣетъ конца. Божественное—вѣчная заря. Поэтому духъ фихтеанскій находится во власти дурной множественности, плохой безконечности. Духомъ этимъ пользуются тѣ, которые хотятъ оставить за собой право выбора между безконечнымъ множествомъ послѣднихъ истинъ. Выборъ этотъ никогда не бываетъ послѣднимъ, такъ какъ послѣднее требуетъ завершенія. Духъ этотъ боится того завершенія, конца, который данъ въ абсолютномъ бытіи. Все дальше и дальше отодвигается то, что должно быть сотворено, и такъ безъ конца, безъ разрѣшенія конфликта времени и вѣчности. Это и есть философія цѣнностей, которая неизбѣжно закрѣпляетъ дурную безконечность. Только философія сущаго ведетъ къ хорошей безконечности, къ вѣчности, къ концу. Неофихтеанская

философія цѣнностей плѣняетъ тѣмъ, что она выдвигаетъ и обоготворяетъ творческій актъ. Но этотъ творческій актъ не идетъ отъ сущаго и не идетъ къ сущему, онъ остается призрачнымъ. Абсолютное — становящееся, но не сущее. Живого Бога нѣтъ, есть лишь Богъ нормъ и цѣнностей. Это — кошмаръ, кошмаръ, дурной, поистинѣ дурной безконечности. Вѣдь и въ философіи сущаго абсолютное становится въ творческомъ актѣ, но абсолютное—и сущее, Богъ-живъ. Наша эпоха тяготѣетъ къ философіи отрицательной безконечности. Но побѣдить философія положительной вѣчности.

Риккертъ очень злоупотребляетъ словомъ «переживаніе». Только чистое «переживаніе» не раціонализировано, только въ неизреченномъ и необъективированномъ «переживаніи» есть «мистика». Но эта чистая, свободная «мистика переживаній», которую, кстати сказать, признаютъ рѣшительно всѣ, всѣ позитивисты и раціоналисты, оказывается самымъ ужаснымъ рабствомъ. Мнѣ пикнуть не позволяютъ, не позволяютъ сдѣлать никакого движенія, ни въ чемъ выразиться. Немедленно меня заключаютъ подъ стражу раціонализма, садятъ въ темницу раціонализированія. Мистика переживаній, которую любезно и либерально разрѣшаютъ, ни въ чемъ не можетъ выразиться. Въ качествѣ мистики я ничего не могу дѣлать, ничего говорить, ничего писать. Я могу объективировать себя лишь въ качествѣ раціоналиста. Это тоже какой-то кошмаръ. Вѣдь въ извѣстномъ смыслѣ «переживаніе» есть все и все есть «переживаніе». «Переживаніе» нельзя отдѣлить отъ познанія и само познаніе совершается внутри «переживаній». Риккертъ предлагаетъ пережить все то, что относитъ къ ирраціональному и послѣднему. Но что значитъ «пережить»? Почему знаніе, культура и пр. не есть жизнь, не есть «переживаніе»? Жизнь есть все. Нельзя выдѣлить изъ жизни философію, искусство, культъ. Я «переживаю», когда познаю, мое познаніе всегда есть «переживаніе». Тѣмъ болѣе художественное творчество есть «переживаніе». «Переживаніе» неизбѣжно объективируется и выражается. «Переживаніе» мы находимъ не только въ душѣ человѣка, но и въ душѣ міра, въ исторіи, въ культурѣ. Вся культура есть объективиро-

ваніе мистическихъ «переживаній». Вся культура развивается изъ культа, это исторически и научно установлено; культъ же есть объективированіе религіозной мистики и въ немъ нѣтъ никакой раціонализаціи. Объективированіе, изреченіе, воплощеніе въ актахъ не есть раціонализація, не есть умерщвленіе; это — продолженіе творенія міра, творчество совмѣстное съ Богомъ. Если вы творите совмѣстно съ Богомъ, то ваша философія, ваше искусство, ваша общественность не будутъ раціонализированы и умерщвлены, все останется живымъ, творческій актъ будетъ мистиченъ не только въ своемъ источникѣ (въ субъектѣ), но и въ своихъ результатахъ (въ объектѣ). Въ теургическомъ, совмѣстномъ съ Творцомъ творчествѣ субъектъ и объектъ тождественны, мистиченъ не только субъектъ, но и объектъ.

У риккертіанцевъ получается очень смѣшной выводъ: всѣ мистики, тѣ мистики, которыхъ знаетъ исторія, всѣ эти Эккерты, Бёмы, Сведенборги, Баадеры, Соловьевы, всѣ они оказываются раціоналистами. Тѣ, которые писали мистическія книги, совершали мистическія дѣйствія, тѣ не мистики, а вотъ мистики тѣ, которые никогда ни въ чемъ не выражали своей мистики, ни въ словахъ, ни въ дѣйствіяхъ, у которыхъ мистика оставалась въ сферѣ чистаго «переживанія». И святые — не мистики, у нихъ мистика всегда вѣдь въ чемъ-то выражалась, раскрывалась, объективировалась, т.-е. раціонализировалась. А вотъ тѣ, которыхъ мы знаемъ, какъ явныхъ раціоналистовъ и позитивистовъ, тѣ, у кого жизнь не была реализаціей и объективаціей мистики, тѣ, вѣроятно, настоящіе мистики. Можетъ быть Риккертъ и Когенъ или даже Марксъ и Спенсеръ—настоящіе чистые мистики; у нихъ, вѣдь, навѣрное есть «ирраціональныя переживанія» и они ни въ чемъ этихъ ирраціональныхъ переживаній не выразили, не объективировали и не реализовали, т.-е. не убили своей мистики раціонализированіемъ. Мистикъ тотъ, о комъ даже и догадаться нельзя, что онъ мистикъ, и раціоналистъ тотъ, кто является намъ мистикомъ. Мы же на это говоримъ риккертіанцамъ и другимъ критикамъ: руки прочь. Мистики тѣ, которые живутъ мистикой, страдаютъ мистикой, готовы

всѣмъ пожертвовать для того, чтобы мистику объективировать и реализовать въ міровой и исторической жизни. Тотъ лишь мистикъ, кто любитъ міръ иной, божественный, и не мистикъ слишкомъ любящій міръ этотъ.

§ 12.

Реальность не можетъ ни въ какомъ смыслѣ зависѣть отъ рефлексіи, отъ познанія, отъ раціонализированія. Всякая познавательно-раціоналистическая рефлексія — вторична и производна, реальность же первична и не производна, она дана до всякаго рефлектированія, до самаго раздвоенія на субъектъ и объектъ. Проблема реальности бытія, проблема трансцендентнаго, какъ любятъ говорить, не можетъ быть ни поставлена, ни рѣшена раціоналистической гносеологіей. Проблема эта разрѣшается положительно до всякой гносеологіи, разрѣшается въ «переживаніи», какъ сказалъ бы Риккертъ, но «переживаніе» это есть уже познаніе. Въ критической гносеологіи проблема трансцендентнаго бытія принимаетъ призрачный характеръ и разрѣшается лишь номинально. Въ трансцендентномъ бытіи никто серьезно, жизненно, полнотой духа не сомнѣвается. Сомнѣнія гносеологовъ — чисто словесныя сомнѣнія. Номиналистическая схоластика — вотъ что такое гносеологическія изслѣдованія трансцендентнаго. Трансцендентное словесно побѣждается гносеологіей. Оно реально утверждается полной жизнью духа. Полнота же и цѣльность жизни духа заключаетъ въ себѣ познаніе, это не риккертовское «переживаніе». Интуитивное, цѣлостное, органическое познаніе совершается въ первичномъ, не раціонализированномъ сознаніи. Модное же слово «переживаніе» лучше было бы окончательно бросить. Этимъ безсодержательнымъ словомъ слишкомъ злоупотребляютъ. Слово это имѣетъ скверный привкусъ и запахъ, оно болѣзненно. Эпохѣ «переживаній» пора положить конецъ. Переживаніе есть полнота опыта — вотъ единственный смыслъ этого слова. А полноту опыта нельзя противополагать знанію.

Самую проблему трансцендентнаго пробуютъ устранить тѣмъ, что всякую реальную дѣйствительность разсматриваютъ, какъ содержаніе сознанія. Но этимъ лишь призрачно и словесно отодвигаютъ трансцендентное. Допустимъ, что всякое бытіе есть лишь содержаніе сознанія, имманентно ему, но содержаніе «сознанія вообще», сверхъиндивидуальнаго сознанія, сознанія трансцендентальнаго. Въ этомъ случаѣ роковымъ образомъ само «сознаніе вообще» становится трансцендентнымъ, какъ то и обнаружилось въ германскомъ идеализмѣ начала XIX вѣка. Сверхъиндивидуальное сознаніе неизбѣжно принимаетъ онтологическій характеръ, или, какъ у позитивистовъ, оно принимаетъ характеръ психологическій и біологическій. Основное и неустранимое противорѣчіе критической гносеологіи я вижу въ томъ, что для нея трансцендентальное сознаніе неизбѣжно превращается въ объектъ, а должно предшествовать всякому объекту. Но если трансцендентальное сознаніе есть объектъ, а сама гносеологія есть познаніе, то должно быть нѣчто предшествующее этому объекту, т.-е. предшествующее трансцендентальному сознанію, и должна быть гносеологія гносеологіи, теорія гносеологическаго познанія. И такъ до безконечности. Никогда мы не достигнемъ того, что уже ничего не преполагаетъ раньше, что уже не требуетъ критическаго изслѣдованія. Критическая гносеологія не имѣетъ органа, которымъ могла бы оправдать свои операціи, ея субъектъ является ея же объектомъ и потому гносеологія попадаетъ въ порочный кругъ. На этотъ неисправимый порокъ критической гносеологіи упорно не хотятъ обратить достаточнаго вниманія. Въ концѣ концовъ гносеологическій критицизмъ есть лишь одно изъ метафизическихъ направленій и притязанія его быть выше всякой метафизики и предшествовать всякому познанію прямо смѣшны. Виндельбандтъ и Риккертъ остроумно пробовали свести всю гносеологію къ долженствованію, къ цѣнности и этимъ привели ее къ абсурду. Это — этически оріентированная метафизика, какъ у Фихте. Въ такой этической гносеологіи нѣтъ никакихъ признаковъ объективной научности. Для этой

гносеологіи знаніе въ концѣ-концовъ сводится къ вѣрѣ, къ свободѣ выбора, къ этикѣ воли. Тутъ я готовъ вступиться за объективную науку. Научное знаніе заключаетъ въ себѣ объективную и неустранимую принудительность; науку нельзя этизировать, нельзя превращать ее въ постулаты долженствованія. Обыкновенные позитивисты правильнѣе смотрятъ на науку, чѣмъ Виндельбандтъ и Риккертъ. Въ позитивной наукѣ долженъ быть утвержденъ позитивизмъ, а не идеализмъ. Мы признаемъ различныя ступени познанія: познаніе научное не должно быть смѣшиваемо съ познаніемъ мистическимъ, хотя и на научное познаніе можетъ быть пролитъ мистическій свѣтъ. Но въ теоріи научнаго познанія позитивизмъ Маха, прогматизмъ такихъ ученыхъ, какъ Пуанкара, и т. п. гораздо плодотворнѣе и ближе къ работѣ ученыхъ, чѣмъ метафизика Когена, Риккерта и др. Критическій идеализмъ гносеологовъ для науки не только не нуженъ, но даже вреденъ, такъ какъ вноситъ разлагающую рефлексію въ здоровую работу ученыхъ. Все великое въ наукѣ сотворено духомъ непосредственнаго, проникающаго въ объективность природы реализма, а не рефлектирующаго, гносеологическаго идеализма, не наука предполагаетъ гносеологію, а гносеологія предполагаетъ науку. Это ясно обнаруживается въ школѣ Когена, которая не можетъ существовать иначе, какъ питаясь фактомъ положительной науки, математическаго естествознанія. Еще разъ повторяю: критическая гносеологія есть лишь паразитъ науки, болѣзненная рефлексія отъ худосочія. Отъ гносеологіи нужно защищать нынѣ самую науку, которой грозитъ опасность отдаленія отъ объективности природы вслѣдствіе рефлектирующаго самоанализа [1]). Науку нужно спасать, а не метафизику или теологію. Гносеологія отнимаетъ, у насъ природу, посягаетъ на научное здоровье въ нашемъ отношеніи къ природѣ.

---

[1]) Гносеологія Когена, Риккерта и т. п. есть одно изъ метафизическихъ направленій. Необходимо принципіально отдѣлить логику, методологію наукъ отъ всѣхъ этихъ гносеологическихъ авантюръ. Научная логика должна быть свободна отъ метафизическихъ гносеологій.

§ 13.

Нельзя этизировать познаніе подобно Виндельбандту и Риккерту, но должна быть этика познанія. Нельзя нормально познавать безъ этики познанія не потому, что логика и гносеологія имѣютъ исключительно дѣло съ нормами долженствованія, а потому, что познаніе есть функція жизни и предполагаетъ здоровую жизнь познающаго. Позитивная наука имѣетъ творческое значеніе, въ ней жизнь міра просвѣтляется. Знаніе позитивной науки не есть пассивное состояніе, пассивное отраженіе, оно всегда есть активное усиліе, дѣйствіе въ мірѣ, знаніе всегда «прагматично». Достиженіе истины, просвѣтленіе всегда есть творческая активность познающаго, путемъ которой онъ пріобщается къ міровому, соборному разуму. Всякое знаніе, самое даже научно-позитивное предполагаетъ извѣстное самоотреченіе и самодисциплину. Активность знанія есть факторъ развитія міра, самораскрытіе и самооформленіе вселенскаго бытія.

Я не предлагаю вернуться къ первоначальной наивности, это было бы невозможно и это значило бы, что весь процессъ мірового самосознанія совершился даромъ и ничего не завоевалъ. Тотъ дифференцирующій процессъ самосознанія, которымъ наполнена исторія философіи, имѣлъ положительную миссію, онъ ко многому привелъ. Тотъ путь, которымъ мы должны идти, есть, конечно, путь критическій, хотя и не путь «критицизма». Синтетическая цѣлостность жизни духа можетъ и должна быть возсоздана послѣ всѣхъ испытаній критической дифференціаціи, должна быть осуществлена, какъ высшая ступень бытія. Критическій, сознательный, творческій догматизмъ — вотъ къ чему мы идемъ. Нельзя противопоставлять творчество догматизму. Скорѣе можно было бы сказать: творчество невозможно безъ догматизма, безъ догматическаго упора, безъ догматическихъ утвержденій. Только лишенный творчества критицизмъ противоположенъ догматизму. Всѣ творцы — догматики, образъ и подобіе Единаго Творца — Догматика. Творчество и есть позитивный догматизмъ. Отрицательный же критицизмъ есть изсяканіе творчества. Только «догматики» восходятъ по ступенямъ ввысь, развиваются, тво-

рятъ, «критики» толкутся на мѣстѣ, вращаются въ кругу. Догматы и есть ступени восхожденія. Восхожденіе по лѣстницѣ познанія невозможно безъ догматовъ, безъ догматовъ нельзя стать на одну ступень, чтобы потомъ перейти на высшую. Догматы — могучее орудіе творческаго перерожденія міра, творческаго его развитія. Безъ догматовъ всегда останемся въ низахъ. Только догматы — лѣстница къ небу и Богу. Только догматическія, органическія эпохи — творческія, дерзающія; эпохи исключительно критическія лишены творчества, плоски. Мы добивались критицизма, какъ права, а когда добились, то обѣднѣли и припали къ землѣ. Теперь мы добиваемся права преодолѣть критицизмъ, хотимъ новаго догматизма, укрѣпленнаго на нашемъ богосыновствѣ.

Метафизика превратилась въ жупелъ, стала синонимомъ раціонализма. Можно думать, что только метафизики — раціоналисты, а вотъ критицисты и позитивисты — тѣ не раціоналисты. Какая путаница понятій! Спора нѣтъ, что метафизика слишкомъ часто бывала крайнимъ раціонализмомъ, не спеціально метафизика, а вообще философія, цѣлое направленіе человѣческаго мышленія и познанія. Критицисты и позитивисты — только послѣдніе результаты этой раціоналистической метафизики, не имъ судить, въ ихъ владѣніи нѣтъ такого мѣста, съ котораго можно было бы наблюдать и изслѣдовать раціонализмъ въ метафизикѣ. Раціоналисты не могутъ судить о раціонализмѣ. Не могутъ осуждать раціонализмъ тѣ, которые во всякомъ познаніи и во всякомъ объективированіи видятъ раціонализацію. Именно тѣ и должны быть названы раціоналистами, которые всюду видятъ раціонализацію и внѣ раціонализаціи допускаютъ лишь «переживаніе». О раціонализмѣ и нераціонализмѣ въ метафизикѣ нужно предоставить судить мистикамъ. Психически разстроенный не можетъ быть врачемъ психіатрической лѣчебницы. Раціонализмъ есть болѣзнь и разстройство, мистика есть здоровье и нормальность. У раціоналистовъ и метафизика будетъ раціоналистическая, но метафизика никогда не была раціоналистической у мыслителей религіозныхъ, у мыслителей-мистиковъ, прикасающихся къ живой сущности бытія. Метафизика разсудка — раціоналистична, но не раціоналистична метафизика Логоса.

Не всякое знаніе есть разсудочное сужденіе. Сужденіе есть одно изъ орудій знанія, но живая полнота знанія не можетъ исчерпываться сужденіемъ. Спиритуалистическая метафизика не есть психологизмъ, она не можетъ быть добыта психологической наукой. Духъ данъ въ непосредственномъ, нераціонализированномъ опытѣ, а не въ томъ раціонализированномъ опытѣ, съ которымъ имѣетъ дѣло психологія.

§ 14.

Человѣкъ — микрокосмъ, въ немъ дана разгадка тайны бытія, — макрокосма. Вотъ основная истина всякой религіозной метафизики. Этой истинѣ учили мистики всѣхъ временъ. Эта истина утеряна позитивизмомъ, критицизмомъ, эмпиризмомъ, раціонализмомъ. Истинѣ этой соотвѣтствуетъ особая гносеологія, отличная отъ господствующихъ гносеологическихъ типовъ, — гносеологія священной философіи. Лишь для церковной гносеологіи становится понятной та истина, что человѣкъ — микрокосмъ. Только церковная гносеологія владѣетъ тѣмъ соборнымъ большимъ разумомъ, который одинаково живетъ въ субъектѣ и объектѣ, въ человѣкѣ и въ мірѣ. Человѣкъ-микрокосмъ есть столь же многосложное и многосоставное бытіе, какъ и макрокосмъ, въ немъ есть все, отъ камня до Божества. Во всѣхъ оккульныхъ ученіяхъ скрыта въ сущности все та же таинственная истина о человѣкѣ-микрокосмѣ. Осмысливается эта тайна лишь въ церковномъ сознаніи. Лишь микрокосмъ въ силахъ постигнуть макрокосмъ. Человѣкъ потому постигаетъ тайну вселенной, что онъ одного съ ней состава, что въ немъ живутъ тѣ же стихіи, дѣйствуетъ тотъ же разумъ. Человѣкъ — не дробная, безконечно малая часть вселенной, а малая, но цѣльная вселенная. Человѣкъ — вселенная и потому вселенная ему не чужда. Эти двѣ вселенныя — микрокосмъ и макрокосмъ реально, бытійственно соприкасаются и сливаются лишь въ церкви; лишь въ церковномъ разумѣ, церковномъ сознаніи совершается подлинное познаніе макрокосма. Церковь — душа міра и лишь въ премудрой душѣ міра, въ премудрой женственности — Софіи оба

космоса — малый и большой брачно сливаются въ познаніи. Церковное сознаніе, церковный разумъ есть неосознанная предпосылка всякой гносеологіи, для которой познаніе есть бракъ познающаго съ космосомъ, познающій имѣетъ отношеніе къ бытію и въ бытіи что-то совершаетъ. Гносеологія покинутыхъ, предоставленныхъ себѣ уже прошла весь кругъ своего развитія, на пути этомъ некуда уже податься.

Истина не есть отвлеченная цѣнность, цѣнность сужденія. Истина — предметна, она живетъ, истина — сущее, существо. «Я есмь истина». Поэтому истина — путь и жизнь. Поэтому знать истину значитъ быть истиннымъ. Познаніе истины есть перерожденіе, творческое развитіе, посвященіе во вселенскую жизнь. Истина — сущее. Познать истину значитъ познать сущее. Познать сущее нельзя извнѣ, можно только изнутри. Во внѣшнемъ объективированіи сущее не познается, оно умерщвляется. Лишь углубленіемъ въ микрокосмъ познается макрокосмъ. Углубленіе же въ микрокосмъ не есть субъективизмъ, это разрывъ всѣхъ граней субъективизма. Въ глубинѣ человѣка заложена реальная вселенная, въ немъ живетъ вселенскій разумъ, и найденная въ человѣкѣ вселенная и вселенскій разумъ всего менѣе могутъ быть названы человѣческимъ субъективизмомъ, субъективнымъ человѣческимъ «переживаніемъ». Это путь реализма, объективизма, универсализма, а не индивидуализма, субъективизма, идеализма. Разумъ церковной вѣры есть цѣльный, органическій разумъ, разумъ вселенскій. И свобода дана въ самомъ началѣ философствованія этого разума, въ началѣ, а не концѣ. Это — философія свободы, философія свободныхъ. Бытіе, жизнь духа даны изначально, даны сознанію первичному, не раціонализированному, сознанію церковному, разуму церковному. Познаніе не есть раціонализированіе бытія и жизни, а есть ихъ внутреннее просвѣтленіе, ихъ творческое развитіе. Познаніе истины есть посвященіе въ тайны бытія. Необходимо прежде всего отказаться отъ раціоналистическаго призрака отвлеченной, исключительно интеллектуальной истины. Истина добывается не только интеллектомъ, но и волей, и всей полнотой духа. Поэтому истина спасаетъ, истина даетъ жизнь.

ГЛАВА IV.

Объ онтологической гносеологіи.

I.

Книга Н. О. Лосскаго «Обоснованіе интуитивизма» — выдающееся явленіе не только русской, но и европейской философіи. Книга эта — не обычная профессорская диссертація, не полезная работа преподавателя и популяризатора философіи, а вполнѣ оригинальное твореніе философа. Лосскій враждуетъ со всей современной философіей, противоборствуетъ основной ея тенденціи и по самобытности своихъ философскихъ стремленій можетъ быть названъ русскимъ философомъ. Русское интеллигентное общество или совсѣмъ презираетъ философію и отказывается хоть что-нибудь въ ней знать, или увлекается разными европейскими философскими ученіями, поклоняется ученіямъ моднымъ и новѣйшимъ. Много у насъ было кумировъ: то матеріалисты, то Контъ, то Спенсеръ, то неокантіанцы, то Авенаріусъ. О существованіи русской философіи почти не подозрѣваютъ, первостепеннаго русскаго философа у насъ меньше знаютъ, чѣмъ третьестепеннаго нѣмца. Русская интеллигенція не чтитъ своей національной мысли и слишкомъ привыкла пасовать передъ послѣдними словами мысли европейской. Философская культура у насъ очень невысока, средній уровень низокъ, въ этомъ мы совсѣмъ не выдерживаемъ сравненія съ нѣмцами. Но Россія страна контрастовъ во всемъ: въ ней можно встрѣтить самое высокое на ряду съ самымъ низкимъ. Существуетъ русская фи-

лософская школа съ оригинальной національной физіономіей. Школа эта впитала въ себя лучшія традиціи германской и греческой философіи и полна творческихъ задатковъ. Въ душѣ русскихъ философовъ живетъ уваженіе къ великому прошлому философіи; всѣ они защищаютъ права метафизики въ эпоху философскаго безвременья.

Достаточно назвать имена И. Кирѣевскаго, Хомякова, Чичерина, Вл. Соловьева, Козлова, Лопатина, кн. С. Трубецкого и Н. Лосскаго, о которомъ рѣчь пойдетъ, чтобы видно было, что въ Россіи есть философія и что въ философіи этой есть оригинальныя стремленія. Молодое поколѣніе, философски ищущее и мыслящее, могло бы найти у русскихъ мыслителей бо́льшія богатства, чѣмъ у Авенаріусовъ, Риккертовъ, Шуппе, Когеновъ и др. представителей философіи европейской. Наше сознаніе слишкомъ загипнотизировано философскимъ модернизмомъ, въ которомъ мельчаетъ мысль [1]) и гибнутъ великія философскія стремленія и традиціи прошлаго. Книга Лосскаго тѣмъ и замѣчательна, что въ ней модернизмъ возвращается къ тому, что было великаго и вѣчнаго въ прошломъ философіи. При поверхностномъ чтеніи гносеологію Лосскаго легко смѣшать съ школой имманентнаго монизма: многое какъ будто бы напоминаетъ Шуппе, даже Авенаріуса, новѣйшихъ критицистовъ и эмпириковъ [1]). Но это только первое впечатлѣніе. Душа гносеологіи Лосскаго тяготѣетъ къ русской философіи, хотя по методамъ, по способу подхожденія онъ отличается отъ русскихъ метафизиковъ, недостаточно считавшихся съ новѣйшими теченіями. Замѣчательная книга Лосскаго отражаетъ тотъ глубокій кризисъ всей новѣйшей философіи, новѣйшаго критицизма и эмпиризма, послѣ котораго оказывается внутренно неизбѣжнымъ переходъ къ сознательному мисти-

---

[1]) Подъ модернизмомъ я имѣю главнымъ образомъ въ виду новѣйшія формы критицизма и позитивизма.

[2]) Изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ у Лосскаго есть нѣкоторое родство съ Фолькельтомъ, остроумно критикующимъ Канта и умѣренно защищающимъ реализмъ и интуитивизмъ, а также отчасти съ Липпсомъ. Можно найти еще точки соприкосновенія съ Джемсомъ и съ Бергсономъ.

цизму. Лосскій дѣлаетъ знаменательное усиліе выйти изъ тупика, въ который попала европейская философская мысль, онъ рвется на свободу изъ клѣтки, выстроенной отвлеченными гносеологіями, такъ оторвавшими человѣка отъ бытія. Критицизму, совершенно упразднившему бытіе, достигшему формалистической пустоты въ гносеологическомъ самопогруженіи въ субъектъ, эмпиризму, ограничившему опытъ и вытравившему изъ него все живое, придется съ Лосскимъ болѣе считаться, чѣмъ съ Вл. Соловьевымъ и другими философами-мистиками. Лосскій самъ очень критицистъ и очень эмпирикъ, и онъ куетъ новое оружіе противъ послѣднихъ словъ европейской философіи. Книга Лосскаго очень парадоксальна по внѣшности и нелегко понимается. Многія его утвержденія совершенно не вмѣщаются мышленіемъ, прошедшимъ антиреалистическую школу новѣйшей европейской философіи, испорченнымъ навыками раціонализма. Труднѣе всего понять р е а л и з м ъ Лосскаго, его возвращеніе къ бытію.

Вся европейская философія въ послѣднихъ своихъ результатахъ страдаетъ болѣзнью анти-реализма, разобщенностью съ бытіемъ. Критическая и эмпирическая философія во всѣхъ своихъ формахъ одинаково неспособна уловить бытіе. Какъ могло случиться, что философія, жаждавшая познать бытіе, постигнуть міръ, дошла до упраздненія своего объекта, до признанія своей цѣли иллюзорной? Субъектъ искалъ объекта, а нашелъ лишь самого себя въ формальной своей безсодержательности, мышленіе устремлялось къ бытію, а погрузилось лишь въ свои собственныя состоянія, знаніе обращалось къ живому, а находило мертвое, опосредственное. Отвлеченный раціонализмъ въ самой постановкѣ проблемы знанія породилъ эту оторванность отъ бытія, но самъ раціонализмъ былъ болѣе чѣмъ ошибкой сознанія, былъ тяжелой и общей болѣзнью человѣческаго духа. Въ чемъ же природа этого отвлеченнаго раціонализма, къ которому всегда относилась критически русская философія?

Европейская раціоналистическая философія новаго времени вращается въ сферѣ мышленія, оторваннаго отъ своихъ живыхъ корней, критически-сознательно отдѣленнаго отъ бы-

тія. Самопогруженіемъ въ субъектъ, блужданіемъ по пустынямъ отвлеченнаго мышленія пытались философы разгадать міровую тайну. Само раздѣленіе на субъектъ и объектъ, изъ котораго вырастаетъ гносеологическая проблема, само аналитическое нахожденіе въ субъектѣ различныхъ формальныхъ категорій есть уже результатъ раціоналистической отвлеченности, неорганичности мышленія, болѣзненной разобщенности съ живымъ бытіемъ. Пытались разгадать тайну познанія гносеологическимъ анализомъ субъекта и его элементовъ, тщательнымъ отдѣленіемъ субъекта отъ бытія, выдѣленіемъ «мышленія» въ замкнутую и самостоятельную область, живущую по своему закону. Но можетъ ли имѣть хоть какую-нибудь жизнь область, оторванная отъ всякой жизни и противопоставленная всякой жизни? Не есть ли тайна познанія и тайна бытія одна и та же тайна? Отдѣленіе мышленія отъ бытія, знанія отъ міра стало предпосылкой всякой философіи; въ этомъ отдѣленіи философы видятъ всю гордость философской рефлексіи, все свое преимущество передъ мышленіемъ наивнымъ. Отвлеченные философы считаютъ доказаннымъ и показаннымъ, яснымъ и самоочевиднымъ, что философіи слѣдуетъ начинать съ субъекта, съ мышленія, съ чего-то безжизненно формальнаго и пустого; но почему бы не начать философствовать съ кровообращенія, съ живого, съ предшествующаго всякой раціональной рефлексіи, всякому раціональному разсѣченію, съ органическаго мышленія, съ мышленія, какъ функціи жизни, съ мышленія, соединеннаго съ своими бытійственными корнями, съ непосредственныхъ, первичныхъ данныхъ нераціонализированнаго сознанія? Въ отвлеченномъ, оторванномъ, умерщвленномъ мышленіи, претендующемъ на полную самостоятельность и верховенство, ничего нельзя найти кромѣ пустоты, безсодержательныхъ формъ: тамъ нѣтъ жизни, нѣтъ бытія. Погружаясь въ субъектъ, заранѣе оторванный отъ всякаго объекта, отдѣленный отъ объекта непроходимой пропастью, нельзя разгадать никакой тайны, можно лишь испытать болѣзнь раціоналистическаго безсилія. Весь путь блужданій по пустынямъ отвлеченнаго мышленія уже пройденъ европейской фило-

софіей и далъ свои горькіе плоды. Всѣ оттѣнки отвлеченнаго раціоналистическаго мышленія уже изжиты, новаго выдумать нельзя ничего, можно только варьировать старое, что и дѣлаетъ на разные лады современная нѣмецкая философія. На вершинѣ «критической» философіи намъ предлагаютъ вмѣсто сущаго препарированную въ кабинетѣ цѣнность. Новымъ можетъ быть лишь отреченіе философскаго мышленія отъ своей отвлеченности и верховенства, отъ той ложной самостоятельности, которая дѣлаетъ его безжизненнымъ и безнадежно оторваннымъ отъ бытія. Новая философія можетъ быть лишь возсоединеніемъ мышленія съ живыми корнями бытія, лишь превращеніемъ мышленія въ функцію живого цѣлаго. Философія должна стать сознательно органической, возстановить органичность, свойственную мышленію первоначальному, но обогащенную высшимъ сознаніемъ, впитавшую въ себя всѣ завоеванія дифференцирующаго прогресса.

Раціоналистической отвлеченностью страдаетъ не только раціонализмъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, докантовскій раціонализмъ Декарта, Спинозы и Лейбница, послѣкантовскій раціонализмъ Гегеля, но нисколько не въ меньшей степени и самъ Кантъ, и Юмъ и вся критическая философія. Критицизмъ и эмпиризмъ — лишь разновидности раціонализма, такъ какъ и ихъ исходной точкой является отдѣленіе субъекта отъ объекта, отрываніе мышленія отъ бытія, анализъ элементовъ сознанія, субъекта, мышленія, вырванныхъ изъ живого цѣлаго, изъ непосредственнаго бытія. Всѣ эти направленія одинаково исходятъ изъ вторичнаго раціонализированнаго сознанія. Правда и критицизмъ, и эмпиризмъ много говорятъ объ «опытѣ», эмпиризмъ даже исключительно ссылается на опытъ, но опытъ этотъ подозрителенъ своей раціональностью, своей ограниченностью, своей мертвенностью. У критицистовъ опытъ сознательно умерщвленъ, скованъ категоріями, сотканъ изъ элементовъ субъекта. У эмпириковъ опытъ безсознательно умерщвленъ, незамѣтно раціонализированъ, но столь же ограниченъ, столь же мало можно въ немъ испытать. Сама проблема Канта: какъ возможенъ опытъ,

который даетъ матеріалъ познанія, какъ устраивается онъ субъектомъ, сама эта проблема предполагаетъ разрывъ между субъектомъ и объектомъ, между мышленіемъ и живымъ опытомъ бытія. Юмъ былъ скептиченъ, почва подъ его ногами колебалась. Кантъ былъ критиченъ, ощущалъ твердость почвы. Но оба они одной крови, для обоихъ субъектъ былъ безнадежно оторванъ отъ объекта, оба сносились съ живымъ міромъ черезъ посредниковъ, не знали непосредственнаго касанія мышленія бытію. Въ опытѣ критицистовъ и эмпириковъ не дано бытіе, не присутствуетъ дѣйствительность, не трепещетъ жизнь. Опытъ этотъ раціонально конструированъ, и самый споръ эмпириковъ и критицистовъ въ значительной степени формалистическій, почти схоластическій. Милль и современный неокантіанецъ разногласятъ на словахъ, на дѣлѣ они одинаково увѣрены въ твердости своего знанія и своего опыта и ни въ чемъ серьезно не сомнѣваются. Критическая философія, слѣдующая за Кантомъ, но лишенная его глубины и величія, вырождается въ неосхоластику, подмѣняетъ философію словесностью и притязанія ея быть «критической» по преимуществу прямо смѣшны. Кантъ великъ и значеніе его въ исторіи философской мысли огромно не потому, что онъ породилъ неокантіанство, а потому, что породилъ философію Фихте, Гегеля и Шеллинга.

Самомнѣніе критической философіи, ведущей свое лѣтосчисленіе съ «коперниковскаго» переворота Канта, представляется мнѣ ни на чемъ не основаннымъ. Предѣломъ внутренняго развитія философіи Канта остается Гегель, а не Когенъ или Риккертъ, въ этомъ историческій смыслъ кантіанства, классическаго кантіанства, а не эпигонства. Если понимать принципъ критицизма формально, какъ изслѣдованіе природы познанія, то критическая философія начала свое существованіе задолго до Канта: критикой познанія занималась еще греческая философія и всякая настоящая философія непремѣнно критическая. Различіе между критицизмомъ и догматизмомъ въ философіи условно и относительно, и критическая философія не менѣе догматична, чѣмъ всякая другая. Это мы увидимъ, разбирая книгу Лосскаго, философа вполнѣ

критическаго и вполнѣ догматическаго. Критической принято называть такую философію, которая строится безъ всякихъ онтологическихъ предпосылокъ, догматической же принято называть всякую онтологическую философію. Но критическая по преимуществу философія Канта съ діалектической неизбѣжностью ведетъ къ допущенію универсальнаго субъекта, сверхъ-индивидуальнаго разума, и эта оригинальность критицизма въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи придаетъ гносеологіи онтологическій характеръ. Порожденный Кантомъ Гегель уже говоритъ, что нельзя выучиться плавать, не бросившись въ воду, нельзя строить теоріи познанія, не познавая. А это значитъ, что гносеологія неизбѣжно онтологична. На примѣрѣ Лосскаго я постараюсь показать невозможность гносеологіи, отдѣленной отъ онтологіи, неизбѣжно онтологическій характеръ всякой гносеологіи. Въ концѣ-концовъ философія всегда догматична и задача лишь въ томъ, чтобы нашъ догматизмъ былъ какъ можно болѣе сознательнымъ и критическимъ, чтобы онтологическія предпосылки были какъ можно болѣе осмысленными. Субъектъ и его категоріи — столь же онтологическая предпосылка критической философіи, какъ и объективное бытіе и его свойства у наивныхъ реалистовъ. Специфическая критичность критической философіи основана на разрываніи живого цѣлаго, на разсѣченіи того живого организма, въ которомъ совершается актъ познанія, какъ актъ жизни. Критичность эта основана не на констатированіи непосредственно даннаго, а на искусственномъ устраненіи всего непосредственнаго, всего первоначальнаго и неразложимаго въ своемъ живомъ единствѣ. Намъ данъ актъ познанія, какъ актъ жизни, какъ живое, — вотъ что мы находимъ непосредственно и первоначально [1]). Наше познаніе есть плоть отъ нашей плоти и кровь отъ нашей крови, и нельзя постигнуть тайну познанія, умерщвляя въ немъ жизнь. Критическая философія начинаетъ съ убійства, съ разсѣченія, и это престу-

---

[1]) Къ этому положенію по своему подходятъ современные *прагматисты*, но формулируютъ его очень несовершенно и неудовлетворительно.

пленіе называетъ критическимъ мышленіемъ, преодолѣніемъ догматизма. Но сама жизнь познанія догматична, въ ней также заключены «догматы», какъ кровяные шарики заключены въ нашей крови. Кантъ все хотѣлъ достигнуть твердости въ познаніи, строилъ крѣпость, именуемую апріоризмомъ. Но апріоризмъ есть изобрѣтеніе отвлеченнаго мышленія, онъ открывается самопогруженіемъ въ субъектъ. Въ дѣйствительности апріоризмъ есть лишь фактическое констатированіе твердости въ познаніи, осознанное ощущеніе жизненной твердости познанія. Стали на твердое мѣсто и говоримъ объ этомъ, — вотъ и все. Это — жизненная твердость самого бытія, въ которомъ мы въ данномъ состояніи пребываемъ. Почему не видѣть въ такъ называемыхъ апріорныхъ основахъ знанія основъ самого объективнаго бытія, которыя входятъ въ познающаго съ силой и твердостью? И скептицизмъ есть жизненный дефектъ, скорѣе всего дефектъ воли. Ниже мы увидимъ, почему самъ вопросъ объ апріорности въ значительной степени схоластическій вопросъ, а сама апріорность мало чѣмъ отличается отъ апостеріорности. Въ объектѣ такъ же можетъ заключаться основа твердости знанія, какъ и въ субъектѣ.

Также неосновательны претензіи эмпирической философіи быть исключительной обладательницей и охранительницей опыта. Философія эта отвергаетъ разумъ, отвергаетъ все, кромѣ опыта, который возводится на тронъ человѣческаго познанія. Но страннымъ образомъ этотъ всевластный опытъ нисколько не сближаетъ познанія съ бытіемъ, субъектъ остается оторваннымъ отъ объекта, дѣйствительность продолжаетъ отсутствовать въ познаніи, самой жизни нѣтъ въ опытѣ. И происходитъ это оттого, что эмпирики — безсознательные раціоналисты, признаютъ лишь раціональный опытъ, отвергаютъ все непосредственное и живое въ познаніи. Эмпирическій феноменализмъ старательно изгоняетъ живое бытіе изъ познанія, дѣйствительность сводитъ къ явленіямъ въ сознаніи, слишкомъ многое относится насчетъ абстрагирующаго процесса того самаго мышленія, силу котораго отвергаютъ эмпирики во имя опыта. Пространство и время оказываются гораздо менѣе реальными, чѣмъ у Канта, являются ре-

зультатомъ процесса абстрагированія отъ опытовъ смежности и сосуществованія. Все непосредственно живое отвергается, разлагается на элементы, изъ которыхъ оно можетъ получиться лишь путемъ алхиміи мыслительной абстракціи. Когда эмпирики отвергаютъ чудеса и утверждаютъ закономѣрность всего происходящаго, когда они ставятъ границы опыту и заранѣе слишкомъ хорошо знаютъ, чего въ опытѣ никогда не можетъ быть дано, они являются самыми настоящими, хотя и наивными раціоналистами. Раціонализмъ есть состояніе человѣческаго духа, а не гносеологическая доктрина. И нужно бороться за опытъ, за его безграничныя права противъ эмпирической философіи. Права живого, полнаго, непосредственнаго опыта, не опыта раціонализированнаго знанія, а опыта жизни духа въ его цѣлостности, должны быть возстановлены.

Смыслъ кризиса всей современной философіи — въ возвратѣ къ бытію и къ живому опыту, въ преодолѣніи всѣхъ искуственныхъ и болѣзненныхъ перегородокъ между субъектомъ и объектомъ. Должна быть создана новая философія тождества, по духу родственныя Шеллинговской, но обогащенная всѣми новыми завоеваніями. Въ извѣстномъ смыслѣ это будетъ возвращеніемъ къ философскому примитивизму, къ нѣкоторымъ сторонамъ древней досократовской философіи, но на почвѣ высшей сознательности, а не наивности. Долженъ быть возстановленъ и на незыблемыхъ основаніяхъ утвержденъ реалистическій тезисъ относительно бытія, реалистическій критерій истины и реалистическое пониманіе процесса познанія. Гносеологическій реализмъ одинаково противоположенъ тремъ основнымъ направленіямъ гносеологіи — раціонализму, эмпиризму и критицизму; онъ признаетъ частную истинность всѣхъ трехъ направленій, но самъ становится сознательно мистическимъ. Опытъ есть сама жизнь во всей ея полнотѣ и со всѣми ея безконечными возможностями; мышленіе есть само бытіе, объектъ знанія присутствуетъ въ знаніи своей дѣйствительностью. Что знаніе не есть нѣчто отличное отъ бытія и противоположное ему, а есть само бытіе, — этотъ здоровый реалистическій тезисъ

очень трудно усвоить себѣ современную сознанію, засоренному всѣми формами раціонализма; онъ звучитъ чѣмъ-то наивнымъ и примитивнымъ, до-сократовскимъ и почти что до-философскимъ. Гносеологія обычно формулируетъ свою проблему такъ: отношеніе мышленія къ бытію, познающаго субъекта къ познаваемому объекту. И въ этой постановкѣ проблемы субъектъ уже оторванъ отъ объекта, мышленіе уже берется отвлеченно отъ жизни бытія. Но, быть можетъ, подъ этимъ скрывается другая проблема, болѣе жизненная и гораздо болѣе изначальная, предшествующая самой абстракціи «субъекта»: проблема отношенія бытія къ бытію, одной функціи жизни къ другимъ функціямъ міровой жизни. Субъектъ, мышленіе — все это вторичные продукты раціоналистической рефлексіи, предпосылки вполнѣ догматическія. Первоначально, непосредственно дано бытіе, живая дѣйствительность и отношенія внутри этой дѣйствительности, а не отношеніе къ ней чего-то внѣ ея лежащаго. Никакого субъекта и мышленія внѣ дѣйствительности, внѣ бытія нѣтъ; на такое мѣсто и стать нельзя — мѣсто это есть пустота, фикція. Этимъ нисколько, конечно, не отрицается, что въ самой дѣйствительности, въ бытіи мышленіе, познаніе играетъ большую роль, возможно даже, что основа бытія есть Разумъ, Логосъ. И не возникла ли сама ошибка раціоналистическаго сознанія и отдѣленіе мыслящаго субъекта отъ бытія изъ той неосознанной истины, что въ основѣ бытія лежитъ Логосъ, разумное начало? Но въ Логосѣ субъектъ и объектъ тождественны; въ міровой жизни Логоса актъ познанія есть актъ самой жизни, знаніе есть бытіе (знаніе есть непремѣнно бытіе, но бытіе не есть непремѣнно знаніе, какъ думалъ Гегель). И не должна ли быть всякая гносеологія онтологической, сознательно онтологической, т.-е. исходить отъ бытія и того, что въ немъ первоначально дано, а не изъ субъекта и того, что въ немъ дано вторично? Все это я постараюсь показать на разборѣ книги Лосскаго, который съ одной стороны прокладываетъ тотъ новый путь, о которомъ мы говоримъ, а съ другой допускаетъ одно недоразумѣніе, очень опасное для мистической гносеологіи.

II.

Книга Лосскаго оригинальна и порываетъ съ господствующими традиціями современной философіи. По своимъ стремленіямъ Лосскій какъ бы продолжаетъ дѣло русской философіи. Но онъ двойственъ, его философія, органическая по тенденціи, остается отвлеченной по методу. Того религіознаго духа, который былъ у всѣхъ почти русскихъ философовъ, у Лосскаго пока еще не видно. Лосскій хочетъ построить теорію познанія, сдѣлавъ видъ, что онъ ничего не знаетъ о мірѣ, что эта теорія знанія можетъ привести какъ къ матеріализму, такъ и къ мистической метафизикѣ. Лосскій хочетъ себя увѣрить, что у него нѣтъ никакихъ волевыхъ предпочтеній, никакихъ благодатныхъ интуицій по отношенію къ бытію, интуицій, предшествующихъ его интуитивной теоріи знанія. Этотъ методологическій пріемъ, заимствованный у критицистовъ, не только не обязателенъ для Лосскаго, но, какъ мы увидимъ, внутренно для него противорѣчивъ, такъ какъ его теорія знанія не пропедевтическая, а онтологическая, и внутренно не можетъ не быть таковой. Лосскій хочетъ не интуитивно обосновывать интуитивизмъ, подходитъ къ интуитивному знанію съ навыками критическаго позитивизма, укрѣпляетъ мистицизмъ, сознательно оставаясь внѣ мистицизма. Но обосновывать интуитивизмъ значитъ быть въ интуитивизмѣ до всякаго обоснованія и отрицать мѣсто внѣ интуитивизма; утверждать мистицизмъ значитъ быть въ мистицизмѣ и отрицать возможность пребыванія внѣ его. На этой почвѣ у Лосскаго возникаетъ формальное противорѣчіе, въ которомъ повинно его нежеланіе признать свою гносеологію онтологической. Но методологическій пріемъ Лосскаго, отграничивающій теорію знанія отъ всякой онтологіи, отъ всякаго содержанія интуитивно-мистическаго знанія, долженъ импонировать его противникамъ изъ лагеря критицизма и позитивизма; эта слабость Лосскаго можетъ оказаться силой въ его борьбѣ съ противниками. Книга Лосскаго должна послужить окончанію кризиса, который вы-

ведетъ философію на новый путь. Книга его характеризуется переходомъ отъ философіи формальной къ философіи матеріальной, отъ индивидуалистическаго пониманія процесса знанія къ пониманію соборному.

Лосскій радикально и рѣшительно отрицаетъ всякую грань между субъектомъ и объектомъ, между знаніемъ и бытіемъ. Онъ признаетъ наличность бытія въ познаніи, непосредственность воспріятія міра и этимъ порываетъ съ традиціями раціоналистовъ, эмпириковъ и критицистовъ. Лосскій задается цѣлью показать въ своей гносеологіи, что сама дѣйствительность присутствуетъ въ знаніи, что бытіе всегда имманентно знанію. И это поистинѣ революціонная точка зрѣнія, знаменующая собой переворотъ въ теоріи знанія, такъ какъ большая дорога въ развитіи теоріи знанія вела до сихъ поръ къ все большему и большему разобщенію между субъектомъ и объектомъ и полному отрицанію возможности овладѣть бытіемъ, добиться присутствія въ знаніи самой дѣйствительности. Очень важно установить, что для Лосскаго въ знаніи дано не адэкватное отраженіе, вѣрная копія дѣйствительности, а сама дѣйствительность. Познаніе есть непосредственная жизнь самого бытія — вотъ что утверждаетъ Лосскій. Вмѣстѣ съ тѣмъ точка зрѣнія Лосскаго не есть имманентный идеализмъ, онъ, вѣдь, не утверждаетъ, что всякое бытіе имманентно сознанію. Рѣшительное его отрицаніе трансцендентности знанія совмѣщается съ признаніемъ трансцендентности бытія. Бытіе трансцендентно субъекту, внѣ его самостоятельно существуетъ, но въ актѣ познанія бытіе становится имманентнымъ субъекту, присутствуетъ непосредственно въ познающемъ субъектѣ. Всякое допущеніе трансцендентности знанія, т.-е. предположеніе, что бытіе или отражается въ субъектѣ, невѣрно или вѣрно отражается, для Лосскаго такъ же абсурдно, какъ и предположеніе, что познаніе есть лишь состояніе нашего сознанія. Не-я не отдѣлено отъ я никакой пропастью, не-я входитъ въ я, что и называется знаніемъ, а потомъ выходитъ изъ я. Очень сильна у Лосскаго критика индивидуалистическаго эмпиризма (что и есть позитивизмъ), сводящаго весь опытъ къ состоя-

ніямъ замкнутаго я. Въ этомъ эмпиризмѣ окончательно утраченъ «идеалъ живого знанія». Индивидуалистическій эмпиризмъ полагаетъ, что весь опытъ есть мое субъективное состояніе, въ то время, какъ универсальный эмпиризмъ Лосскаго видитъ въ опытѣ саму живую дѣйствительность въ ея необъятности. «Шаръ, составляющій содержаніе нашего воспріятія, и есть именно часть міра не-я». Это непосредственное присутствіе шара въ моемъ воспріятіи отрицаютъ и раціоналисты, и эмпирики, и критицисты. Главная задача Лосскаго — показать непосредственность воспріятія внѣшняго міра, міра не-я, что онъ и называетъ мистическимъ эмпиризмомъ. Непосредственное воспріятіе міра я, міра внутренняго, признаютъ многіе философы, и потому Лосскій менѣе этимъ озабоченъ. «Міръ не-я познается такъ же непосредственно, какъ и міръ я. Разница только въ томъ, что въ случаѣ знанія о внутреннемъ мірѣ и объектъ знанія, и процессъ сравниванія его находятся въ сферѣ «я», а при познаніи внѣшняго міра объектъ находится внѣ я, а сравниваніе его происходитъ въ я. Значитъ въ процессѣ познанія внѣшняго міра объектъ трансцендентенъ въ отношеніи къ познающему я, но, несмотря на это, онъ остается имманентнымъ самому процессу знанія; слѣдовательно, знаніе о внѣшнемъ мірѣ есть процесссъ, одною своею стороною разыгрывающійся въ мірѣ не-я (матеріалъ знанія), а другой стороной совершающійся въ мірѣ «я» (сравниваніе)». «Благодаря мистическому направленію, эмпиризмъ освобождается отъ необходимости конструировать весь неисчерпаемо-богатый міръ изъ немногочисленныхъ, бѣдныхъ по содержанію элементовъ чувственнаго опыта. Если міръ не-я переживается въ опытѣ не только черезъ его дѣйствія на субъектъ, а и самъ по себѣ, въ своей собственной внутренней сущности, то это значитъ, что опытъ заключаетъ въ себѣ также и нечувственные элементы, и что связи между вещами даны въ опытѣ. Противорѣчіе между нечувственнымъ и опытнымъ знаніемъ оказывается предразсудкомъ: сверхчувственное не есть сверхъопытное».

Еще разъ нужно подчеркнуть, что точку зрѣнія Лосскаго ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ смѣшивать съ имманентной философіей Шуппе. Лосскій признаетъ только имманентность бытія знанію, для него дѣйствительность непосредственно присутствуетъ въ актѣ познанія, но онъ нисколько не отрицаетъ бытія трансцендентнаго, само бытіе у него внѣ субъекта и до субъекта. Вообще, основной тезисъ Лосскаго не можетъ быть истолкованъ идеалистически; это чисто реалистическій тезисъ, это критическое возстановленіе той правды, которая заключалась въ наивномъ реализмѣ. Но бѣда въ томъ, что самый наивный реализмъ неуловимо отличается отъ самаго критическаго идеализма, какъ то видно на примѣрѣ Шуппе. Коренное различіе тутъ не столько въ формально-гносеологическомъ анализѣ, сколько въ живомъ первоощущеніи бытія. Лосскій утверждаетъ, что бытіе непосредственно намъ дано, не отдѣлено отъ субъекта и вмѣстѣ съ тѣмъ ни въ какомъ смыслѣ не создается субъектомъ и не зависитъ отъ него. Точка зрѣнія Канта и критицистовъ, по которой бытіе оказывается результатомъ знанія, дѣтищемъ познающаго субъекта, представляется Лосскому чудовищной. И въ самомъ дѣлѣ: Кантъ утверждаетъ, что все являющееся намъ бытіе конструируется познающимъ субъектомъ, создается познавательнымъ, интеллектуальнымъ началомъ. Не удивительно, что такъ мало жизни оказывается съ точки зрѣнія Канта въ дѣйствительности. Кантъ хотѣлъ преодолѣть раціонализмъ, но оказался въ тысячу разъ большимъ раціоналистомъ, чѣмъ напр. Лейбницъ. Раціонализмъ лейбницевскаго типа никогда не утверждалъ, что бытіе создается знаніемъ; разумъ для Лейбница былъ органомъ познанія бытія, но само бытіе имѣло самобытную жизнь.

Для уясненія точки зрѣнія Лосскаго очень важно устранить двусмысленность въ понятіи трансцендентнаго. Трансцендентное — относительное понятіе: что-то бываетъ трансцендентно лишь по отношенію къ чему-то и потому трансцендентное по отношенію къ одному можетъ оказаться имманентнымъ по отношенію къ другому. Лосскій горячій и крайній сторонникъ имманентности всякаго знанія; для него знаніе

есть вхожденіе дѣйствительности въ познающаго и потому трансцендентность знанія есть внутреннее противорѣчіе, имманентность объекта знанія субъекту знанія и само знаніе — одно и то же. Но бытіе трансцендентно субъекту, находится внѣ его, и могутъ быть такіе края бытія, которые никогда до сихъ поръ не входили въ познающаго, т.-е. остаются трансцендентными. Трансцендентность познанія есть абсудръ, но трансцендентность бытія вполнѣ допустима. Съ этимъ, какъ мы увидимъ ниже, связано для Лосскаго большое затрудненіе, которое подкапываетъ всю его теорію воспріятія. Почему только часть бытія и, повидимому, не самая существенная становится имманентной знанію, а цѣлыя огромныя области бытія остаются трансцендентными? Мы начинаемъ съ того, что несемъ въ себѣ нѣкоторое знаніе о бытіи, и отъ этого не можетъ отдѣлаться ни одинъ критицистъ. Это такъ. Но почему поставлены границы для данности намъ бытія, почему не включаемъ мы въ себя всей полноты бытія? Очевидно, въ механизмѣ воспріятіе есть какой-то дефектъ, который мучилъ всѣхъ философовъ и отражался въ ошибкахъ раціонализма, эмпиризма и критицизма. Быть можетъ, вершины бытія трансцендентны для нашего низшаго, болѣзненнаго, вторичнаго сознанія и имманентны для сознанія высшаго, здороваго, первичнаго. Съ этимъ будетъ связано наше основное возраженіе Лосскому; а теперь перейдемъ къ главнѣйшимъ выводамъ его оригинальной гносеологіи.

Лосскій возвращается къ средневѣковому реализму, утверждаетъ реальность общаго и это вполнѣ послѣдовательный выводъ его мистическаго эмпиризма. Номинализмъ до такой степени отравляетъ современное сознаніе, такъ поддерживаетъ ограниченность позитивизма, что возстановленіе реализма — большая заслуга. Лосскій справедливо ставитъ саму важность знанія въ зависимость отъ утвержденія реализма и преодолѣнія номинализма. А интуитивное знаніе не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ непосредственнымъ усмотрѣніемъ реальностей, не только частныхъ, но и общихъ.

Если дѣйствительность непосредственно воспринимается нами и непосредственно присутствуетъ въ знаніи, то общее

въ знаніи не можетъ быть истолковано номиналистически, не можетъ быть производнымъ, не есть абстракція отъ частныхъ реальностей, а есть сама общая реальность. «Общее въ вещахъ есть нѣчто первоначальное, непроизводное, поэтому и въ мышленіи оно не можетъ быть произведено и сложено изъ чего-либо не общаго». «Реализмъ есть даже и не объясненіе, а прямое выраженіе тѣхъ фактовъ, которые непосредственно переживаются въ актѣ высказыванія общаго сужденія». Лосскій показываетъ, что «общее» и «индивидуальное» не могутъ быть противополагаемы, такъ какъ общее само индивидуально. «Общее такъ же единично, какъ и индивидуальное». «Общее и частное одинаково единичны и индивидуальны; общее не можетъ считаться чѣмъ-то логическимъ или раціональнымъ по преимуществу. Въ связи съ этимъ недопустимъ также и дуализмъ между наглядымъ представленіемъ и понятіемъ: и наглядныя представленія и понятія не отображаютъ дѣйствительности, но зато они содержатъ ее въ себѣ; они одинаково заключаютъ въ себѣ бытіе». Проблему индивидуальности, поставленную школой Виндельбанда и Риккерта, Лосскій рѣшаетъ очень своеобразно. Онъ не согласенъ съ тѣмъ, что общее — раціонально, а индивидуальное — ирраціонально. Теорія Риккерта цѣликомъ вѣдь покоится на оторванности бытія отъ субъекта. Риккертъ не видитъ индивидуальности общаго и отрицаетъ данность индивидуально-общей и индивидуально-частной дѣйствительности въ знаніи. Различіе между общимъ и индивидуальнымъ лежитъ въ самой дѣйствительности, въ самомъ бытіи, а не въ субъектѣ, не въ механизмѣ познанія — вотъ цѣнный выводъ Лосскаго. Пояснимъ примѣромъ. Богъ есть бытіе самое общее, и вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ индивидуальное, дѣйствительность Бога можетъ быть нами воспринята. Нація есть бытіе общее, если не смотрѣть номиналистически, и вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ индивидуальное, — конкретный организмъ.

Я не буду спеціально останавливаться на оригинальной, хотя нѣсколько парадоксальной теоріи сужденія Лосскаго, но отмѣчу одинъ обще-философскій выводъ его мистическаго эмпиризма. Для Лосскаго критерій истины лежитъ не въ зако-

нахъ логики, вообще не въ субъектѣ, а въ самой дѣйствительности, въ непосредственной данности въ ней связи причины со слѣдствіемъ. «Показателемъ истинности познанія служитъ наличность самаго познаваемаго бытія. Связь между S и P вовсе не производится и даже не воспроизводится познающимъ субъектомъ, она просто констатируется въ воспріятіи въ виду того, что наличный объектъ S безъ всякаго содѣйствія со стороны познающаго субъекта влечетъ за собой наличность также и объекта P, и для обнаруженія этой связи въ чистой формѣ нуженъ только анализъ воспріятія». Знаніе есть констатированіе наличности фактовъ, описаніе. Законы логики — свойства самого бытія, они даны въ самой дѣйствительности, а не привносятся субъектомъ. «Если истина есть не копія дѣйствительности, не символическое воспроизведеніе ея и не явленіе ея, сообразное съ законами познавательной дѣятельности, а сама дѣйствительность въ дифференцированной формѣ, то критеріемъ истины можетъ быть только наличность самой познаваемой дѣйствительности, наличность познаваемаго бытія въ актѣ знанія. Эта наличность несомнѣнна въ томъ случаѣ, когда содержаніе познанія «дано» мнѣ, а не произведено дѣятельностью, которая чувствуется мною, какъ «мое» субъективное усиліе, когда содержаніе знанія присутствуетъ и развивается въ актѣ знанія само собою, а я только слѣдую за нимъ, сосредоточивая на немъ вниманіе и дифференцируя его путемъ сравненія». Съ этой точки зрѣнія кантовскій апріоризмъ вовсе не является гарантіей истинности и крѣпости познанія.

Для мистическаго эмпиризма не существуетъ никакого различія между всеобщимъ апріоризмомъ и всеобщимъ апостеріоризмомъ, такъ какъ апріорная твердость заключена въ самомъ бытіи и въ насъ входитъ. Кантовское a priori было формальнымъ, и все содержаніе опыта не дѣлалось отъ этого болѣе твердымъ, скептицизмъ не преодолѣвался. Лосскій утверждаетъ, что само содержаніе опыта заключаетъ твердость знанія и критерій истины, что истина входитъ въ насъ и насилуетъ насъ. Но если во всѣхъ сужденіяхъ, изъ которыхъ состоитъ знаніе, заключена сама дѣйствительность,

присутствуетъ само бытіе, то возникаютъ большія затрудненія съ пространствомъ и временемъ, такъ какъ мы строимъ сужденія о дѣйствительности, отдѣленной отъ насъ пространствомъ и временемъ. И Лосскій принужденъ допустить, что бытіе входитъ въ знаніе, въ сужденіе, разрывая пространство и время, что дѣйствительность дана намъ внѣ времени и внѣ пространства, что въ сужденіи присутствуетъ и то, что было 1000 лѣтъ тому назадъ, и то,что находится на другомъ концѣ міра. А ученія о пространствѣ и времени Лосскій не даетъ и откладываетъ до онтологіи, такъ что всѣ его утвержденія, все его ученіе о сужденіи, вся его гносеологія зависитъ отъ онтологическаго ученія о пространствѣ и времени. Вопросъ о различіи между явленіями и тѣмъ, что за ними, тоже относится къ онтологіи, а не къ гносеологіи. Терминомъ «явленіе» «обозначается нѣкоторое своеобразное отношеніе міра конечныхъ вещей не къ познающему субъекту, а къ абсолютному». А это значитъ, что теорія воспріятія міра зависитъ отъ онтологіи.

Лосскій хочетъ построить гносеологію независимо отъ допущенія разума, для него знаніе есть лишь процессъ сравненія. «Словомъ разумъ слѣдуетъ обозначать способность ставить и осуществлять высшія, т.-е. міровыя цѣли. Обладаніе этой способностью въ ея высшихъ степеняхъ придаетъ своеобразный, возвышенный и многозначительный характеръ всѣмъ дѣятельностямъ, между прочимъ также познанію». Это значитъ, что Лосскій держится того органическаго пониманія природы разума, котораго держались всѣ мистическіе философы. Но можно ли при такомъ взглядѣ построить гносеологію независимо отъ разума? Думаю, что нѣтъ. Въ ученіи о разумѣ гносеологія соединяется съ онтологіей, какъ то было у Гегеля и Шеллинга, и отдѣленіе гносеологической проблемы отъ ученія о разумѣ опять возвращаетъ насъ къ философіи неограниченской, разсѣченной. Въ концѣ книги Лосскій говоритъ о необходимости «онтологической гносеологіи», но откладываетъ ее до слѣдующей книги въ полной увѣренности, что въ этой своей книгѣ онъ строилъ гносеологію, свободную отъ всякой

онтологіи. Однако, въ концѣ онъ говоритъ: «Нашъ мистическій эмпиризмъ особенно подчеркиваетъ органическое, живое единство міра, а потому на почвѣ нашей теоріи знанія должна вырасти онтологія, близкая по содержанію къ онтологіи древнихъ или новѣйшихъ раціоналистовъ». Своего родства съ метафизикой Платона, Лейбница и Шеллинга Лосскій не можетъ скрыть. Онтологія съ другого хода вошла въ его гносеологію. Скажу болѣе: вся оригинальность его гносеологіи уничтожается, если отбросить онтологію, такъ какъ оригинальность эта и заключается въ томъ реалистическомъ тезисѣ, что всякая гносеологія онтологична. Не онтологическая гносеологія есть лишь методологическая хитрость, придуманная для большаго вліянія на критицистовъ. Но если бы Лосскій строилъ сознательно онтологическую гносеологію, онъ не впалъ бы въ тотъ гносеологическій оптимизмъ, который составляетъ основной дефектъ его книги, онъ далъ бы вѣрное освѣщеніе проблемы лжи въ воспріятіи міра и познаніи міра, что составляетъ для него главный камень преткновенія.

С. Аскольдовъ въ своей рецензіи на книгу Лосскаго вѣрно замѣтилъ, что гносеологія Лосскаго есть гносеологія боговъ. Лосскій какъ бы не чувствуетъ драмы познанія, оторванности субъекта отъ бытія. Гносеологія Лосскаго не въ силахъ объяснить факта разрыва между вещами и существами; съ его точки зрѣнія непонятна ложь, которой принадлежитъ такъ много мѣста въ нашемъ познаніи. Въ механизмѣ нашего воспріятія міра есть какой-то дефектъ, который смущалъ всѣхъ философовъ, есть застарѣлая болѣзнь. Для Лосскаго дефекта нѣтъ никакого, воспріятіе наше вполнѣ здоровое. Почему же мы чувствуемъ себя со всѣхъ сторонъ скованными, почему знаніе наше такъ ограничено? Съ точки зрѣнія Лосскаго міръ долженъ быть воспринятъ въ абсолютной полнотѣ, знаніе должно было бы достигнуть своей вожделѣнной цѣли. Лосскій считаетъ всякое познаніе интуитивнымъ и мистическимъ, даже самое элементарное. Вся положительная наука для него интуитивна. Поэтому неясно, что же даетъ его теорія знанія для мистическаго познанія иныхъ міровъ? Какая у него будетъ теорія воспріятія Божества?

Есть ли его теорія знанія лишь новое истолкованіе обыкновеннаго научнаго знанія или она расширяетъ горизонты, разбиваетъ замкнутый кругъ? Расширеніе горизонтовъ Лосскій, повидимому, откладываетъ до онтологической гносеологіи, но уже въ его пропедевтической гносеологіи обнаруживается, что онъ ничего общаго не имѣетъ съ замкнутымъ позитивизмомъ, что у него есть тайное желаніе разбить позитивизмъ. Вотъ мѣсто въ книгѣ Лосскаго, которое изобличаетъ онтологическую ея подкладку: «на ряду съ этимъ міромъ конечныхъ вещей мы, если не знаемъ, то все же чуемъ присутствіе иного міра, міра абсолютнаго, гдѣ существенная сторона утвержденія сохраняется, а отрицанія нѣтъ: тамъ нѣтъ исключительности, внѣположности, ограниченности конечнаго міра. Содержа въ себѣ всю полноту бытія, абсолютное не подчиняется законамъ противорѣчія и исключеннаго третьяго не въ томъ смыслѣ, чтобы оно отмѣняло ихъ, а въ томъ смыслѣ, что они не имѣютъ никакого отношенія къ абсолютному, подобно тому, какъ теоремы геометріи не отмѣняются этикой, но не имѣютъ никакого примѣненія къ ней». Мистическій эмпиризмъ несомнѣнно расширяетъ сферу опыта, беретъ опытъ въ его жизненной полнотѣ, во всѣхъ его безграничныхъ возможностяхъ, въ этомъ главная заслуга его.

И остается непонятнымъ, въ чемъ же корень недоразумѣнія эмпирическаго міра, въ чемъ грѣхъ отвлеченнаго эмпиризма, въ чемъ дефектъ «опыта» обыденнаго, ограниченнаго и неполнаго? Въ какомъ смыслѣ возможно расширеніе опыта и почему въ научномъ знаніи это расширеніе не достигается, вѣчно наталкивается на непреодолимыя препятствія? Гносеологія Лосскаго, поскольку она оторвана отъ всякой онтологіи, не можетъ отвѣтить на этотъ вопросъ, и этимъ обезцѣнивается. Лосскій слишкомъ расширяетъ сферу интуитивнаго знанія, расширяетъ до полнаго стиранія всѣхъ различій. И является опасность, что всѣ кошки окажутся сѣры, что отъ такой мистической гносеологіи мистицизмъ ничего не выиграетъ. Остается неяснымъ, почему же гносеологія Лосскаго должна повести къ «онтологіи древнихъ или новѣйшихъ раціоналистовъ», а не къ особой формѣ матеріализма? Лосскій все время без-

сознательно строитъ онтологическую гносеологію, которая дѣлаетъ невозможной матеріалистическую онтологію и ставитъ его во враждебное отношеніе ко всѣмъ формамъ позитивизма. Пропедевтическая гносеологія есть или самообманъ или хитрость. Заслуга Лосскаго въ томъ, что онъ блестяще показалъ невозможность такой пропедевтической гносеологіи. Лосскій во многихъ мѣстахъ выдаетъ себя, особенно, когда говоритъ о зависимости теоріи сужденія отъ онтологической проблемы пространства и времени. Для него вѣдь гносеологическій вопросъ есть вопросъ объ отношеніи бытія къ бытію, а не мышленія къ бытію, и поэтому это вопросъ гносеологически-онтологическій. Лосскій все время идетъ отъ бытія, а не отъ мышленія, не отъ субъекта, и въ этомъ вся оригинальность его точки зрѣнія. Допуская бытіе, какъ нѣчто первоначальное, исходное, онъ тѣмъ самымъ устанавливаетъ онтологическія предпосылки гносеологіи. Лосскій не видитъ дефектовъ въ нашемъ познаніи, такъ какъ задается цѣлью строить пропедевтическую гносеологію и отрицаетъ, чтобы дефекты лежали, въ самомъ механизмѣ познанія, въ гносеологической природѣ воспріятія. Но самъ же Лосскій помогаетъ намъ перенести вопросъ о дефектахъ познанія на почву онтологическую, увидѣть корень зла въ самомъ бытіи, въ самой живой дѣйствительности, а не въ томъ, что субъектъ конструируетъ объектъ и тѣмъ умерщвляетъ въ немъ жизнь. Самъ Лосскій признаетъ, что различіе между явленіями, которыми занимается наука, и сущностью вещей лежитъ въ самомъ бытіи, а не въ природѣ отношеній между субъектомъ и объектомъ. Грѣхи познанія могутъ быть объяснены лишь изъ грѣховъ самого бытія. Познаніе наше болѣзненно не потому, что субъектъ конструируетъ объектъ, опосредствываетъ, что опытъ есть лишь наше субъективное состояніе или что знаніе есть лишь копія, отраженіе дѣйствительности, при чемъ нашъ познавательный механизмъ оказывается кривымъ зеркаломъ, а потому, что все бытіе наше болѣзненно, что міръ грѣховенъ, что все въ мірѣ разорвано. Этимъ открываются новыя перспективы для построенія онтологической гносеологіи.

III.

Онтологическая гносеологія исходитъ изъ того, что намъ нѣчто дано до всякой раціональной рефлексіи, до самопогруженія и объективированія, до самого раздѣленія на субъектъ и объектъ. Есть первичное, нераціонализированное сознаніе, въ которомъ даны живыя связи съ бытіемъ, дано первоощущеніе бытія и происходящей въ немъ драмы. Знаніе, въ которомъ мы путемъ рефлексіи констатируемъ субъектъ и объектъ, есть уже во всѣхъ смыслахъ нѣчто вторичное, производное, изъ самой жизни рожденное. Знаніе есть функція міровой жизни, и философія органическая не должна выдѣлять знаніе и ставить его настолько до этой міровой жизни, что ее считать какъ бы результатомъ знанія. Въ наивномъ, до-философскомъ сознаніи есть здоровый реализмъ, здоровое чувство бытія, которое разсѣкалось и умерщвлялось раціоналистическимъ развитіемъ философіи, процессомъ дифференцированія. Этотъ процессъ дифференцированія захватилъ всѣ стороны жизни и оторвалъ отъ органическаго центра. На высшихъ своихъ ступеняхъ процессъ дифференцированія долженъ привести или къ полному разложенію и смерти, что мы и видимъ въ европейской философіи и многихъ сторонахъ европейской культуры, или вновь вернуться къ первоначальной органичности и реалистичности, но на почвѣ высшаго сознанія. Вотъ почему послѣдніе результаты мірового философскаго развитія должны производить впечатлѣніе возврата къ наивному реализму, къ чему-то очень старому, очень примитивному. Таковъ законъ діалектическаго развитія. Вначалѣ философія брала прежде бытіе, потомъ мышленіе, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи стала брать прежде мышленіе, потомъ бытіе, теперь философія вновь возвращается къ тому состоянію, когда оно сознательно уже, извѣдавъ всѣ соблазны раціонализма, скептицизма, критицизма, будетъ брать прежде бытіе, потомъ мышленіе, увидитъ въ мышленіи функцію бытія.

То, что я говорю, вовсе не есть возвращеніе къ психологи-

ческому направленію въ теоріи познанія, которое всегда разсматриваетъ мышленіе, какъ функцію жизни индивидуальной души. Наша тенденція ничего общаго не имѣетъ съ психологизмомъ и субъективизмомъ. Наоборотъ, мы исходимъ изъ бытія универсальнаго, видимъ въ мышленіи функцію мірового духа, сверхъ-индивидуальнаго разума. Это скорѣе продолженіе философіи Шеллинга, преодолѣвающее окончательно отвлеченный раціонализмъ. Мы утверждаемъ, что дано непосредственно универсальное бытіе, а не то бытіе, которое ограничивается кругомъ нашихъ субъективныхъ состояній, замкнутымъ кругомъ индивидуальныхъ состояній нашего сознанія. Не скрыта ли въ первоначально-данномъ универсальномъ бытіи разгадка дефектовъ нашего познанія, погрѣшностей раціонализма? Только въ глубокихъ нашихъ связяхъ съ универсальнымъ бытіемъ, въ лежащей въ насъ точкѣ пересѣченія двухъ міровъ и можно искать разгадки этой болѣзненности нашего воспріятія міра и самаго процесса знанія. Дефектъ нашего знанія есть дефектъ самаго бытія, результатъ грѣховности, отпаденія отъ Бога. Первоначальное сознаніе грѣха должно стать основной, исходной точкой онтологической гносеологіи. Грѣхъ есть источникъ всѣхъ категорій, надъ которыми рефлектируетъ гносеологія, не понимая первоисточника всего того, съ чѣмъ имѣетъ дѣло, такъ какъ начинаетъ съ вторичнаго.

Пространство, время, всѣ категоріи познанія, всѣ законы логики суть свойства самого бытія, а не субъекта, не мышленія, какъ думаетъ большая часть гносеологическихъ направленій. Пространственность, временность, матеріальность, желѣзная закономѣрность и ограниченность законами логики всего міра, являющагося намъ въ «опытѣ», вовсе не есть результатъ насилія, которое субъектъ производитъ надъ бытіемъ, навязывая ему «свои» категоріи, это — состояніе, въ которомъ находится само бытіе. Бытіе заболѣло: все стало временнымъ, т.-е. исчезающимъ и возникающимъ, умирающимъ и рождающимся; все стало пространственнымъ, т.-е. ограниченнымъ и отчужденнымъ въ своихъ частяхъ, тѣснымъ и

далекимъ; стало матеріальнымъ, т.-е. тяжелымъ, подчиненнымъ необходимости; все стало ограниченнымъ и относительнымъ, подчиненнымъ законамъ логики. Нашъ «эмпирическій» міръ есть дѣйствительный міръ, но больной и испорченный; онъ воспринимается такимъ, каковъ онъ есть въ данномъ своемъ дефектномъ состояніи, а не такимъ, какимъ его конструируетъ субъектъ; онъ познается наукой, наука имѣетъ дѣло съ реальностью, а не съ состояніями сознанія и элементами мышленія, но реальностью больной. Матерія есть дѣйствительность, но дѣйствительность болѣзненная, равно какъ и пространство и время. Поясню сравненіемъ. Когда я воспринимаю лицо, покрытое болѣзненною сыпью, то сыпь эта есть дѣйствительность, которую я воспринимаю реально и познаю, но не въ сыпи вѣдь сущность лица, сыпь есть лишь болѣзненное состояніе лица. За сыпью я прозрѣваю истинное лицо, чистую сущность лица. То же и въ нашемъ воспріятіи и познаніи міра. Мы воспринимаемъ болѣзненную сыпь міра, — являющееся намъ въ пространствѣ и времени матеріальное бытіе. Наука познаетъ дѣйствительность, но дѣйствительность эта не есть сущность бытія, а лишь болѣзненныя его проявленія. Дефектъ нашего воспріятія міра и нашего знанія есть результатъ грѣховности бытія, заболѣванія, покрывшаго лицо бытія сыпью.

Вотъ какими словами начинаетъ Лосскій свое «Обоснованіе интуитивизма». «Въ душѣ каждаго человѣка, не слишкомъ забитаго судьбой, не слишкомъ оттѣсненнаго на низшія ступени духовнаго существованія, пылаетъ фаустовская жажда безконечной широты жизни. Кто изъ насъ не испытывалъ желанія жить одновременно и въ своемъ отечествѣ, волнуясь всѣми интересами своей родины, и въ то же время гдѣ-нибудь въ Парижѣ, Лондонѣ или Швейцаріи въ кругу другихъ, но тоже близкихъ интересовъ и людей? Какъ тяжело думать, что вотъ «можетъ быть» въ эту самую минуту въ Москвѣ поетъ великій пѣвецъ-артистъ, въ Парижѣ обсуждается докладъ замѣчательнаго ученаго, въ Германіи талантливые вожаки грандіозныхъ политическихъ партій ведутъ агитацію въ пользу идей, мощно затрагивающихъ существенные интересы обще-

ственной жизни всѣхъ народовъ, въ Италіи, въ этомъ краю, «гдѣ сладостный вѣтеръ подъ небомъ лазоревымъ вѣетъ, гдѣ скромная мирта и лавръ горделивый растутъ», гдѣ-нибудь въ Венеціи въ чудную лунную ночь цѣлая флотилія гондолъ собралась вокругъ красавцевъ-пѣвцовъ и музыкантовъ, исполняющихъ такъ гармонирующія съ этой обстановкой серенады, или, наконецъ, гдѣ-нибудь на Кавказѣ «Терекъ воетъ, дикъ и злобенъ, межъ утесистыхъ громадъ, бурѣ плачъ его подобенъ, слезы брызгами летятъ», и все это живетъ и движется безъ меня, я не могу слиться со всей этой безконечной жизнью. Высшаго удовлетворенія достигли бы мы, если бы могли такъ отождествиться со всѣмъ этимъ міромъ, что всякое другое «я» было бы также и моимъ «я». Однако, всѣмъ этимъ желаніямъ полагаетъ конецъ жалкая ограниченность индивидуальнаго бытія, приковывающая меня къ ничтожному комку матеріи, моему тѣлу, замыкающая меня въ душную комнату и предоставляющая мнѣ лишь тѣсный кругъ дѣятельности». «Фаустовская жажда безконечной широты жизни» влечетъ Лосскаго къ пересмотру теоріи знанія, вѣрный инстинктъ подсказываетъ ему, что въ интуитивизмѣ спасеніе отъ этой замкнутости и ограниченности. Но всякое знаніе оказывается по Лосскому интуитивнымъ, т.-е. и то знаніе, которое оставляетъ въ темницѣ, ни съ чѣмъ не соединяетъ и отъ всего отрываетъ. Это основное противорѣчіе Лосскаго, за которое ему придется расплатиться въ онтологіи. Пространство и время сковываютъ насъ, мѣшаютъ охватить всю полноту бытія. Спрашивается, всякое ли знаніе охватываетъ бытіе, преодолѣвая пространство и время, или только высшее знаніе, знаніе метафизическое, всякое ли воспріятіе — мистическое, или только высшее воспріятіе, воспріятіе квалифицированное? Лосскій полагаетъ, что всякое воспріятіе — мистическое, что всякое знаніе заключаетъ въ себѣ бытіе внѣвременное и внѣпространственное, и этимъ ослабляетъ свою позицію, не можетъ сознать и осмыслить нашей болѣзненной ограниченности. Бытіе грѣховно, всѣ мы участвуемъ въ грѣхѣ и потому мы не можемъ отождествиться со всѣмъ міромъ, и всякое другое «я» не можетъ быть и моимъ «я». Раціонализмъ со всѣми

своими разновидностями не есть только ложная теорія знанія, онъ есть болѣзненный фактъ самого бытія. Раціонализмъ нельзя побѣдить новымъ истолкованіемъ знанія, новой гносеологіей, его можно побѣдить лишь переходомъ къ новому бытію. Сфера интуитивнаго знанія гораздо шире, чѣмъ обычно думаютъ, но все же ужѣ, чѣмъ думаетъ Лосскій. Невозможно совершенно отрицать различіе между интуитивнымъ и дискурсивнымъ мышленіемъ. Дискурсивное мышленіе отражаетъ болѣзненность познанія; но вѣдь болѣзненность эта реально существуетъ, и Лосскій не можетъ ее отрицать. Тамъ, гдѣ нѣтъ непосредственнаго усмотрѣнія бытія, гдѣ субъектъ оторванъ отъ объекта, тамъ дѣлаются выводы, тамъ мыслятъ дискурсивно. Не во всѣхъ — увы — сужденіяхъ заключена сама дѣйствительность. Если бы она всегда заключалась, то ложь была бы невозможна или почти невозможна. Въ своемъ новаторскомъ пылѣ Лосскій впадаетъ въ слишкомъ большой оптимизмъ. Новая теорія воспріятія и сужденія, новое истолкованіе механизма познанія въ духѣ мистическаго эмпиризма представляютъ старое знаніе въ новомъ освѣщеніи. Но раскрываются ли новые горизонты? Но расширяется ли сфера опыта «обоснованіемъ интуитивизма»? Лосскій отчасти впадаетъ въ ошибку, сглаживаетъ различія и отворачивается отъ дефектовъ, познанія, отчасти же не дѣлаетъ тѣхъ выводовъ, которые долженъ былъ бы сдѣлать.

Различіе между сущностью и явленіемъ — онтологическое, а не гносеологическое. Такъ думали Гегель и Шеллингъ, такъ думаетъ и Лосскій. Но какъ онтологически объяснить, что мы воспринимаемъ и познаемъ явленія, а не сущность? Это объяснимо испорченностью и грѣховностью, какъ нашей собственной, такъ и всего міра. Грѣхъ отдѣляетъ субъектъ отъ объекта, вырываетъ пропасть между нашимъ «я» и другимъ «я», отрываетъ каждое существо отъ абсолютнаго центра бытія. Эту испорченность и отъединенность сознавали всѣ философы, но по разному ее истолковывали. Только позитивизмъ почему-то обрадовался этому несчастью и съ легкимъ сердцемъ упразднилъ сущность бытія, сталъ утверждать, что есть явленіе безъ того, что является. Но

можно ли примириться съ безнадежностью этой болѣзни, есть ли выходъ, остаются ли пути здороваго познанія бытія? Міровая исторія философіи громко свидѣтельствуетъ, что связь съ бытіемъ и абсолютнымъ не порвана окончательно, что нить вѣчной связи тянется черезъ всю исторію философскаго самосознанія человѣчества. Еще громче свидѣтельствуетъ о связяхъ съ абсолютнымъ бытіемъ исторія религіознаго сознанія. Какъ ни повреждены и наше «я», и весь міръ, органъ, связывающій съ абсолютнымъ бытіемъ, все же остается и черезъ него дается непосредственное знаніе.

Непосредственное познаніе Бога заслуживается всей жизнью, а не усиліемъ одного ума; непосредственное видѣніе Бога есть удѣлъ святыхъ. Истина есть обладаніе реальнымъ предметомъ, и знаніе Бога есть присутствіе Его въ насъ. Интуиція и есть благодать, схожденіе Самого Бога, въ существо міра, и это дано въ органическихъ связяхъ индивидуальной чувственности и индивидуальнаго разума съ универсальной чувственностью и универсальнымъ разумомъ. Непосредственное сознаніе и знаніе Бога дано въ умственномъ созерцаніи, интеллектуальной интуиціи, которая качественно различествуетъ отъ всякаго другого воспріятія вещей. Мистическая гносеологія Шеллинга и Вл. Соловьева имѣетъ тѣ преимущества передъ теоріей Лосскаго, что устанавливаетъ качественныя различія въ знаніи и тѣмъ считается съ болѣзнью бытія, не впадаетъ въ гносеологическій оптимизмъ. Тутъ мы подходимъ къ центральной точкѣ онтологической гносеологіи — къ ученію о Разумѣ, о Логосѣ. Въ идеѣ универсальнаго Разума гносеологія соединяется съ онтологіей. Въ какомъ же отношеніи стоитъ препедевтическая теорія знанія Лосскаго къ ученію о Разумѣ, и можетъ ли онъ миновать этотъ центральный вопросъ?

Для Лосскаго способность мышленія есть скромная способность сравниванія. Процессомъ сравниванія и дифференцированія воспріятій достигается знаніе. Въ какомъ же отношеніи стоитъ этотъ процессъ познанія къ тому органическому Разуму, въ которомъ всякое познаніе есть только одна функція? Отвергнувъ индивидуалистическій эмпиризмъ и старый ра-

ціонализмъ, который видѣлъ въ механизмѣ познанія копировальную машину, Лосскій, долженъ неизбѣжно притти къ утвержденію универсальной чувственности и универсальнаго Разума. Вслѣдъ за Шеллингомъ Лосскій долженъ будетъ признать, что познаніе есть самосознаніе Абсолютнаго Разума, къ которому мы пріобщаемся.

Въ основѣ мышленія, и въ основѣ бытія лежитъ тотъ же Логосъ, Логосъ — субъектъ и объектъ, тождество субъекта и объекта. Всѣ великіе философы древняго и новаго міра признавали Логосъ, какъ начало субъективное и объективное, какъ основу мышленія и бытія. Въ основѣ христіанской метафизики лежитъ идея Логоса. Ученіе о Логосѣ есть ученіе сверхъ-раціоналистическое, преодолѣніе всякаго ограниченнаго раціонализма. Логосъ не есть отвлеченное раціональное начало, Логосъ — ограниченъ, въ немъ процессъ познанія есть функція живого цѣлаго, въ немъ мышленіе есть само бытіе. Но ученіе о Логосѣ, составляющее душу онтологической гносеологіи, сталкивается съ ирраціональностью и грѣховностью бытія, которыя для Гегелевскаго панлогизма были непостижимы. Въ основѣ міра лежитъ Разумъ, который одинаково дѣйствуетъ и въ субъективной дѣйствительности мышленія и въ объективной дѣйствительности бытія. Откуда же та ирраціональность, грѣховность бытія, которая рождаетъ всѣ ограничивающія и сковывающія категоріи и дѣлаетъ наше познаніе міра болѣзненнымъ и неудовлетворяющимъ? Свобода бытія повела къ отпаденію отъ абсолютнаго Разума и къ образованію стихіи ирраціональной и хаотической. Это отпаденіе раздѣляетъ субъектъ и объектъ и дѣлаетъ воспріятіе міра смутнымъ и нездоровымъ. Но отпаденіе не есть полная потеря связи съ абсолютнымъ Разумомъ, съ Логосомъ; связь эта остается и въ ней данъ выходъ къ бытію и познанію бытія въ его абсолютной реальности. Всякое знаніе абсолютнаго бытія есть актъ самоотреченія отпавшаго индивидуальнаго разума во имя Разума универсальнаго, и благодать интуиціи дается этимъ смиреніемъ, отказомъ отъ самоутвержденія въ состояніи отпавшемъ отъ Логоса. Мы по-

знаемъ абсолютную дѣйствительность лишь пріобщаясь къ абсолютному Разуму, преодолѣвая оторванность, которая отражается въ индивидуалистическомъ эмпиризмѣ и раціонализмѣ. Раціонализмъ и эмпирическій позитивизмъ и есть самоутвержденіе отпавшаго субъекта, верховенство малаго разума надъ большимъ. Всѣ индивидуальныя перегородки падаютъ лишь отъ пріобщенія къ абсолютному Разуму, отображеніе котораго никогда въ насъ не исчезаетъ. Не одной святостью достается знаніе, но знаніе полное и окончательное достигается лишь святостью. Грѣхъ рождаетъ незнаніе, ограничиваетъ вѣдѣніе. Созерцаніе вѣчныхъ идей, какъ реальностей, дается лишь въ мистическомъ актѣ самоотреченія, погруженія въ Абсолютное. Самоутвержденіе нашего ограниченнаго «опыта» и нашего малаго «разума» ведетъ къ отрицанію реальности общаго, къ слабости зрѣнія, формулируемой номиналистической гносеологіей. Только въ пріобщеніи къ Абсолютному Разуму постигается смыслъ цѣлаго, Логосъ какъ бы самъ себя сознаетъ и познаетъ. Прошлое метафизики — это не гордыня, а смиреніе человѣка, смиреніе передъ универсальнымъ Разумомъ. Метафизика не можетъ быть и не была дѣломъ индивидуальнаго произвола: она соборна и универсальна. Разумъ по природѣ своей интуитивенъ, а не дискурсивенъ, и въ немъ созерцается дѣйствительность. Но мистическая философія должна избѣжать того крайняго и исключительнаго мистицизма, который отвергаетъ сверхъиндивидуальный Разумъ и его традиціи въ исторіи и вмѣстѣ съ тѣмъ поглощаетъ индвидуальность, растворяетъ личность въ хаотической стихіи. «Научная» философія есть въ значительной степени предразсудокъ современнаго сознанія, отъ котораго не вполнѣ свободенъ и самъ Лосскій. Философія должна быть философской; философія сама есть знаніе, а не приживалка у науки. Но свергая идолъ «научности», тѣмъ болѣе слѣдуетъ опасаться мистическаго отрицанія Логоса.

Въ началѣ своего философскаго пути Лосскій подвергся вліянію замѣчательнаго русскаго философа Козлова, котораго скорѣе всего можно назвать нео-лейбниціанцемъ. Въ дальнѣшемъ своемъ развитіи Лосскій поставилъ себѣ цѣлью пре-

одолѣть преграды между монадами, которыхъ не могла преодолѣть лейбницевская школа. Критика индивидуализма, раціоналистическаго и эмпирическаго, дѣлается основнымъ мотивомъ Лосскаго. Мысль, что все наше знаніе складывается изъ индивидуальныхъ состояній субъекта, невыносима для Лосскаго. Онъ хочетъ во что бы то ни стало выйти изъ индивидуальной замкнутости, разбить перегородки, отдѣляющія одну монаду отъ другой. Перегородокъ не существуетъ, въ знаніи дано универсальное бытіе — вотъ основная идея Лосскаго. Лейбницъ оплодотворяется идеями Шеллинга. Но задавшись цѣлью, унаслѣдованной отъ критицистовъ, — построить гносеологію, свободную отъ всякой онтологіи, Лосскій остается двойственъ, не сознаетъ, что его гносеологія сплошь онтологична. Жажда разбить индивидуальныя перегородки и возсоединить субъектъ съ объектомъ приводитъ Лосскаго къ оптимизму, который мѣшаетъ ему осмыслить ложь и дефекты познанія. Открещиваясь отъ онтологіи и утверждая чисто языческій гносеологическій оптимизмъ, Лосскій не приводитъ проблему познанія въ связь съ Логосомъ, лежащимъ въ основѣ бытія, и съ ирраціональнымъ отпаденіемъ бытія отъ Логоса. Но, несмотря на эти недостатки книги Лосскаго, нельзя не признать ее выдающимся явленіемъ современной философіи. Стремленія Лосскаго очень знаменательны: они изобличаютъ глубокій кризисъ современной философіи. и неизбѣжность перехода на новый путь. Но думаю, что этотъ новый путь не можетъ быть отвлеченнымъ, онъ органическій, онъ соединитъ знаніе съ вѣрой, сдѣлаетъ философію сознательно религіозной. Полный и окончательный гнозисъ есть само бытіе, полнота бытія, обладаніе подлинными реальностями. Такой гнозисъ достигается всей полнотой жизни, а не однимъ отвлеченнымъ знаніемъ. Въ терминахъ же историко-философскихъ кризисъ мысли можетъ быть скорѣе всего опредѣленъ, какъ переходъ отъ субъективизма къ объективизму, отъ индивидуализма къ универсализму.

Интуитивная теорія знанія должна вести къ новому освѣщенію стараго спора знанія и вѣры. Не должна ли открыть философія будущаго, что въ основѣ знанія и въ основѣ вѣры

лежитъ одна и та же интуиція, непосредственное воспріятіе вещей, «обличеніе вещей невидимыхъ»? Не есть ли всякое знаніе вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣра, и не есть ли всякая вѣра вмѣстѣ съ тѣмъ и знаніе? Вѣра лишь расширяетъ сферу знанія и говоритъ, о воспріятіи вещей высшаго порядка, но столь же реальныхъ, какъ и вещи низшаго порядка. Быть можетъ вѣра есть знаніе высшаго порядка, знаніе полное, а горделивое знаніе есть вѣра низшаго порядка, вѣра неполная. Тогда споръ знанія съ вѣрой окажется споромъ низшей и частной формы знанія, съ высшей и полной формой знанія; низшей и частной формой вѣры съ высшей и полной формой вѣры. Пролить свѣтъ на этотъ жизненный вопросъ должна онтологическая гносеологія. Всякая гносеологія должна стать не наивно-онтологической, а сознательно онтологической.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ГЛАВА V.

Происхожденіе зла и смыслъ исторіи.

ВВЕДЕНІЕ.

Болѣзненный кризисъ современнаго человѣчества связанъ съ трудностью выхода изъ психологической эпохи, эпохи субъективизма, замкнутаго индивидуализма, эпохи настроеній и переживаній, не связанныхъ ни съ какимъ объективнымъ и абсолютнымъ центромъ. Гнетъ позитивизма и теоріи соціальной среды, давящій кошмаръ необходимости, безсмысленное подчиненіе личности цѣлямъ рода, насиліе и надругательство надъ вѣчными упованіями индивидуальности во имя фикціи блага грядущихъ поколѣній, суетная жажда устроенія общей жизни передъ лицомъ смерти и тлѣнія каждаго человѣка, всего человѣчества и всего міра, вѣра въ возможность окончательнаго соціальнаго устроенія человѣчества и въ верховное могущество науки — все это было ложнымъ, давящимъ живое человѣческое лицо объективизмомъ, рабствомъ у природнаго порядка, ложнымъ универсализмомъ. Человѣческій родъ механически подчинилъ себѣ человѣка, поработилъ его своимъ цѣлямъ, заставилъ служить его своему благу, навязалъ ему свое общее и какъ бы объективное сознаніе. И не могъ осмыслить человѣкъ этой власти надъ нимъ естественнаго, обожествленнаго человѣчества, человѣческаго общества, человѣческаго рода, вѣчно умирающаго и вѣчно рождающаго, безпощадно разбивающаго всѣ надежды

личности на вѣчную и совершенную жизнь. Земной духъ человѣчества, пошедшаго по пути змія, загипнотизировалъ человѣка заманчивой идеей прогресса и грядущаго въ концѣ прогресса земного рая, и такъ обольщенъ былъ человѣкъ, что не замѣтилъ безумія своего служенія прогрессу и своего подчиненія счастливцамъ грядущаго рая. Прогрессъ цвѣтетъ на кладбищѣ, и вся культура совершенствующагося человѣчества отравлена трупнымъ ядомъ. Всѣ цвѣты жизни — кладбищенскіе цвѣты. Въ природномъ порядкѣ, въ жизни человѣческаго рода, все подчинено закону тлѣнія; каждое поколѣніе съѣдается поколѣніемъ послѣдующимъ, унаваживаетъ своими трупами почву для цвѣтенія молодой жизни; каждое человѣческое лицо превращается въ средство для новыхъ человѣческихъ лицъ, которыхъ ждетъ та же участь; каждое лицо рождаетъ будущее и умираетъ въ актѣ рожденія, распадается въ плохой безконечности. Вся человѣческая энергія направлена вовнѣ, на созданіе несовершенной, дурной множественности, на поддержаніе прогресса, закрѣпляющаго законъ тлѣнія, а не внутрь, не вглубь вѣчности, не на побѣду надъ смертью и завоеваніе всеобщей, полной и и вѣчной жизни. И живетъ человѣческій родъ весь отравленный этимъ трупнымъ ядомъ своихъ предшественниковъ, всѣхъ предыдущихъ поколѣній, всѣхъ человѣческихъ лицъ, также жаждавшихъ полноты жизни и совершенства; живетъ человѣкъ безумной мечтой побѣдить смерть рожденіемъ, а не вѣчной жизнью, побѣдить ужасъ прошлаго и настоящаго счастьемъ будущаго, для котораго не сохранится ни одинъ живой элементъ прошлаго. Ни одинъ изъ боровшихся и страдавшихъ не войдетъ въ рай будущаго и нѣтъ съ этимъ будущимъ живой, реальной связи ни у одного человѣка. Связь человѣка съ будущимъ человѣчествомъ въ порядкѣ смертной природы — фиктивна, иллюзорна; связь эта есть результатъ гипноза, безумнаго самообмана. Будущее не реальнѣе прошлаго: то, что будетъ черезъ тысячу лѣтъ, и то, что было тысячу лѣтъ тому назадъ, или одинаково призрачно или одинаково реально. Безумно думать, что бытіе грядетъ во времени, но что его еще не было и нѣтъ. Реальность бытія не

зависитъ отъ времени, какъ хотятъ увѣрить поклоняющіеся будущему [1]).

Позитивизмъ упразднилъ бытіе, вытравилъ ощущеніе реальностей и окончательно отдалъ несчастнаго человѣка во власть призрачныхъ феноменальностей. Человѣкъ пересталъ даже сознавать, существуетъ ли онъ реально, есть ли онъ нѣчто въ мірѣ, нѣкоторое бытіе въ себѣ, потерялъ самоощущеніе личности. Напряженно хватаясь за утвержденіе жизни въ природѣ, угрожающей со всѣхъ сторонъ уничтоженіемъ, человѣкъ теряетъ сознаніе и ощущеніе смысла жизни, онъ ищетъ просто жизни и умираетъ. Ложная философія и ложная религія, выданная за положительную науку, утверждаютъ въ человѣкѣ сознаніе ничтожества его происхожденія и божественности его будущаго, не его, конечно, не даннаго конкретнаго лица, а человѣка вообще. Согласно современному сознанію человѣкъ не имѣетъ глубокихъ корней въ бытіи; онъ не божественнаго происхожденія, онъ — дитя праха; но именно потому, долженъ сдѣлаться богомъ, его ждетъ земное могущество, царство въ мірѣ. Духовное плебейство человѣческаго происхожденія сдѣлали гарантіей аристократическаго будущаго человѣка: человѣкъ — ничто и потому будетъ всѣмъ, человѣкъ — червь и потому будетъ царемъ, человѣкъ не божественъ по своимъ истокамъ и потому именно будетъ божественнымъ. Странность этой логики не бросается въ глаза современному сознанію, гордящемуся своей раціональностью. Странность эта опредѣляется желаніемъ построить жизнь независимо отъ того, есть ли бытіе и что есть бытіе, безотносительно къ существу человѣка, къ его происхожденію и предназначенію, его мѣсту въ міроздании

---

[1]) Уже послѣ напечатанія моего этюда „О происхожденіи зла и смыслѣ исторіи“ я познакомился съ интересной книгой В. А. Кожевникова о Н. Ѳ. Ѳедоровѣ, замѣчательномъ человѣка и мыслителѣ. Я былъ пораженъ сходствомъ нѣкоторыхъ моихъ религіозно-философскихъ мотивовъ съ религіозно-философскими мотивами Ѳедорова. Таковъ прежде всего мотивъ отношенія къ предкамъ, къ „отчеству“, сознаніе необходимости работать для предковъ и для возстановленія ихъ жизни не менѣе, чѣмъ для потомковъ.

и смыслу его жизни. Ложный объективизмъ оправдывается и обосновывается натуралистическимъ міросозерцаніемъ, яко бы научнымъ. Но какъ обосновывается верховенство науки? Обоснованіе это не можетъ быть дѣломъ самой науки: оно внѣ ея и до нея; обоснованіе это есть особая форма вѣры. А что, если наука изучаетъ лишь болѣзненное состояніе міра, если въ ея вѣдѣніи лишь природный порядокъ, который есть результатъ грѣха и мірового недуга, если наука только патологія? Наука говоритъ правду о «природѣ», вѣрно открываетъ «закономѣрность» въ ней, но она ничего не знаетъ и не можетъ знать о происхожденіи самого порядка природы, о сущности бытія и той трагедіи, которая происходитъ въ глубинахъ бытія, это уже въ вѣдѣніи не патологіи, а физіологіи, — ученія о здоровой сущности міра, въ вѣдѣніи метафизики, мистики и религіи. Царство науки и научности есть ограниченная сфера «патологическаго» знанія; ея законамъ подвѣдомственна не безграничность бытія, а лишь состояніе этого бытія въ данной плоскости. Можно изучить точно данную комнату, установить закономѣрность для дѣйствующихъ въ ней силъ, но правомѣрно ли отсюда заключить о томъ, что происходитъ во всемъ остальномъ мірѣ и что произойдетъ, когда силы всего міра проникнутъ въ эту комнату. Такъ и наука: ея сфера есть помѣщеніе больницы, міра, заболѣвшаго отъ грѣха и подпавшаго закону тлѣнія, подчинившагося закону необходимости.

Культурный человѣкъ конца XIX вѣка возжелалъ освобожденія отъ натуральной необходимости, отъ власти соціальной среды, отъ ложнаго объективизма. Индивидуумъ вновь обратился къ себѣ, къ своему субъективному міру, вошелъ внутрь; обнажился міръ внутренняго человѣка, придавленный ложнымъ объективизмомъ природы и общества. Въ самомъ утонченномъ и культурномъ слоѣ началась эпоха психологическая, субъективная; все объективное сдѣлалось пресснымъ, все закономѣрное — невыносимымъ. Абсолютный центръ и смыслъ бытія былъ потерянъ еще раньше; этого центра и смысла не было въ ложномъ объективизмѣ, капитулировавшемъ передъ необходимостью, преклонившимся предъ

закономъ природы вмѣсто закона Божьяго, подмѣнившимъ бытіе призрачной феноменальностью. Но неоромантики, декаденты, символисты, мистики возстали противъ всякаго закона, противъ всякаго объективизма, противъ всякаго обращенія къ универсальному цѣлому; они интересуются исключительно субъективнымъ и индивидуальнымъ; оторванность отъ вселенскаго организма, произвольность и иллюзорность возводятъ въ законъ новой, лучшей жизни. Все болѣе и болѣе теряется различіе между «я» и «не-я», между реальностью и иллюзорностью, между бытіемъ и призракомъ. Религія эстетизма учитъ утѣшаться призрачной жизнью, сладостью потери ощущенія реальностей, переноситъ центръ тяжести жизни избранныхъ людей не въ реальную, а въ иллюзорную красоту. Истончившійся и разложившійся натурализмъ въ искусствѣ незамѣтно переходитъ въ декаденство, а затѣмъ въ символизмъ, который есть уже переходъ къ иному міру.

Солипсизмъ и субъективный идеализмъ — философія, въ такой же мѣрѣ соотвѣтствующая психологической эпохѣ, въ какой эпохѣ ложнаго объективизма соотвѣтствовала философія натурализма и матеріализма. «Критицизмъ» совершилъ пресловутый коперниковскій переворотъ, возвеличилъ субъектъ и упразднилъ бытіе. Онъ освободилъ субъектъ отъ ложнаго объективизма эмпирической дѣйствительности и одинокимъ оставилъ его передъ пустой бездной, которую каждому предоставилъ произвольно наполнить необязательнымъ содержаніемъ. Объективизмъ морали и объективизмъ науки, подъ которые старый Кантъ подвелъ критическій фундаментъ, нисколько не спасаютъ отъ трагедіи пустой свободы, отъ ужаса субъективнаго произвола въ самомъ дорогомъ и святомъ. Можно потерять интересъ къ морали и наукѣ; всѣ эти блага могутъ оказаться уже не питательными, не утоляющими жажду духа, не спасающими отъ демоновъ, вселившихся въ проклятую матерію. У болѣе тонкихъ натуръ критицизмъ неизбѣжно переходитъ въ солипсизмъ, субъективный идеализмъ переходитъ въ ирраціональную мистику. Пустота, которая остается послѣ освобожденія отъ природнаго и соціальнаго объективизма, послѣ «критическаго» отверженія всякаго бытія,

должна быть чѣмъ-нибудь заполнена; ее не можетъ заполнить ни вѣра въ категорическій императивъ, ни вѣра въ непрелож-ность математики. Человѣкъ отдается во власть настроеній, причудливыхъ переживаній, свободныхъ отъ всякой нормы; послѣ смерти Бога самъ творитъ себѣ боговъ, изъ себя пытается возсоздать потерянное бытіе. Но въ эпоху ложнаго субъективизма такъ же мало находитъ человѣкъ самого себя, такъ же мало утверждаетъ свою личность, спасаетъ свою индивидуальность, какъ и въ эпоху ложнаго объективизма. Личность распадается на миги, индивидуальность теряется во всеобщей иллюзорности бытія, индивидуализмъ оказывается антииндивидуализмомъ, такъ какъ отрицаетъ объективную реальность индивидуума и объективную норму личности. Выходъ изъ субъективной, психологической эпохи въ подлинно объективную, реалистическую эпоху ведетъ не только къ вселенскости, но и къ спасенію личности, обрѣтенію индивидуальности. Мы стоимъ передъ объективизмомъ, который свяжетъ насъ съ подлиннымъ бытіемъ, бытіемъ абсолютнымъ, а не природной и соціальной средой; мы идемъ къ тому реализму, который находитъ центръ индивидуума, связующую нить жизни, и утверждаетъ личность, какъ нѣкое вѣчное бытіе, а не мгновенныя и распавшіяся переживанія и настроенія. Это вселенское религіозное міропониманіе и мироощущеніе, къ которому современный міръ идетъ разными путями и съ разныхъ концовъ, прежде всего остро ставитъ вопросъ о смыслѣ міровой исторіи, о религіозномъ соединеніи судьбы личности и судьбы вселенной. Понять смыслъ исторіи міра значитъ понять провиденціальный планъ творенія, оправдать Бога въ существованіи того зла, съ котораго началась исторія, найти мѣсто въ мірозданіи для каждаго страдающаго и погибающаго. Исторія лишь въ томъ случаѣ имѣетъ смыслъ, если будетъ конецъ исторіи, если будетъ въ концѣ воскресеніе, если встанутъ мертвецы съ кладбища міровой исторіи и постигнутъ всѣмъ существомъ своимъ, почему они истлѣли, почему страдали въ жизни и чего заслужили для вѣчности, если весь хронологическій рядъ исторіи вытянется въ одну линію и для всего найдется окончательное мѣсто. Вопросъ

о смыслѣ исторіи и есть вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ, о предмірномъ грѣхопаденіи и объ искупленіи. Все живущее во всѣ времена въ разныхъ формахъ ощущало, что внѣ времени, въ вѣчности, предмірно было совершено какое-то страшное преступленіе, что всѣ и все въ этомъ преступленіи участвовали и за него отвѣтственны. Жаждой искупленія наполнена вся исторія міра, и лишь, какъ искупленіе, можетъ быть понятъ смыслъ исторіи. Но отвлеченная философія не въ силахъ осмыслить міровой исторіи, не въ силахъ освѣтить источниковъ зла. Воплощеніе смысла дано лишь въ религіозномъ откровеніи, и философія религіознаго откровенія должна быть откровенной религіозной философіей.

1) О происхожденіи зла и грѣхѣ. О троичности Божества.

Кто мы? Обиженная невинность, плѣнники у внѣшняго зла, порабощенные чуждой намъ стихіей, отъ которой освобождаемся въ историческомъ процессѣ, или мы преступники передъ высшей правдой, грѣшники, порабощенные внутренней для насъ силой зла, за которую мы сами отвѣтственны? Если зло и страданія жизни, смерть и ужасъ бытія не являются результатомъ предмірнаго преступленія богоотступничества, великаго грѣха всего творенія, свободнаго избранія злого пути, если нѣтъ коллективной отвѣтственности всего творенія за зло міра, нѣтъ круговой поруки, то теодицея [1] невозможна, то бытіе не имѣетъ никакого смысла и никакого не можетъ имѣть оправданія. Возложить на Творца отвѣтственность за зло творенія есть величайшій изъ соблазновъ духа зла, отравляющій источники религіозной жизни. Соблазнъ этотъ съ роковой неизбѣжностью ведетъ къ отрицанію Творца и отнесенію источника зла къ безсмысленному порядку при-

[1]) Теодиціей называется проблема оправданія Бога, но само это словосочетаніе вызываетъ возраженіе. Въ сущности не Богъ оправдывается въ теодицеѣ, а міръ оправдывается Богомъ, съ міромъ примиряется наше сознаніе.

роды, къ внѣшней стихіи, ни за что не отвѣчающей. Такъ превращается первоначальное сознаніе грѣховности въ злобную обиду на міръ, въ претензію получать всѣ богатства бытія, не заслуживъ, ихъ, въ желаніе отдѣлаться внѣшнимъ образомъ отъ зла, не вырвавъ корней его. Человѣкъ пересталъ понимать, почему онъ такъ обиженъ природой, почему онъ страдаетъ и умираетъ, почему рушатся его надежды, и озлобляется, мечется, отрекается отъ благородства своего просхожденія. Возрожденіе религіознаго смысла жизни связано съ сознаніемъ источника мірового зла, съ окончательнымъ рѣшеніемъ проблемы теодицеи. Сознаніе же наступаетъ тогда, когда освобождается человѣкъ отъ лживой идеи, что онъ лишь плѣнникъ у посторонней ему злой стихіи, что онъ обиженный внѣшней силой, когда возвращается человѣку его высшее достоинство, повелѣвающее самого себя считать виновникомъ своей судьбы и отвѣтственнымъ за зло. Недостаточно человѣка освободить отъ внѣшняго насилія, какъ то думаетъ соціальная религія нашихъ дней, нужно освободиться человѣку отъ внутренняго зла, которое и рождаетъ насильственную связанность природы и смертоносный ея распадъ. Человѣкъ долженъ стать внутренно свободнымъ, достойнымъ свободы и вѣчной жизни, дѣйствительно перестать быть рабомъ, а не надѣвать костюмъ свободнаго, не казаться могущественнымъ: онъ долженъ сознать свой грѣхъ, въ которомъ участвовалъ, и религіозную связь свою съ искупленіемъ. Освобожденіе звѣря съ бушующимъ въ немъ хаосомъ, не есть освобожденіе человѣка, такъ какъ подлинный человѣкъ есть часть божественной гармоніи.

Непосредственно, первично ощущаемый всѣми людьми и во всѣ времена первородный грѣхъ не могъ имѣть своего начала во времени и въ этомъ мірѣ. Грѣхопаденіе совершилось предвѣчно и предмірно и изъ него родилось время — дитя грѣха, и данный намъ міръ — результатъ грѣховности. Внѣ времени, въ вѣчности, всѣ моменты бытія — грѣхопаденіе, искупленіе и окончательное спасеніе — свершаются, нѣтъ тамъ временной, хронологической послѣдовательности, а есть лишь идеальное, внѣвременное совершеніе. Бытіе есть тра-

гедія, въ которой всѣ акты не слѣдуютъ одинъ за другимъ во времени, а идеально пребываютъ въ абсолютной дѣйствительности. Конецъ міровой трагедіи также предвѣчно данъ, какъ и ея начало; само время и все, что въ немъ протекаетъ, есть лишь одинъ изъ актовъ трагедіи, болѣзнь бытія въ моментъ его странствованія. Нельзя осмыслить мірового процесса, если не допустить мистической діалектики бытія, предвѣчно совершающейся и завершающейся внѣ времени и внѣ всѣхъ категорій нашего міра, и въ одномъ изъ своихъ моментовъ принявшей форму временнаго бытія, скованнаго всѣми этими категоріями. Въ одинъ изъ моментовъ мистической діалектики, въ моментъ распри Творца и творенія, бытіе заболѣло тяжкой болѣзнью, которая имѣетъ свое послѣдовательное теченіе, свои уже хронологическіе моменты. Болѣзнь эта прежде всего выразилась въ томъ, что все стало временнымъ, т.-е. исчезающимъ и возникающимъ, умирающимъ и рождающимся; все стало пространственнымъ и отчужденнымъ въ своихъ частяхъ, тѣснымъ и далекимъ, требующимъ того же времени для охватыванія полноты бытія; стало матеріальнымъ, т.-е. тяжелымъ, подчиненнымъ необходимости; все стало ограниченнымъ и относительнымъ; третье стало исключаться, ничто уже не можетъ быть разомъ А и не-А, бытіе стало безсмысленно логичнымъ.

Ни философія позитивная, ни философія критическая не въ силахъ понять происхожденія и значенія времени и пространства, законовъ логики и всѣхъ категорій, такъ какъ исходитъ не изъ первичнаго бытія, съ которыхъ даны непосредственные пути сообщенія, а изъ вторичнаго, больного уже сознанія, не выходитъ изъ субъективности въ ширь, на свѣжій воздухъ. Происхожденіе и значеніе всѣхъ категорій не можетъ быть осмыслено углубленіемъ въ субъектъ, такъ какъ тутъ проблема онтологическая, а не гносеологическая, и, чтобы понять хоть что-нибудь, гносеологія должна стать сознательно онтологической, исходить изъ первоначальной данности бытія и его элементовъ, а не сознанія, не субъекта, противоположнаго объекту, не вторичнаго чего-то. Само противоположеніе субъекта и объекта, самоубійственное раціо-

нализированіе всего живого въ познаніи есть, какъ мы видѣли, результатъ того же заболѣванія бытія, которое превратило его во временное, пространственное, матеріальное и логическое. Бытіе въ этомъ болѣзненномъ состояніи атомизируется, распадается на части, и всѣ отчужденныя части связываются насильственно, порабощаются необходимости, образуется тяжелая матерія.

Сознаніе невозможности отвлеченной философіи — послѣдній результатъ философскаго развитія. Безплодіе и пустынность философскаго критицизма съ его отвлеченно-призрачнымъ самопогруженіемъ въ субъектъ, съ ненужной апологетикой науки, мелочныя разногласія этой нео-схоластики, исканіе гносеологіи безъ предпосылокъ и грубый догматизмъ всѣхъ этихъ критическихъ гносеологій — все это указываетъ на внутреннюю неизбѣжность перехода на новый путь. Погруженіе въ мышленіе, оторванное отъ живыхъ корней бытія, претендующее на самостоятельность и верховенство, есть блужданіе въ пустотѣ. Такое мышленіе (субъектъ) — безсодержательно, пусто, изъ него ничего нельзя добыть, имъ ничего нельзя разгадать. Философія должна сознательно преодолѣть раціонализмъ, отказаться отъ самодовольства и по новому сдѣлаться функціей религіозной жизни; мышленіе должно стать органической функціей жизни, субъектъ — возсоединиться съ съ своими бытійственными корнями. Теорія познанія придетъ, наконецъ, къ реализму, когда положитъ въ свое основаніе новую, необычную для отвлеченныхъ философовъ идею, идею грѣха, какъ источника всѣхъ категорій, источника самой противоположности субъекта и объекта, которая остается тайной для всѣхъ гносеологій. Идея же грѣха и вытекающей изъ него болѣзненности бытія дана намъ до всѣхъ категорій, до всякаго раціонализированія, до самаго противоположенія субъекта объекту; она переживается внѣ времени и пространства, внѣ законовъ логики, внѣ этого міра, даннаго раціональному сознанію. Переживаемое и испытываемое бытіе первичнѣе сознанія и всѣхъ его элементовъ, и изъ него

лишь могутъ быть истолкованы дефекты нашего сознанія, вся эта безпомощность познавательнаго процесса. Время, пространство, матерія, законы логики — все это не состоянія субъекта, а состоянія самого бытія, но болѣзненныя. Здѣсь я лишь устанавливаю самыя общія положенія, имѣющія значеніе для ученія о происхожденіи зла и о грѣхѣ. Всѣмъ этимъ я хочу сказать, что гносеологія прежде всего должна быть оріентирована на фактѣ религіознаго откровенія, а не на фактѣ науки, какъ хотятъ неокантіанцы. Религіозно-мистическая гносеологія имѣла въ прошломъ великихъ защитниковъ [1]), но въ нашу умственную эпоху она требуетъ серьезнаго обоснованія и развитія. Въ свѣтѣ органической религіозной философіи старый споръ знанія съ вѣрой получаетъ совсѣмъ иной и новый смыслъ. Ниже мы вернемся къ идеямъ бытія и небытія, которыя прежде всего должны быть изслѣдованы онтологической гносеологіей.

Библія является конкретно-религіознымъ источникомъ для философіи грѣхопаденія. Но важно понять миѳологическій и символическій характеръ разсказа книги Бытія объ Адамѣ и Евѣ. Въ Библіи, которая возвращаетъ насъ къ истокамъ бытія, нѣтъ ясной грани, отдѣляющей то, что во времени, отъ того, что до времени, такъ какъ вселенская ея объективность имѣла границы въ ветхомъ сознаніи человѣчества. И миѳологичность книги бытія не есть ложь и выдумка первобытнаго, наивнаго человѣчества, а есть лишь ограниченность и условность въ воспріятіи абсолютной истины, предѣлъ ветхаго сознанія въ воспріятіи откровенія абсолютной реальности. Въ этомъ, быть можетъ, тайна всякаго миѳа, который всегда заключаетъ въ себѣ часть истины, за которымъ всегда скрывается нѣкоторая реальность.

Всѣ существа предвѣчно и предмірно творятся Божествомъ [2]); все живое пребываетъ въ божественномъ планѣ

---

[1]) Таковы въ XIX в. Шеллингъ, Вл. Соловьевъ и особенно Фр. Баадеръ.

[2]) Не эманируютъ, а творятся. Идея эманаціи противоположна идеѣ творчества. Ученіе объ эманаціи отрицаетъ и лицо Творца и лицо творимыхъ, отрицаетъ свободу и самостоятельность творенія.

космоса, до времени и до міра совершается въ идеальномъ процессѣ божественной діалектики. Но ветхое религіозное сознаніе человѣчества могло это воспринять лишь въ конкретной формѣ элементарной и простой драмы съ ограниченнымъ числомъ дѣйствующихъ лицъ. Въ эту простую драму не вмѣстилась еще полная истина объ участіи всѣхъ существъ, всѣхъ частей сотвореннаго бытія въ первородномъ грѣхѣ. Отпала отъ Бога міровая душа, носительница соборнаго единства творенія, и потому всѣ и все въ мірѣ участвовали въ преступленіи богоотступничества и отвѣтственны за первородный грѣхъ, въ немъ свободно участвовало каждое существо и каждая былинка. Міровая душа женственна въ своей пассивной воспріимчивости, какъ къ добру, такъ и къ злу. Тайна этой женственности и есть тайна грѣха; она связана съ свободой. Можно ли осмыслить происхожденіе зла, освѣтить первородный грѣхъ, въ которомъ дано начало всемірной исторіи? Возможно ли сознательно освободиться отъ соблазнительной дилеммы: возложить на Творца вину за зло, содѣянное твореніемъ, и вызвать образъ злого бога, или совсѣмъ отрицать объективность зла въ мірѣ? Возможно ли сознательно преодолѣть персидскій дуализмъ, манихейское допущеніе двухъ боговъ, двухъ равносильныхъ началъ, и пантеистическій монизмъ, отвергающій абсолютное различіе между добромъ и зломъ, видящій въ злѣ лишь несовершенство частей, лишь недостаточное добро? Между дуализмомъ и пантеизмомъ постоянно колеблется религіозно-философское сознаніе; всѣ ереси склоняются то въ одну, то въ другую сторону. Гностическое отрицаніе зла и оправданіе зла есть соблазнительное отреченіе отъ свободы. Зло — абсолютно алогично, т.-е. противно Логосу, непознаваемо, бездонно, безсмысленно. Гностическая алогія зла есть идеалогія слабыхъ, пассивныхъ, призрачныхъ. На отрицаніи зла формируется личность.

Божество есть абсолютное, полное бытіе, сущій субъектъ всякаго бытія, положительное всеединство; внѣ Божества нельзя мыслить никакого бытія, въ Немъ пребываетъ идеальный космосъ, въ космосѣ этомъ осуществлено совершенное

бытіе всѣхъ и всего. Эта идея положительнаго бытія[1]) и всецѣлаго пребыванія его въ абсолютномъ Существѣ есть идея первоначальная, намъ данная изъ непосредственнаго источника, неискоренимая никакими софизмами позитивизма и критицизма, ни изъ чего не выводимая, усматриваемая въ глубинѣ. Идея бытія есть первичная интуиція, а не производный результатъ дискурсивнаго мышленія, и всѣ попытки критицистовъ разложить эту идею на простѣйшіе элементы, ничего общаго съ бытіемъ не имѣющіе, изъ субъекта взятые, производятъ впечатлѣніе софизмовъ, являются ненужнымъ и вреднымъ схоластическимъ формализмомъ. Непосредственная данность идеи бытія и есть данность самого бытія. Отъ бытія нельзя отдѣлаться никакими фокусами критическаго мышленія, бытіе изначально навязано нашему органическому мышленію, дано ему непосредственно, и здоровое религіозное сознаніе народовъ понимаетъ это гораздо лучше болѣзненнаго и извращеннаго раціоналистическаго сознанія новыхъ философовъ. Въ этомъ я сознательно стремлюсь возвратиться къ философскому примитивизму. Вся новѣйшая философія пыталась превратить бытіе въ призракъ, разрѣшить его въ иллюзіонистскій феноменализмъ; но всѣ эти формально схоластическія упражненія въ пустотѣ отвлеченно взятаго субъекта не въ силахъ подорвать первоощущенія бытія и здороваго его первосознанія. Побѣда механичности надъ органичностью временна и относительна. Всякое существо, сбрасывая съ себя пыль раціоналистической рефлексіи, касается бытія непосредственно, стоитъ передъ его глубиной, сознаетъ его въ той первичной стихіи, въ которой мышленіе неотдѣлимо отъ чувственнаго ощущенія. Смотришь ли на звѣздное небо или въ глаза близкаго существа, просыпаешься ли ночью, охваченный какимъ-то неизъяснимымъ космическимъ чувствомъ, припадаешь ли къ землѣ, погружаешься ли въ глубину своихъ неизреченныхъ переживаній и испытываній, всегда знаешь, знаешь вопреки всей

[1]) Слово *бытіе* я здѣсь все время употребляю не въ общемъ и отвлеченномъ смыслѣ, а въ метафизическомъ смыслѣ *истинно-сущаго*. Замѣчательный анализъ идеи бытія данъ русскимъ философомъ Козловымъ.

новой схоластикѣ и формалистикѣ, что бытіе въ тебѣ и ты въ бытіи, что дано каждому живому существу коснуться бытія безмѣрнаго и таинственнаго. Не изъ мертвыхъ категорій субъекта соткано бытіе, а изъ живой плоти и крови. Вопросъ о Богѣ — вопросъ почти физіологическій, гораздо болѣе матеріально-физіологическій, чѣмъ формально-гносеологическій, и всѣ чувствуютъ это въ иныя минуты жизни, неизъяснимыя, озаренныя блеснувшей молніей, почти неизреченныя. Мы съ полнымъ спокойствіемъ интеллектуальной совѣсти можемъ положиться на идею бытія, какъ положительной полноты, и исходить отъ бытія.

Бытіе пребываетъ въ Божествѣ, Божество — носитель абсолютнаго бытія, единство всего, что бываетъ. Въ Божествѣ исчезаетъ различіе между бытіемъ, какъ предикатомъ, и бытіемъ, какъ субъектомъ. Космосъ, предвѣчно пребывающій въ Божествѣ, есть полное, гармоническое, свободное бытіе, осуществленное и утвержденное бытіе всѣхъ существъ, всѣхъ идей Бога въ ихъ окончательномъ соединеніи. Въ космосъ входитъ и въ Божествѣ пребываетъ лишь то, что подлинно есть, лишь настоящее бытіе, а не фальсификація, не фикція, не кажущееся и иллюзорное бытіе, лишь реальная личность, а не призракъ самоутверждающагося «я».

Гдѣ же корень зла и гдѣ мѣсто его нахожденія? Если всякое бытіе имѣетъ своимъ источникомъ Божество и если подлинное бытіе въ Божествѣ пребываетъ, то зло не можетъ корениться въ бытіи, то злое не можетъ мыслиться, какъ бытіе. Бытіе я все время разсматриваю не только какъ сказуемое (то, чѣмъ обладаютъ), но и какъ подлежащее (то, что обладаетъ). Въ бытіи абсолютномъ падаетъ само различіе между сказуемымъ и подлежащимъ, между предикатомъ и субъектомъ [1]). Если зло не бытіе, то это не значитъ, что зла нѣтъ. Кромѣ бытія намъ дано и нами мыслится еще и

---

[1]) У Вл. Соловьева есть остроумное ученіе о различіи между *бытіемъ*, какъ состояніемъ, которое Гегель превратилъ въ отвлеченную идею, и *сущимъ*, какъ конкретнымъ, живымъ носителемъ бытія, субстратомъ, существомъ. Идея сущаго есть основная идея русской философіи. Но для моихъ цѣлей можно оперировать со словомъ „бытіе“.

небытіе, злая пустота, очень содержательная въ отношеніи къ нашему опыту, нами переживаемая и испытываемая. Зло коренится не въ бытіи, а въ небытіи; оно возникло въ сферѣ небытія и, занявъ призрачное, фиктивное мѣсто въ бытіи, должно быть окончательно оттѣснено въ сферу небытія, должно быть изничтожено, изобличено во всемъ ничтожествѣ своего небытія, своей поддѣльности. Бытіе и небытіе, какъ абсолютное и относительное, не могутъ находиться въ одной плоскости и ни въ какомъ смыслѣ не могутъ быть сравниваемы и сопоставляемы. Внѣ сферы абсолютнаго бытія никакое иное бытіе, относительное и злое, не можетъ быть осознано, какъ въ какой бы то ни было мѣрѣ ему равносильное и противопоставимое. Соблазнъ манихейскаго дуализма, соблазнъ увидѣть два равносильныхъ начала бытія, двухъ боговъ, въ томъ и коренится, что абсолютное и относительное разсматриваютъ въ одной плоскости, какъ соотносительныя и конкурирующія силы. Отвѣтственность за зло потому лишь возлагаютъ на Бога, что считаютъ возможнымъ сопоставлять злое съ абсолютно добрымъ, сравнивать начало зла и Бога. Но начало зла одинаково не находится ни въ Богѣ, ни внѣ Бога, (какъ бытіе самостоятельное). Поэтому Богъ не отвѣтственъ за зло и нѣтъ никакого другого бога, кромѣ Бога добра. Зло находится внѣ сферы бытія, рождается изъ небытія и въ небытіе возвращается; оно не обладаетъ силой, почерпнутой изъ божественнаго источника, и также мало есть сила, противоположная Богу, какъ бытіе иное, конкурирующее. Внутри Абсолютнаго не можетъ быть никакого злого бытія, а внѣ Абсолютнаго вообще никакое бытіе не мыслимо. Относительное несопоставимо съ Абсолютнымъ, такъ какъ ничтожно передъ нимъ и не самостоятельно, не мыслимо внѣ Абсолютнаго и не занимаетъ внутри его никакого особаго мѣста. Богъ и зло ни въ какомъ смыслѣ не сравнимы и не сопоставимы; ихъ нельзя признать ни равносильными началами (дуализмъ), ни зло подчиненнымъ Богу (пантеизмъ); къ ихъ отношеніямъ непримѣнима ни отвѣтственность, ни конкуренція. Относительное превращается какъ бы въ другое Абсолютное и получается сопоставленіе двухъ Абсолютныхъ, что

совершенно недопустимо, такъ какъ законъ единства Абсолютнаго есть основной законъ интуитивнаго разума. Относительно все, что внѣ Бога и противъ Бога, не лежитъ въ одной плоскости съ абсолютнымъ Божествомъ и не представляетъ никакой самостоятельной плоскости. Злое не есть другое Абсолютное и не имѣетъ никакого мѣста въ единомъ Абсолютномъ; оно относительно и въ своей относительности не соотносительно съ Абсолютнымъ [1]), не есть иное бытіе и не есть часть того же бытія, а есть небытіе, въ духѣ небытія зачалось и пребываетъ. Небытіе же не имѣетъ корней въ бытіи и не можетъ быть противополагаемо бытію, какъ равное по силѣ, и достоинству. Зло находится въ сферѣ относительнаго, а не Единаго Абсолютнаго и не второго Абсолютнаго, въ сферѣ небытія, а не бытія, поэтому зло не ограничиваетъ царства Абсолютнаго, не обусловливаетъ Божества. Зло есть безсиліе и потому не можетъ ограничить абсолютной силы. Сфера зла никогда не встрѣчается со сферой божественнаго бытія и никакихъ границъ и размежеваній между этими сферами быть не можетъ. Божество не умаляется въ своемъ могуществѣ, благости и абсолютной безмѣрности отъ того, что существуетъ зло, такъ какъ относительное и небытіе не могутъ ограничить абсолютнаго бытія, все въ себѣ заключающаго. Зло есть отпаденіе отъ абсолютнаго бытія, совершенное актомъ свободы, и переходъ въ сферу призрачнаго бытія — небытія, которое ничего не отнимаетъ отъ божественной полноты и ничѣмъ ее не ограничиваетъ, такъ какъ въ послѣднемъ и окончательномъ — ничтожно. Зло есть твореніе, обоготворившее себя. Зло есть то нарушеніе іерархической соподчиненности, послѣ котораго первый въ небесной, ангельской іерархіи становится сатаной, діаволомъ. Кромѣ Бога и творенія ничего и нѣтъ; путь

---

[1]) Абсолютное и относительное потому не могутъ мыслиться соотносительными въ одной плоскости, что этимъ Абсолютное было бы превращено въ относительное. Одно относительное предполагаетъ другое относительное, это реальное соотношеніе. Логическая же и грамматическая противоположность между абсолютнымъ и относительнымъ никакого реальнаго соотношенія за собою не скрываетъ.

зла есть путь творенія отпавшаго отъ Бога и погнавшагося за призракомъ своего оторваннаго бытія. Діаволъ есть только первая въ злѣ тварь, въ немъ воплотилось начало, противоположное Сыну Божьему, онъ есть образъ творенія, какимъ оно не должно быть. Антихристъ и есть новый богъ творенія, тварь подмѣнившая Творца.

Соблазнъ зла есть соблазнъ призрачнаго бытія, призрачнаго пути къ полнотѣ, свободѣ и блаженству. Древній змій соблазнялъ людей тѣмъ, что они будутъ, какъ боги, если пойдутъ за нимъ; онъ соблазнялъ людей высокой цѣлью, имѣвшей обличье добра — знаніемъ и свободой, богатствомъ и счастьемъ, соблазнялъ черезъ женственное начало міра — праматерь Еву. Несомнѣнное зло міра — убійство, насиліе, порабощеніе, злоба и т. п. — это уже послѣдствія начальнаго зла, которое соблазняло обличіемъ добра. Будьте, какъ боги, — въ этомъ нѣтъ ничего дурного; цѣль эта поистинѣ религіозна и божественна; ее Богъ поставилъ передъ людьми, возжелалъ, чтобы они были подобны Ему. Въ Христѣ и произошло обоженіе (θέωσις) человѣческой природы; Онъ хотѣлъ, чтобы люди были, какъ боги, это была Его цѣль. Никакой своей цѣли, своего новаго бытія духъ зла не могъ выдумать, такъ какъ вся полнота бытія заключена въ Богѣ; выдумка его могла быть лишь ложью, лишь небытіемъ, выдавшимъ себя за бытіе, лишь каррикатурой. Соблазнъ змінаго, люциферіанскаго знанія не потому грѣховенъ, что знаніе грѣховно, а потому, что соблазнъ этотъ есть незнаніе, такъ какъ знаніе абсолютное дается лишь сліяніемъ съ Богомъ. Неблагодатный гнозисъ есть знаніе лжеимянное, призрачное, обманчивое. Вступивъ на путь зла, люди стали не богами, а звѣрями, не свободными, а рабами, попали во власть закона смерти и страданія. Всѣ манящія обѣщанія зла оказались ложью, обманомъ, всякое слѣдованіе злу ведетъ въ сферу небытія. Отъ духа небытія и лжи родился соблазнъ зла. Путь зла есть погоня за призракомъ призрачными средствами, есть подмѣна, поддѣлка, превращеніе бытія въ фикцію. Весь природный порядокъ, пространственный, временный, матеріальный, закономѣрный, который явился результатомъ грѣха,

соблазненности наущеніями духа зла, есть наполовину поддѣлка бытія, ложь и призракъ, такъ какъ въ немъ царитъ смерть, рабство и страданіе. Діаволъ не есть сила соотносительная съ Богомъ, противоположная Ему, обладающая своимъ бытіемъ, сравнимымъ съ бытіемъ въ Богѣ; его сфера — небытіе, ложь и обманъ [1]). Зло не есть особая, самобытная стихія, противостоящая стихіи, добра, какъ то думаетъ дуалистическое сознаніе. Зло — не особая стихія, а превращеніе всякой стихіи въ небытіе, подмѣна подлинныхъ реальностей фиктивными, оболганіе всѣхъ стихій бытія. Всего менѣе можно осмыслить отношеніе между добромъ и зломъ въ сознаніи дуализма, духа и матеріи. Сама по себѣ матерія не есть зло и не въ ней источникъ зла. Плоть такъ же свята въ своей божественной первоосновѣ, какъ и духъ, но такъ же, какъ и духъ, можетъ быть испорчена, такъ же можетъ изолгаться и тогда сѣетъ смерть.

Все достоинство творенія, все совершенство его по идеѣ Творца — въ присущей ему свободѣ. Свобода есть основной внутренній признакъ каждаго существа, сотвореннаго по образу и подобію Божьему; въ этомъ признакѣ заключено абсолютное совершенство плана творенія. Безрелигіозное сознаніе мысленно исправляетъ дѣло Божье и хвастаетъ, что могло бы лучше сдѣлать, что Богу слѣдовало бы насильственно создать космосъ, сотворить людей неспособными къ злу, сразу привести бытіе въ то совершенное состояніе, при которомъ не было бы страданія и смерти, а людей привлекало бы лишь добро.

Этотъ раціональный планъ творенія цѣликомъ пребываетъ въ сферѣ человѣческой ограниченности и не возвышается до сознанія смысла бытія, такъ какъ смыслъ этотъ связанъ съ ирраціональной тайной свободы грѣха. Насильственное, принудительное, внѣшнее устраненіе зла изъ міра, необходимость и неизбѣжность добра — вотъ что окончательно противорѣчитъ достоинству всякаго лица и совершенству бытія,

---

[1]) Учителя Церкви видѣли въ злѣ небытіе. Таковъ былъ взглядъ Бл. Августина, св. Григорія Нисскаго и др.

вотъ планъ, не соотвѣтствующій замыслу Существа абсолютнаго во всѣхъ своихъ совершенствахъ. Творецъ не создалъ необходимо и насильственно совершеннаго и добраго космоса, такъ какъ такой космосъ не былъ бы ни совершеннымъ, ни добрымъ въ своей основѣ. Основа совершенства и добра — въ свободѣ, въ свободной любви къ Богу, въ свободномъ соединеніи съ Богомъ, а этотъ характеръ всякаго совершенства и добра, всякаго бытія дѣлаетъ неизбѣжнымъ міровую трагедію.

По плану творенія космосъ данъ, какъ задача, какъ идея, которую должна творчески осуществить свобода тварной души. Въ планѣ творенія нѣтъ насилія ни надъ однимъ существомъ, каждому дано осуществить свою личность, идею, заложенную въ Богѣ, или загубить, осуществить каррикатуру, поддѣлку. Всему творенію дано свободнымъ и соборнымъ усиліемъ міровой души превратиться въ космосъ, осуществить божественную гармонію. Богъ лучше зналъ, какое твореніе совершеннѣе и достойнѣе, чѣмъ раціоналистическое, разсудочное сознаніе людей, безпомощно останавливающихся передъ великой тайной свободы.

Свобода грѣха поистинѣ есть величайшая тайна, раціонально непостижимая, но близкая каждому существу, каждымъ глубоко испытанная и пережитая. Но и для философствующаго разума ясно, что насильственное добро, насильственная прикованность къ Богу не имѣла бы никакой цѣнности, что существо, лишенное свободы избранія, свободы отпаденія, не было бы личностью. Въ нашемъ первоначальномъ опытѣ дано оправданіе Творца, сотворившаго свободный міръ, въ которомъ свободно и творчески долженъ гармонизироваться хаосъ и образоваться космосъ. Идея Творца полна достоинства и свободы: Онъ возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы свободно пошелъ человѣкъ за Творцомъ, прельщенный и плѣненный Имъ (слова Великаго Инквизитора). Тѣ, что отвергаютъ Бога на томъ основаніи, что зло существуетъ въ мірѣ, хотятъ насилія и принужденія въ добрѣ, лишаютъ человѣка высшаго достоинства. Они отвергаютъ тайну лица человѣческаго и всякаго лица, которая связана съ тайной Лица Божьяго.

Твореніе, въ силу присущей ему свободы, свободы избранія пути, отпало отъ Творца, отъ абсолютнаго источника бытія и пошло путемъ природнымъ, натуральнымъ; оно распалось на части, и всѣ части попали въ рабство другъ къ другу, подчинились закону тлѣнія, такъ какъ источникъ вѣчной жизни отдалился и потерялся. Началось дѣло осуществленія лже-бытія, началась трагическая исторія міра, въ основу которой было положено преступленіе. Основа исторіи — въ грѣхѣ, смыслъ исторіи — въ искупленіи грѣха и возвращеніи творенія къ Творцу, свободномъ возсоединеніи всѣхъ и всего съ Богомъ, обоженіи всего, что пребываетъ въ сферѣ бытія, и окончательномъ оттѣсненіи зла въ сферу небытія. Исторія есть разоблаченіе обмана, выявленіе подлинныхъ реальностей и ихъ окончательное отдѣленіе отъ лжи. Въ грѣхопаденіи произошло смѣшеніе бытія съ небытіемъ, истины съ ложью, жизни со смертью, и исторія міра призвана Провидѣніемъ раздѣлить эти два царства, дѣйствительное и призрачное.

Свобода творенія въ началѣ міровой исторіи была сознана формально и потерялась въ грѣхѣ; въ концѣ міровой исторіи она должна быть сознана матеріально и обрѣтена въ совершившемся искупленіи. Если начальнымъ въ міровой исторіи была свобода выбора добра и зла, то конечнымъ будетъ свобода утвержденія добра, такъ какъ зло будетъ сознано, какъ окончательное рабство. Понявъ свою свободу, какъ свободу отъ Бога, какъ отпаденіе и возстаніе, твореніе поработилось, свободу потеряло. Все для всего стало чуждымъ и внѣшнимъ и потому давящимъ и насилующимъ. Міръ атомизировался, сталъ матеріально тяжелымъ, въ немъ воцарилась необходимость и внѣшняя закономѣрность. Матеріальная необходимость и есть болѣзнь бытія, результатъ внутренняго распаденія и внѣшней скованности всей іерархіи живыхъ существъ. Вся природа есть органическая іерархія живыхъ существъ. Все, все, и камни, и куски земли — живыя чувства. Но человѣкъ, занимающій іерархически высшее и центральное положеніе, призванный быть добрымъ царемъ природы, заразилъ всю природу, всѣ іерархически

низшія существа грѣхомъ и отступничествомъ и сталъ рабомъ той низшей природы, передъ которой такъ страшно виновенъ и которую долженъ оживить.

Въ дѣлѣ мірового освобожденія отъ грѣха и спасенія религіозное сознаніе должно признать за человѣчествомъ не только земное, но и космическое, вселенское значеніе. Человѣчество — космическій центръ бытія, высшая точка его подъема, душа міра, которая соборно отпала отъ Бога и соборно же должна вернуться къ Богу, обожиться. Земная исторія пріобрѣтаетъ абсолютный религіозный смыслъ, въ ней все единственно и неповторимо, въ ней совершается искупленіе и спасеніе міра. Всѣ факты земной человѣческой исторіи имѣютъ единственную и неповторимую важность; жизнь каждаго человѣка на землѣ есть моментъ абсолютнаго бытія и другого такого момента не будетъ уже дано для дѣла спасенія.

Для христіанскаго сознанія земля и происходящее на ней имѣетъ абсолютное и центральное значеніе; она не можетъ быть разсматриваема, какъ одинъ изъ многихъ міровъ, какъ одна изъ формъ въ числѣ безконечно многихъ формъ бытія. Индійская идея метампсихоза чужда и противна христіанскому сознанію, такъ какъ противорѣчитъ религіозному смыслу земной исторіи человѣчества, въ которой совершается искупленіе и спасеніе міра, являлся Богъ въ конкретномъ образѣ человѣка, въ которой Христосъ былъ единственной, неповторимой точкой сближенія и соединенія Бога и человѣчества. Христіанское сознаніе все покоится на конкретности и единичности, не допускаетъ отвлеченности и множественности того, что есть центръ и смыслъ бытія. Христосъ былъ одинъ, являлся всего разъ на этой землѣ, въ этой исторіи человѣчества; спасающее пріобщеніе къ Христу совершается для каждаго даннаго человѣка въ этой его жизни. Множественность и повторяемость несовмѣстимы съ Христомъ, и принявшій Христа долженъ принять абсолютное значеніе земли, человѣчества и исторіи. Земная жизнь

человѣка и человѣчества лишилась бы всякаго религіознаго смысла, если бы для каждаго существа жизнь эта не была неповторяемымъ дѣломъ спасенія, если допустить возможность отложить дѣло спасенія до новыхъ формъ существованія (метампсихозъ) и перенести въ другіе міры. На землѣ, въ земной исторіи человѣчества есть абсолютное касаніе иного міра, и точка этого касанія единична и неповторима въ своей конкретности.

Исторія человѣчества на землѣ есть трагедія бытія въ нѣсколькихъ актахъ; она имѣетъ начало и конецъ, имѣетъ неповторимые моменты внутренняго развивающагося дѣйствія; въ ней каждое явленіе и дѣйствіе имѣетъ единственную цѣнность. Въ центрѣ этой трагедіи стоитъ божественный Человѣкъ — Христосъ, къ Нему и отъ Него идетъ историческое дѣйствіе трагедіи. Христосъ — абсолютный центръ космоса и Онъ воплотился въ человѣкѣ, явился на землѣ. Поэтому человѣчество пріобрѣло космическое значеніе, въ немъ душа міра возвращается къ Богу. Ясно, что множественность и повторяемость въ индійской философіи и религіи, отрицаніе смысла конкретной исторіи, допущеніе скитанія душъ по разнымъ краямъ бытія, по темнымъ коридорамъ, и индивидуальнаго спасенія этихъ душъ путемъ превращенія въ новыя и новыя формы — все это несовмѣстимо съ принятіемъ Христа и съ надеждой на спасительный к о н е ц ъ исторіи міра. Христіанство даже не есть вѣра въ безсмертіе души, въ естественную ея трансформацію, а вѣра въ воскресеніе, которое должно быть вселенски завоевано, исторически подготовлено, должно быть дѣломъ всего космоса. Христіанству чуждо отвлеченно-спиритуалистическое пониманіе безсмертія: это религія воскресенія плоти, и міровая плоть для вѣры этой имѣетъ абсолютное значеніе. Идея переселенія души, отдѣленія души отъ плоти этого міра и перехода изъ этого міра въ совершенно иной, противоположна вѣрѣ въ воскресеніе плоти и космическое спасеніе человѣчества и міра путемъ Церкви и и с т о р і и. Плоть этого міра и плоть каждаго изъ насъ должна быть спасена для вѣчности, а для этого нужно не уходить изъ этого міра

въ другой, не ждать переселенія души и естественнаго ея безсмертія, а соединять этотъ міръ съ Богомъ, участвовать въ его вселенскомъ спасеніи путемъ исторіи, спасать плоть отъ смерти. Вѣра въ естественное безсмертіе сама по себѣ безплодна и безотрадна; для этой вѣры не можетъ быть никакой задачи жизни и самое лучшее поскорѣе умереть, смертью отдѣлить душу отъ тѣла, уйти изъ міра. Теорія естественнаго безсмертія ведетъ къ апологіи самоубійства. Но великая задача жизни предстоитъ въ томъ случаѣ, если безсмертіе можетъ быть лишь результатомъ мірового спасенія, если моя индивидуальная судьба зависитъ отъ судьбы міра и человѣчества, если для спасенія моего должно быть уготовлено воскресеніе плоти. Тогда нужно жить, а не умирать, тогда надежда связана съ воскресеніемъ, а не смертью. Вотъ почему христіанское ученіе о воскресеніи плоти утверждаетъ смыслъ жизни въ этомъ мірѣ, смыслъ міровой исторіи, оправдываетъ міровую культуру. Чтобы заслужить безсмертіе нужно жить, а не умирать; нужно на землѣ, въ земной человѣческой исторіи совершить дѣло спасенія; нужно связать себя съ исторіей вселенной, итти къ воскресенію, утверждать плоть въ ея нетлѣнности, одухотворять ее. Дуалистическій спиритуализмъ не можетъ признать смысла жизни и смысла исторіи; для него выгоднѣе какъ можно скорѣйшая смерть, естественный переходъ въ другой, лучшій міръ. Но религія Христа въ такой же мѣрѣ спиртуалистична, въ какой и матеріалистична [1]). Для восточныхъ вѣрованій въ метампсихозъ плоть человѣка не имѣетъ никакого значенія; душа человѣка можетъ перейти въ кошку, и потому нѣтъ смысла жизни, смысла земной исторіи, такъ какъ смыслъ этотъ тѣсно связанъ съ утвержденіемъ безусловнаго значенія плоти. Задача индивидуума

[1]) Этимъ я лишь отрицаю религіозный дуализмъ, который разрываетъ міръ на добрый духъ и злую плоть. Метафизика неизбѣжно ведетъ къ спиритуалистическому монизму, который утверждаетъ въ природѣ связь духа и матеріи, одухотворенность матеріи. Бытіе состоитъ изъ духовныхъ существъ, и „матерія“ есть лишь опредѣленное соотношеніе этихъ существъ и ихъ опредѣленное состояніе.

и вселенной въ томъ, чтобы излѣчиться отъ болѣзни, очистить свое тѣло, подготовить плоть къ вѣчности, а не въ томъ, чтобы ждать естественнаго перехода въ другія формы существованія и надѣяться на отдѣленіе души отъ тѣла путемъ смерти. Только религія Христа осмысливаетъ космическое значеніе человѣчества[1]).

Но распря Творца и творенія не можетъ быть прекращена и разрѣшена свободой творенія, такъ какъ свобода эта утеряна въ грѣхопаденіи. Человѣчество, а за нимъ и весь міръ порабощены зломъ, попали во власть необходимости, находятся въ плѣну у діавола. Свобода была сознана твореніемъ не какъ норма бытія, а какъ произволъ, какъ нѣчто безразличное и безпредметное; свобода почуялась тварью, какъ свобода «отъ», а не свобода «для», и попала въ сѣти лжи, растворилась въ необходимости. Послѣ грѣхопаденія человѣкъ не можетъ уже свободно, своими естественными человѣческими силами спастись, вернуться къ первоисточнику бытія, такъ какъ не свободенъ уже: природа его испорчена, порабощена стихіей зла, наполовину перешла въ сферу небытія. Свобода должна быть возвращена человѣчеству и міру актомъ божественной благодати, вмѣшательствомъ самого Бога въ судьбы міровой исторіи. Промыселъ Божій и откровеніе Божіе въ мірѣ — не насиліе надъ человѣчествомъ, а освобожденіе человѣчества отъ рабства у зла, возвращеніе утерянной свободы, не формальной свободы отъ совершеннаго бытія (свободы небытія), а матеріальной свободы для совершеннаго бытія (свободнаго бытія). Въ высшемъ смыслѣ свободна лишь человѣческая природа, соединенная съ божеской, обоженная; отпавшая отъ божеской и обожествившая себя — она порабощена необходимости естественнаго порядка и обезсилена. Можетъ ли

[1]) Даже если другія планеты и населены, то за человѣчествомъ остается центральное значеніе. Религіозное сознаніе побѣждаетъ давящую безконечность звѣзднаго неба иной безконечностью, раскрывающейся въ божественныхъ связяхъ человѣка.

дитя смерти спастись и спасти міръ собственными силами? Для религіознаго сознанія, ясно, что должна быть создана космическая возможность спасенія; человѣчество должно оплодотвориться божественной благодатью: въ мірѣ долженъ совершиться божественный актъ искупленія, побѣды надъ грѣхомъ, источникомъ рабства, побѣды по силѣ своей равной размѣрамъ содѣяннаго преступленія. Человѣчество само по себѣ не можетъ искупить грѣха, такъ какъ жертва его и кровавая его мука не равна преступленію богоотступничества и само оно не можетъ простить себѣ грѣха. Искупленіе творенія, освобожденіе отъ грѣха и спасеніе совершается не слабыми и порабощенными человѣческими силами, не естественными силами, а мистической діалектикой троичности, соединяющей Творца и твореніе, преодолѣвающей трагедію свободы грѣха. Нельзя осмыслить міра и міровую исторію помимо идеи троичности Божества, необходимо поставить въ центрѣ міровой трагедіи Логосъ. Исторія міра зачалась въ діалектикѣ Троичности и въ ней лишь предвѣчно разрѣшается. Идея Единаго Бога или Бога Отца сама по себѣ не дѣлаетъ понятнымъ ни распадъ между твореніемъ и Творцомъ, ни возвратъ творенія Творцу, не осмысливаетъ мистическое начало міра и его исторіи. Лишь драматизація мірового процесса дѣлаетъ его намъ близкимъ и для насъ осмысленнымъ; сама божественная діалектика, идеально протекающая въ первоначальномъ Божествѣ, чуется нами, какъ драма съ драматическими дѣйствующими лицами, — ипостасями Троицы.

Міръ сотворенъ Богомъ черезъ Логосъ, черезъ Смыслъ, черезъ идею совершенства творенія, предвѣчно пребывающую въ Богѣ и равную Ему по достоинству. Идея Логоса была уже сознана греческой философіей, соединилась съ ветхо-завѣтными чаяніями Мессіи и стала основой христіанской метафизики. «Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ». Въ этихъ словахъ евангелиста Іоанна сказалась вся правда греческихъ метафизиковъ и ветхозавѣтныхъ пророковъ. Логосъ, Смыслъ творенія, Слово было въ началѣ, Слово это было въ Богѣ и Слово было Богомъ.

У Бога — двое дѣтей: дитя-Логосъ и дитя-міръ. Дитя-Логосъ — совершенное, равное Отцу по достоинству, столь же божественное, какъ и Самъ Отецъ, дитя это есть твореніе, какъ космосъ, какъ идея бытія, какимъ оно должно быть. Дитя-міръ — несовершенное, не равное Отцу по достоинству, не осуществленная идея бытія, бытіе смѣшанное съ небытіемъ. Логосъ — Сынъ Божій есть смыслъ творенія, божественный планъ творенія, идеальная норма его бытія. Логосъ — Сынъ Божій есть предвѣчный носитель соединенности Творца съ твореніемъ, любви, соединяющей Божество съ человѣчествомъ; Онъ божественный посредникъ между Отцомъ и дитятею-міромъ, возставшимъ на Отца и отпавшимъ отъ Него. Богъ Отецъ потому и творитъ міръ, что у Него есть Сынъ, что въ Немъ пребываетъ безконечная Любовь: во имя Сына Онъ вызываетъ предвѣчнымъ актомъ изъ нѣдръ своихъ твореніе. У Бога есть Сынъ-Логосъ, Сынъ-Любовь, и Онъ творитъ міръ, осуществляя полноту бытія въ любви и смыслѣ. Абсолютное бытіе немыслимо безъ творенія изъ него того бытія, которое было бы имъ любимо, и любило бы его, которое осуществляло бы его идею, его Логосъ. Сынъ Божій, — второе лицо Троицы, и есть неизбѣжность акта творенія, и есть идея міра совершеннаго, — космоса. Въ мистической діалектикѣ абсолютнаго бытія заключена неизбѣжность творенія, какъ дѣло божественной любви между Отцомъ и Сыномъ. Въ глубинѣ творенія зародился грѣхъ, черты творенія исказились зломъ, не осуществилась въ немъ совершенная идея Бога, нѣтъ въ немъ той любви къ Богу, которая только и дѣлаетъ бытіе полнымъ и содержательнымъ. Но грѣхъ потому искупляется, и міръ-дитя потому имѣетъ оправданіе, что въ немъ рождается совершенное, божественное, равное Отцу дитя-Христосъ, что въ немъ является Логосъ во плоти и принимаетъ на себя грѣхи міра, что дитя-Христосъ жертвуетъ собой во имя спасенія дитяти-міра. Іисусъ изъ Назарета и былъ историческимъ, конкретнымъ явленіемъ Сына Бога, Логоса, Смысла творенія. Міръ былъ сотворенъ во имя Христа, чтобы онъ былъ подобенъ Христу, этому образу Космоса, явленному

въ личности. Христосъ вошелъ въ твореніе, воплотился въ немъ, чтобы вернуть его къ Творцу, чтобы обожить человѣческую природу, божественную по идеѣ Творца, но ставшую грѣховной послѣ своего отпаденія. Въ любви родилось твореніе, черезъ Логосъ оно сотворилось, въ любви же, черезъ Логосъ, оно должно возсоединиться съ Творцомъ, осуществить свою идею, свой смыслъ. Христосъ есть таинственный примиритель человѣческой свободы съ божественнымъ фатумомъ, Онъ — та свободная любовь творенія, которая утверждаетъ бытіе въ Творцѣ. При посредничествѣ Христа міръ спасается. Силой божественной любви Христосъ возвращаетъ міру и человѣчеству утраченную въ грѣхѣ свободу, освобождаетъ человѣчество изъ плѣна, возстанавливаетъ идеальный планъ творенія, усыновляетъ человѣка Богу, утверждаетъ начало богочеловѣчности, какъ оно дано въ идеѣ космоса. Исторія человѣчества на землѣ пріобрѣтаетъ смыслъ, потому что въ центрѣ ея является Христосъ — Смыслъ творенія. Безъ Сына Божьяго человѣчество не только не могло бы искупить грѣха и спастись, но его и не было бы, оно не сотворилось бы. Сынъ Бога и есть божественное, идеальное, абсолютно-совершенное начало человѣчности, — богосыновства, любящаго Отца и Отцомъ любимаго. Но мистическая діалектика завершается лишь въ троичности.

Третье Лицо Троицы есть осуществленное заступничество Христа за міръ. Св. Духъ есть синтетическій моментъ въ мистической діалектикѣ, осуществленное космическое спасеніе, осуществленное обоженіе человѣчества и міра, соборное возвращеніе творенія къ Творцу. Св. Духъ есть носитель соборнаго божественнаго начала, соборной любви, возстанавливающей единство міровой души. Черезъ св. Духа проникаетъ Христосъ въ тѣло человѣчества, черезъ Третьяго таинственно претворяется Богочеловѣкъ въ Богочеловѣчество. Раздѣленіе на Отца и Сына въ лонѣ Божества синтезируется, примиряется въ Духѣ. Мистическая діалектика абсолютно и предвѣчно завершается въ Третьемъ, въ Трехъ. Если Сынъ Божій есть Логосъ бытія, Смыслъ бытія, идея совершеннаго

космоса, то Духъ есть абсолютная реализація этого Логоса, этого Смысла, воплощеніе этой идеи не въ личности, а въ соборномъ единствѣ міра, есть обоженная до конца душа міра. Безъ Духа не было бы Церкви, божественной связи всего міра съ Богомъ. Если безъ Христа-Логоса исторія міра не имѣла бы смысла и оправданія, то безъ св. Духа въ исторіи міра не было бы соборнаго дѣйствія Промысла, не было бы отблеска Божества на всемъ, что творится въ исторіи, во вселенской культурѣ, въ общественности, не было бы космическаго единства человѣчества. Если Христосъ совершилъ актъ искупленія міра, освободилъ отъ власти грѣха, создалъ таинственный мостъ между твореніемъ и творцомъ, то св. Духъ возстанавливаетъ твореніе по идеѣ Бога, по Логосу, соборно утверждаетъ бытіе въ Богѣ, собираетъ разорванныя и порабощенныя грѣхомъ части творенія. Въ Духѣ раскрывается тайна творенія, закрытая грѣхомъ и преступленіемъ, соборно утверждается бытіе всѣхъ и всего въ любви. Отецъ возвращаетъ себѣ твореніе черезъ Сына, а Сынъ пребываетъ въ твореніи черезъ Духа. Въ Духѣ открывается вновь то, что открывалось уже и въ Отцѣ, но осмысленное Сыномъ, и обнаруживается единство и тождество Отца и Сына. Твореніе какъ бы проходитъ черезъ три момента мистической діалектики и достигаетъ совершенства, согласнаго съ идеей Творца. Въ лонѣ абсолютнаго бытія, въ Перво-Божествѣ, совершается предвѣчно весь процессъ мистической діалектики: раздѣленіе Отца и Сына и примиреніе въ Духѣ. Тотъ же діалектическій процессъ совершается въ твореніи, но таинственно отраженнымъ: исторія міра проходитъ эпохи Отца, Сына и Духа. Во всемъ въ мірѣ есть опрокинутая, отраженная троичность. Но діалектика абсолютная тутъ переходитъ въ діалектику относительную, ограниченную временемъ и всѣми категоріями. Въ ней Сынъ можетъ казаться противоположнымъ Отцу. Въ ней ничто не дано въ полнотѣ и завершенности, такъ какъ полнота и завершенность могутъ быть даны лишь въ концѣ міра. Личность — тайна одного, бракъ — тайна двухъ, церковное общество — тайна трехъ.

Религіозный смыслъ этой діалектики исторіи и составляетъ

мою тему, для которой я устанавливаю религіозно-философскія посылки. Догматическое богословіе должно уступить мѣсто религіозной философіи. Догматы, откровенныя истины вѣры — не теоріи, не ученія, не метафизика, не богословіе. Это — факты, истины жизни. Но догматы религіознаго откровенія могутъ быть питаніемъ религіозной философіи, значеніе которой отрицать было бы мракобѣсіемъ. Догматы открыты дѣйствіемъ св. Духа на вселенскихъ соборахъ, но, исходя изъ нихъ, можно раскрыть цѣльную систему гнозиса. Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ, и гностическій даръ великихъ философовъ и мистиковъ былъ даръ боговдохновенный. Гностическій даръ не прямо пропорціоналенъ ступенямъ святости. У Я. Беме былъ большій гностическій даръ, чѣмъ у святыхъ. Это даръ особый. Глубокимъ представляется ученіе Мейстера Эккерта [1]) о Перво-Божествѣ (Gottheit), которое глубже и изначальнѣе Бога (Gott). Въ Перво-Божествѣ, которое выше всѣхъ Лицъ Троицы и связанной съ ними діалектики, предвѣчно и абсолютно преодолѣвается всякая антиномичность, по отношеніи къ Нему исчезаетъ даже самъ вопросъ о бытіи и небытіи. Но о Перво-Божествѣ ничего не можетъ быть сказано, оно невыразимо, отношеніе къ нему уже сверх-религіозно, само религіозное отношеніе исчезаетъ тамъ, гдѣ прекращается драма дѣйствующихъ лицъ, драма Отца, Сына и Духа и всѣхъ лицъ творенія. Религія драматична, можетъ быть лишь у лица и лишь по отношенію къ лицу, и потому возможна лишь религія Отца, Сына и Духа. Обычное сознаніе соединяетъ Перво-Божество съ Богомъ Отцомъ, но вѣдь Богъ Отецъ есть одно изъ лицъ мистической діалектики, есть дѣйствующее лицо религіозной драмы, а Перво-Божество лежитъ подъ и надъ этой діалектикой, не участвуетъ въ драмѣ въ качествѣ лица. Перво-Божество есть Сверхъ-Сущее; въ Немъ дано абсолютное тождество Единаго и Троичнаго; оно не есть одинъ изъ Трехъ, подобно Богу Отцу.

Теперь вопросъ о происхожденіи зла представляется намъ

[1]) Эккертъ былъ мистикомъ огромной силы, но онъ былъ пантеистъ, превратилъ христіанство въ религію отвлеченной духовности и явился мистическимъ истокомъ протестантизма.

въ иномъ свѣтѣ. Категоріи зла и грѣха примѣнимы лишь къ драмѣ мистической діалектики, лишь къ драматическому дѣйствію Трехъ Лицъ Божества и ихъ отраженной діалектики въ исторіи творенія. Сама проблема зла анулируется въ примѣненіи къ Абсолютному Божеству, къ Перво-Божеству. Поистинѣ въ Его глубинѣ не только зло не рождается, но и ни въ какомъ смыслѣ не пребываетъ и его не ограничиваетъ. Частичная истина пантеизма и заключена въ этомъ первоощущеніи Перво-Божества. Но ложь пантеистическаго сознанія въ томъ, что оно смѣшиваетъ все со всѣмъ, не отличаетъ Творца отъ творенія, не знаетъ истины о Троичности, не чувствуетъ мистической діалектики бытія и совершающейся въ ней драмы съ Лицами. Пантеизмъ — религіозно безплодное настроеніе ума и сердца и потому легко переходитъ въ атеизмъ. Дуализмъ совсѣмъ ужъ ограниченное міроощущеніе и просто отворачивается отъ окончательнаго рѣшенія проблемы зла. Реальная религія можетъ быть основана лишь на Тріединствѣ, а лежащее подъ этой троичностью первоначальное единство есть лишь предѣлъ, о которомъ ничего уже нельзя сказать, ничего даже нельзя почувствовать конкретно.

Формулирую религіозныя предпосылки философіи исторіи. Въ основѣ *исторіи* міра лежитъ зло, первородный грѣхъ, до времени совершонный. Этимъ дана задача исторіи. Всѣ монады, изъ которыхъ состоитъ твореніе, сами избрали свою судьбу въ мірѣ, свободно опредѣлили себя къ бытію въ мірѣ, подчиненномъ необходимости и тлѣнію. Множественность, плюральность творенія потеряла единство, центръ, а индивидуальное не обрѣлось. Задача исторіи — не въ побѣдѣ надъ страданіемъ и несчастьемъ (результатомъ), а въ творческой побѣдѣ надъ зломъ и грѣхомъ (источникомъ). Существованіе зла въ мірѣ не только не есть аргументъ въ пользу атеизма, не только не должно возстанавливать противъ Бога, но и приводитъ къ сознанію высшаго *смысла* жизни, великой задачи міровой исторіи. Начало зла и образъ діавола не есть самобытная сила, конкурирующая съ Богомъ, а — каррикатура бытія, духъ небытія.

2) Объ исторіи міра до Христа. О ветхомъ Завѣтѣ и язычествѣ.

Отпавшій отъ Бога міръ все же сохранилъ съ Нимъ мистическую связь, хотя и поврежденную. Богъ промышляетъ о своемъ твореніи, открываетъ творенію истину о себѣ, утерянную и закрытую первороднымъ грѣхомъ, сообщаетъ творенію благодать, которую собственными усиліями оно не могло бы добыть. Первоначально Богъ открывается человѣку въ природѣ, въ творческихъ силахъ бытія, полныхъ страшной тайны. Внутренняя отдаленность творенія отъ Творца мѣшаетъ увидѣть Бога: образъ Бога дробится въ человѣческомъ сознаніи и воспринимается лишь миѳологически. Въ до-христіанскихъ религіяхъ Богъ былъ далекимъ и страшнымъ или такъ затуманивался слабостью человѣческаго зрѣнія, что видѣлся въ формѣ многобожія. До міра и до времени произошло отпаденіе отъ Бога; въ мірѣ и во времени происходитъ возвращеніе къ Богу, но не по прямой линіи.

Человѣкъ утверждается въ своемъ своеволіи и влачитъ природное существованіе, подвластное необходимости и смерти. Исторія міра протекаетъ въ состояніи распада всѣхъ частей и ихъ взаимной скованности. Человѣкъ въ потѣ лица своего добываетъ хлѣбъ свой изъ проклятой земли; жена человѣка рождаетъ въ мукахъ; человѣкъ и жена его умираютъ съ роковой неизбѣжностью и рождаютъ смертное. Человѣкъ пошелъ по пути змія, свободно избралъ себѣ этотъ путь и долженъ до конца испытать послѣдствія богоотступничества. Человѣкъ ввергся въ стихію звѣринаго хаоса, и мучительной исторіей, трудовымъ развитіемъ, длительнымъ процессомъ творчества долженъ выйти изъ этого звѣрино-хаотическаго состоянія, очеловѣчиться, стать во весь свой ростъ, освободиться изъ плѣна для новаго и окончательнаго избранія себѣ бытія въ Богѣ или небытія внѣ Бога. Процессъ исторіи не есть прогрессирующее возвращеніе человѣчества къ Богу по прямой линіи, которое должно закончиться совершенствомъ этого міра: процессъ исторіи двойственъ; онъ есть подготовленіе къ концу, въ которомъ должно быть возстано-

влено твореніе въ своей идеѣ, въ своемъ смыслѣ, освобождено и очищено человѣчество и міръ для послѣдняго выбора между добромъ и зломъ. Въ исторической судьбѣ человѣчества неизмѣнно сопутствуетъ ему Промыселъ Божій; въ исторіи есть сфера перекрещивающагося соединенія человѣчества съ Божествомъ, есть мистическая церковь, въ которой возстанавливается человѣчество въ своей свободѣ и достоинствѣ, которая предупреждаетъ окончательную гибель человѣка, поддерживаетъ его въ минуты ужаса и переходящаго всѣ границы страданія. Смыслъ до-христіанской исторіи въ томъ и заключался, чтобы привести землю и человѣчество къ Христу, подготовить міровую почву для принятія человѣчествомъ Христа. Ветхій Завѣтъ и пророки, язычество и греческая философія, восточныя религіи и античная культура — все это было путемъ къ Христу, всемірной подготовкой почвы для явленія Логоса во плоти. Человѣчество должно было пройти всѣ стадіи первоначальнаго, естественнаго откровенія, пережить языческій политеизмъ, индійское міроотрицаніе и іудейское единобожіе, должно было достигнуть высшихъ ступеней философскаго самосознанія въ Греціи и совершить полныя предчувствій греческія мистеріи, должно было устроиться римское всемірное царство, объединяющее человѣчество въ міровой культурѣ, чтобы міръ созрѣлъ для явленія Христа, чтобы тоскующее, жаждущее человѣчество увидѣло Логосъ во плоти. Всѣ культуры древняго міра имѣли въ этомъ дѣлѣ свою миссію, существованіе ихъ имѣло религіозный смыслъ.

Въ основѣ древнихъ, до-христіанскихъ религій, и язычества и ветхаго завѣта, лежала идея жертвы, жажда искупленія путемъ кровавыхъ жертвоприношеній, потребность умилостивить божество. Въ кровавой жертвѣ Богу и богамъ сказывалось ощущеніе первороднаго грѣха, хотя бы и не осознаннаго, и неизбѣжность искупленія этой кровавой жертвой. Мистерія кроваваго жертвоприношенія должна была совершиться, чтобы произошло соединеніе человѣка съ божествомъ. У божества нужно было кровью купить милость и снисхожденіе; божество казалось страшнымъ и далекимъ. Не только боги язычества, но и богъ ветхаго завѣта страшенъ и грозенъ; онъ мститъ и караетъ, онъ не знаетъ

пощады, онъ требуетъ крови не только животныхъ, но и людей. Ужасъ этотъ лежалъ не въ природѣ Божества, а въ тварной природѣ людей, въ угнетенности человѣческаго сознанія первороднымъ, неискупленнымъ грѣхомъ. Совершивъ преступленіе богоотступничества, человѣкъ не могъ уже видѣть Бога; онъ ослѣпленъ; Богъ отдаляется отъ него на безконечное разстояніе и дѣлается для него страшнымъ. Въ ветхомъ завѣтѣ и язычествѣ Богъ открывается человѣку, какъ Сила, но онъ еще не Отецъ; люди сознаютъ себя не дѣтьми Бога, а рабами; отношеніе къ Богу основано не на любви и свободѣ, а на насиліи и устрашеніи. Въ язычествѣ было подлинное откровеніе Божества, точнѣе откровеніе міровой души, но открывалась тамъ лишь безконечная божественная мощь; смыслъ оставался еще закрытымъ, и религія любви еще не явилась въ міръ. Только ветхозавѣтные пророки возвысились надъ религіей кровавой жертвы, и сознаніе ихъ освѣтилось грядущей религіей любви и безкровной жертвы; только греческіе философы — мудрецы начали прозрѣвать Логосъ за безсмысленными силами природы. Лилась кровь въ языческомъ мірѣ, умилостивлялось божество жертвой въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, но искупленіе не совершалось, надежда на спасеніе, на вѣчную жизнь не являлась. Ни одна древняя религія, ни язычество, ни браманизмъ, ни даже ветхій завѣтъ, не была еще религіей спасенія: ни въ одной изъ до-христіанскихъ религій не было обѣтованія о возстановленіи творенія въ идеальномъ космосѣ, о всеобщемъ воскресеніи, о вѣчной и полной жизни. Ни въ одной изъ этихъ религій не только не было надежды на спасеніе личности, но не было даже сознанія безусловнаго значенія личности. Много говорятъ о жизнерадостности греческой религіи, о веселомъ олимпѣ, но недостаточно сознаютъ ужасъ этой веселости и жизнерадостности. Греческая религія безнадежна, въ ней нѣтъ спасенія; она была апоѳеозомъ могущественныхъ силъ природы и обожествленіемъ слабыхъ силъ человѣческихъ. Для греческаго религіознаго сознанія міръ былъ безсмысленнымъ круговоротомъ играющихъ силъ природы и не было никакого разрѣшенія этой игры, никакого

исхода, никакой надежды для человѣческаго лица. Греческая религія привела античную культуру къ безысходной тоскѣ, къ унынію и мраку, который охватилъ весь міръ въ эпоху явленія Христа. Только отдѣльные философы провидѣли Единаго Бога и предчувствовали религію спасенія. Въ ветхомъ завѣтѣ сама идея безсмертія была мертвой и жуткой, не было надежды на воскресеніе и задачи съ нимъ связанной. Лишь повиновеніе Богу-силѣ смягчало ужасъ жизни. Только пророки сознавали, что въ міръ идетъ религія спасенія, религія воскресенія и вѣчной жизни. Въ религіи Индіи была сознана грѣховность и безсмысленность бытія и неизбѣжность мироотрицанія, но спасенія и воскресенія не было. Когда въ наше время начинаютъ говорить о реставраціи древнихъ, языческихъ религій, то охватываетъ ужасъ вѣчнаго возвращенія. Намъ ли ждать спасенія отъ религій, которыя привели уже къ неизбѣжности новой религіи, — религіи спасенія. Язычество было необходимой, элементарной ступенью въ процессѣ мірового откровенія; безъ этой ступени никогда міръ не пришелъ бы къ христіанскому сознанію; въ язычествѣ была неумирающая правда, правда божественности міровой души, божественности матери-земли, которая должна войти въ дальнѣйшее развитіе религіознаго сознанія. Но этой частной и элементарной правдой нельзя утолить духовнаго голода на высшихъ и сложныхъ ступеняхъ человѣческаго бытія. Въ языческомъ сознаніи жажда земного счастья и суевѣрный ужасъ гибели преобладали надъ жаждой совершенства и страхомъ своей измѣны образу Божьему. Современный языческій ренессансъ есть или неосознанный еще процессъ развитія религіи Христа къ высшей полнотѣ или окончательный декадансъ. Впрочемъ, археологическій характеръ этого ренессанса дѣлаетъ его не страшнымъ. Прежде всего нужно помнить, что язычество было религіей рода, что въ немъ не было еще самоощущенія и самосознанія личности. Наша современная религіозная драма и религіозная жажда связана съ болѣзненнымъ, истонченнымъ ощущеніемъ личности, требующимъ высшаго сознанія. Въ язычествѣ было ощущеніе первоначальной святости плоти и плотской жизни,

былъ здоровый религіозный матеріализмъ, реалистическое чувство земли, но язычество было безсильно передъ тлѣніемъ плоти всего міра, не могло такъ преобразить плоть, чтобъ она стала вѣчной и совершенной, не могло вырвать изъ плоти грѣхъ и зло. Таинства язычества не спасали отъ смерти — вотъ въ чемъ ихъ недостаточность. Міръ принялъ Христа, такъ какъ смерть царствовала въ мірѣ, такъ какъ плоть міра была больна и не излѣчивалась языческими средствами. Впрочемъ, возрожденіе языческое можетъ имѣть значеніе для возрожденія христіанскаго потому, что въ язычествѣ было объективно-космическое начало церкви и правда язычества можетъ быть противопоставлена субъективности протестантизма и духовнаго христіанства.

Личность утеряла себя въ грѣхѣ; самоутвержденіе привело къ ея гибели; индивидуальность подчинилась стихіи рода. Вмѣсто вѣчнаго личнаго бытія достигнутъ былъ временный родовой бытъ, съ смѣной рожденія и смерти, съ перспективой плохой безконечности. Естественныя религіи организовали жизнь рода, спасали человѣчество отъ окончательнаго распаденія и гибели, создавали колыбель исторіи, той исторіи, которая вся покоится на натуральномъ родѣ, на естественномъ продолженіи человѣчества во времени, но имѣетъ своей конечной задачей преобразить человѣческій родъ въ богочеловѣчество, побѣдивъ естественную стихію. Грѣхъ искупляется и зло побѣждается міровой исторіей, и исторія должна дѣлаться упорнымъ и долгимъ трудомъ, должна пройти свои стадіи. Родовыя религіи сдѣлали возможными первыя стадіи человѣческой исторіи; въ нихъ открылись элементарно необходимыя истины; но откровенія о личности и ея идеальной природѣ въ нихъ не было еще, не настало еще для этого время. Въ древней стихіи рода не была сознана не только личность человѣка, но не было сознано и единство человѣчества, обладающее соборной душой и общимъ назначеніемъ. Древнему, до-христіанскому міру была также чужда идея прогресса, — смысла историческаго развитія, такъ какъ идея эта предполагаетъ сознаніе единства человѣчества и

провиденціальнаго его назначенія. Только у пророковъ зарождалась идея прогресса, только они чуяли религіозный смыслъ исторіи, связывая этотъ смыслъ съ мессіонистскими чаяніями. Исторія потому только и имѣла смыслъ, потому только въ ней и можно было увидѣть божественный планъ, что въ исторіи долженъ былъ явиться Мессія — Христосъ, что міръ исторически готовился къ Его явленію. Идея прогресса могла зародиться только въ пророческомъ, обращенномъ впередъ сознаніи. Но пророчество выходило уже изъ древняго міра и возвышалась надъ до-христіанскими религіями, надъ родовыми религіями жертвы и закона. Пантеистическое чувство бытія, лежавшее въ основаніи язычества, было не дифференцировано; въ этомъ первоначальномъ пантеизмѣ не выдѣлялся еще ни человѣкъ, ни человѣчество, ни смыслъ человѣческой исторіи; все тонуло въ стихіи первозданнаго хаоса, начинавшаго лишь оформливаться. Даже въ утонченной и высокой греческой культурѣ не была еще сознана личность въ ея безусловномъ значеніи, и это сказалось въ античномъ обоготвореніи государства. Языческія религіи были религіями женскими, религіями чрева матери-земли. Въ религіи Діониса, которую теперь сближаютъ съ христіанствомъ, не было еще личности; діонисическая трагедія цѣликомъ совершается еще въ стихіи натуральнаго рода; въ ней все возрождается въ стихійности и хаотичности природныхъ силъ. Воскресеніе въ ней есть лишь природная весна. Только въ религіи Аполона пробуждалась личность, а въ орфизмѣ зарождалась жажда безсмертія. Лишь въ самомъ концѣ античной культуры почувствовалась тоска и ужасъ передъ индивидуальной судьбой, но то было уже созрѣваніе міра для принятія Христа, сознаніе неизбѣжности Спасителя. Тогда народилась мистическая философія и мистическія секты, появились личности, окруженныя мистической тайной. Искали спасенія въ нео-платонизмѣ и нео-пиѳагорействѣ, въ стоицизмѣ, заключавшемъ въ себѣ уже элементы христіанства, въ эзотерическихъ мистеріяхъ. Началось соединеніе и смѣшеніе восточной мудрости съ греческой философіей и религіей. Но не могъ античный чело-

вѣкъ спастись собственными силами и тосковалъ смертельно. Естественныя религіи рода перестали человѣка удовлетворять; онъ переросъ ихъ, жаждалъ новой вѣры, въ которой заключалось бы высшее сознаніе. Мистика, какъ и всегда, была лишь переходнымъ состояніемъ; она предшествовала эпохѣ сильнаго религіознаго свѣта, котораго въ самой мистикѣ еще не было. Человѣчество жаждало Спасителя, явленія въ мірѣ самого Бога, такъ какъ натуральные человѣческіе пути были изжиты и привели къ ужасу и мраку. Человѣчество своей сложной и многообразной исторіей приготовлялось къ воспріятію откровенія Логоса. Явленіе Логоса во плоти должно было совершиться въ народѣ, который былъ хранителемъ единобожія и въ которомъ являлись пророки. Народъ этотъ былъ избранъ Богомъ для исполненія провиденціальнаго плана Своего и былъ всегда объектомъ особеннаго воздѣйствія божественной благодати. Избраніе это остается для насъ великой тайной, но оно помогаетъ намъ осмыслить міровую исторію [1]). Не только въ исторіи евреевъ, но и въ исторіи всѣхъ античныхъ культуръ созрѣвало человѣчество для принятія Христа. Ветхій Завѣтъ еврейскій былъ откровеніемъ Бога Отца; Ветхій Завѣтъ языческій былъ откровеніемъ міровой души, раскрывавшейся для воспріятія Логоса. До Христа міръ не зналъ вселенской религіи; всѣ религіи были національными и ограниченными; но міръ шелъ съ разныхъ концовъ къ вселенскому религіозному сознанію, къ вселенской религіи. Христосъ явился, какъ единственная и неповторимая точка міровой исторіи, въ которой совершилось самосознаніе человѣка, освобожденнаго отъ гипноза стихійныхъ и хаотическихъ силъ. Всемірная римская имперія создала историческую почву для вселенской религіи. Міровая душа язычества дала плоть Церкви.

Началась всемірная исторія человѣчества.

---

[1]) Судьба еврейскаго народа необъяснима позитивистически и явно указуетъ на провиденціальный планъ исторіи. И загадка этой таинственной судьбы не можетъ быть разрѣшена иначе, какъ религіозно. Еврейство никогда не ассимилируется и никогда не найдетъ того земного царства, о которомъ такъ страстно мечтаетъ.

3) Христосъ и Новый Завѣтъ.

Христосъ явился въ міръ, какъ оправданіе творенія, какъ смыслъ, Логосъ творенія. Христосъ, — предвѣчный Сынъ Бога, усыновилъ человѣка Богу, усыновилъ все твореніе, возвратилъ къ Творцу Своей искупительной жертвой. То, что было не по силамъ человѣческимъ, не по силамъ природнымъ, оказалось по силамъ Сына Человѣческаго и Сына Божьяго. Жертва, принесенная человѣкомъ, его кровь и страданія, не можетъ искупить грѣха, не спасаетъ, такъ какъ не соотвѣтствуетъ всей безмѣрности содѣяннаго преступленія и не есть еще дѣйствіе совмѣстное съ Богомъ, не есть еще богодѣйство. Богъ давно говорилъ уже избранному народу Своему черезъ пророка Исаію: «къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота, и крови тельцовъ и агнцевъ и козловъ не хочу». «Не носите больше даровъ тщетныхъ: куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть». Жертва не искупала грѣха и не спасало исполненіе закона. Законъ Ветхаго Завѣта, какъ и всякій законъ до Христа, былъ лишь предварительнымъ подготовленіемъ человѣчества къ принятію религіи любви и свободы. Религія Христа не есть уже религія жертвы и закона, а религія любви и свободы. Въ религіи Христа кровавая жертва замѣняется жертвой безкровной — евхаристіей, пріобщеніемъ къ вселенской жертвѣ Христа, отмѣнившей всѣ другія жертвы, а Законъ замѣняется свободной любовью. Богу нужны не жертвы и истязанія, а свободная любовь человѣка, свободное соединеніе человѣческаго съ божескимъ. Новый Завѣтъ и есть завѣтъ свободной любви человѣка и Бога.

Сущность христіанства, которую многіе тщетно пытались разгадать со стороны, — въ личности Христа, въ космической роли этой таинственной Личности. Евангеліе есть ученіе о Христѣ, какъ Искупителѣ и Спасителѣ міра, а не ученіе Христа. По Евангелію путь спасенія — Самъ Христосъ,

Его божественная Личность, а не евангельская мораль, не христіанскія поученія. Если брать ученіе Христа и отвергать самого Христа, то въ христіанствѣ нельзя найти ничего абсолютно новаго и оригинальнаго. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ Индіи, у Сократа и стоиковъ были уже даны почти всѣ элементы христіанской морали. А моральное ученіе Канта нѣкоторые даже находятъ болѣе возвышеннымъ, чѣмъ христіанское. Все христіанское ученіе было уже подготовлено греческой и восточной мудростью, даже таинства христіанскія имѣютъ свой прообразъ въ таинствахъ древнихъ религій. Космическая атмосфера богосыновства давно уже назрѣвала въ мірѣ, въ разныхъ частяхъ міра было уже много христіанскаго. Одно только абсолютно ново и оригинально въ христіанствѣ — Самъ Христосъ; Его только не было еще въ мірѣ и другого Христа никогда не будетъ. Христосъ есть единственная, неповторимая точка соединенія божескаго и человѣческаго; только однажды въ исторіи міра можно было увидѣть Бога во плоти, притронуться къ Нему, прикоснуться къ Его тѣлу, ощутить Его близость. Только черезъ Христа отношеніе человѣка къ Богу становится интимнымъ, черезъ Христа Богъ сталъ роднымъ и близкимъ человѣку. Богъ открывался человѣку и въ древнихъ религіяхъ, сообщалъ людямъ Свою волю черезъ избранныхъ Своихъ людей, но никогда до Христа не воплощался Богъ, не являлся въ образѣ личности. Все уже было въ мірѣ по частямъ, все назрѣло, все подготовилось, но Самого Христа еще не было. Была въ Греціи религія Діониса, но Діонисъ былъ лишь космической атмосферой, стихіей, полной предчувствій. Только однажды въ исторіи міра была дана возможность увидѣть Бога въ человѣческомъ образѣ и то было чудомъ исторіи, единственнымъ по своему значенію, чудеснымъ фактомъ искупленія и спасенія. Вѣра въ этотъ чудесный фактъ, любовь къ этой таинственной личности, пріобщеніе къ Христу — спасительны.

Ученіе о богочеловѣчествѣ Христа, христологическіе догматы — факты, мистическіе факты вселенской исторіи, а

не теоріи, не умственныя доктрины, не отвлеченныя построенія, какъ то хотятъ представить раціоналисты. Гарнакъ видитъ интеллектуализмъ въ христіанской догматикѣ и призываетъ къ простой сердечности въ отношеніи къ Христу, не рѣшая вопроса о томъ, кто былъ Христосъ. Это роковое заблужденіе. Кто былъ Христосъ и что Онъ для насъ, это не умственный вопросъ, не вопросъ той или иной теоріи разума, это вопросъ нашего религіознаго опыта, нашего религіознаго воспріятія, вопросъ реальнаго факта. Мы хотимъ реально воспринять Христа, сдѣлать Его фактомъ нашего опыта и потому для насъ не можетъ быть безразлично, кто Онъ, что Онъ для насъ. Не познаніе наше о мірѣ и не интеллектуальныя наши теоріи мѣняются въ зависимости отъ того, что мы мнимъ о Христѣ, а самъ міръ и само наше существованіе мѣняются отъ этого. Если Христосъ — Сынъ Божій, Логосъ, то міръ имѣетъ Смыслъ, и у меня есть надежда на вѣчное спасеніе; если Христосъ — человѣкъ, то міръ безсмысленъ и нѣтъ для меня религіи спасенія. Догматы — факты, и только какъ факты они намъ дороги. На вселенскихъ соборахъ дѣло шло не о философскихъ теоріяхъ, а о жизни и смерти, о религіозномъ воспріятіи таинственныхъ реальностей. Догматы — обостреніе внутренняго зрѣнія, открытіе мистическихъ фактовъ въ глубинѣ своего опыта. Только религіозное воспріятіе въ силахъ рѣшить вопросъ, кто Христосъ и въ чемъ «сущность» христіанства; историческое изслѣдованіе и философское умозрѣніе само по себѣ безсильно установить религіозный фактъ.

Христосъ не хотѣлъ никакого насилія; Онъ не насильственно спасалъ, хотѣлъ любви и свободы, утверждалъ высшее достоинство человѣка. Христосъ явился міру въ образѣ Распятаго, былъ униженъ и растерзанъ силами этого міра. Еврейскій народъ отвергъ Христа, не узналъ въ Немъ Мессіи, такъ какъ ждалъ земного царя, могущественнаго и славнаго, устроителя земного царства. Христосъ былъ распятъ тѣмъ міромъ, который ждалъ своего мірского царя, ждалъ князя этого міра, и не имѣлъ той любви къ Отцу,

которая помогла бы узнать Сына. И до сихъ поръ міръ не понимаетъ, почему Христосъ не пришелъ въ силѣ и славѣ, почему не явилъ Своей божественной мощи, почему такъ безсильна религія Христа въ исторіи, почему христіанство получаетъ ударъ за ударомъ и не удается, не устраиваетъ этого міра. Но весь смыслъ явленія Христа міру въ томъ и заключается, чтобы міръ свободно узналъ Христа, полюбилъ Царя въ образѣ Распятаго, увидѣлъ божественную мощь въ кажущемся безсиліи и безпомощности. Христосъ хотѣлъ свободной любви человѣка и потому не могъ запугивать его своимъ могуществомъ, насиловать своей властью. Если бы Христосъ явился въ силѣ и славѣ, какъ царь, то Онъ не былъ бы Искупителемъ, то спасительная жертва не совершилась бы. Кажущееся безсиліе Христа и христіанства свидѣтельствуютъ о Христѣ, о Его божественности, а не противъ Него. Въ концѣ міровой исторіи Христосъ явится, какъ Царь, явитъ міру Свою силу и славу, будетъ властвовать надъ міромъ, міру обѣщано наступленіе Его тысячелѣтняго царства. Но въ царство это войдутъ тѣ, которые полюбили Распятаго, въ Немъ свободно увидѣли Бога и Царя. Великая тайна человѣческой свободы сокрыта въ томъ, что Сынъ Бога умеръ на крестѣ, былъ униженъ и растерзанъ. Этимъ безсиліемъ и униженіемъ Самого Бога была открыта міру тайна свободной любви, смыслъ творенія. Смыслъ творенія въ томъ, чтобы человѣкъ и за нимъ весь міръ полюбили Бога — Любовь, а не устрашились Бога — Силы. Если бы Христосъ явился какъ царь земли, то этимъ исторія міра закончилась бы, никакой дальнѣйшей исторіи не могло бы быть. Это было бы то же, какъ если бы Богъ создалъ твореніе не способнымъ къ грѣху, насильственно совершеннымъ и потому лишеннымъ свободы. Если тайна грѣха въ свободѣ, то тайна искупленія и спасенія — въ свободѣ же, но въ свободѣ, соединенной съ любовью, съ божественной любовью. Сынъ Божій долженъ былъ быть распятъ и растерзанъ въ мірѣ, чтобы дитя-міръ могло полюбить Отца и свободно спастись, вернуться въ его лоно. Христосъ не совершалъ чудесъ въ исторіи, отвергъ

этотъ дьявольскій соблазнъ, такъ какъ въ свободѣ человѣка видѣлъ смыслъ исторіи, такъ какъ чудеса были бы насиліемъ и не оставили бы мѣста для достоинства и заслуги любви къ Христу. Христосъ Самъ былъ чудомъ, Его жизнь была чудесной. И всѣ неудачи христіанства въ исторіи могутъ только подтверждать истину о Христѣ, могутъ лишь усилить любовь къ Нему.

Слишкомъ часто дѣлаютъ Христа отвѣтственнымъ за слабости христіанина, не хотятъ вѣрить въ Христа, такъ какъ не довѣряютъ христіанину. Требуютъ отъ христіанина великаго подвига, который доказалъ бы, что Христосъ — Богъ, что въ Христа можно вѣрить. Но сила Христова и правда не зависятъ отъ подвиговъ христіанина, не имъ доказываются, а ему доказываются. Самъ Христосъ свидѣтельствуетъ о Себѣ и свидѣтельства этого не въ силахъ побороть всѣ слабости христіанина. Истина о Христѣ не доказывается силой человѣка, а скорѣе его слабостью, такъ какъ истина эта въ томъ и заключается, что человѣкъ безсиленъ самъ спастись и спасается черезъ Христа. Трудно современному человѣку повѣрить въ Христа, со всѣхъ сторонъ окружаютъ его препятствія. И самое сильное препятствіе, быть можетъ въ томъ, что не видятъ чуда отъ вѣры въ Христа, что повѣрившій въ Христа все еще остается слабымъ человѣкомъ. Въ этомъ ожиданіи чуда, требованіи чуда отъ повѣрившаго, чтобы самому повѣрить, скрытъ великій соблазнъ, дьявольская хитрость. Часто чудо совершается незримо, а чуда видимаго, громоваго чуда человѣчество не заслужило еще. Христіанинъ слишкомъ малаго еще заслужилъ, а смотрящіе со стороны, не произойдетъ ли чего-то особеннаго, чтобы повѣрить, ничего не заслужили. Порядокъ природы, которымъ мы скованы по рукамъ и ногамъ, не можетъ быть отмѣненъ для каждаго изъ насъ; онъ отмѣняется лишь путемъ вселенской исторіи, лишь завершеннымъ искупленіемъ. Великое чудо, котораго ждетъ человѣкъ и съ нимъ весь міръ, — когда всѣ наши мертвецы встанутъ изъ гро-

бовъ и оживутъ, совершится лишь въ концѣ исторіи, къ нему всѣ мы должны готовиться. Наша вѣра и наша надежда, что чудо это совершится, основаны на чудѣ, которое уже совершилось, на чудѣ воскресенія Христа. Въ воскресеніи Христа былъ одинъ разъ за всю міровую исторію абсолютно отмѣненъ порядокъ природы, былъ данъ реальный примѣръ преображенія міра. Со стороны величайшее чудо исторіи не видно, невѣрующему нельзя доказать, что Христосъ воскресъ, тутъ нѣтъ доказательнаго насилія, но тотъ, кто увидѣлъ это чудо, кто повѣрилъ въ него, тотъ знаетъ, что мертвые встанутъ для вѣчной жизни. И все безсиліе христіанина передъ страшнымъ призракомъ необходимости, вся его слабость передъ законнымъ порядкомъ природы не можетъ поколебать этой вѣры. Христосъ умеръ на крестѣ — эту слабость видитъ весь міръ; Христосъ воскресъ — эту силу видитъ лишь любящій Его и вѣрящій въ Него. Свобода вѣры и достоинство человѣка въ дѣлѣ спасенія основаны на этой извнѣ видимой слабости Сына Божьяго и извнѣ невидимой Его силы. И пусть невѣрующіе, смотрящіе со стороны, не ждутъ чудесъ отъ христіанина, чтобы повѣрить, чтобы войти въ мистическій кругъ; они, вѣдь, не видятъ чуда реально уже совершившагося, чуда воскресенія Христа и ничего не увидятъ до тѣхъ поръ, пока свободная любовь не одержитъ въ нихъ побѣды надъ вынужденной силой.

Христосъ — центръ исторіи, смыслъ исторіи; исторія шла къ Нему и идетъ отъ Него. Но христіанство не вмѣстило еще полностью откровенія объ исторической судьбѣ человѣчества на землѣ. Это — странная тайна религіозной діалектики бытія. Искупляющая сила Голгоѳской жертвы заполнила христіанское сознаніе. Ветхій міръ долженъ былъ умереть во Христѣ, чтобы воскреснуть во Христѣ. Смыслъ христіанской эпохи исторіи былъ въ подвигѣ самоотреченія, въ вольномъ отказѣ отъ самоутвержденія въ порядкѣ природы, и христіанскіе святые и подвижники выполняли эту космическую по своему значенію задачу. Человѣчество должно было въ избранной своей части принять внутрь себя Христа,

обожить человѣческую природу сліяніемъ съ Христомъ. Это обоженіе, это преодолѣніе порядка природы путемъ аскетизма должно было принять форму индивидуальнаго, личнаго спасеніе во Христѣ. И христіанство, выполнявшее свою историческую миссію, въ сознаніи своемъ не вмѣщало пониманія смысла творческой исторіи, смысла міровой культуры. Христіанство есть эпоха отрицанія грѣховнаго міра, смерти его съ Христомъ-Искупителемъ, есть антитезисъ, и этимъ опредѣляется кажущаяся односторонность и неполнота христіанской истины.

4) О христіанской исторіи и историческомъ христіанствѣ.

Что Христосъ перевернулъ всю исторію міра, это фактъ, который вынужденъ признать весь міръ, міръ не только христіанскій по своему сознанію, но и чуждый Христу, и враждебный Ему. Христосъ зачаровалъ міръ, загипнотизировалъ; отъ Него пошло безуміе, непонятное для язычниковъ и до сихъ поръ. Человѣчество какъ бы сошло съума, съ языческаго, естественнаго ума, плѣнилось таинственной личностью Христа, отказалось во имя этой личности отъ всѣхъ благъ античной культуры. По чудесному выраженію Розанова, Іисусъ былъ такъ сладокъ, что весь міръ прогоркъ. Передъ Іисусомъ Сладчайшимъ все въ мірѣ потеряло свою прелесть, стало прѣснымъ. Въ исторіи міра произошелъ космическій переворотъ, началось подлинно новое лѣтосчисленіе, и не могутъ объяснить этой чудесной роли Іисуса тѣ, которые видятъ въ Немъ только человѣка, хотя бы и самаго необыкновеннаго. И весь крещеный христіанскій міръ, даже потерявъ высшее религіозное сознаніе того, кто былъ Іисусъ, въ мистической своей стихіи чувствуетъ, что въ Немъ скрыта великая тайна, что съ Нимъ связана величайшая проблема міровой исторіи. Пусть умственно сравниваютъ Христа съ Буддой, Сократомъ или Магометомъ, все же въ глубинѣ чувствуютъ, что это не то, что съ пришествіемъ Христа измѣнился космическій составъ міра, что вошла въ міръ сила не отъ міра сего, что трансцендентное стало

имманентнымъ. Самые позитивные историки знаютъ, что послѣ Христа ось міровой исторіи измѣнила свое направленіе; Христосъ сталъ темой міровой исторіи. Сознаніе грѣха и сознаніе спасенія во Христѣ въ «Исповѣди» бл. Августина было рожденіемъ новаго человѣка. Вся ткань человѣческаго существа стала непохожей на ветхую, языческую ткань. Ощущеніе и сознаніе вѣчной гибели отъ грѣха и вѣчнаго спасенія отъ Христа стали опредѣляющей силой исторіи. Послѣ Христа исторія міра пошла не по пути наименьшаго сопротивленія, какъ хотятъ думать позитивные историки, а по пути наибольшаго сопротивленія, по пути сопротивленія всему грѣховному порядку природы. Жажда личнаго спасенія стала основнымъ мотивомъ исторіи и временное непониманіе смысла исторіи, смысла земного существованія человѣчества во времени стало какъ бы исполненіемъ этого смысла.

Христіанская исторія, говорятъ, не удалась, христіанство не осуществилось въ исторіи, но сама эта неудача, сама неосуществленность христіанства поучительна для пониманія религіознаго смысла исторіи, поддерживаетъ истину христіанскихъ пророчествъ. Въ христіанской исторіи совершили свой великій подвигъ самоотреченія и аскетической побѣды надъ природой христіанскіе святые, изъ которыхъ состоитъ подлинная Церковь Христова. Но весь «христіанскій» міръ не принялъ реально христіанства, все еще остался языческимъ. Христіанская исторія была сдѣлкой съ язычествомъ, компромиссомъ съ этимъ міромъ, и изъ компромисса этого родилось «христіанское государство» и весь «христіанскій бытъ». Христіанская исторія была прохожденіемъ черезъ рядъ искушеній, тѣхъ дьявольскихъ искушеній, которыя были отвергнуты Христомъ въ пустынѣ: искушеніемъ царствомъ этого міра, искушеніемъ чудомъ и искушеніемъ хлѣбами. Искушенія христіанской исторіи отразились на историческомъ христіанствѣ, которое оказалось компромиссомъ подлинной религіи Христа съ царствомъ князя этого міра. Монашеское христіанство, аскетическое по формѣ, по содержанію было слишкомъ отъ міра сего и потому не могло создать міра иного. Средніе вѣка, которые будутъ для насъ вѣчнымъ по-

ученіемъ и ко многимъ сторонамъ которыхъ мы неустанно должны возвращаться, особенно поучительны сочетаніемъ небесной мечты съ земной силой этого міра, лежавшаго еще во злѣ. Совершающееся искупленіе какъ бы закрывало творческую тайну космоса, и человѣчество все соединялось съ тлѣнной плотью этого міра, которую проклинало въ своемъ аксетическомъ сознаніи.

Средніе вѣка — самая загадочная и чарующая эпоха міровой исторіи, полная антитезисовъ и противорѣчій. Средніе вѣка не есть эпоха варварства и тьмы; этотъ старый взглядъ давно уже оставленъ культурными историками, наоборотъ, это эпоха — великаго напряженія духа, великаго томленія по абсолютному, неустанной работы мысли, это эпоха культурная и творческая, но не дневного творчества, а ночной культуры. Ночное сознаніе средневѣковья было полно прозрѣній и въ иныхъ своихъ точкахъ средневѣковье приближалось къ несказанному. Эпоха не только самая аскетическая, но и самая чувственная, отрицавшая сладострастье земное и утверждавшая сладострастье небесное, одинаково породившая идеалъ монаха и идеалъ рыцаря, феодальную анархію и священную римскую имперію, міроотрицаніе церкви и міродержавство той же церкви, аскетическій подвигъ монашества и рыцарскій культъ прекрасной дамы, — эпоха эта обострила дуализмъ во всѣхъ сферахъ бытія и поставила передъ грядущимъ человѣчествомъ неразрѣшенныя проблемы: прежде всего проблему введенія всей дѣйствительности въ ограду церкви, превращенія человѣческой жизни въ теократію. Душа средневѣковья — чувство покорности Господу, рыцарская вѣрность Богу, Христу и Дѣвѣ Маріи, — предметамъ любви. Во имя мистической покорности воздвигали люди средневѣковья готическіе храмы, устремленные ввысь, шли въ крестовый походъ освобождать Гробъ Господень, пѣли пѣсни и писали философскіе трактаты, создавали чудесный, полный красоты культъ, любили прекрасную даму. Душа средневѣковья женственна, покорна Богу, отдается Христу и она же рыцарски мужественна въ своемъ походѣ противъ враговъ Господа. Романтики всегда возвращались и будутъ

возвращаться къ средневѣковью, видятъ тамъ родственное себѣ томленіе. О, мы прекрасно знаемъ, что средневѣковые люди нерѣдко были полны грубости и жестокости, что средневѣковая теократія была подмѣной власти Божьей властью человѣческой, что съ вѣками этими связана инквизиція и суевѣрія, но все это только подчеркиваетъ двойственный и сложный характеръ эпохи.

Средніе вѣка были устремлены къ небу, въ религіозномъ своемъ сознаніи проклинали землю, и земля оставалась языческой, само царство небесное на землѣ становилось язычески земнымъ. Идеалъ феодальнаго рыцарства, равно какъ и идеалъ священной римской имперіи, былъ странной смѣсью язычества съ христіанствомъ. Эпоха, проникнутая сознаніемъ грѣховности любви, была эротична до глубины своихъ основъ, создала культъ Мадонны и влюбленности въ Христа, сблизила культъ прекрасной дамы съ вѣчной женственностью міровой души. Всякому извѣстны тьма и невѣжество среднихъ лѣтъ человѣчества. Но можно ли сказать, что была философскимъ безвременьемъ и темнотой эпоха, въ серединѣ которой явился Іоаннъ Скоттъ Эригена, а въ концѣ Мейстеръ Эккертъ? Была ли некультурна эпоха Данте и Ѳомы Аквинскаго? Вся античная культура вошла въ средневѣковье, міровая душа жила и развивалась въ теченіе этихъ оклеветанныхъ вѣковъ. Напряженное чувство личности, личнаго спасенія (у монашества) и личной чести (у рыцарства,), утверждалось въ эпоху, которую принято считать временемъ полнаго порабощенія личности. Въ основѣ феодальнаго строя лежало начало личности, и послѣдующее обмѣщаніе и обуржуазиваніе міра стерло краски индивидуальности. Средневѣковые ужасы миновали безвозвратно, средневѣковая дикость ушла вглубь прошлаго, средневѣковая красота, средневѣковая культурность, средневѣковая напряженность духовнаго томленія манятъ насъ и до сихъ поръ. Философія будущаго больше будетъ имѣть общаго съ философіей средневѣковой [1]), чѣмъ съ новѣйшей, новая общественность —

[1]) Средневѣковая философія не исчерпывалась схоластикой. Такъ, напр., геніальный Іоаннъ Скоттъ Эригена многое предвосхитилъ въ философіи Шеллинга и Гегеля.

съ теократіей, новая религіозная жизнь будетъ какъ бы возстановленіемъ средневѣковья, но освобожденнаго отъ дуализма, переведшаго томленіе въ реальность. Почему же идеалы среднихъ вѣковъ не удались, не реализовались, почему наступила эпоха новаго богоотступничества, свѣтскаго гуманизма, возрожденія язычества, а затѣмъ атеистическаго позитивизма и позитивнаго соціальнаго строительства? Почему великая, святая идея теократіи, Града Божьяго, стала ненавистной новому человѣчеству, почему оно отказалось отъ томленія по небу, почему ничего не вышло съ грандіознымъ опытомъ охристіанить міръ безъ остатка? Почему всѣ надежды новаго человѣчества идутъ въ разрѣзъ съ мечтами средневѣковья? Какъ можно отстоять религіозный смыслъ исторіи, если произошелъ такой крахъ съ самой религіозной эпохой, что пропала у человѣчества охота религіозно организовать жизнь и религіозно направить исторію?

Этотъ трагизмъ христіанской исторіи въ томъ коренился, что христіанская религія все еще не была полнымъ откровеніемъ, что не наступили еще времена для раскрытія положительной религіозной антропологіи, монистической правды о земной судьбѣ человѣчества. Въ религіи Христа былъ данъ Богочеловѣкъ и открылась правда о личномъ небесномъ спасеніи, но не было еще дано богочеловѣчество, и не была еще цѣликомъ открыта правда о соборномъ спасеніи міра, о пути осуществленія духа Христова въ міровомъ космосѣ. Въ христіанствѣ не было положительнаго религіознаго идеала общества, и аскетическій подвигъ святыхъ былъ какъ бы антагонистиченъ самой постановкѣ этой проблемы. Поэтому дуализмъ небеснаго и земного, религіознаго и мірского сталъ хронической болѣзнью христіанской исторіи. Человѣчество, какъ бы предоставленное самому себѣ въ дѣлахъ этого міра, въ историческомъ творчествѣ культуры и общественности, безпомощно строило свою антропологію, свое человѣческое ученіе объ обществѣ и о пути исторіи. Богочеловѣкъ явился въ міръ; мистическій актъ искупленія совершился, но богочеловѣческій путь исторіи еще не былъ найденъ, все еще оставалось обширное поле для подмѣны

божескаго человѣческимъ, для соблазновъ князя этого міра, который всегда охотно подсказываетъ, какъ лучше устроить міръ, когда Духъ Святой не вдохновляетъ еще человѣчества. И исторія христіанской теократіи была подмѣной, соблазномъ; въ исторіи этой или господствовала ложная антропологія (католичество) или совсѣмъ почти отсутствовала антропологія (православіе). Католичество было очень антропологично, въ немъ было слишкомъ много человѣческаго, и оно создало ложную теократію — папоцезаризмъ, въ которомъ власть божеская была подмѣнена властью человѣческой, папа былъ признанъ замѣстителемъ Христа, и человѣкъ этотъ былъ почти обоготворенъ. Католическое ученіе о церковной іерархіи съ папой во главѣ было ложной религіозной антропологіей и обнаруживало отсутствіе подлинной религіозной антропологіи — откровенія богочеловѣчества, въ которомъ Самъ Христосъ есть Царь и Первосвященникъ и не имѣетъ замѣстителей. Въ іерархіи священства жила ангельская небесная іерархія, смѣшанная съ звѣриной земной іерархіей, а священная человѣчность еще не была явлена. Западный папизмъ былъ слишкомъ явнымъ соблазномъ князя міра сего, продолженіемъ языческаго царства — imperium romanum, на которую слишкомъ походитъ католическая церковь. Католичество возвысило человѣческую стихію, почти обоготворило ее въ лицѣ папы и князей церкви, и принизило ее, втоптало все человѣческое въ грязь въ лицѣ мірянъ, людей вообще [1]). Лжерелигіозная антропологія западнаго папоцезаризма, положенная въ основу католической теократіи, была приниженіемъ личности Христа, отдѣленіемъ человѣческаго отъ божескаго; въ ней не достигалось богочеловѣчество и не давалось непосредственное общеніе съ Богочеловѣкомъ. Для мірянъ, въ которыхъ не было положительнаго зла, отравлявшаго католическую іерархію, Христосъ не былъ внутреннимъ, оставался внѣшнимъ; они подражали страданіямъ Христа, влюблялись въ Христа, какъ во внѣш-

---

[1]) Этимъ нисколько не отрицается папа, какъ первенствующій епископъ Вселенской Церкви.

ній объектъ, но не принимали Христа внутрь себя. Безумна была мысль, что можно найти на землѣ замѣстителя Христа, что можно обдѣлать человѣческую природу превращеніемъ Церкви въ государство, а не свободнымъ принятіемъ внутрь себя Христа. Вѣдь въ св. Франциской Ассизскомъ больше было священства, чѣмъ въ любомъ папѣ.

На православномъ Востокѣ, въ Византіи, христіанскій міръ подвергся другому соблазну, соблазну цезарепапизма: тамъ царя признали замѣстителемъ Христа, и человѣка этого почти обоготворили. Въ православіи слишкомъ мало человѣческаго, нѣтъ никакой антропологіи, но зато хранилось подлинно божеское. Византійское, теократическое царство было тѣмъ же соблазномъ языческаго царства этого міра, которое господствуетъ вездѣ, гдѣ міръ не сливается съ Богомъ. Папоцезаризмъ и цезарепапизмъ были двумя формами «христіанскаго государства», двумя ложными попытками власти этого міра выдать себя за христіанскую, въ то время какъ никогда не было сказано и предсказано, что религія Христа будетъ властвовать надъ міромъ, будетъ преслѣдовать и насиловать (а не сама преслѣдоваться и насиловаться). «Христіанское государство», дѣлающее видъ, что міръ принялъ христіанство и что христіанская власть господствуетъ надъ міромъ, во всѣхъ своихъ формахъ было исторической сдѣлкой христіанства съ язычествомъ. «Христіанское государство» не было даже государствомъ христіанъ, скорѣе является государствомъ нехристовъ. Государство — языческаго происхожденія, и только для языческаго міра оно нужно; государство не можетъ быть формой христіанской общественности, и потому католическій папизмъ и византійскій цезаризмъ — остатки язычества, знаки того, что человѣчество еще не приняло въ себя Христа. Для человѣчества, принявшаго Христа, для богочеловѣчества въ предѣлѣ не нужна власть человѣческая, такъ какъ оно абсолютно покорно власти Божьей, такъ какъ для него Христосъ — Царь и Первосвященникъ. Подлинная теократія есть откровеніе богочеловѣчества на землѣ, откровеніе св. Духа въ соборномъ человѣчествѣ. Въ христіанской исторіи, въ «исто-

рическомъ христіанствѣ» времена этого откровенія еще не наступили, и человѣчество соблазнялось, жило въ своей коллективной исторіи по-язычески. Исключительно аскетическое религіозное сознаніе отворачивалось отъ земли, отъ плоти, отъ исторіи, отъ космоса и потому на землѣ, въ исторіи этого міра языческое государство, языческая семья, языческій бытъ выдавались за христіанскія, папизмъ и вся средневѣковая религіозная политика назывались теократіей. Противъ лже-религіозной антропологіи, противъ сомнительной, подложной теократіи возстало человѣчество, освобождающее и утверждающее свою человѣческую стихію. Наступили времена реформаціи и гуманизма.

Протестантизмъ былъ не только разрывомъ съ Церковью, но и здоровой реакціей противъ уклоновъ католичества, противъ вырожденія Церкви; протестантизмъ пытался возстановить свободу Христову, которая была окончательно утрачена; въ протестантизмѣ утверждалось личное начало, которое лежало въ основѣ религіи Христа. Ложное ученіе средневѣковаго католичества о человѣкѣ, лже-религіозное приниженіе человѣческой личности привели къ протесту, относительная правота котораго несомнѣнна. Протестантизмъ долженъ былъ явиться потому, что въ исторіи христіанства не было положительной религіозной антропологіи, и пустое мѣсто заняла ложная анропологія. Въ протестантскомъ возстаніи личности и утвержденіи свободы зачался новый человѣкъ, человѣкъ новой исторіи. Протестантизмъ въ началѣ своемъ былъ мистиченъ [1]), но не имѣлъ въ себѣ творческихъ религіозныхъ силъ, несъ съ собой лишь отрицательную правду и въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи перешелъ въ раціонализмъ. Если въ католичествѣ было ложное, сбившееся съ пути ученіе о церкви, хотя была сама Церковь, то въ протестантизмѣ сама идея церкви начала постепенно истребляться. Раціоналистическій индивидуализмъ, а потомъ позитивизмъ оказались предѣломъ этого отрицательнаго развитія.

Ту же правду, которая провозглашена была протестан-

[1]) Германская мистика и есть то, что было великаго и вѣчнаго въ протестантизмѣ.

тизмомъ и была началомъ революціи человѣческаго духа, еще смѣлѣе и крайнѣе утверждалъ гуманизмъ. Гуманизмъ возсталъ противъ безчеловѣчной антропологіи католичества, да и всего историческаго христіанства, отвергъ ложную теократію во имя человѣческой антропологіи, во имя честнаго и открытаго утвержденія чисто человѣческой стихіи и человѣческой власти. Гуманизмъ взялъ подъ свою защиту проклятую землю, въ язычествѣ искалъ освященія отвергнутой христіанствомъ плоти. Католичество утверждало не божественную власть въ мірѣ, а власть человѣческую, выданную за божественную (власть папы и церковной іерархіи), гуманизмъ требовалъ освобожденія отъ лжи, снималъ цѣпи и утверждалъ власть человѣческую, ничѣмъ не прикрытую. И въ этомъ была доля правды. Человѣчество должно было освободиться отъ ложныхъ, сомнительныхъ теократій, стать на ноги, очеловѣчиться и очеловѣчить всю свою культуру, чтобы явилась почва для истинной, подлинной теократіи, чтобы вольно и сознательно подчиниться власти Бога, Бога, а не папы или цезаря, не человѣческаго іерархизма. Гуманизмъ справедливо возсталъ и противъ католическаго папоцезаризма, и противъ православнаго цезарепапизма. На пустомъ мѣстѣ религіознаго сознанія христіанскаго міра, которое до сихъ поръ заполнялось ложью, появился гуманизмъ и сталъ поднимать человѣка, ставить его на ноги. Антропологія католичества была, въ концѣ-концовъ, языческая. Въ основаніи ея лежалъ соблазнъ imperium romanum. Католичество было пропитано этой языческой антропологіей и теряло связь съ божескимъ; православіе сохранило связь съ божескимъ, но не имѣло никакой самостоятельной антропологіи, отражало восточную приниженность человѣческой стихіи. И вотъ человѣчество въ историческихъ своихъ путяхъ должно было пройти безрелигіозный гуманизмъ, чтобы наступили времена религіи богочеловѣчества, чтобы открылась человѣчеству религіозная правда о его окончательной земной судьбѣ. Началась эпоха самоутвержденія бозбожнаго человѣчества, тяжелый опытъ, который долженъ былъ быть изжитъ до конца, прежде чѣмъ человѣчество могло вступить на путь бого-

человѣческій, прежде чѣмъ была религіозно сознана истинная антропологія, не безчеловѣчная антропологія историческаго христіанства, не безбожная антропологія гуманизма, а антропологія богочеловѣческая. Новый гуманизмъ имѣлъ свои корни въ религіи Христа; безъ Христа въ прошломъ онъ не могъ бы такъ возвысить человѣка, но не сознавалъ своего происхожденія.

Гуманизмъ привелъ къ декларацiи правъ человѣка и гражданина и къ великой французской революціи. Гуманизмъ сталъ утверждать себя, какъ отвлеченное начало, какъ начало не только самостоятельное, но и высшее. Отвергли всякую сверхчеловѣческую святыню; человѣка и человѣчество признали высшей святыней. Освобожденіе отъ ложной теократіи и безчеловѣчія, прикрытаго религіей, вело къ уничтоженію всякой религіозной святыни, къ обоготворенію человѣка и человѣчества, къ безбожію. Поэтому весь гуманистическій, освободительный процессъ двойственъ: онъ заключалъ въ себѣ великую правду, часть религіи богочеловѣчества, и великую ложь, часть образующейся религіи человѣческаго самообоготворенія. Въ великой французской революціи и во всѣхъ освободительныхъ революціяхъ была несомнѣнная правда, возстаніе противъ несомнѣнной лжи, освобожденіе отъ первоначальнаго рабства, но было и новое зло, обоготвореніе человѣческой стихіи, поклоненіе новому земному богу вмѣсто Отца Небеснаго, съ которымъ соединилъ насъ Христосъ. Гуманизмъ, религія человѣчества, человѣческаго могущества и человѣческаго совершенства, сталъ пафосомъ новаго, потерявшаго Бога человѣчества. Гуманизмъ окончательно убѣдилъ людей новаго времени, что территоріей этого міра исчерпывается бытіе, что ничего больше нѣтъ и что это очень отрадно, такъ какъ даетъ возможность обоготворить себя. Гуманизмъ легъ въ основаніе либерализма и французской революціи, а потомъ онъ же сталъ душой соціализма и анархизма. Теоретическое міропониманіе гуманизма вылилось въ форму позитивизма разныхъ оттѣнковъ. Отрицаніе Бога, иного міра и всего трансцендентнаго признали достаточнымъ основаніемъ того пафоса, по которому человѣкъ

божественъ, человѣкъ имѣетъ безконечныя права, человѣку предстоитъ блестящее будущее. Но этотъ же самый божественный человѣкъ, согласно ученію гуманистическаго позитивизма, произошелъ изъ низкаго состоянія, вышелъ изъ нѣдръ неорганической матеріи; этотъ человѣкъ смертенъ, этотъ человѣкъ не обладаетъ даже реальнымъ единствомъ личности и есть лишь игра природныхъ и соціальныхъ силъ. Вл. Соловьевъ очень остроумно говорилъ, что гуманистическій позитивизмъ у русской интеллигенціи покоится на странномъ силлогизмѣ: «человѣкъ произошелъ отъ обезьяны, слѣдовательно, мы должны любить другъ друга». Почему же не поѣдать другъ друга, почему не ненавидѣть? Въ дѣйствительности такъ и есть, не любятъ, вѣдь, поѣдаютъ и ненавидятъ.

Но, чтобы вступить окончательно на путь богочеловѣческій, человѣчество, повидимому, должно пройти до конца соблазнъ отвлеченнаго гуманизма, попробовать на вершинѣ историческаго процесса, въ позднiй часъ исторіи устроиться самостоятельно на землѣ, стать на ноги, отвергнувъ всѣ источники своего бытія. За соблазнами imperium romanum, ложной теократіи, папоцезаризма и цезарепапизма, послѣдовали соблазны гуманизма, народовластія, соціализма и анархизма. Раньше обоготворяли человѣка-папу и человѣка-цезаря и этимъ измѣняли Богу, потомъ стали обоготворять всѣхъ людей, человѣчество, народную волю, измѣняли Богу во имя той же человѣческой власти, — народовластія. Соціализмъ и анархизмъ обострили проблему хлѣба и проблему власти и даже безрелигіозное сознаніе привели къ эсхатологическимъ предчувствіямъ. Соціализмъ и анархизмъ — предѣльные этапы новой исторіи, послѣдніе соблазны человѣчества, и страшны они своимъ внѣшнимъ сходствомъ съ формами новой теократіи, призванной окончательно разрѣшить проблемы хлѣба и власти, всѣхъ насытить и освободить. Въ концѣ XIX вѣка появляются Ницше, декадентство и безрелигіозная мистика. Человѣкъ, предоставленный самому себѣ, хочетъ себя перерости, рвется за грани этого міра, но всегда оказывается трагически безпомощнымъ. Критика Канта оставила въ душѣ

человѣка пустоту, которую онъ долженъ произвольно заполнять. Позитивизмъ и критицизмъ освободилъ человѣка отъ всякой безусловной реальности, водворилъ человѣка на территорію феноменалистическаго иллюзіонизма. Такъ превращается гуманизмъ въ новую форму лжи, такъ исчезаетъ мало-по-малу и та часть истины, которая въ гуманизмѣ заключалась. Назрѣваетъ сознаніе, что правда о человѣкѣ можетъ быть открыта и утверждена лишь вмѣстѣ съ правдой о Богѣ, что истинный гуманизмъ заключается въ религіи богочеловѣчества. Все острѣе чувствуетъ современный человѣкъ, что безбожный гуманизмъ — безчеловѣченъ.

Но осмыслить опытъ новой исторіи старо-христіанское религіозное сознаніе не въ силахъ. Ветхое сознаніе не вмѣщаетъ смысла исторіи, и вся драма новой исторіи представляется ему или недоразумѣніемъ, или сплошнымъ зломъ, дьявольскимъ навожденіемъ. Но будущее двойственно: въ немъ явится и величайшее, окончательное добро, и величайшее, окончательное зло. Для явленія окончательнаго добра долженъ былъ совершиться процессъ исторіи, и потому всѣ эпохи исторіи имѣютъ глубокій религіозный смыслъ. Религіозно-космическій процессъ воздѣйствія Божества на человѣчество еще не закончился, и вся драма человѣка новой исторіи, весь новый опытъ подготовляютъ матеріалы для новаго откровенія. Только новое религіозное сознаніе можетъ осмыслить все, что произошло новаго съ человѣкомъ, можетъ отвѣтить на его недоумѣніе, излѣчить его отъ тяжкой болѣзни дуализма, которой страдало все христіанство въ исторіи и которое передалось міру, съ христіанствомъ порвавшему.

5) О Третьемъ Завѣтѣ и его связи со смысломъ исторіи.

Процессъ исторіи привелъ человѣчество XIX вѣка къ идеѣ прогресса, которая стала основной, вдохновляющей, стала какъ бы новой религіей, новымъ богомъ. Человѣчество перестало вѣрить въ Бога и тѣмъ пламеннѣе стало вѣрить въ прогрессъ человѣческій, въ свое великое будущее. «Свое» — вотъ слово, заключающее въ себѣ страшную

иронію, такъ какъ ни одинъ изъ жившихъ и живущихъ людей не можетъ реально назвать это «будущее» своимъ; ни одинъ человѣкъ не войдетъ въ это будущее живымъ, войдутъ его истлѣвшія кости. Идея прогресса, развитія человѣчества, движенія его къ какой-то высшей цѣли, была чужда античному міру: это не языческая идея. Идея эта зарождалась въ мессіонистскомъ сознаніи ветхозавѣтныхъ пророковъ, въ апокалиптическихъ чаяніяхъ религіознаго завершенія міровой исторіи, религіознаго исхода изъ міровой трагедіи. Идея прогресса и есть идея смысла исторіи, исторіи, какъ пути къ Богу, къ благодатному концу, къ Царству Божьему. Идея эта связана съ религіозными пророчествами, съ ветхозавѣтными пророчествами о пришествіи Мессіи и новозавѣтными пророчествами о второмъ пришествіи. Но христіанскія пророчества и обѣтованія не осуществились еще въ исторіи, и христіанское сознаніе не вмѣстило еще религіознаго смысла прогресса. Причудливая діалектика исторіи передала идею прогресса въ руки новаго человѣчества, настроеннаго гуманистически и раціоналистически, отпавшаго отъ христіанской религіи, принявшаго вѣру атеистическую. Въ безрелигіозномъ сознаніи новаго человѣчества древнія чаянія Царства Божьяго смѣшались съ чаяніями царства князя этого міра; обѣтованія второго пришествія Христа затмились христіанскими же обѣтованіями о пришествіи земного бога, — врага Христова. Позитивная теорія прогресса и есть религія грядущаго земного бога, и всѣ ея чаянія предсказаны пророческими христіанскими книгами. Теорія прогресса заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, которое не въ силахъ осмыслить позитивистическое сознаніе. Ученіе о прогрессѣ, о смыслѣ исторіи неизбѣжно предполагаетъ благодатное завершеніе исторіи, конечный исходъ, конецъ исторіи, ту или иную эсхатологію; въ эсхатологіи — пафосъ религіи прогресса, душа ея. А вмѣстѣ съ тѣмъ прогрессисты-позитивисты отрицаютъ конецъ исторіи, исповѣдуютъ религію плохой безконечности, отсутствія конца во времени, безконечнаго совершенствованія. Всякій вѣрующій въ прогрессъ ждетъ, что прогрессъ приведетъ къ хорошему, благому концу, что восторжествуетъ царство счастливаго, свободнаго, сильнаго,

божественнаго человѣчества, и вдохновляется этимъ грядущимъ земнымъ совершенствомъ. Но тотъ же вѣрующій въ прогрессъ мыслитъ процессъ безконечнымъ, не имѣющимъ никакого конца во времени, а всякое грядущее совершенство считаетъ подлежащимъ смѣнѣ состояніемъ еще болѣе совершеннымъ, еще болѣе далекимъ. Прогрессисты мечтаютъ о земномъ абсолютѣ, который когда-нибудь появится во времени, и это есть чаяніе мессіонистское, жажда исхода изъ исторической трагедіи. Позитивисты, исповѣдующіе соціальныя утопіи, ждутъ страшнаго суда надъ зломъ прошлаго, ждутъ окончательнаго торжества правды на землѣ, но смѣшиваютъ правду Божью съ правдой человѣческой, судъ Божій съ судомъ человѣческимъ, чаянія Христа-Мессіи съ чаяніями Антихриста, земного бога. Раціоналистическое сознаніе мѣшаетъ имъ принять идею конца исторіи и міра, которая предполагается ихъ неяснымъ чувствами и предчувствіями; они защищаютъ плохую безконечность, торжествующую въ жизни натуральнаго рода. Исторія не можетъ имѣть *смысла*, если она никогда не окончится, если не будетъ конца; смыслъ исторіи и есть движеніе къ концу, къ завершенію, къ исходу. Религіозное сознаніе видитъ въ исторіи трагедію, которая имѣла начало и будетъ имѣть конецъ. Въ исторической трагедіи есть рядъ актовъ и въ нихъ назрѣваетъ окончательная катастрофа, катастрофа всеразрѣшающая. Въ религіи соціализма, этомъ послѣднемъ словѣ ученія о прогрессѣ, есть конецъ. Соціализмъ вѣритъ, что старый міръ разрушится, что надъ старымъ зломъ будетъ произнесенъ окончательный судъ, что настанетъ *совершенное* состояніе на землѣ, царство человѣческой правды, что люди будутъ, какъ боги. Міровая соціальная катастрофа, наступленіе соціалистическаго рая — все это вывернутая наизнанку религіозная идея конца исторіи, начало уже сверхисторическаго. Въ сознаніи своемъ соціалисты утверждаютъ, что прогрессъ будетъ безконечнымъ; но въ стихіи своей утверждаютъ конецъ, *соціалистическій конецъ* исторіи, исходъ, спасеніе человѣчества отъ всѣхъ бѣдъ и золъ, обоготвореніе человѣчества. Въ этомъ ожиданіи конца весь пафосъ соціализма. Появленіе религіи прогресса и соціализма

обостряетъ религіозно-эсхатологическую проблему, ставитъ передъ христіанскимъ сознаніемъ вопросъ о религіозномъ смыслѣ исторіи и ея завершеніи, служитъ возрожденію религіозному, связанному съ обѣтованіями и пророчествами.

Апокалипсисъ, откровеніе св. Іоанна, и есть христіанская книга, въ которой заключены пророчества о концѣ исторіи, которая тѣсно связана со смысломъ исторіи. Апокалипсическія пророчества говорятъ о грядущемъ раздѣленіи міра, объ образованіи въ концѣ исторіи, какъ царства князя этого міра, такъ и царства Христова. Будущее двойственно, въ немъ зло должно быть окончательно отдѣлено отъ добра. Смыслъ исторіи, согласно Апокалипсису, заключается въ освобожденіи человѣческихъ силъ для послѣдней борьбы добра и зла, Христа и Антихриста. Церковь должна приготовиться въ мірѣ, ибо въ концѣ «наступилъ бракъ Агнца и жена Его приготовила себя». Самое существенное въ Апокалипсисѣ это пророчество о наступленіи тысячелѣтняго царства Христа на землѣ, — хиліазмъ [1]). Хиліастическая надежда и есть основа всякаго упованія на наступленіе царства Божьяго на землѣ, царства правды на этой землѣ. Всѣ соціалистическія утопіи, надежды на наступленіе грядущаго совершенства, на благой результатъ прогресса есть психологическое переживаніе и психологическая трансформація хиліазма. Соціалистическая религія есть обратный хиліазмъ, и въ связи съ ней долженъ возродиться хиліазмъ истинный. Всѣ прогрессисты вѣрятъ, что прогрессъ долженъ хорошо кончиться, долженъ привести къ благому результату, къ земному совершенству. Это — хиліастическая надежда, но лишенная всѣхъ основаній, всѣхъ корней. Ждутъ прогрессисты наступленія царства Божьяго на землѣ, а въ Бога перестали вѣрить. И ничего не могли выдумать прогрессисты кромѣ того, что заключалось въ части апокалипсическихъ пророчествъ, но части, оторванной отъ цѣлаго и потому лишенной высшаго свѣта. Во всякомъ революціонномъ «максимализмѣ» (въ широкомъ смыслѣ этого слова) есть без-

---

[1]) Хиліазмъ христіанскій слѣдуетъ рѣшительно отличать отъ хиліазма еврейскаго, который воскресаетъ въ соціализмѣ.

сознательный хиліазмъ, ложное религіозное ожиданіе. Но соціальный максимализмъ обычно принимаетъ форму отрицанія исторіи.

Процессъ не только мірового, но и личнаго спасенія совершается исторіей, такъ какъ судьба личности зависитъ отъ судьбы міра. Спасеніе не есть дѣло уединенное, оторванное отъ вселенной, не можетъ быть результатомъ личнаго самопогруженія. Спасающейся личности предназначено жить въ божественномъ космосѣ, въ преображенномъ мірѣ, и надежда на спасеніе есть надежда на всеобщее воскресеніе, воскресеніе міровой плоти. Прогрессъ совершается для всѣхъ людей, поколѣній прошлыхъ, настоящихъ и будущихъ, для каждой былинки бытія. Дѣло спасенія есть дѣло вселенское, и путь спасенія есть путь вселенской исторіи. Спасеніе есть побѣда надъ первоисточникомъ міровой испорченности, вырываніе корней зла; спасеніе есть полное преобразованіе всего бытія, рожденіе къ новой жизни самой матеріи міра. Спастись — не значитъ умереть для этого міра и перейти въ міръ иной, спастись значитъ такъ преобразить этотъ міръ, чтобъ надъ нимъ не властвовала смерть, чтобы въ немъ все живое воскресло. Спасеніе есть дѣло жизни, а не смерти, дѣло этого міра, а не другого. Элементы этого же міра должны быть подготовлены для вѣчности, плоть этого міра и каждаго существа въ этомъ мірѣ должна стать нетлѣнной. Побѣда надъ смертью и міровое воскресеніе завоевывается лишь всемірной исторіей и явится лишь въ ея концѣ. Слишкомъ ясно для полнаго религіознаго сознанія, что спасеніе есть дѣло всемірно-исторической жизни, всемірно-исторической творческой работы надъ плотью этого міра, всемірно-исторической подготовки воскресенія, а не индивидуальнаго перехода въ другой міръ путемъ смерти, путемъ выхода изъ исторической жизни. Религія Христа зоветъ насъ къ борьбѣ за жизнь, къ міровой побѣдѣ надъ смертью, къ завоеванію воскресенія исторіей и творчествомъ. Религіозный человѣкъ долженъ дорожить жизнью больше, чѣмъ нерелигіозный, и долженъ больше ненавидѣть смерть.

Всѣ разрушительныя смертоносныя силы природы въ грѣхѣ

зачались и бороться съ ними нужно, какъ со зломъ. Инстинктъ самосохраненія и жизнеутвержденія есть религіозно здоровый инстинктъ. Религіозно долженъ человѣкъ охранять себя и свою жизнь отъ злыхъ силъ, собирать жизненныя силы для участія въ дѣлѣ спасенія, осуществляемаго міровой исторіей. Идеализація смерти есть соблазнъ и грѣхъ. Человѣкъ отвѣчаетъ за свою жизнь передъ Богомъ и долженъ развивать полученные свыше дары. Достоинство человѣка — въ его жизни, а не въ смерти, въ соединеніи духа съ плотью, а не въ отдѣленіи духа отъ плоти, въ соединеніи индивидуальной судьбы личности съ исторической судьбой міра, а не въ отдѣленіи личной судьбы отъ міровой. И въ той частной формѣ борьбы за жизнь, которую утверждаетъ позитивизмъ, есть положительная правда, превращающаяся въ ложь лишь тогда, когда претендуетъ на верховенство. Всѣ техническіе, экономическіе, политическіе, медицинскіе и въ лучшемъ, свѣтломъ смыслѣ магическіе способы противодѣйствія злымъ силамъ въ свѣтѣ религіознаго сознанія не отбрасываются, а лишь претворяются.

Высшая точка христіанской исторіи — аскетическій подвигъ святыхъ церкви Христовой, подвигъ самоотреченія и побѣды надъ природой, лишь на поверхности противорѣчитъ идеѣ исторіи, въ подвигѣ этомъ — лишь кажущійся выходъ изъ процесса исторіи. Подвигъ святыхъ отшельниковъ и пустынножителей имѣлъ свою положительную историческую миссію, и значеніе его космическое, вселенское. Нужно было оттолкнуться отъ язычества. Святые аскеты должны были бросить вызовъ естественному порядку природы, должны были совершить свой индвидуальный опытъ побѣды надъ источникомъ зла, опытъ активнаго, а не пассивнаго страданія, чтобъ исторія міра могла продолжиться и завершиться. Побѣдимость природы, лежащей во злѣ, побѣдимость ужаса жизни и ужаса смерти опытно показана христіанскими святыми. Въ самой природѣ міра что-то измѣнилось послѣ аскетическаго подвига восточной христіанской мистики; міръ подготовился къ вселенскому пути воскресенія. Христіанскіе святые, по видимости выходившіе изъ исторіи, незримо творили исторію.

Образовалась церковь святыхъ, таинственный центръ міровой души, возвращающейся къ Богу. Религіозное сознаніе историческаго христіанства не вмѣщало религіознаго смысла исторіи, но такова была его историческая миссія. Нужно было отрицать исторію, чтобы осуществился смыслъ исторіи; нужно было пройти черезъ отрицаніе міра, чтобы религіозно утвердить міръ. Нынѣ мы вступаемъ въ эпоху мірового религіознаго кризиса, и развитіе религіознаго сознанія можетъ продолжиться лишь въ связи съ положительнымъ обращеніемъ къ исторіи и землѣ. Религіозная миссія нашей эпохи не есть уже отрицаніе исторіи, а новое ея утвержденіе, не есть отрицаніе земли, а новое ея утвержденіе, новое творчество. Само религіозное сознаніе восполняется откровеніемъ о смыслѣ міровой исторіи, новой религіозной антропологіей, новой теургіей.

Развитіе ничего не убиваетъ, ничего не истребляетъ и неизбѣжно заключаетъ въ себѣ элементъ консервативный. Развитіе охраняетъ внѣвременное достояніе прошлаго, продолжаетъ дѣло прошлаго, раскрываетъ содержаніе сѣмени, посѣяннаго не только въ глубинѣ вѣковъ, но и въ глубинѣ вѣчности. Развитіе не есть отрицаніе прошлаго, а есть утвержденіе того, что въ немъ заложено, раскрытіе вѣчныхъ элементовъ бытія, разворачиваніе изначальныхъ качествъ, пребывавшихъ въ потенціальномъ состояніи. Поэтому въ процессѣ развитія неизбѣжно сочетается консервативность съ прогрессивностью [1]), съ творчествомъ: охраняется отвоеванная въ прошломъ сфера бытія, и продолжается отвоеваніе новыхъ сферъ бытія, линія раскрытія протягивается дальше. Въ творческомъ развитіи открывается небывалое. Вмѣстѣ съ тѣмъ процессъ развитія есть процессъ трудовой. Развитіе съ трудомъ дается, большихъ усилій стоитъ и не достигается мечтательной экзальтаціей. Процессъ развитія мучительно медленный и въ немъ неизбѣжны стороны обидныя своей прозаичностью и мелочностью. Долженъ до конца совершиться нейтральный прогрессъ очеловѣченія человѣчества, исхода изъ природно-звѣринаго состоянія, элементарнаго освобожде-

[1]) Н. Ѳедоровъ сказалъ бы—отчества съ сыновствомъ.

нія человѣческихъ силъ, первоначальной постановки человѣческой личности на ноги. Тогда только можно ждать сверхчеловѣческаго исхода. Этотъ трудовой характеръ развитія и нейтральный характеръ очеловѣченія очень важно понять для религіознаго осмысливанія исторіи. Люди религіознаго сознанія легко впадаютъ въ соблазнъ отрицанія исторіи, для нихъ закрывается смыслъ трудового развитія культуры и религіозно нейтральнаго процесса гуманизаціи. Новое религіозное сознаніе должно понять великій смыслъ историческаго труда [1]). Новое религіозное сознаніе есть прежде всего освященіе творчества.

Но религіозно осмыслить историческій прогрессъ,—значитъ увидѣть двойственность будущаго, которую не видятъ прогрессисты. Прогрессисты понимаютъ исторію, какъ улучшеніе, какъ безконечное совершенствованіе этого міра, уничтоженіе зла прошлаго и нарожденіе добра будущаго. Теоріи прогресса позитивистовъ всегда считаютъ зло—категоріей прошлаго, а добро — категоріей будущаго. Прогрессъ долженъ окончательно уничтожить въ будущемъ всякое зло и довести этотъ міръ до состоянія совершенства. Теорія прогресса въ обыденномъ сознаніи безтрагична, — это прекраснодушная теорія, которая, хотя и утверждаетъ страдальческій и кровавый путь исторіи, но вѣритъ, что все идетъ къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ. Раздвоенія этого міра на добрую и злую стихію, роста не только добра, но и зла, обычное прогрессистское сознаніе не замѣчаетъ. Прогрессисты видятъ внѣшнюю цѣль исторіи и не замѣчаютъ внутренней ея драмы, которая все болѣе и болѣе обостряется. Только въ свѣтѣ религіознаго сознанія видна двойственность историческихъ судебъ человѣчества, видно грядущее въ міръ раздѣленіе на конечное добро и конечное зло, виденъ трагическій и трансцендентный конецъ исторіи, а не благополучный и имманентный. Смыслъ міровой исторіи, не въ благополучномъ устроеніи, не въ укрѣпленіи этого міра на вѣки вѣковъ, не въ достиженіи того со-

[1]) Мистическое сектанство всѣхъ временъ обыкновенно выходитъ изъ исторіи, отказывается нести бремя исторіи, отсѣкаетъ себя отъ мірового единства. Въ сектанствѣ всегда чувствуется провинціализмъ.

вершенства, которое сдѣлало бы этотъ міръ не имѣющимъ конца во времени, а въ приведеніи этого міра къ концу, въ обостреніи міровой трагедіи, въ освобожденіи тѣхъ человѣческихъ силъ, которыя призваны совершить окончательный выборъ между двумя царствами, между добромъ и зломъ (въ религіозномъ смыслѣ слова). Религіозное сознаніе видитъ въ исторіи трагедію, которая должна кончиться катастрофой. Трагедія никогда не кончается благополучіемъ: исходъ изъ трагедіи всегда трансцендентенъ, всегда есть предѣльный конецъ имманентнаго развитія данныхъ силъ, переходъ къ иному. Задача исторіи — въ творческой побѣдѣ надъ источникомъ зла, а не въ благополучіи. Но, чтобы зло было побѣждено, должно выявиться его окончательное ничтожество; оно должно предстать передъ человѣчествомъ въ окончательной своей формѣ. Пусть сбудутся всѣ обѣщанія древняго змія и змінаго пути, тогда выявится ложь этихъ обѣщаній. Для свободы выбора человѣчество должно: 1) стать на ноги, укрѣпить свою человѣческую стихію и 2) увидѣть царство правды и царство лжи, конечную форму обѣтованій добра и обѣтованій зла. Первое условіе достигается нейтральнымъ гуманистическимъ прогрессомъ, элементарнымъ освобожденіемъ человѣчества; это общее поле, на которомъ работаютъ и силы божескія, и силы дьявольскія, и на которомъ дано будетъ окончательное сраженіе. Второе условіе есть выявленіе путемъ историческаго прогресса сверхчеловѣческихъ силъ, встрѣча обѣтованій Божьихъ съ обѣтованіями дьявольскими. Все въ мірѣ должно быть доведено до конца, изобличено, обнажено. Окончательное ничтожество зла можетъ быть увидѣно лишь въ концѣ исторіи, когда зло достигнетъ предѣльной своей формы, манившей и соблазнявшей людей. Непосредственныя, первоначальныя послѣдствія первороднаго грѣха устраняются человѣческимъ прогрессомъ; человѣчество выходитъ изъ состоянія первобытнаго звѣрства и рабства. Внѣшнія и грубыя формы зла постепенно отмираютъ въ исторіи, и прогрессисты справедливо провидятъ въ будущемъ уничтоженіе этого первобытнаго зла. Люди не будутъ уже поѣдать другъ друга, не будетъ такихъ убійствъ, казней и разбоевъ, не будетъ такой

тьмы и невѣжества, такой нужды и безпомощности передъ природой. Но тоска усилится, радости будетъ еще меньше, ужасъ пустоты и небытія достигнетъ размѣровъ небывалыхъ. Внутренняя отчужденность и внѣшняя связанность будутъ возрастать по мѣрѣ внѣшняго освобожденія и насильственнаго соединенія людей. Самые радикальные соціальные перевороты не затрогиваютъ корней человѣческаго бытія, не уничтожаютъ зла, а лишь отводятъ его. И самый страшный ужасъ ждетъ человѣчество впереди, самое страшное зло воплотится въ будущемъ, когда окончательно исчезнутъ первоначальныя формы зла. Для побѣды надъ грядущимъ зломъ растетъ сила царства Божьяго, сила творческая; воплотится въ будущемъ и и высшее добро. Въ этомъ сущность апокалипсическихъ пророчествъ о смыслѣ и концѣ исторіи.

Самая большая трудность философіи исторіи скрыта въ природѣ индивидуальнаго, которое, казалось бы, не поддается разумному объясненію, не вмѣщается ни въ какія схемы. Часто утверждаютъ, что всякій провиденціальный планъ исторіи сталкивается съ индивидуальнымъ, и тайна индивидуальнаго опрокидываетъ всякій планъ, всякую схему исторіи. А вѣдь исторія имѣетъ дѣло исключительно съ индивидуальнымъ, неповторимымъ, конкретнымъ. И новѣйшіе гносеологи (Риккертъ и др.) справедливо усумнились въ самой возможности законовъ исторіи. Нельзя установить законовъ исторіи, такъ какъ нельзя построить науку исторіи по образцу естествознанія, которое имѣетъ дѣло съ повторяющимся явленіями и устраняетъ все индивидуальное. «Научная» теорія исторіи невозможна и обычно выливается въ мертвую и пустую дисциплину соціологіи, — этого богословія позитивистовъ [1]). Но религіозное пониманіе исторіи возможно ужъ потому, что религіозное воспріятіе всегда индивидуально и универсально разомъ, и что религіозный смыслъ исторіи исходитъ изъ индивидуальнаго, неповторимаго факта — Христа.

[1]) Риккертъ утверждаетъ индивидуализирующій методъ для историческихъ наукъ въ противоположность генерализирующему методу естественныхъ наукъ.

Религіозное сознаніе въ противоположность научному воспринимаетъ и осмысливаетъ абсолютно индивидуальное и никакого иного бытія кромѣ индивидуальнаго для него не существуетъ. Общее, универсальное такъ же индивидуально, какъ и частное, — не менѣе реально. Вотъ почему религіозный планъ исторіи не есть непремѣнно схематизмъ, какъ то кажется позитивистамъ-номиналистамъ. Пророческое видѣніе будущаго не обстрактную, мертвую схему открываетъ, а живую, индивидуальную трагедію. Сама возможность пророчествъ основана на религіозномъ преодолѣніи противоположности между свободой и необходимостью, которая для раціоналистическаго сознанія остается непримиримой антиноміей. Необходимый, роковой конецъ исторіи, который открывается въ пророчествахъ, и будетъ дѣломъ свободы, постигнутой не какъ произволъ. Христосъ уничтожилъ противоположность между человѣческой свободой и божественной необходимостью, и христіанскія пророчества открываютъ конецъ исторіи и путь къ нему по ту сторону этой противоположности. Конецъ исторіи въ такой же мѣрѣ провиденціаленъ, въ какой и свободенъ. Провиденціальный планъ исторіи не можетъ быть насиліемъ надъ свободой индивидуальнаго, а лишь ея исполненіемъ. Міровая трагедія разрѣшится не только борьбой Христа съ антихристомъ, но и человѣческой свободой, человѣческимъ усиліемъ и творчествомъ. Конецъ исторіи и путь къ концу — не исключительно божественный, а б о г о ч е л о в ѣ ч е с к і й, и въ богочеловѣчности таится возможность осмыслить божественный планъ исторіи, не погасивъ индивидуальной свободы человѣка. Только новая религіозная антропологія въ силахъ освѣтить религіозный смыслъ исторіи, побѣдить кошмаръ отвлеченной схемы и безуміе индивидуальной игры.

Христіанство не полно, такъ какъ въ немъ или совсѣмъ не было религіозной антропологіи или была антропологія ложная. Христіанское сознаніе выработало на вселенскихъ соборахъ догматъ о богочеловѣчности Христа; оно же открыло грѣховность человѣческой природы. Но богочеловѣчность человѣка и человѣчества не была полностью вмѣщена христіанскимъ сознаніемъ: ему оказалась почти чуждой сама идея бого-

человѣчества. Антропологія историческаго христіанскаго сознанія осталась еще слишкомъ языческой и ветхозавѣтной. Человѣческая стихія была съ одной стороны принижена христіанствомъ въ исторіи, а съ другой — ложно возвеличена въ лицѣ папы, царя, іерархіи, въ человѣческомъ бытѣ и человѣческихъ мнѣніяхъ, выданныхъ за божескіе. Человѣческое было соединено съ божескимъ въ Христѣ, индивидуально соединялось у святыхъ, у спасавшихъ свою душу; но на пути исторіи, на пути культуры осталась отъединенность. Человѣческая стихія въ одной точкѣ соединялась съ Христомъ и тѣмъ спасалась въ индивидуальной формѣ, но исторически, вселенски она утверждала себя по-своему, приняла своеобразный компромиссъ христіанства съ языческой антропологіей. Человѣческая стихія не обожилась и потому осталась и приниженной передъ Божествомъ, и безстыдной, полной самомнѣнія въ своемъ самоутвержденіи. Католичество было разомъ и униженіемъ человѣка и непомѣрнымъ возвеличеніемъ; въ немъ сильна властолюбивая и самолюбивая человѣческая стихія. Православіе было приниженіемъ человѣческой стихіи, подчиненіемъ ея Божеству, столь характернымъ для Востока исчезновеніемъ человѣка въ Богѣ. И ложная антропологія западнаго католичества, и полное отсутствіе антропологіи въ восточномъ православіи одинаково свидѣтельствуютъ о неполномъ и одностороннемъ характерѣ христіанства въ исторіи, о неизбѣжности раскрытія полной религіозной антропологіи, религіознаго ученія о человѣкѣ и человѣчествѣ, не языческаго и не ветхозавѣтнаго. Но, скажутъ, есть вѣдь новозавѣтная антропологія, преодолѣвающая и язычество, и ветхій завѣтъ! Вся историческая драма религіи Новаго Завѣта въ томъ, что Новый Завѣтъ человѣка съ Богомъ, Завѣтъ любви и свободы не былъ еще соборнымъ соединеніемъ человѣчества съ Божествомъ. Обоженіе человѣчества, путь къ которому открытъ Христомъ, въ историческихъ границахъ Новаго Завѣта не осуществляется и предполагаетъ завершенную діалектику Троичности. Если мессіански-пророческое сознаніе Ветхаго Завѣта вело къ Новому Завѣту, то мессіански-пророческое сознаніе Новаго Завѣта ведетъ къ Завѣту Третьему. Богочеловѣчество,

совершенное соединеніе человѣчества съ Божествомъ, можетъ явиться лишь результатъ проникновенія св. Духа въ путь исторіи и культуры. Завѣты Христа остаются индивидуальными, на нихъ нельзя построить религіознаго общества и религіозной культуры. Религія Богочеловѣчества есть религія св. Троицы, завершеніе діалектики Троичности, въ которой твореніе свободно возвращается къ Творцу. Положительная религіозная антропологія, раскрытая въ религіи св. Троицы, будетъ изъявленіемъ правъ Бога и правъ человѣка, что въ исторіи было до сихъ поръ раздѣлено, будетъ раскрытіемъ богочеловѣчности человѣка и человѣчества, новой близости человѣческаго къ божескому. Священническій іерархизмъ, исполнявшій великую мессію, въ концѣ будетъ преодолѣнъ новой религіозной антропологіей. Человѣческая природа — ничто, взятая сама по себѣ, самоутверждающаяся, но она божественна, могущественна въ единеніи съ Божествомъ. Въ святыхъ происходило индивидуальное обоженіе человѣческой природы; это обоженіе должно начаться въ исторіи, чтобы привести міръ къ обществу святыхъ, — благому результату міровой исторіи. Человѣчество, по выраженію Вл. Соловьева, есть становящееся абсолютное, и въ этомъ религіозный смыслъ исторіи и религіозная задача человѣческой культуры. Новая религіозная антропологія прекратитъ распрю гуманизма съ Богомъ, откроетъ безуміе безбожнаго прогресса и такое же безуміе благочестиваго регресса. Новое религіозное сознаніе Третьяго Завѣта изобличитъ ложь старыхъ теократій, смѣшавшихъ человѣческое съ божескимъ, и новыхъ демократій, обожествившихъ человѣческое, и поведетъ къ новой и вѣчной теократіи, въ которой власть будетъ подлинно божеской, а человѣкъ, подчинившійся этой власти, будетъ поднятъ на высоту божественную. Но люди переходной эпохи не должны выдавать себя за носителей новаго откровенія, а лишь за жаждущихъ, предчувствующихъ и стоящихъ у порога.

Положительная религіозная антропологія можетъ быть открыта лишь въ связи съ проблемой происхожденія зла, лишь въ свѣтѣ яснаго сознанія природы зла. Тварная человѣческая природа есть и величайшее добро, и величайшее зло. Зло не есть самобытное и абсолютное начало бытія, зло есть

твореніе, отпавшее отъ Бога и обоготворившее себя и свои силы. Всѣ эмпирическія формы зла — смерть, болѣзнь, нужда, рабство, убійство, злоба, ненависть, явились въ міръ изъ этого источника. Если самообожествленіе человѣческой природы было источникомъ зла, то обоженіе человѣческой природы будетъ побѣдой надъ зломъ, исходомъ, спасеніемъ. Обоженіе человѣческой природы, богочеловѣчность и есть новая религіозная антропологія, противоположная безрелигіозной антропологіи религіи человѣчества, религіи человѣческаго самообожествленія и самоудовлетворенности. Вотъ почему религіозно-антропологическій вопросъ есть вопросъ о разрѣшеніи смысла исторіи. Въ Апокалипсисѣ дано пророческое разрѣшеніе того антропологическаго вопроса, который поставленъ въ книгѣ Бытія.

Революціонеры, пламенно вѣрующіе въ соціальное спасеніе человѣчества и земной рай, исповѣдуютъ ложную антропологію, обратную христіанской, и ихъ завѣтъ есть завѣтъ жертвы, а не любви. Революціонеръ-герой себя самого считаетъ спасителемъ міра и жаждетъ себя принести въ жертву, пролить кровь для искупленія грѣховъ міра. Революціонеръ самъ хочетъ быть Христомъ, и эта жажда жертвы мѣшаетъ ему увидѣть Христа, повѣрить въ Единаго Спасителя. Мнить самого себя спасителемъ и придавать своей жертвѣ міровое искупляющее значеніе есть большой соблазнъ ложной антропологіи, соблазнъ зла, принявшаго обличіе добра. Религія Христа есть завѣтъ любви, а не жертвы, религія Спасителя — Сына Божьяго, а не спасителей-человѣковъ. Кровавая жертва человѣка не можетъ имѣть спасающаго и искупляющаго значенія, и сама жажда жертвы есть соблазнъ. Историческое христіанство не осуществило въ человѣческой жизни завѣта любви и слишкомъ часто сбивалось на старый завѣтъ жертвы. Ложь антропологіи историческаго христіанства и антропологіи революціоннаго гуманизма разомъ и обоготворяетъ человѣка, и принижаетъ человѣка, но не въ силахъ обожить человѣческую природу.

Третій завѣтъ, завершающій діалектику исторіи, осуществляющій завѣтъ любви истинной антропологіи, возстановитъ

всю полноту язычества, но просвѣтленнаго и освобожденнаго отъ тлѣнія, освятитъ всю плоть культуры, но осмысленную и побѣждающую смерть. Вся языческая полнота жизни, такъ соблазняющая многихъ и въ наше время, не есть зло и не подлежитъ уничтоженію; все это богатство бытія должно быть завоевано окончательно, и недостаточность и ложь язычества въ томъ и заключалась, что оно не могло отвоевать и утвердить бытіе, что законъ тлѣнія губилъ міръ, и язычество безпомощно передъ нимъ останавливалось. Возрожденіе цѣнностей и благъ языческаго міра, всей заключенной въ этомъ мірѣ подлинной жизни, почувствованной языческимъ міромъ святости первозданной плоти есть дѣло религіозное и съ религіей воскресенья плоти связанное. Но возрожденіе язычества, реставрація языческихъ религій есть безуміе, есть дѣло, враждебное религіи. Нельзя отрицать язычества, безумно видѣть въ немъ злой соблазнъ; язычество было подлиннымъ откровеніемъ, но первоначальнымъ, неполнымъ, односторонним, и были глубокія, мистическія причины гибели язычества, какъ религіи. Языческая культура, языческая философія и искусство не погибли; они легли фундаментомъ міровой христіанской культуры; ими питались учителя церкви и строители церкви. Бѣда не въ томъ, что христіанскій міръ отвергъ язычество, бѣда въ томъ, что христіанская исторія была двойственна, что міръ сталъ язычески-христіанскимъ, что весь онъ былъ проникнутъ дуалистическимъ сознаніемъ. Католичество было язычествомъ въ христіанской одеждѣ, и христіанское государство, христіанская семья, христіанскій бытъ— пережитки язычества, языческаго родового строя жизни. Аскетическая христіанская мистика святыхъ и отшельниковъ и весь христіанскій бытъ, вся христіанская исторія земли остались несоединенными, противоположными. И задача новаго религіознаго движенія не есть обновленіе христіанства язычествомъ, а скорѣе освобожденіе христіанства отъ языческаго быта, преодолѣніе дуализма и творческое утвержденіе новаго религіознаго бытія, въ которое войдетъ и все преображенное язычество и все исполнившееся христіанство.

Что должна, наконецъ, наступить эпоха св. Духа, что то

будетъ эпоха любви и свободы, это давно уже предчувствовалось, мечта, о ней всегда была заложена въ христіанствѣ. Іахимъ изъ Флориды училъ о трехъ фазисахъ откровенія и ждалъ откровенія св. Духа. Въ XIII вѣкѣ францисканцы проповѣдовали о трехъ эпохахъ — Отца, Сына и Духа св., и эпоху Духа начинали съ св. Франциска. Хиліастическія надежды съ особенной силой возродились въ реформаціонную эпоху; въ мистическихъ сектахъ ждали близкаго наступленія чувственнаго тысячелѣтняго царства Христова. Въ началѣ XIX вѣка Баадеръ и Шеллингъ учили, что религіозное откровеніе должно перейти въ новый фазисъ св. Духа и въ немъ должна явиться церковь св. Іоанна. Но то были индивидуальныя предчувствія христіанскихъ гностиковъ. Русскіе богоискатели ищутъ Вселенской Церкви и новыхъ откровеній. Вл. Соловьевъ подходитъ къ религіи Духа. Но всѣ эти предчувствія, недостаточно еще связаны съ вселенскимъ сознаніемъ, всѣ эти движенія не носятъ еще вселенскаго характера, не идутъ изнутри Церкви. Въ міровой исторіи человѣчества и во всей культурѣ человѣчества многое должно еще произойти, прежде чѣмъ станетъ возможнымъ вступить въ новую религіозную эпоху. Отдѣльные мыслители, отдѣльные мистики и отдѣльныя секты могли многое почувствовать и сознать, но рѣчь идетъ о всемірно-историческихъ эпохахъ, и религіозная эпоха св. Духа не могла еще наступить не только въ XIII вѣкѣ, но и въ XIX вѣкѣ, не настали еще времена и сроки. Объ эпохѣ св. Духа можно говорить лишь условно, такъ какъ не можетъ быть особенной религіи св. Духа. Полная религія, вмѣщающая полноту откровенія, есть религія св. Троицы. Третій Завѣтъ будетъ лишь исполненіемъ Завѣта Христова. И прежде всего раскроется тайна новаго брака, мистическаго соединенія, котораго нѣтъ въ порядкѣ природы, не соединяющей двѣ плоти въ одну, а рождающей плоть третью. Въ макрокосмѣ соединяется Христосъ съ Невѣстой своей Церковью; такъ въ микрокосмѣ мужъ соединяется съ женой. Этотъ мистическій бракъ существовалъ лишь на высшихъ ступеняхъ посвященія въ тайну любви, но отъ него пойдетъ преображеніе міра.

Современное человѣчество переживаетъ тяжелый кризисъ: всѣ противорѣчія обострились до послѣдняго предѣла, и ожиданіе міровой соціальной катастрофы на одинъ лишь волосокъ отдѣлимо отъ ожиданія катастрофы религіозной. Соціализмъ и анархизмъ, декадентство и мистика, разочарованіе въ наукѣ и пустота новѣйшей философіи, небывалое еще ощущеніе личности и сознаніе неизбѣжности новаго общества, мучительное обостреніе проблемы пола — все это ведетъ къ какому-то предѣлу, къ таинственному еще разрѣшенію. Европейская культура идетъ быстрыми шагами къ предѣлу человѣческаго самообоготворенія, къ новой безбожной религіи, къ земному богу, который уже всѣхъ поработитъ и которому поклонятся окончательно. Наступаютъ времена такой тоски духа, такого томленія по религіозному разрѣшенію противорѣчій жизни, что неизбѣжно что-то должно начаться.

У насъ въ Россіи долгое время было рабство и варварство, а потомъ наступилъ революціонно-реакціонный хаосъ, но у насъ же, плохихъ европейцевъ, нашла себѣ пріютъ невѣдомая Европѣ духовная жажда, неустанная работа лучшихъ нашихъ людей надъ вопросомъ религіознымъ. Духъ нашъ рѣшительно враждебенъ мѣщанству, и механическій идеалъ Европы намъ чуждъ и непріятенъ. Мессіонистско-религіозныя чаянія давно уже зародились въ Россіи, и въ религіозное призваніе Россіи вѣритъ національный геній нашего народа. Въ славянофильствѣ было много роковыхъ ошибокъ и наивностей, но въ немъ же была и правда, дальше развиваемая Достоевскимъ, Вл. Соловьевымъ и др. У насъ есть органическіе задатки пути, противоположнаго этому судорожному движенію къ земному богу, къ механизму, подмѣнившему организмъ, къ фиктивному бытію. Это не значитъ, конечно, что Европа «сгнила»; и тамъ готовятся силы къ послѣднему акту міровой исторіи. Міровая исторія разрѣшится лишь совмѣстными силами Востока и Запада, и каждый великій народъ имѣетъ тутъ свою миссію. Но вѣримъ, Россіи и русскому религіозному движенію принадлежитъ роль особая и великая. Только Россія можетъ соединить восточное созерцаніе Божества и охраненіе божественной святыни право-

славія съ западной человѣческой активностью, съ исторической динамикой культуры. На монгольскомъ Востокѣ есть страшная стихія безличности, какъ кара за грѣхи грозящая европейской цивилизаціи, измѣняющей христіанскому откровенію о личности. Россія въ силахъ будетъ отразить восточно-монгольскую опасность, если побѣдитъ въ себѣ татарщину, охранитъ себя отъ американской безличности и укрѣпитъ въ себѣ мужественно-христіанскую активность личности. Вѣра въ миссію Россіи есть вѣра, она не можетъ быть доказана, это не научная истина. Народъ есть реальное, а не номинальное понятіе, народъ — мистическій организмъ, сверхчеловѣческое единство. Народъ есть предметъ вѣры, а не предметъ чувственнаго воспріятія. Вѣра въ русскій народъ принуждаетъ насъ думать, что Западъ не въ силахъ выйти изъ кризиса безъ истины, хранящейся на Востокѣ, въ восточномъ православіи, въ восточной мистикѣ, въ восточномъ созерцаніи Божества. Третій Завѣтъ родится отъ органическаго соединенія мистической истины Востока съ утонченными плодами культуры Запада и съ западной активностью. Христосъ на Западѣ, въ католичествѣ былъ о б ъ е к т о м ъ, къ Нему тянулся человѣкъ; на Востокѣ, въ православіи Христосъ былъ с у б ъ е к т о м ъ, внутреннимъ фактомъ.

Спасеніе міра есть устраненіе противоположности между Христомъ и міромъ,—двумя дѣтьми Бога, проникновеніе Христа во всѣ клѣтки міра, свободное принятіе Христа всѣми частями міра. Соборное сліяніе Христа и міра, Логоса и міровой души совершается Св. Духомъ, Третьимъ Лицомъ Св. Троицы, завершающимъ процессъ возвращенія творенія къ Творцу. Христосъ есть абсолютный Сынъ Божій, міръ есть становящееся абсолютное. Міровая душа оплодотворяется Логосомъ, принимаетъ въ себя Христа, міръ долженъ встрѣтиться въ концѣ исторіи съ Христомъ, какъ невѣста съ женихомъ своимъ. Антагонизмъ между міромъ и Христомъ есть историческая абберація, которую призвана разсѣять соединяющая эпоха Св. Духа. Спаситель міра не можетъ быть врагомъ міра. Христосъ былъ не отъ того міра, который отпалъ отъ Бога и истлѣлъ, Онъ былъ отъ того міра, который есть космосъ и безмѣрно

богаче міра этого. Христосъ училъ искать Царства Божьяго и не искать того, что въ мірѣ, но потому, что Царство Божіе и есть подлинный міръ, полнота бытія, а то, что въ мірѣ, есть призракъ и бѣдность. Міръ имѣетъ два смысла: міръ, какъ твореніе, отпавшее отъ Творца и обоготворившее себя, призрачный и бѣдный, и міръ, какъ твореніе, соединенное съ Творцомъ, реальный и богатый. Все, что есть цѣннаго въ нашемъ мірѣ, принадлежитъ къ міру реальному и богатому, который Христосъ пришелъ не уничтожить, а утвердить навѣки. Таковъ міръ творчества. Спасеніе міра есть вытѣсненіе зла въ сферу небытія, утвержденіе міра истиннаго и уничтоженіе міра ложнаго. Лживый, призрачный міръ есть зло и небытіе; онъ не долженъ имѣть защиты, онъ достоинъ лишь огня. Но весь истинный, реальный міръ спасется, ничто въ немъ не погибнетъ. Идея всеобщаго спасенія, очень притягательная и заключающая въ себѣ долю истины, легко превращается въ злой соблазнъ, когда она понимается въ смыслѣ спасенія не только полноты бытія, но и самого зла, которое есть небытіе. Міръ спасется во всей полнотѣ своего бытія, но то, что есть небытіе въ мірѣ, но міръ лживо-призрачный спастись не можетъ и не долженъ, можетъ лишь сгорѣть. Идеологическая защита зла, состраданіе къ злу есть великій соблазнъ, отъ котораго необходимо освободиться. Все въ мірѣ вольно освободиться отъ зла и спастись, но само зло спастись не можетъ. Страдающій и жаждущій спасенія достоинъ состраданія; но не можетъ быть состраданія къ злу. Въ оригенизмѣ, старомъ и новомъ, въ отрицаніи ада и утвержденіи всеобщаго спасенія есть разслабляющій филантропизмъ и сказывается гностическое безсиліе рѣшить проблему зла. Идея ада оправдывается свободнымъ достоинствомъ человѣка, такъ какъ свободный человѣкъ не можетъ и не хочетъ быть спасеннымъ насильственно [1]). Міръ сотворенъ для свободныхъ, для сильныхъ духомъ. Внѣ Бога и Царства Божьяго пытались утвердить зло; но внѣ Бога и Царства

[1]) Поистинѣ геніальное рѣшеніе проблемы ада было дано Сведенборгомъ.

Божьяго нѣтъ ничего и быть ничего не можетъ, кромѣ ничтожества, лжи, фальсификаціи, небытія. За стѣнами Вселенленской Церкви ничего не должно остаться, кромѣ небытія. Новая религіозная душа войдетъ въ Церковь не для отрицанія творчества жизни, а для ея освященія; съ ней войдетъ весь пережитой опытъ, всѣ подлинныя мірскія богатства. Тѣмъ и отличается новая религіозность, нарождающаяся въ мірѣ, что Церковь для нея есть премудрая міровая душа, въ которую входитъ не только вся полнота «духовнаго», но и вся полнота «свѣтскаго».

Заключеніе. О страданіи и отвѣтственности.

Все достоинство человѣка основано на чувствѣ свободной отвѣтственности, на сознаніи виновности въ собственной судьбѣ. Страданіе, которымъ полонъ міръ, есть уже послѣдствіе до міра содѣяннаго зла, результатъ грѣха. Страданіе не есть первоначальная основа творенія; страданія нѣтъ въ идеѣ Творца. Твореніе создано для блаженства, и соединеніе творенія съ Творцомъ есть блаженство. Если твореніе не блаженствуетъ, а страдаетъ, то въ этомъ виновно само твореніе, его отпаденіе отъ Творца: планъ страдающаго міра не есть планъ Творца. Страданіе людей есть знакъ того, что было совершено преступленіе, и освобожденіе отъ страданія можетъ быть лишь результатомъ искупленія грѣха, творческой побѣды надъ зломъ.

Страданіе, само по себѣ взятое, не есть цѣль и не есть заслуга. Цѣль есть блаженство въ Богѣ, но путь къ этой цѣли — страдательный, заслуга — въ усиліи побѣдить корень страданія, т.-е. зло. Идеализація страданія, какъ такового, какъ цѣли, какъ высшей заслуги, какъ высшей красоты, есть великій соблазнъ, и съ соблазномъ этимъ связано ложное пониманіе Голгоѳской жертвы. Смыслъ Голгоѳы не въ обоготвореніи страданія, а въ побѣдѣ надъ страданіемъ. Великій подвигъ Христа не въ томъ, что Онъ страдалъ. Страдаютъ всѣ люди. Въ самомъ фактѣ большого страданія никакой заслуги

не было, и не было бы ничего спасительнаго для міра. Но Голгоѳское страданіе Христа было побѣдное, божественно-активное; оно вырывало изъ міра корень страданія, уготовляло воскресеніе. Христосъ принялъ на себя всѣ страданія міра — послѣдствія грѣха, чтобы побѣдить ихъ въ корнѣ, искупить грѣхъ и тѣмъ сдѣлать зло безсильнымъ надъ судьбой міра и человѣка. Вся жизнь Христа есть страданіе активное, побѣдное; во всей жизни Его уже открывается воскресеніе.

Поклоняющіеся всякому страданію, обоготворяющіе его красоту такъ загипнотизированы, что не отличаютъ страданія активнаго отъ страданія пассивнаго, а въ этомъ различіи, быть можетъ, скрыта вся тайна мірового спасенія. Обожествленіе пассивнаго страданія есть обожествленіе небытія, есть соблазнъ сладости смерти. Страданіе активное стремится мужественно вырвать корень страданія, освободиться отъ страданія побѣдой надъ зломъ. Нужно принять всю полноту жизни, не бѣжать трусливо отъ страданій міра, но принять эту тяжесть міра для побѣды, для завоеванія окончательнаго блаженства. Страданіе въ религіи Христа совсѣмъ не то, что въ религіи буддійской, къ которой слишкомъ часто уклонялось христіанство въ исторіи. Буддизмъ видитъ въ страданіи сущность бытія и лишь въ освобожденіи отъ бытія, въ небытіи, нирванѣ видитъ спасеніе отъ страданія. Христіанство не считаетъ страданіе сущностью бытія, видитъ въ страданіи лишь болѣзнь бытія, лишь уклонъ къ небытію (смерть), и побѣду надъ страданіемъ видитъ въ утвержденіи высшаго бытія, въ освобожденіи отъ болѣзненнаго небытія. Страданіе христіанскихъ святыхъ было активно, а не пассивно: они бросали вызовъ законамъ природы, они побѣждали самыя сильныя страданія міра, такъ какъ находили источникъ высшаго бытія, передъ которымъ всякое страданіе ничтожно. Не страдать какъ можно больше, а побѣждать радостью и предчувствіемъ блаженства даже самыя сильныя, самыя нестерпимыя страданія этого міра — вотъ христіанскій идеалъ. Св. Исаакъ Сиріанинъ говоритъ: «Когда вожделѣніе любви Христовой не препобѣждаетъ въ тебѣ до того, чтобы отъ радости о Христѣ быть тебѣ безстрастнымъ во всякой скорби своей: тогда знай, что міръ

живетъ въ тебѣ болѣе, нежели Христосъ. И когда болѣзнь, скудость, истощеніе тѣла, боязнь вредная тѣлу возмущаютъ мысль твою въ радости упованія твоего и въ попеченіи по Господу: тогда знай, что живетъ въ тебѣ тѣло, а не Христосъ». Слова «претерпѣвшій до конца спасется» не значатъ, что нужно стремиться къ страданію, страдать какъ можно больше, а значатъ, что нужно имѣть какъ можно большую силу сопротивленія, принимать мужественно удары мірового зла, вынести все до конца и не согнуться, не погибнуть. Нести крестъ значитъ не роптать противъ Бога, смиряться, а смиряться въ высшемъ смыслѣ этого слова значитъ активно противиться власти зла, не подчиняться искушеніямъ злобы. Слишкомъ большое страданіе можетъ быть недостаткомъ смиренія передъ Богомъ, а дьявольская злоба есть страданіе самое большое. Адъ потому невыносимъ, что въ немъ потеряна всякая связь съ Богомъ, и страданіе ничѣмъ не просвѣтляется. Достоинство человѣка измѣряется не пассивнымъ страданіемъ, не исканіемъ ударовъ судьбы, а активной и творческой побѣдой надъ корнемъ страданія, надъ зломъ жизни. Не искать смерти повелѣвалъ Христосъ, а съ Нимъ въ соединеніи побѣждать смерть, итти къ воскресенію. Претерпѣть до конца и значитъ завоевать жизнь, не погибнуть отъ страданія. Христосъ учитъ мужественному отношенію къ жизни и ея мукамъ.

Человѣчество живетъ какъ бы подъ гипнозомъ жажды искупленія, и эта жажда искупленія какъ бы закрываетъ тайну творенія. Между Богомъ и человѣкомъ стоитъ совершенный имъ грѣхъ, и грѣхъ мѣшаетъ воспринять полноту бытія, отравляетъ всякую радость. Страданіемъ человѣкъ надѣется отдѣлаться отъ грѣха, откупиться. Но Христосъ-Искупитель возвратилъ человѣку возможность радости, открылъ путь къ тайнѣ Божьяго творенія, въ которой заключена блаженная полнота бытія. Жажда искупленія необходима для спасенія, такъ какъ человѣку есть, что искупать; но гипнозъ искупленія есть одинъ изъ соблазновъ; гипнозъ этотъ приводитъ къ обожествленію страданія, а не освобожденію отъ

страданія. Новое религіозное откровеніе должно перевести міръ въ ту космическую эпоху, которая будетъ не только искупленіемъ грѣха, но и положительнымъ раскрытіемъ тайны творенія, утвержденіемъ положительнаго бытія, творчествомъ, не только отрицаніемъ ветхаго міра, а уже утвержденіемъ міра новаго. Страдальческій опытъ ведетъ къ религіи, но опытъ религіозный есть уже преодолѣніе страданія. Страданія умиравшаго древняго міра привели къ религіозному опыту христіанства; пассивныя страданія перешли въ активныя, побѣдныя страданія. Римлянина эпохи упадка, кончившаго самоубійствомъ отъ невыносимости жизни, замѣнилъ христіанскій мученикъ. Такъ и въ нашу эпоху. Неполнота христіанскаго религіознаго сознанія, неспособность его побѣдить міръ привели къ страданіямъ новаго человѣка, новымъ страданіямъ, невѣдомымъ старинѣ. Такимъ новымъ страдальческимъ опытомъ была жизнь богоискателей нашей эпохи, жизнь Ницше, жизнь лучшихъ изъ революціонеровъ и лучшихъ изъ декадентовъ. Это страданіе новаго человѣка требуетъ новаго преодолѣнія, разрѣшенія его въ опытѣ новаго, болѣе полнаго религіознаго сознанія. Новая религіозная жажда есть не только жажда искупленія, но и творческая жажда осуществленія новаго міра. Сознаніе, освобожденное отъ гипнотической власти обожествленнаго страданія, увидитъ, что сущность міра не есть страданіе, и сущность любви не есть только состраданіе. Исторія міра есть исторія страдальческая, но смыслъ міра въ исходѣ изъ страданія, т.-е. въ побѣдѣ надъ зломъ. Страданіе не есть самое прекрасное въ мірѣ, такъ какъ еще прекраснѣе будетъ творческое блаженство.

Поверхностному, безрелигіозному взгляду на жизнь представляется самымъ важнымъ, единственно важнымъ фактъ страданія. Въ страданіи видятъ единственную форму зла, въ страданіи же видятъ и единственную форму добра. Но важно не то, что люди страдаютъ, и желанно не то, чтобы люди перестали страдать и начали наслаждаться. Идеологія страданія есть особый видъ гедонизма, такъ какъ ставитъ сущность человѣческой жизни въ зависимость отъ чувственнаго плюса или минуса, отъ страданія или наслажденія. Но достоинство

человѣка и цѣль его жизни находится по ту сторону страданія и наслажденія, неудовлетворенности и удовлетворенія, отрицанія этого чувственнаго міра или утвержденія его. Страданіе не есть ни добро, ни зло, оно — результатъ зла, который долженъ быть мужественно изжитъ. И потому важно не существованіе страданій людскихъ, а существованіе зла, которое привело къ страданію, грѣха, какъ первоисточника всякаго страданія, и необходимо не уничтоженіе страданія, которое и нельзя внѣшне, механически уничтожить, а уничтоженіе зла, побѣда надъ грѣхомъ и творчествомъ добра. Вотъ почему опытъ современнаго человѣчества соціально и научно побѣдить страданіе и сдѣлать людей счастливыми есть безуміе. Страданіе потому такъ страшно, что оно всегда есть знакъ того, что въ мірѣ совершилось преступленіе. Нельзя отвѣтственность за страданіе и зло возлагать на другихъ, на внѣшнія силы, на власть, на соціальныя неравенства, на тѣ или иные классы: отвѣтственны мы сами, какъ свободные сыны; наша грѣховность и наше творческое безсиліе порождаютъ дурную власть и соціальныя несправедливости, и ничто не улучшается отъ одной внѣшней перемѣны власти и условій жизни. Соціальныя несправедливости не потому плохи, что отъ нихъ страдаютъ люди, а потому, что изобличаютъ существованіе злой воли, что родились въ грѣхѣ. И задача міровой исторіи есть побѣда надъ злой волей въ мірѣ, надъ корнемъ зла, а не механическое устроеніе счастья. Идеологія страданія, этотъ вывернутый наизнанку гедонизмъ, лишаетъ смысла исторію и отрицаетъ задачу жизни. Если страданіе само по себѣ цѣнно, то бороться съ страданіемъ невозможно; тогда остается пассивно терпѣть всѣ страданія жизни и благодарить за нихъ Господа. Гедонизмъ, эта вывернутая наизнанку идеологія страданія, видитъ въ страданіи самомъ по себѣ зло и оказывается безсильнымъ бороться съ корнями зла, съ источникомъ страданія. Ложная идеологія страданія, отождествляющая всякую любовь съ состраданіемъ, требуетъ отъ человѣка, чтобы всякое страданіе было раздѣлено имъ, принято на себя. Если хоть кого-нибудь ждетъ гибель, то я не могу спастись, не имѣю права спастись,

долженъ самъ погибнуть — вотъ что говоритъ религія обожествленнаго страданія. Но отрекаться отъ спасенія во имя того, что другіе гибнутъ, значитъ погибель ставитъ выше спасенія, значитъ погибающаго ставитъ выше спасающагося. Это и есть идеологія зла, защита богоотступничества; это послѣдній соблазнъ, соблазнъ Великаго Инквизитора, это разслабленная женственность. Гибели никто не обязанъ раздѣлять и изъ того, что кто-то въ мірѣ уклоняется къ небытію, не слѣдуетъ, что я долженъ уклоняться къ небытію. Религіозный долгъ — участвовать во всеобщемъ спасеніи міра и всего живущаго, а не участвовать во всеобщей гибели. Должно перетянуть гибнущаго на сторону спасенія, а не самому перетянуться на сторону гибели. Состраданіе, которое повлекло бы спасающагося вслѣдъ за гибнущимъ, было бы абсолютнымъ зломъ, великой ложью, дьявольской хитростью. Гибнетъ окончательно и безвозвратно каждое существо по своей винѣ, и эгоизмъ страданія тѣхъ, которые предпочли небытіе, избрали себѣ зло, не можетъ, не долженъ стоять на пути къ спасенію. Если же не по своей винѣ гибнетъ существо, то это не есть гибель, такое существо не погибаетъ, такое существо, возжаждавъ добра и божественной жизни, всегда можетъ спастись. Есть круговая соборная отвѣтственность всѣхъ людей за всѣхъ, каждаго за весь міръ, всѣ люди — братья по несчастью, всѣ люди участвовали въ первородномъ грѣхѣ, и каждый можетъ спастись лишь вмѣстѣ съ міромъ. На этомъ покоится сама идея церкви и церковнаго спасенія. Но за окончательное избраніе зла какимъ-либо существомъ и за страданіе на зломъ пути никто не отвѣтственъ, и никто не долженъ раздѣлять этихъ страданій. Окончательно и безповоротно зло должно быть отнесено въ сферу небытія, отрѣзано отъ бытія; оно достойно лишь огня. Но никто изъ насъ не знаетъ, кто спасется, а кто обреченъ на гибель, кто вступилъ на путь безповоротнаго зла, а кто можетъ еще вернуться къ Богу. Мы должны жить съ сознаніемъ, что каждое существо можетъ спастись, можетъ искупить грѣхъ, можетъ вернуться къ Богу, и что не намъ принадлежитъ окончательный судъ, а лишь Самому Богу. Послѣдняя тайна судьбы каждаго существа отъ насъ скрыта;

это — тайна свободы, и потому къ каждому существу мы должны относиться, какъ къ потенціи брата во Христѣ, который можетъ спастись. Но если бы мы увидѣли того, кто окончательно и безповоротно избралъ путь зла, то онъ не могъ бы уже вызвать къ себѣ никакого состраданія. Человѣкъ достоинъ жалости; ко всякому человѣку должно относиться съ добротой; но зло не достойно никакой жалости; къ злу должно быть безпощадное отношеніе.

Въ концѣ исторіи воплотится сила зла, церковь діавола. То будетъ послѣдній результатъ безбожнаго пути міровой жизни, подобно тому, какъ теократія будетъ послѣднимъ результатомъ пути богочеловѣческаго. Какъ связь Творца съ твореніемъ, такъ и разрывъ творенія съ Творцомъ должны имѣть свои окончательныя, послѣднія воплощенія, въ которыхъ выявится вся полнота бытія этой связи и вся пустота небытія этого разрыва. Но зло окончательное, выявленное, сосредоточенное, воплощенное достойно лишь огня, лишь уничтоженія. Ложь творенія, взомнившаго себя божествомъ, будетъ разрушена, и будетъ возвеличено твореніе, согласное съ планомъ Божества, т.-е. космосъ. Апокалиптическія казни пророчески изображаютъ это разрушеніе призрачнаго творенія, и это созданіе новаго неба и новой земли. Въ новомъ небѣ и новой землѣ — вся полнота бытія, вся мощь божественнаго творенія; въ старомъ небѣ и старой землѣ — дѣйствительно лишь все то творческое, что войдетъ въ царство Божье, остальное — призракъ, ложь, обманъ. Ожиданіе мессіанскаго исхода, страшнаго суда надъ зломъ и торжества царства Божьяго въ мірѣ проходитъ черезъ всю міровую исторію. Нерелигіозная эсхатологія питалась религіозными пророчествами, вывернутыми наизнанку или взятыми частично. Только христіанская эсхатологія разрѣшаетъ проблему прогресса и проблему страданія. Въ тысячелѣтнемъ царствѣ Христовомъ будетъ утерта каждая слеза, и слезинка ребенка, изъ-за которой Ив. Карамазовъ отвергнулъ прогрессъ и міръ, получитъ высшій смыслъ. Внѣ христіанскаго смысла исторія

не можетъ имѣть никакого смысла: исторія не можетъ быть принята, прогрессъ долженъ быть отвергнутъ. Вопросъ о сущности зла есть основной вопросъ жизни и смерти и нѣтъ рѣшенія этого вопроса, внѣ религіи св. Троицы, внѣ мистической діалектики Троичности, отраженной во всемъ, что въ мірѣ творится. Твореніе, предоставленное своимъ собственнымъ силамъ, бьется надъ рѣшеніемъ проблемы бытія и не находитъ ни счастья, ни смысла, не спасается отъ смерти и страданія. Личность ждетъ универсальнаго разрѣшенія своей судьбы, и въ этомъ скрыта уже жажда вѣры и религіознаго исхода. Чтобы человѣкомъ стать, нужно, чтобы Богъ былъ и чтобы Богочеловѣкъ являлся.

ГЛАВА VI.

О христіанской свободѣ [1]).

Вопросъ о свободѣ религіозной, о свободѣ совѣсти, такой жгучій и больной вопросъ, ставится кореннымъ образомъ ложно въ современномъ мірѣ. Свободу совѣсти защищаетъ безрелигіозный, холодный къ вѣрѣ міръ, какъ формальное право, какъ одно изъ правъ человѣка и гражданина; міръ же церковный, охраняющій вѣру, слишкомъ часто и легко свободу совѣсти отрицаетъ и религіозной свободы боится. Въ сущности и тѣ и другіе ставятъ вопросъ религіозный на почву политическую, формальную, внѣшнюю: одни боятся вѣры и хотѣли бы охранить себя отъ ея притязательной силы, другіе боятся невѣрія и такъ же хотѣли бы охранить себя отъ его растущей силы. Но въ этихъ страхахъ и ограниченіяхъ нѣтъ ничего религіознаго. И тѣ, которые ограждаютъ свободу совѣсти, какъ формальное, безсодержательное, политическое право, и тѣ, которые политически же отрицаютъ подобное право и внѣшне, формально охраняютъ вѣру, одинаково чужды свободѣ и далеки отъ ея святости.

Споръ ведется въ плоскости, въ которой исчезаетъ религіозная проблема свободы и остается лишь политическое озлобленіе. Религіозная проблема потонула въ политикѣ, въ фор-

[1]) Здѣсь ставится проблема свободы изнутри. Здѣсь интересуетъ меня лишь вопросъ о томъ, чѣмъ должна быть свобода для тѣхъ, которые чувствуютъ себя внутри Христовой Церкви.

мализмѣ, во внѣшнемъ и -принудительномъ, и вина должна быть раздѣлена между двумя враждующими лагерями, лагеремъ лишь внѣшне отстаивающемъ право свободы совѣсти и лагеремъ отрицающимъ это право и насилующимъ совѣсть. Что люди, — чуждые вѣрѣ, враждебные религіи не могутъ говорить о религіозной совѣсти и бороться за религіозную свободу, это, казалось бы, само собою очевидно. А слишкомъ часто въ наше время борются за религіозную свободу тѣ, которые кореннымъ образомъ религіозную свободу отвергаютъ. Могутъ ли говорить о религіозной свободѣ позитивисты, матеріалисты, атеисты? Зачѣмъ она имъ? Для нихъ это вѣдь звукъ пустой. Имъ нужно только внѣшне и формально оградить себя отъ насилій и принужденій со стороны власть имѣющихъ. Все это имѣетъ опредѣленный политическій смыслъ, но лишено всякаго религіознаго смысла и значенія. Чтобы бороться за свободу религіозной совѣсти, нужно имѣть религіозную совѣсть и признавать метафизическій смыслъ свободы. Свобода религіозной совѣсти есть нѣчто положительное и содержательное, а не отрицательное и формальное. За свободу религіозной совѣсти могли бороться въ эпоху англійской реформаціи индепендентны, для нихъ религіозная совѣсть не была пустымъ звукомъ. Но что значитъ, когда въ наше время за свободу религіозной совѣсти борются марксисты, либералы-позитивисты, народники-атеисты? Тотъ, кто формально отстаиваетъ право свободы совѣсти, тотъ обнаруживаетъ этимъ отсутствіе и религіозной свободы и религіозной совѣсти. Свобода религіозная, свобода совѣсти не есть право. Въ подобной постановкѣ вопроса нѣтъ ничего религіознаго, это — политическій вопросъ. Свобода въ религіозной жизни есть обязанность, долгъ. Человѣкъ обязанъ нести бремя свободы, не имѣетъ права сбросить съ себя это бремя. Богъ принимаетъ только свободныхъ, только свободные нужны ему. Великій Инквизиторъ у Достоевскаго, врагъ свободы и врагъ Христа, говоритъ съ укоромъ Христу: «Ты возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы свободно пошелъ онъ за Тобой, прельщенный и плѣненный Тобою». Достоевскій ставитъ вопросъ о христіанской свободѣ

на религіозную почву и даетъ невиданную еще по силѣ апологію свободы. По Достоевскому человѣкъ долженъ вынести бремя свободы, чтобы спастись. Христіанская религія есть свобода во Христѣ. Насильственное спасеніе невозможно и ненужно.

Свобода въ христіанской религіи не есть формальный принципъ, какъ въ политическомъ либерализмѣ, не есть свобода безразличная, безсодержательная. Психологія формальной свободы, выражается въ формулѣ: я хочу, чтобы было то, что я хочу. Психологія матеріальной свободы выражается въ иной формулѣ: я хочу, чтобы было то-то. Въ формальной свободѣ воля не имѣетъ предмета избранія и устремленія. Въ матеріальной свободѣ такой предметъ есть. Для христіанства не можетъ быть безразлично содержаніе религіозной совѣсти и дорожитъ оно не пустой формой свободы, которую можно наполнить любымъ содержаніемъ. Христіанство всегда говоритъ «то-то» и потому никогда не смѣшиваетъ свободы съ произволомъ. На формальную почву не можетъ быть поставленъ вопросъ о христіанской свободѣ, онъ долженъ быть поставленъ на почву матеріальную, т.-е. свобода въ христіанствѣ должна быть осознана, какъ с о д е р ж а н і е христіанской религіи. Все, что я буду говорить, направлено къ обнаруженію той истины, что христіанство есть р е л и г і я с в о б о д ы, т.-е., что свобода есть содержаніе христіанства, есть матеріальный, а не формальный принципъ христіанства. Христіанину безмѣрно дорога свобода, потому что свобода есть пафосъ его вѣры, потому что Христосъ есть свобода. Формальное же право свободы не имѣетъ религіознаго значенія. Нельзя настаивать на формальной терпимости въ дѣлахъ вѣры. Терпимость, какъ формальный и безсодержательный принципъ, эта безразличная терпимость, такъ распространенная въ наше время, есть результатъ религіозной холодности и безразличія, отсутствія волевого избранія и любви. Христіанство, какъ и всякая настоящая вѣра, — исключительна и нетерпима къ тому, что считаетъ зломъ, заблужденіемъ и пустотой. Христіанство не можетъ быть кое-чѣмъ, оно претендуетъ быть всѣмъ. Эту исключительность и нетерпимость можно только

уважать, безъ нихъ нѣтъ интенсивной религіозной жизни. И если свойства эти не противны свободѣ и не должны вести къ принужденію и насилію, то потому только, что свобода входитъ въ содержаніе христіанской вѣры, что религія Христа исключительна въ своемъ утвержденіи свободы и нетерпима въ своемъ отрицаніи рабства, насилія и принужденія. Враги и попиратели свободы — враги и попиратели Духа Христова и самаго существа христіанства. Насилующіе духъ не могутъ быть христіанами и христіане не могутъ быть насильниками духа. Христіанство и духовная свобода — одно. «И познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными». «Если Сынъ освободитъ васъ, то истинно свободны будете». «Гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода». Духъ безмѣрной свободы разлитъ по всему Евангелію, каждое слово Христа есть слово освобождающее. Путь истины и есть путь свободы во Христѣ, ибо Сынъ освобождаетъ. Въ религіи Христа свобода ограничена только любовью, христіанство — религія свободной любви и любящей свободы. Новый Завѣтъ — завѣтъ любви и свободы. Любовью и свободой исчерпывается содержаніе новозавѣтной вѣры, преодолѣвающей ветхозавѣтное законничество и языческій натурализмъ. Враги и попиратели свободы въ христіанскомъ мірѣ всегда впадаютъ въ язычество или юдаизмъ. Христіанскій бытъ, попирающій и насилующій духъ свободы, есть бытъ языческо-іудейскій, не принявшій еще въ себя новозавѣтный духъ любви и свободы. Христіанство должно быть нетерпимо, но какъ религія свободы, оно должно быть нетерпимо къ принужденію.

Эту основную истину о христіанской свободѣ удивительно сильно чувствовали и могущественно защищали лучшіе славянофилы — А. Хомяковъ, Ю. Самаринъ, И. Аксаковъ. Хомяковъ учитъ о свободѣ, какъ объ одномъ изъ опредѣленій сущности Вселенской Церкви. Истина о свободѣ возвышается надъ вѣроисповѣдными различіями, надъ распрей восточной и западной церквей. Вселенское чувство церкви, воспріятіе церкви изнутри должно вести къ Хомяковскому пониманію свободы въ церкви. Хомяковъ идеализировалъ историческое русское православіе и часто бывалъ несправедливъ къ ка-

толичеству, но у него было вѣрное чувство церкви, безконечно свободное. Остается мучительный вопросъ и недоумѣніе: что преобладало въ исторической дѣйствительности, христіанство, какъ путь свободы, или христіанство, какъ путь принужденія?

Историческая церковная дѣйствительность неустанно ставитъ вопросъ, есть ли христіанство путь свободы или путь принужденія? Сама постановка этого вопроса религіозно не можетъ быть оправдана, но ирраціональностью исторіи всегда вопросъ этотъ ставился и будетъ ставиться. Христіанство въ исторіи слишкомъ часто срывалось на путь принужденія, подвергалось искушенію и отрекалось отъ свободы Христовой. Католическая, да и православная іерархія нерѣдко подмѣняла свободу принужденіемъ, шла на соблазнъ Великаго Инквизитора. Абсолютный папизмъ, какъ предѣлъ, снимаетъ бремя свободы — вотъ въ чемъ его ужасъ и провалъ. И всякій, отказавшійся отъ несенія бремени свободы, отъ долга быть свободнымъ, послѣдовательно вынужденъ стать папистомъ и признать догматъ непогрѣшимости. Только тамъ, въ католичествѣ есть настоящее водительство душами со всей жутью, которую несетъ за собою снятіе бремени свободы съ души человѣческой.

Въ абсолютномъ папизмѣ торжествуетъ соблазнительный для людей путь принужденія, путь облегчающій людей отъ непосильной свободы. За свободнаго человѣка и свободное человѣческое общество все мучительное и трудное рѣшаетъ папа, матеріальное явленіе въ эмпирическомъ мірѣ, черезъ которое голосъ Божій принудительно воспринимается. Папизмъ есть какъ бы превращеніе вѣры въ принужденіе. Истина христіанства, преломленная въ папизмѣ, воспринимается принудительно, насильственно, и въ этомъ принудительномъ воспріятіи истины нѣтъ уже подвига свободнаго избранія того, что любишь, подвига свободнаго отреченія отъ того, что принуждаетъ. Когда правда Христова становится видимой матеріальной точкой на землѣ, когда правда эта насильственно вводится въ души человѣческія, она теряетъ свой искупительный и спасительный характеръ. Не превращается ли свободная вѣра въ принудительное знаніе, когда истина Хри-

стова становится авторитетомъ, матеріально воспринимаемымъ и не требующимъ подвига избранія? Абсолютизація папизма обостряетъ эту проблему, но она существуетъ не только для католичества, она должна быть поставлена и для православія, равно какъ въ католичествѣ постановкой этой проблемы не уничтожается подлинная святыня западной церкви.

Вѣра есть «обличеніе вещей невидимыхъ», т.-е. актъ свободы, актъ свободнаго избранія. Невидимыя вещи не насилуютъ насъ, не принуждаютъ, подобно вещамъ видимымъ. Мы обличаемъ невидимыя вещи съ опасностью, съ рискомъ, полюбивъ ихъ и свободно избравъ ихъ. Въ вѣрѣ все ставится на карту, все можно пріобрѣсти или все потерять. А такая свобода избранія возможна лишь въ томъ случаѣ, если въ вѣрѣ нѣтъ принудительности, нѣтъ насилующихъ гарантій. Знаніе тѣмъ и отличается отъ вѣры, что оно принудительно и гарантировано, оно не оставляетъ свободы выбора и не нуждается въ ней. Знаніе безопасно, оно обличаетъ вещи видимыя, принуждающія. Въ вѣрѣ есть свобода и потому есть подвигъ, въ знаніи нѣтъ свободы и потому нѣтъ подвига. Христосъ — предметъ вѣры и любви христіанской, не принуждаетъ, не является въ образѣ матеріально насилующимъ; Онъ является въ обличіи раба, погибшаго низкой смертью. Нужно свободное избраніе, подвигъ любви, чтобъ увидѣть въ рабьемъ и униженномъ образѣ Христа царственную мощь Сына Божіяго, Единосущнаго Отцу. Это — невидимая вещь, этого нельзя знать, это не насилуетъ насъ. Для повѣрившаго, для совершившаго актъ свободнаго избранія, Христосъ воскресъ и тѣмъ явилъ свою божественную мощь, просвѣтляющую и спасающую міръ. Для того же, кто не вѣритъ, свободнаго избранія не совершаетъ, кто только знаетъ видимыя, принуждающія вещи, для того Христосъ погибъ на крестѣ и больше ничего. Чудо воскресенія открывается лишь свободѣ, оно закрыто для принужденія. Вѣра предполагаетъ свободный подвигъ отреченія отъ принудительной, насильственной власти видимыхъ вещей, въ царствѣ которыхъ правда всегда поругана и распята. Христіанство есть религія распятой правды, правды, поруганной міромъ видимыхъ, насилующихъ вещей.

Поэтому христіанство есть религія свободы, свободнаго обличенія невидимыхъ вещей, въ царствѣ которыхъ правда прославлена. Распятая правда можетъ быть лишь свободно принята. Она не принуждаетъ. Когда снимается бремя свободы, распятая правда не можетъ уже быть воспринята, она становится видимой вещью, царствомъ этого міра. Снять бремя свободы и подмѣнить свободу принужденіемъ значитъ уничтожить тайну вѣры, которая и есть тайна благодатной свободы и свободной любви, значитъ превратить религіозную жизнь въ принужденіе видимыхъ вещей, закрѣпить необходимость. Религіозная вѣра всегда лежитъ въ глубинахъ мистики, мистики свободнаго волевого избранія, свободной любви, свободнаго обличенія міра невидимыхъ, непринуждающихъ вещей. Подрѣзать этотъ мистическій корень, значитъ лишить религіозную жизнь всѣхъ ея цвѣтовъ и плодовъ. Религіозная жизнь превратится въ традиціонный бытъ, въ обывательскую обрядность, въ мертвыя формы. Нельзя Христа, воскресшаго и прославленнаго, насильственно ввести въ сознаніе людское. Насильственнымъ остается лишь Христосъ распятый и поруганный, Который виденъ и невѣрующимъ и врагамъ. Отрицаніе и поруганіе свободы христіанской, свободы религіозной совѣсти есть отрицаніе и поруганіе искупительнаго смысла распятой, страдающей правды, т.-е. невѣріе въ Христа. Вѣрить въ Христа, значитъ утверждать свободу религіозную, значитъ прозрѣвать невидимый міръ свободы за видимымъ міромъ принужденія. Насиліе и принужденіе въ дѣлахъ вѣры и совѣсти есть подчиненіе порядку природы и отрицаніе порядка благодати.

Въ религіозной жизни все должно начинаться изнутри, отъ рожденія къ новой жизни, отъ свободы, любви и благодати жизни церковной, а не извнѣ, не отъ природнаго порядка. Быть свободнымъ и значитъ быть въ церкви. Мы слишкомъ рабы, а не сыны церкви, и отъ нашей несвободы рождается внѣшняя принудительность церкви. Мы прежде должны стать свободными, т.-е. почувствовать себя внутри церкви, и тогда только получимъ право говорить о злѣ церковной дѣйствительности. Рабы природной и государственной необходимости

не могутъ даже говорить о церкви и не смѣютъ судить о ея болѣзняхъ. Жизнь церкви раскрывается въ нашемъ внутреннемъ религіозномъ опытѣ. Нельзя ждать, что церковь извнѣ къ намъ прійдетъ. Извнѣ ничего не видно. Всѣ страдаютъ отъ своей измѣны церкви, а говорятъ внѣшне и безъ права о злѣ и насиліяхъ въ церкви. Но насиліе и зло побѣждаются лишь ростомъ благодати, лишь свободной любовью. Ставить же условія своего вхожденія въ свободно-благодатный порядокъ — это ничего не значитъ, кромѣ неспособности вырваться изъ порядка насильственно-принудительнаго.

Православіе можетъ держаться только свободой, только на почвѣ свободы можно защищать относительныя преимущества православія передъ католичествомъ и другими вѣроисповѣданіями. Свобода протестантско-отрицательная становится формальной, безсодержательной свободой. Отрицаніе церкви, есть отрицаніе свободы во Христѣ, отрицаніе общенія въ любви, основаннаго Христомъ, отрицаніе содержанія и смысла свободы. Вѣдь сущность вѣры христіанской въ томъ и заключается, что отвергается возможность свободы внѣ Христа: только Христосъ дѣлаетъ насъ свободными, внѣ Христа рабство и принужденіе. Поэтому церковь вся зиждется на свободѣ, на свободномъ общеніи въ любви. Тотъ, кто чувствуетъ въ церкви принужденіе, не чувствуетъ безконечной свободы, тотъ внѣ церкви. Внутри церкви нѣтъ ничего кромѣ свободы, ограниченной любовью или точнѣе наполненной любовью. Насильственное пребываніе въ церкви, принудительное пріобщеніе къ ея жизнь есть словосочетаніе, лишенное всякаго значенія. Несвободное, нелюбовное пребываніе въ церкви, чувствованіе церкви, какъ принужденія и насилія, есть contradictio in adjecto.

Церковь можетъ быть воспринята лишь мистически, какъ общество таинственное и благодатное. Не мистическое воспріятіе церкви ведетъ къ смѣшенію общества таинственнаго и благодатнаго съ обществомъ природнымъ и законническимъ. Лишь въ таинственномъ порядкѣ бытія, осуществляется церковное общеніе живыхъ и умершихъ и совершаются всѣ

таинства церкви Христовой. Въ порядкѣ природномъ, видимомъ, принудительномъ хлѣбъ и вино не превращаются въ тѣло и кровь Христову. Жизнь церкви есть таинственная, мистическая жизнь, никого не принуждающая и не насилующая, хотя и пронизывающая міръ эмпирически природный. Смѣшеніе церкви съ косным бытомъ и внѣшней іерархіей и есть не религіозное смѣшеніе порядка благодатнаго, основаннаго на свободѣ, съ порядкомъ природнымъ, основаннымъ на принужденіи. Въ этомъ — вѣчный соблазнъ религіозной жизни. Тотъ не видитъ церкви, кто видитъ лишь принуждающій его бытъ и насилующій его іерархическій строй. Всякая попытка раціонально анализировать и критиковать церковь приводитъ къ распыленію церкви, къ распаденію на песчинки. Видны лишь камни, Христа же не видно. Вѣдь и въ священномъ преданіи церкви, безъ котораго нѣтъ церкви, ничего принудительнаго и насильственнаго нѣтъ, все свободно и таинственно. Священное преданіе, какъ и вся жизнь церкви, дано лишь въ мистическомъ воспріятіи, а мистическое воспріятіе тѣмъ и отличается отъ чувственнаго, отъ воспріятія порядка природы, что оно свободно, а не принудительно, въ немъ есть избраніе любви. Все то, что навязываетъ намъ церковь, какъ авторитетъ, который принуждаетъ и насилуетъ, есть лишь соблазнъ, лишь срывъ религіозной жизни.

Церковь есть богочеловѣческій организмъ и богочеловѣческій процессъ. Свободная активность человѣческой воли органически входитъ въ тѣло церкви, является одной изъ сторонъ церковной жизни. Благодатные дары Св. Духа не зависятъ ни отъ чего человѣческаго, они изливаются свыше и составляютъ незыблемую святыню церкви. Но врастаніе человѣчества въ божественную жизнь есть процессъ творческаго и свободнаго волевого устремленія. Это процессъ не человѣческій и не божескій, а богочеловѣческій, т.-е. церковный. Церковная жизнь и есть таинственное соединеніе божескаго и человѣческаго, активности и свободы человѣческой и благодатной помощи Божьей. Богъ какъ бы ждетъ отъ человѣка свободнаго и творческаго почина. Униженіе и паденіе церкви и есть униженіе и паденіе человѣческой активности, отвращеніе воли чело-

вѣческой отъ воли Бога, безбожный отказъ человѣка нести возложенное Богомъ бремя свободы. Люди отвѣтственны за мерзость запустѣнія въ церкви, такъ какъ они свободны въ религіозной жизни. Не церковь отвѣтственна за то, что почти вся интеллигенція изъ нея ушла и что почти вся духовная іерархія пришла въ состояніе небывалаго нравственнаго упадка, — виноваты люди. Не церковь плоха, а мы плохи: церковь неизмѣнно хранила святыню, мы же святыню предавали и постоянно ей измѣняли. Только повышеніе свободной человѣческой отвѣтственности и творчества можетъ повысить сознаніе незыблемой святыни церкви. Только свободные въ силахъ утверждать церковь, несмотря ни на что, преодолѣвая всѣ соблазны. Церковь не разъ переживала трудныя минуты въ своей исторіи и всегда въ ней находились праведники, которыми держалась ея святыня. Въ эти трудныя минуты судьба церкви зависитъ не отъ внѣшнихъ вещей, не отъ принудительныхъ охраненій, не отъ государственныхъ вмѣшательствъ, не отъ политическихъ переворотовъ, не отъ общественныхъ реформъ, а отъ напряженнаго мистическаго чувства церкви вѣрныхъ, отъ мистической свободы прежде всего. Но въ церкви мистика соединена съ религіозной традиціей и преемственностью, свобода связана съ любовью и универсальностью.

Жизнь въ церкви несовмѣстима съ раболѣпными чувствами и рабьими страхами. То, что переживается нами, какъ рабье принужденіе въ церкви, то есть лишь наша слабость, наша религіозная незрѣлость, или человѣческій грѣхъ іерархіи и быта, слишкомъ о себѣ возомнившаго. Но рабы въ церковь не входятъ, входятъ лишь сыны. По сущности церковнаго самосознанія церковь состоитъ изъ сыновъ, изъ свободныхъ и любящихъ, къ ея жизни не пріобщаются рабы, изнасилованные и тяготящіеся. Отказавшійся отъ своей воли и своей свободы не принимается въ церковь, не нуженъ церкви, въ этомъ вѣдь сущность христіанства. Для христіанства это сама собою разумѣющаяся тавтологія. Христіанское послушаніе есть актъ вольной воли, а не принужденія. Церковь ждетъ отъ сыновъ своихъ вѣрности матери, требуетъ рыцар-

скаго къ себѣ отношенія; рыцарство же не есть рабство и рабству противоположно. Церковная жизнь есть жизнь въ порядкѣ свободы и благодати, лишь мірская жизнь есть жизнь въ порядкѣ необходимости и закона. Но эти два порядка не раздѣлены отвлеченно, они конкретно проникаютъ одинъ въ другой, и въ этомъ заключается драма христіанской исторіи. Христіанская исторія есть проникновеніе, внѣдреніе порядка благодатной свободы въ порядокъ законнической необходимости. И христіанская исторія есть вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчный соблазнъ проникновенія и впѣдренія порядка законнической необходимости въ порядокъ благодатной свободы, соблазнъ смѣшенія. Христіанство было принято природнымъ, языческимъ человѣчествомъ, по крови и плоти своей жившимъ въ натуральномъ порядкѣ, и нуждавшемся въ законѣ. Міръ не могъ еще существовать безъ принужденія и закона, онъ не родился еще для благодатной жизни въ порядкѣ свободы и любви. Плоть и кровь человѣчества притягивали его къ языческой еще землѣ.

Соединеніе христіанской церкви съ языческимъ государствомъ было исторически и провиденціально неизбѣжно. Но результатомъ этого неизбѣжнаго соединенія было образованіе языко-христіанства, христіанизированнаго язычества или объязычившагося христіанства. Свобода и необходимость, благодать и законъ сплелись въ исторической дѣйствительности, два царства проникали другъ въ друга и смѣшивались. Великая правда этого соединенія была въ томъ, что языческое государство признало благодатную силу христіанской церкви, христіанская же церковь еще раньше признала словами апостола, что «начальствующій носитъ мечъ не напрасно», т.-е., что власть имѣетъ положительную миссію въ мірѣ (независимо отъ ея формы). Такимъ образомъ христіанство перешло на большую дорогу исторіи, стало вселенской силой. Соблазнительность же этого соединенія — въ возможномъ смѣшеніи необходимости съ свободой, закона съ благодатью. Цезаре-папизмъ и папо-цезаризмъ — срывы и соблазны христіанской исторіи. Да и сама идея «христіанскаго государства» есть срывъ и соблазнъ. Церковь освящаетъ не христіанское государство, а

языческое государство, признаетъ неизбѣжность начала власти и закона противъ анархіи и распада въ мірѣ природномъ и благословляетъ власть на служеніе добру, никогда не благословляя злыхъ дѣяній власти. Церковь не можетъ ни подчиниться государству, ни подчинить государство себѣ. Государство,—порядокъ принужденія и закона, остается въ сферѣ ветхаго завѣта человѣчества, завѣта еврейскаго и языческаго. Ветхій завѣтъ необходимъ христіанскому міру, но онъ не есть откровеніе новозавѣтное. Государство и законъ есть ветхій завѣтъ человѣчества, церковь и благодать есть новый завѣтъ человѣчества. Внутри новозавѣтнаго откровенія нѣтъ закона, нѣтъ государства, нѣтъ семьи, нѣтъ никакого принудительнаго порядка, есть только благодать, любовь, свобода. «Христіанское государство» есть смѣшеніе новаго завѣта съ ветхимъ, благодати съ закономъ, свободы съ необходимостью. Но соединеніе христіанства съ государствомъ имѣло воспитательное значеніе по внутреннему возрасту человѣчества; вѣдь новый завѣтъ не отмѣняетъ ветхаго завѣта для ветхаго еще человѣчества. Заповѣдь «не убей» имѣетъ принудительное значеніе для міра, не побѣдившаго въ себѣ воли къ убійству.

Въ церковномъ обществѣ нѣтъ мѣста для принужденія, всякое принужденіе не церковно. Принужденіе внутри церкви есть contradictio in adjecto, такъ какъ церковь есть общеніе въ любви, есть порядокъ благодатный. Мірское общество и языческое государство могутъ покоряться церкви и служить ей, могутъ въ путяхъ исторіи защищать вѣру и воспитывать человѣчество, но изъ нѣдръ церкви принужденіе идти не можетъ и никогда не шло. Гоненія на свободу совѣсти никогда не были церковными, то былъ грѣхъ человѣческій. Преслѣдованія и принужденія въ дѣлахъ вѣры и совѣсти невозможны и не церковны не въ силу права свободы совѣсти или формальнаго принципа вѣротерпимости, что не важно и не относится къ сущности религіи, а въ силу долга свободы, обязанности нести бремя, въ силу того, что свобода есть сущность христіанства. Насильственно удерживать въ церкви или насильственно вводить въ церковь — вотъ слова, лишенныя

всякаго смысла и значенія. Вѣдь не принадлежатъ къ церкви тѣ чиновники, которые говѣютъ лишь по долгу службы. Когда государство, — область принужденія и закона, вторгается въ церковь, — область свободы и благодати, то происходитъ подобное тому, какъ когда знаніе, — принудительное обличеніе видимыхъ вещей, вторгается въ вѣру, — свободное обличеніе вещей невидимыхъ. Государство относится къ церкви совсѣмъ такъ, какъ научное знаніе относится къ религіозной вѣрѣ. Государственная церковь, государственное христіанство есть такая же ложь и невозможность, какъ и научная вѣра, какъ и религія, основанная на знаніи. Когда государство хочетъ принудить людей къ воспріятію истины церкви, оно поступаетъ такъ же, какъ если бы наука хотѣла принудить людей воспринять истину вѣры. Церковь и вѣра тутъ уничтожаются государствомъ и наукой, такъ какъ происходитъ подмѣна свободнаго воспріятія принудительнымъ. Въ принудительномъ воспріятіи всегда данъ лишь міръ видимыхъ вещей, лишь міръ чувственный, природный. Государство и наука и есть сфера природная, чувственная, видимая. Тѣ, которые вносятъ государственную принудительность въ дѣла церкви и вѣры, тѣ вѣрятъ лишь въ видимое, чувственное, природное, для нихъ остается закрытымъ сверхприродное, сверхчувственное, невидимое. Обличеніе вещей невидимыхъ не можетъ совершаться чрезъ принужденіе. Въ церкви и въ вѣрѣ дана абсолютная истина и абсолютная жизнь, и именно поэтому сфера церковной жизни должна быть отграничена отъ государства и отъ знанія, какъ сферъ принудительныхъ и не абсолютныхъ.

Принудительное государство, какъ и принудительное знаніе, нужны природному міру и природному человѣчеству, но эти принудительно-природныя начала не могутъ быть внесены въ церковь и въ вѣру. Человѣкъ принужденъ жить разомъ въ церкви и въ государствѣ, потому что онъ принадлежитъ къ двумъ мірамъ, къ міру благодатной свободы и къ міру природной необходимости. Но религіозный смыслъ мірового процесса въ томъ и заключается, что свобода побѣждаетъ необходимость, благодать побѣждаетъ законъ, міръ сверхприрод-

ный побѣждаетъ міръ природный. Побѣду эту нельзя мыслить механически и внѣшне, она совершается внутренно и органически, осуществляется таинственно и для непосвященныхъ непостижимо. Окончательное преодолѣніе государства будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ окончательнымъ преодолѣніемъ природной необходимости. Въ душѣ міра совершается сдвигъ въ сторону царства свободы и благодати. На эмпирической поверхности этотъ таинственный процессъ отражался разно и иногда до жуткости странно, до соблазнительности неясно, такъ какъ воля человѣческая постоянно подвержена соблазнамъ. Взаимопроникновеніе и смѣшеніе благодатнаго и свободнаго порядка церкви съ принудительнымъ и законническимъ порядкомъ государства въ исторіи есть не только побѣда благодати и свободы надъ принужденіемъ и закономъ, но и вѣчная угроза возобладанія принужденія и закона надъ свободой и благодатью. Слишкомъ вѣдь ясно для религіознаго сознанія, что церковь, какъ порядокъ свободы и благодати, не можетъ подчиниться государству и порядку необходимости и закона, и не можетъ сама стать государствомъ, т.-е. жизнью по принужденію и закону. Церковь станетъ царствомъ, царствомъ Божьимъ и на землѣ, какъ и на небѣ, когда міровая душа окончательно соединится съ Логосомъ, соединится Невѣста съ Женихомъ, т.-е. преобразится весь принудительный порядокъ природы въ порядокъ свободно-благодатный. Это будетъ преодолѣніемъ и отмѣной всякой необходимости, всякаго закона, связаннаго съ грѣхомъ, всякой государственности, т.-е. окончательнымъ откровеніемъ Божьяго творенія. И это будетъ, потому что правда Христова не можетъ быть кое-чѣмъ, она должна быть всѣмъ, т.-е. космическимъ царствомъ. То будетъ не христіанское государство, не теократическое государство, что внутренно порочно, а теократія, т.-е. преображеніе царства природнаго и человѣческаго, основаннаго на принужденіи, такъ какъ зло лежитъ внутри его, въ Царство Божіе, основанное на свободѣ, такъ какъ зло побѣждено въ немъ. Языческое государство совершило свою религіозную миссію и теперь оно прежде всего должно осознать себя не христіанскимъ, а языческимъ, не Градомъ Божіимъ, а необходимымъ поряд-

комъ закона и природнаго принужденія. Власть несетъ священную функцію, когда она есть служеніе, но власть неблагодатна, не новозавѣтна. Христіане града своего не имѣютъ, града грядущаго взыскуютъ. Языческое государство не можетъ и не должно быть упразднено и отвергнуто, его функція остается въ силѣ, пока грѣхъ и зло лежатъ на днѣ человѣческой природы, но государство должно быть разоблачено, какъ язычески-ветхозавѣтное, а не христіански-новозавѣтное. Государство современное, русское или иное, потому уже не смѣетъ называться христіанскимъ, что оно не есть государство христіанъ, и съ большимъ основаніемъ можетъ быть названо государствомъ нехристовъ. Вопросъ объ отношеніи церкви и государства можетъ быть рѣшенъ лишь въ связи съ соединеніемъ церквей и признаніемъ нѣкой правды католической. Религіозное разграниченіе языческаго государства и христіанской церкви, принужденія и свободы, закона и благодати есть великая историческая задача, и выполненіе ея столь же провиденціально, какъ нѣкогда было провиденціально соединеніе церкви и государства, взаимо-проникновеніе новозавѣтной благодати и ветхозавѣтно-языческаго закона. Это великое историческое дѣло требуетъ религіознаго дерзновенія и свободнаго почина воли. Лишь свободные могутъ взять на себя отвѣтственность, лишь виновные сыны, а не обиженные рабы, — свободны.

ГЛАВА VII.

Мистика и церковь.

Наша эпоха, если и не признается еще, то будетъ признана эпохой небывалаго обостренія религіознаго сознанія. Исторія знаетъ болѣе сильныя, болѣе творческія религіозныя эпохи, ознаменованныя появленіемъ религіозныхъ геніевъ, пророковъ и святыхъ. Но не знаетъ исторія такого обостренія въ сознаніи вершинъ человѣчества основныхъ проблемъ жизни, такого выявленія основныхъ противорѣчій жизни. Мы религіозно задумывается надъ тѣмъ, надъ чѣмъ не задумывались наши религіозно болѣе сильные предки. И не потому только, что вѣра наша ослабѣла и что рефлексія разъѣдаетъ наше поколѣніе. Міръ развился до новыхъ, небывалыхъ проблемъ и противорѣчій, до небывалаго обостренія сознанія. Такую внутреннюю тревогу знала, быть можетъ, лишь эпоха гибели античнаго міра и явленія христіанства въ міръ. Какъ и всегда въ такія эпохи, нарождаются мистическія исканія и теченія, волна мистицизма разливается все шире и шире, выявляются самыя разнообразныя мистическія теченія, секты и ордена. Мистика всегда предшествуетъ эпохѣ сильнаго религіознаго свѣта, но сама эта мистика не есть еще свѣтъ, слишкомъ часто она темна и хаотична. Никогда еще за всю христіанскую исторію не ставился такъ остро вопросъ о взаимоотношеніи мистики и церкви. Обостреніе этого вопроса, требованіе его рѣшенія въ свѣтѣ высшаго религіознаго со-

знанія обозначаетъ, что церковь, какъ процессъ въ мірѣ, находится на перевалѣ. Остро чувствуется, что для перехода къ новой религіозной жизни необходимо подвести итогъ тысячелѣтнимъ взаимоотношеніямъ церкви и мистики.

Но что такое мистика? Словомъ этимъ очень злоупотребляютъ и злоупотребляютъ въ обѣ стороны, — и для восхваленія и для порицанія. Въ нѣкіихъ кругахъ нѣкіе очень хотятъ прослыть за мистиковъ. Это стало признакомъ хорошаго тона. Ну и называютъ мистикой то, что къ мистикѣ никакого отношенія не имѣетъ. А несмѣтные полчища враговъ всякой мистики называютъ мистикой все, что имъ ненавистно. Всѣ эти житейскія помѣхи не способствуютъ прояснению проблемы мистики. Я не буду останавливаться на анализѣ формальнаго различія между мистикой и мистицизмомъ, которое такъ интересуетъ гносеологовъ. Слишкомъ ясно, что мистицизмомъ принято называть мистическое ученіе, мистическое умозрѣніе, мистическую теософію. Мистикой же называютъ не ученіе, не философію, а саму мистическую жизнь, мистическую практику, мистическій опытъ. Это простое различеніе не имѣетъ особеннаго значенія для моихъ цѣлей. Да и съ моей точки зрѣнія нѣтъ такой противоположности и различія между практикой, опытомъ, жизнью и ученіемъ, умозрѣніемъ, познаніемъ. Мистическое познаніе есть практика, опытъ и жизнь; мистическая практика, опытъ и жизнь есть также и познаніе. Гораздо важнѣе и плодотворнѣе углубиться въ самое существо мистики и установить два основныхъ типа мистики.

Есть мистика субъективная, индивидуалистическая, мистика «переживаній», какъ теперь любятъ говорить, и есть мистика объективная, соборная, мистика предметная. Лишь первый типъ мистики разрѣшенъ современнымъ критическимъ сознаніемъ, второй типъ запрещенъ и изгнанъ. Эта разрѣшенная мистика ничѣмъ почти не отличается отъ субъективныхъ психологическихъ состояній, состояній хаотическихъ и ирраціональныхъ, и ее готовы признать культурные критицисты, позитивисты и раціоналисты. У кого же нѣтъ ирраціональныхъ переживаній? У всѣхъ есть. Эта критически и раціонально разрѣшенная мистика — призрачна и иллюзорна. Это въ дур-

номъ смыслѣ идеалистическая мистика. Плохо уже то, что для мистики потребовалось разрѣшеніе въ раціональной инстанціи. Мистика не терпитъ никакой полиціи, не выноситъ никакихъ разрѣшеній и запретовъ, она сама выше всѣхъ раціональныхъ инстанцій и критическихъ сознаній. Настоящая мистика претендуетъ на верховное значеніе, ее нельзя загнать въ темный уголъ и запретить ей изъ него выходить на свѣтъ Божій. Мистика непремѣнно хочетъ выйти на свѣтъ Божій, непремѣнно хочетъ посмѣяться надъ всѣми критиками и раціонализированіями, надъ всѣми категоріями и ограниченіями. Мистика имѣетъ свой внутренній источникъ свѣта и не нуждается въ назойливомъ полицейскомъ фонарѣ малаго разума. Критическое, раціональное сознаніе хочетъ вогнать мистику внутрь, въ субъективность, въ переживаніе, въ темный уголъ, не оставляя для нея мѣста въ объективномъ, въ Божьемъ мірѣ, въ исторіи, въ космосѣ, которые цѣликомъ отдаются во власть раціональности. «Переживанія» могутъ согласиться на такое загнанное положеніе, но не мистика. «Переживанія» — еще не мистика, у кого же нѣтъ «переживаній»! Нынѣ разрѣшенная мистика соединима съ критицизмомъ, раціонализмомъ и позитивизмомъ, потому что она оказывается прихвостнемъ раціональнаго сознанія, идетъ на помочахъ у критической полиціи. Въ объективномъ строѣ бытія ничто не мѣняется отъ признанія или непризнанія такой мистики, ничто отъ этого не преображается въ натуральномъ порядкѣ міра. Субъективная мистика переживаній не имѣетъ никакой связи съ міровымъ и историческимъ процессомъ, въ которомъ навѣки все остается неизмѣнно натуральнымъ и раціональнымъ. Эта призрачная мистика не обладаетъ характеромъ воинственнымъ, революціонизирующимъ міръ. Это — очень мирная мистика, вполнѣ приспособленная къ буржуазнымъ нравамъ эпохи и къ кабинетнымъ настроеніямъ культурныхъ людей. Эта мистика — культурна, она — накипь культурности. Вполнѣ культурные, критически мыслящіе люди не должны вѣдь совсѣмъ отрицать и мистику, это было бы нелиберально. Мистика разрѣшается кабинетнымъ сознаніемъ культурныхъ людей, но въ пропорціи, въ границахъ, безъ

наложенія отвѣтственности. Мистикъ разрѣшеннаго образца можетъ жить въ мірѣ, какъ и всѣ мірскіе люди живутъ, безъ юродства, безъ жертвъ, безъ муки отверженія міромъ, во фракѣ, причесанный и приглаженный. Лучше даже, чтобы о мистикѣ этого мистика никто и не догадывался, чтобы ни въ чемъ его мистика не выражалась и не объективировалась, тогда только мистика будетъ «чистая», безъ раціонализаціи. Такого рода мистика, готовая стать модой, прежде всего отрицаетъ глубочайшую тайну всякой мистики, тайну преосуществленія.

Та лишь мистика реальная и подлинная, для которой совершается преосуществленіе, преображеніе въ міровомъ бытіи, въ міровой исторіи, а не въ индивидуальныхъ только переживаніяхъ. Не реальна и не подлинна та мистика, которая достигаетъ преображенія путемъ превращенія въ иллюзію и призракъ всякаго объективнаго бытія, путемъ отсѣченія темныхъ переживаній отъ бремени бытійственности. Только соборная, церковная мистика, которую я условно называю объективной, имѣетъ своей основой реальное преосуществленіе, обладаетъ тайной связи съ исторіей, съ преображеніемъ міра, какъ сущаго. Субъективная мистика переживаній оставляетъ нетронутымъ весь натуральный порядокъ; въ порядкѣ природы, порядкѣ объективномъ, ничто чудесное и благодатное не ограничиваетъ абсолютнаго царства раціональности. Чудо перерожденія совершается лишь въ переживаніяхъ индивидуальной души, лишь въ царствѣ чистой духовности. Съ этими чудесами готово примириться современное раціональное сознаніе. Старые гностики, — все же раціоналисты, хотя и съ богатой, творческой фантазіей, не могли постигнуть тайны преосуществленія, которое распространяется и на весь матеріальный міръ. Для нихъ все оставалось разорваннымъ, плоть міра не могла быть преображена, а духовность оставалась въ тѣхъ высшихъ сферахъ, въ которыхъ она пребывала изначально. Вл. Соловьевъ очень хорошо сказалъ, что для гностиковъ міровой процессъ протекалъ безъ прибыли, все оставалось въ прежнемъ состояніи, преображеніе не достигалось. Также безъ прибыли протекаетъ міровой процессъ и для современной субъективной

мистики переживаній, для мистики чистой духовности. Субъектъ остается оторваннымъ отъ объекта, духъ оторваннымъ отъ плоти, личность оторванной отъ соборности. Міровой процессъ протекаетъ безъ прибыли, если нѣтъ преосуществленія въ объективномъ бытіи, нѣтъ преображенія плоти міра. Величайшая тайна и чудо мистики — преосуществленіе хлѣба и вина въ плоть и кровь. Этотъ прообразъ всякаго преосуществленія былъ уже въ языческихъ мистеріяхъ, но реально осуществился лишь въ таинствахъ Церкви Христовой. Преосуществленіе хлѣба и вина въ плоть и кровь Христову есть таинственное преображеніе міра, оно совершается въ космосѣ, а не въ индивидуальной только душѣ. Преосуществленіе есть побѣда надъ порядкомъ природы и тайна его не можетъ быть раціонально постигнута. Только въ Церкви совершается преосуществленіе бытія, чудо преображенія, чудо свободы и благодати. Только въ Церкви данъ благодатный, свободный, сверхприродный порядокъ, побѣждающій порядокъ природный, порядокъ необходимости. Тайна преосуществленія совершается не въ индивидуальной душѣ только, какъ того хочетъ протестантскій субъективизмъ, а въ душѣ міра, въ космической душѣ. Мистика міровой души была вѣдома язычеству. Ея предчувствія осуществились въ мистикѣ христіанской. И печально, что мистика новѣйшая порвала съ міровой душой, оказалась загнанной въ душу индивидуальную. Чистая мистика переживаній, мистика субъективная и духовная ниже мистики языческой, въ которой было начало объективно-космическое. Объективно-космическая мистика язычества, мистика міровой души вошла въ Церковь и въ ней реально пребываетъ. Сама Церковь есть душа міра, соединившаяся съ Христомъ-Логосомъ. Соединеніе мистики субъективной и объективной дано лишь въ Церкви, тайна всякаго соединенія и всякаго преосуществленія есть тайна церковная. Въ субъективной мистикѣ переживаній нѣтъ чуда преосуществленія и чуда соединенія. Въ объектѣ продолжаетъ царить натурализмъ, въ субъектѣ — переживанія. То же мы видимъ въ «теософическихъ» и «гностическихъ» ученіяхъ. Нецерковная мистика всегда имѣетъ уклонъ къ духовному христіанству,

къ протестантскому субъективизму. Космичность и объективность языческой мистики выше этой субъективности и духовности. Только церковная мистика есть мистика плоти исторіи.

Только въ церковной мистикѣ утверждается плоть, только она хранитъ тайну богоматеріализма. Мистика не церковная обычно спиритуалистична и отвлеченна. И субъективная мистика переживаній, и мистика гностическая и теософическая, и мистика протестантская, — все это мистика отвлеченной духовности. Читайте св. Иринея Ліонскаго, мыслителя индивидуально недаровитаго и не глубокаго, но проникнутаго духомъ церковнымъ, и поймете, что именно Церковь защищаетъ плоть отъ еретическаго гностицизма, Церковь ждетъ преображенія плоти и вѣритъ въ божественность матеріи, въ возможность просвѣтленія матеріи. Въ Церкви только данъ богоматеріализмъ. Поэтому мистика Церкви и есть мистика соединенія и преосуществленія. Еретическій гностицизмъ, съ которымъ борется св. Иринеи (борется не личными дарами, а дарами Церкви), — спиритуалистиченъ. Именно гностицизмъ уничтожаетъ плоть и не вѣритъ въ ея просвѣтленіе, считаетъ безнадежно плохой, сотворенной другимъ, злымъ богомъ Диміургомъ. Для гностицизма никогда не достигается соединеніе и преосуществленіе, все остается разорваннымъ и на прежнемъ мѣстѣ. Гностическая мистика всегда безплотна, спиритуалистична и потому безплодна, не творитъ преображенія. Та же отвлеченная духовность — въ гностической мистикѣ Индіи. Въ индійской мистикѣ всѣ достиженія являются результатомъ безповоротнаго отсѣченія отъ плоти міра, отъ исторіи міра, а не преосуществленія плоти, не преображенія, завоеваннаго исторіей. И въ христіанствѣ нецерковная, еретическая и сектантская мистика обычно отсѣкаетъ себя отъ міровой исторіи и міровой плоти. Мистика квэкеровъ и мистика хлыстовъ всегда выходитъ изъ исторіи, изъ круговой поруки исторіи, въ силу которой каждый долженъ нести ея бремя. Эта сектантская мистика достигаетъ своей вершины путемъ отсѣченія отъ соборности и вселенскости. Плоть же міра

остается неизмѣненной, о ней забываютъ. Въ еретической и сектантской мистикѣ есть внутренній апокалипсисъ, но нѣтъ апокалипсиса объективнаго, вселенски-историческаго. Еретическая и сектантская мистика всегда въ концѣ-концовъ субъективна и потому лишена сознанія эсхатологическаго и апокалиптическаго, она слишкомъ часто коренится въ субъективной взвинченности и самораздуваніи. Сознаніе смысла исторіи и всеразрѣшающаго конца исторіи возможно лишь для соборной, церковной мистики, сознаніе это не дается ни мистикѣ отвлеченной духовности, оторванной отъ жизни міровой души и все переносящей внутрь души индивидуальной, ни мистикѣ субъективнаго опьянѣнія и преувеличенія, искажающаго перспективы исторіи. Апокалиптическое и эсхатологическое сознаніе должно признать смыслъ исторіи и должно вѣрить въ возможность просвѣтлѣнія міровой плоти. Въ тайнѣ боговоплощенія дана уже и тайна плотиобожествленія. Также чуждо субъективной и внутренней мистикѣ и сознаніе національнаго мессіонизма, которое цѣликомъ вѣдь связано съ плотью исторіи. Современная субъективная нецерковная мистика лишена всякой активности. Эта отвлеченная, безрелигіозная мистика имѣла симптоматическое значеніе, она была переходомъ къ иному міру и иной жизни. Но нельзя слишкомъ долго задерживаться на этомъ переходномъ состояніи. Такая мистика начинаетъ дѣйствовать разслабляюще, она безплодна и потому вредна. Міру нужна теперь мистика активная, волевая, мужественная, солнечная. Современная же мистика по преимуществу пассивная, женственная, лунная, медіумическая. Мужи стали слишкомъ женоподобны, разслаблены, слишкомъ отдаются хаосу, этой изначально-женственной стихіи. Матріархатъ всегда соотвѣтствуетъ господству женственно-хаотической стихіи въ мірѣ, когда Мужъ-Логосъ не овладѣваетъ стихіей и не оформляетъ ее. Безъ женственной стихіи нѣтъ мистики, всѣ мистики жили подъ несказаннымъ обаяніемъ женственности. Но подлинная религіозная мистика требуетъ активнаго овладѣнія и оформленія женственнаго начала мужественнымъ. Мужественное, солнечное, космическое должно стоять въ такомъ же отношеніи къ женственному, лунному, хаотическому,

въ какомъ Логосъ стоитъ къ міровой душѣ. Такое соотношеніе мужественнаго и женственнаго дано лишь въ Церкви, гдѣ Логосъ овладѣваетъ міровой душой и соединяется съ ней, какъ Женихъ съ Невѣстой. Въ церкви совершается брачная тайна, Логосъ становится мужемъ жены. Внѣ Церкви нарушается должное соотношеніе мужественнаго и женственнаго и мужи подчиняются хаосу. Внѣцерковная, безрелигіозная мистика и есть мистика хаотическая, несвѣтоносная, оторванная отъ Логоса мистика. Для мистики нецерковной, женственность остается Евой, соблазняющей и разслабляющей, лишь для церковной мистики является женственность въ образѣ Дѣвы Маріи.

Накопившаяся въ глубинѣ мистика должна выйти на поверхность исторіи, стать творческой силой. Черезъ мистику міръ идетъ къ новому откровенію. Но всякое объективированіе мистики можетъ быть лишь новымъ сближеніемъ мистики и Церкви. Подлинная мистика, напр. мистика Я. Беме, соединяетъ историческія церкви и вѣроисповѣданія, углубляя религіозный опытъ. Церковное сознаніе становится мистичнѣе, мистика становится церковнѣе. Нельзя теперь съ достаточной силой упирать на то, что сама Церковь, прежде всего сама Церковь — мистична, мистична насквозь, что жизнь церковная есть жизнь мистическая. Противъ раціонализаціи Церкви, противъ отождествленія церковной жизни съ бытомъ должна подняться огромная религіозно-мистическая волна, волна церковной мистики. Грубымъ заблужденіемъ было бы думать, что Церковь мистическая есть исключительно Церковь духовная и невидимая въ протестантскомъ смыслѣ этого слова. Церковь — не только духовная и невидимая, но также плотская и видимая. Но и видимая плоть Церкви также мистична, какъ и невидимый ея духъ. Эта видимая плоть Церкви не есть эмпирическій бытъ; священное преданіе и преемственность Церкви не есть преданіе и преемственность эмпирическая и бытовая, это нить мистическая, таинственная, сверхразумная. Церковные бытовики — раціоналисты, позитивисты, они мало чѣмъ отличаются отъ бытовиковъ госу-

дарственныхъ. Раціонализированная, бытовая, эмпирическая церковность, вся пропитанная житейской разсудочностью и утилитарной практичностью, не есть вселенская Церковь Христова, всегда мистическая и таинственная. Нынѣ совершается окончательное паденіе своекорыстной концепціи Церкви, которая преобладала у духовнаго сословія и нужна была другимъ сословіямъ, къ вѣрѣ равнодушнымъ. Своекорыстная, разсудочно-утилитарная церковность — позоръ, оскверняющій святое мѣсто, подлинную Церковь, — тѣло Христово. Церковь — таинственное тѣло Христово и она не можетъ быть превращена въ корыстное орудіе государства, она существуетъ не для пользы епископовъ, чиновниковъ, или помѣщиковъ. Но торговцы изъ храма могутъ быть изгнаны не радикальной политикой, какъ думаютъ церковные реформаторы, а лишь радикальной мистикой, мистическимъ возрожденіемъ церковной жизни. Радикальная церковная мистика, мистика дерзающая — вотъ лозунгъ.

Никогда еще мы не были такъ близки къ окончательному осознанію той религіозной истины, что не только Церковь, какъ живая историческая плоть, — мистична, но что мистична и сама исторія съ ея ирраціональной плотью, и сама культура — мистична. Позорная проза раціонализма — лишь болѣзнь бытія. Все живетъ въ исторіи жизнью таинственной, и красота въ жизни есть самая подлинная реальность. Мистика и красота — вотъ гдѣ наиреальнѣйшее, вотъ гдѣ сущее. Уродство эмпирическаго быта и разсудочность сознанія — призраки, небытіе, грѣховный сонъ. Мы живемъ въ грѣховномъ снѣ разсудочности, снѣ нашей злой воли, и сны наши постыдно прозаичны и скучны. Мистическая жизнь и есть какъ бы просыпанье къ дѣйствительности, къ реальности, къ существенности. И только въ наиреальнѣйшемъ есть красота. Новалисъ назвалъ свою философію магическимъ идеализмомъ. Я бы охотно назвалъ свою философію магическимъ реализмомъ или точнѣе мистическимъ реализмомъ: реализмомъ потому, что она требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ проснулся, а не заснулъ. Но только церковная мистика подлинно реальна. Прекрасный образецъ церковной мистики и церковной теософіи даетъ Фр. Баадеръ, котораго необходимо оцѣнить какъ можно выше.

Церковные догматы — мистичны. Ереси и секты — раціоналистичны. Вотъ коренная религіозная истина, закрытая для современнаго сознанія раціонализмомъ церковнаго быта. Въ догматахъ Церкви раскрывается божественный разумъ, въ ересяхъ самоутверждается малый разумъ человѣческій. Вспомнимъ творческій періодъ жизни Церкви, періодъ вселенскихъ соборовъ, когда вселенская церковная истина побѣждала безчисленныя ереси. Аріанство, несторіанство, монофизитство, монофелитство — всѣ эти разнообразные еретическіе уклоны носятъ явную печать раціоналистической ограниченности, безсилія малаго разума человѣческаго постигнуть божественныя тайны въ ихъ полнотѣ. Раціоналистическія ереси не въ силахъ постигнуть тайны соединенія, тайны преосуществленія, тайны полноты, для нихъ все остается разъединеннымъ, ничто не преображается, для нихъ существуютъ лишь осколки истины. Давно уже было замѣчено, что во всѣхъ ересяхъ есть доля истины, но дробная, оторванная отъ полноты, утвержденная въ исключительности и односторонности. Только вселенское церковное сознаніе утверждаетъ полноту, цѣльность истины, только оно все соединяетъ и претворяетъ. Для еретическаго, отщепенскаго, раціоналистическаго сознанія непостижима тайна троичности, тайна единосущности и равнодостойности Отца и Сына, тайна боговоплощенія и соединенія природы человѣческой и божеской. Это сознаніе, всегда покорное разуму малому и несогласное совершить мистическій актъ самоотреченія, которымъ стяжается разумъ большой, утверждаетъ одну сторону истины и упускаетъ другую ея сторону, оставляетъ раздѣльнымъ то, въ соединеніи чего вся тайна Христова, не постигаетъ претворенія одной природы въ другую. Еретическій раціонализмъ признаетъ Христа или только Богомъ, или только человѣкомъ, но не постигаетъ тайны Богочеловѣка, тайны совершеннаго соединенія природы божеской съ природой человѣческой; онъ признаетъ въ Христѣ одну лишь волю и не постигаетъ совершеннаго соединенія въ Христѣ двухъ воль, претворенія воли человѣческой въ волю Бога; онъ готовъ признать троичность Божества, но такъ, чтобы не нарушить закона тождества и противорѣчія, такъ, что «одинъ»

и «три» въ разное время о разномъ говорятъ. Онъ не постигаетъ той тайны троичности, о которой въ одно и то же время говорятъ «одинъ» и «три». Еретическому, раціоналистическому сознанію рѣшительно не дается тайна богочеловѣчности, тайна соединенія и претворенія, т.-е. самая сущность христіанства. Для этого сознанія Богъ и человѣкъ, божественная и человѣческая воля въ Христѣ, духъ и плоть, небо и земля, такъ и остаются несоединенными и несоединимыми, такъ какъ чудо претворенія и преосуществленія малому разуму недоступны. Только вселенское церковное сознаніе постигаетъ тайны вѣры Христовой мистически, а не раціоналистически, согласно на безуміе, чтобы стяжать себѣ мудрость божественную. Ереси болѣе раціоналистичны, потому что боятся безумія во Христѣ, слишкомъ благоразумны. Мистическое воспріятіе дается лишь безумію, отреченію. Только безумные становятся мудрыми, постигаютъ тайны. Тѣ мудрые, которые боятся безумія и отреченія, не достигаютъ вершинъ знанія. Въ современной «теософіи» есть то же раціоналистическое безсиліе, что и въ старыхъ ересяхъ, въ старомъ гностицизмѣ. И для «теософіи» нѣтъ вѣры, нѣтъ чуда, нѣтъ соединенія и претворенія, для нея все разумно и натуралистично, все раздѣльно и неполно. Схоластическое богословіе основательно заставило забыть опытное происхожденіе всѣхъ догматовъ. Съ трудомъ можно напомнить современнымъ людямъ, что догматы — видѣнія, встрѣчи, что догматы раскрываются лишь въ мистическомъ озареніи, что черезъ нихъ данъ выходъ въ міръ иной. Раціоналисты — церковники и раціоналисты — враги Церкви одинаково сдѣлали свое дѣло. Догматы Христовы — непостижимы, сверхразумны, и отреченіе, отверженіе соблазновъ раціональныхъ есть условіе религіознаго гнозиса.

Церковь, какъ хранительница полноты истины, тѣмъ отличается отъ ересей и сектъ, что она требуетъ преображенія всего міра, всей плоти міра, ждетъ преображенія вселенскаго. Поэтому Церковь беретъ бремя міровой исторіи, не считаетъ возможнымъ его сбросить. Мистика еретическая и сектантская довольствуется преображеніемъ $^1/_{10}$ міра, а $^9/_{10}$ со-

гласна оставить на погибель. Поэтому она сбрасываетъ бремя міровой исторіи, выходитъ изъ исторіи. Успѣхъ сектантско-еретической мистики, вершины ея экстазовъ достигаются тѣмъ, что она отсѣкаетъ себя отъ полноты вселенскаго бытія, $^{9}/_{10}$ этого бытія превращаетъ въ небытіе, сбрасываетъ съ себя бремя заботы о судьбѣ вселенной, а съ $^{1}/_{10}$ справляется уже легче. Напр., наше хлыстовство, — очень замѣчательная мистическая секта, не хочетъ раздѣлить судьбы вселенной, не беретъ на себя бремени исторіи и вселенскаго достиженія преображенія, оно достигаетъ преображенія въ уголку, для маленькаго кусочка. У мистическаго сектантства всегда есть какая-то легкость сбрасыванія съ себя бремени бытія вселенскаго, выходъ изъ круговой поруки за зло, изъ соборности. Въ самыхъ мистическихъ сектахъ и ересяхъ можно открыть примѣсь раціоналистической ограниченности, которая точно кара сопровождаетъ всякое отсѣченіе и самоутвержденіе.

Э. Сведенборгъ былъ однимъ изъ величайшихъ мистиковъ. Онъ былъ мистикомъ христіанскимъ. Но мистика Сведенборга была внѣцерковная, она выросла на почвѣ протестантизма. И вотъ сознаніе великаго ясновидца, подлиннаго мистика оказывается пораженнымъ раціоналистической ограниченностью. Сведенборгъ не въ силахъ постигнуть тайну троичности Божества, троичность представляется ему трехъ-божіемъ; онъ все говоритъ, что Христосъ есть единственный Богъ, что Богъ — человѣкъ, что троичность находится внутри Христа, какъ Его свойство. Раціоналистическое отношеніе Сведенборга къ тайнѣ троичности есть результатъ слабости его церковнаго сознанія. Также раціоналистично отношеніе Сведенборга, къ святымъ, иконамъ и мн. др. Другой мистикъ протестантскаго типа Юнгъ Штиллингъ въ своемъ толкованіи на Апокалипсисъ впадаетъ въ смѣшной провинціализмъ и видитъ Жену облеченную въ солнце, лишь въ богемо-моравской церкви. Мистика всегда раціоналистически ограничена, если она нецерковна. Только церковное сознаніе не подвластно малому разуму, церковное сознаніе и есть Божественный Разумъ. Всѣ нецерковныя мистическія движенія, разобще-

ныя съ вселенскимъ сознаніемъ и вселенскимъ смысломъ исторіи, отличаются безплодіемъ, всѣ они чахнутъ и въ лучшемъ случаѣ имѣютъ значеніе симптоматическое, подготовленное, переходное или исключительно индивидуальное. Даже мистикъ такой силы и такихъ прозрѣній, какъ Сведенборгъ, оставилъ сравнительно мало творческихъ слѣдовъ въ исторіи. Въ Россіи въ началѣ XIX вѣка было довольно сильное мистическое движеніе, много было мистическихъ кружковъ, была обширная мистическая литература, переводная и оригинальная. Съ трудомъ можно найти слѣды этой мистики въ русской литературѣ и русскомъ самосознаніи XIX вѣка. Образовалась ли у насъ мистическая традиція и преемственность? Этой традиціи и преемственности нѣтъ, мистическая нить порвалась. Это должно было бы быть предостереженіемъ для русскаго мистическаго движенія начала XX вѣка. Мы вѣдь никогда не вспоминаемъ мистиковъ Александровской эпохи. Какъ бы и насъ не забыли потомки. Чѣмъ объяснить неудачу русской мистики начала XIX вѣка? Объяснить это можно только отсутствіемъ въ мистикѣ той эпохи церковныхъ и національныхъ корней. Въ мистикѣ эпохи Александра 1-го было слишкомъ много заноснаго, переводнаго, невоспринятаго душою народной, несвязаннаго съ судьбой народной. Только церковное сознаніе связываетъ мистику индивидуальную съ исторической судьбой народа. Мистика же того времени была лишена церковнаго сознанія. И современная русская мистика слишкомъ часто лишена церковныхъ и національныхъ корней, она только разрыхляетъ почву для загорающагося новаго религіознаго сознанія.

То же роковое безплодіе грозитъ и мистикѣ оккультической, — этой модѣ, а можетъ быть и силѣ, завтрашняго дня. Вопросъ объ оккультизмѣ очень сложенъ и имѣетъ много сторонъ, которыхъ здѣсь касаться я не могу. Но оккультическая мистика, поскольку она отсѣчена отъ церковнаго сознанія и не связана съ сознаніемъ національнымъ, исторически безплодна и легко вырождается въ шарлатанство. Оккультическіе кружки, оторванные отъ правды вселенской церкви, не служащіе исто-

рической .судьбѣ народовъ, варящіеся въ собственномъ соку, мельчаютъ и вырождаются. Существуетъ дурной психологическій типъ оккультиста, какъ и типъ сектанта. Для типа этого характерно отсутствіе духовнаго смиренія и неспособность къ универсализму, опредѣляющему всему свое мѣсто въ міровой іерархіи. Въ этомъ типѣ психологически непріятно—признаніе себя центромъ вселенной, а въ отношеніи къ другимъ людямъ — методъ лести и взвинчиванія, которымъ собираются сливки человѣчества. Оккультически-сектантскій типъ потому съ такимъ трудомъ принимаетъ вселенски-церковное сознаніе, что чувствуетъ себя генераломъ въ искусственно приподнятой атмосферѣ и не можетъ совершить тотъ подвигъ самоотреченія, послѣ котораго изъ генерала превращается въ солдата или простого офицера въ реальной жизни церкви. Тутъ споръ не догматическій, а психологическій и словами почти невыразимый. Нельзя отрицать сферы оккультнаго, но оккультныя знанія и оккультная практика могутъ служить разнымъ богамъ, могутъ быть бытіемъ, а могутъ оказаться и небытіемъ. Оккультизмъ обычно вырастаетъ не на отношеніи къ Божеству, а на отношеніи къ людямъ и къ естеству. Только вселенское церковное сознаніе обращаетъ все на службу Единому Богу, Господу нашему, и все связываетъ съ судьбами историческими. Спасти отъ безплодія и вырожденія современную мистику можно только радикальнымъ осознаніемъ той истины, что мистика религіозная и церковная выше и полнѣе мистики нерелигіозной и нецерковной. Церковное сознаніе всегда полнѣе сознанія сектантскаго и еретическаго, въ Церкви всегда больше, а не меньше, чѣмъ въ сектантско-еретической мистикѣ. Въ Церкви заложена вся полнота бытія, въ сознаніи церковномъ заключены всѣ частичныя истины сектъ и ересей, оккультныхъ школъ и теософическихъ ученій. Въ Церкви — полнота гнозиса. Безумно думать, что какая нибудь оккультная школа или мистическая секта могутъ быть больше Церкви, знать больше, чѣмъ Церковь знаетъ. Внѣ церковнаго сознанія всегда остается власть эволюціоннаго натурализма, невѣдающаго свободы, хотя бы и расширеннаго до другихъ планетныхъ міровъ.

Всякая оккультная школа направлена лишь на частное, преслѣдуетъ лишь частныя цѣли, подобно отдѣльнымъ монашескимъ орденамъ или отдѣльнымъ областямъ знанія; когда же мнитъ себя всѣмъ, т.-е. Церковью, тогда впадаетъ въ демонической раціонализмъ и вырождается въ шарлатанизмъ. Въ оккультизмѣ нѣтъ духа пророческаго. Только Церковь — все, только въ Церкви — все. Но Церковь — душа міра, земля, соединившаяся съ Христомъ — Логосомъ. Церковь не есть учрежденіе, не есть бытъ, не есть духовенство, не есть внѣшняя церковность. Только мистическое сознаніе воспринимаетъ Церковь, только въ Богѣ постигается Богъ.

Наше будущее зависитъ отъ усиленія мистики церковной, связанной съ исторіей, съ міровымъ процессомъ. Творческое значеніе имѣетъ нынѣ лишь та мистика, которая связана съ временами и сроками всемірной исторіи, воспринимаетъ смыслъ исторіи и предчувствуетъ конецъ исторіи. Все значеніе мистики нашей эпохи въ томъ, что она не можетъ ограничиться индивидуальнымъ, субъективнымъ Апокалипсисомъ, въ ней неизбѣженъ Апокалипсисъ объективный, всемірно-историческій. Все влечетъ къ предѣламъ, къ окончательнымъ выявленіямъ, къ концу. Нашъ національный мистицизмъ XIX вѣка, мистицизмъ Чаадаева, нѣкоторыхъ славянофиловъ, Достоевскаго, Вл. Соловьева и др., тѣмъ и цѣненъ, что въ немъ такъ остро ставится проблема религіознаго смысла исторіи, проблема Востока и Запада, проблема національнаго миссіонизма, т.-е. въ предѣлѣ своемъ проблема апокалиптическая. Этой великой традиціи и мы должны держаться, какъ бы далеко не ушли отъ своихъ предшественниковъ. Тѣ, которые прошли черезъ Достоевскаго, не могутъ и не должны вернуться къ мистикѣ субъективной и индивидуалистической, къ «чистой», отвлеченной и неизреченной мистикѣ переживаній, всегда лишенной корней церковныхъ и національныхъ. Катастрофическій, полный міровой тревоги и міровыхъ предчувствій духъ Достоевскаго и есть нашъ національный мистическій духъ. Духъ этотъ влечетъ

къ апокалиптическому сознанію. Всякое отступленіе въ постановкѣ проблемы Востока и Запада, какъ проблемы мистической, есть шагъ назадъ. Такимъ шагомъ назадъ является субъективная мистика переживаній, мистика благополучная, не катастрофическая, невѣдающая отвѣтственности за историческія судьбы народа, человѣчества и міра. Но катастрофическія, апокалиптическія переживанія могутъ быть мужественными, активными, а могутъ быть женственными, пассивными. У насъ слишкомъ преобладаетъ кошмарный медіумизмъ, пропускающій черезъ себя всѣ дуновенія апокалиптическія и всѣ силы магическія. Недостаетъ намъ духа рыцарскаго.

Отвлеченная, чистая мистика переживаній есть лишь обратная сторона раціонализма и позитивизма, недаромъ она разрѣшена раціональнымъ, критическимъ сознаніемъ. Подлинная мистика начинается лишь тогда, когда различаютъ реальности и реальныя существа, когда наступаютъ радостныя встрѣчи, узнаютъ и называютъ по имени. Переживанія, ирраціональныя и хаотическія, — не мистика еще, а то мистику легче всего было бы встрѣтить на низшихъ ступеняхъ растительнаго и животнаго царства. Мистика есть просвѣтленіе, въ мистикѣ всегда есть озареніе, блескъ молніи, а не тьма и хаосъ. Такъ говорятъ всѣ мистики о своемъ мистическомъ опытѣ, и съ ихъ признаніями мы обязаны считаться болѣе, чѣмъ съ измышленіями гносеологовъ. Въ мистическомъ опытѣ переживанія связаны съ центрами объективнаго бытія, съ наиреальнѣйшимъ. Мистика — конкретна, а не отвлеченна. Въ отвлеченной мистикѣ переживаній нѣтъ ни реальности міра, ни реальности личности. И душа міра, и личность, какъ и всякая реальность, — продукты раціонализаціи и объективаціи. Раціонализмъ и натурализмъ продолжаютъ господствовать. Лучше было бы совсѣмъ выбросить слово «переживаніе», когда рѣчь идетъ о мистикѣ, лучше сообразоваться съ признаніями мистиковъ, съ исторіей мистики. Слишкомъ часто забываютъ, что мистика есть дисциплина, что путь къ мистическому экстазу не есть путь хаоса и тьмы, а просвѣтлѣнія и оформленія. Мистика предполагаетъ укрѣпленіе, а не разслабленіе воли, усиленіе, а не ослабленіе свѣта. Такъ учили

всѣ великіе мистики. Мистика ни въ какомъ смыслѣ не есть декадансъ, она всегда — возрастаніе.

Я говорилъ уже, что оккультизмъ въ преобладающей и легко распространяющейся своей формѣ есть интеллигентское сектантство, интеллигентскій гностицизмъ и потому раздѣляетъ судьбу сектантсва и гностицизма. Оккультное есть во всякой религіи. Но упаси насъ Боже смѣшать тайну съ секретомъ и конспираціей, божественное съ человѣческимъ. Въ «теософіи» оккультизмъ становится популярнымъ, экзотерическимъ. И нужно сказать, что теософическая литература въ большинствѣ случаевъ поразительно неинтересна и скучна, роковая печать бездарности лежитъ на всѣхъ почти теософическихъ писателяхъ. Никакой мистики въ теософіи нѣтъ, въ теософическихъ схемахъ торжествуетъ особая форма натуралистическаго эволюціонизма. Въ основу современной «теософіи» положена идея перевоплощенія, что обнаруживаетъ уже сродство съ Индіей и вражду къ христіанству. Въ свѣтѣ восточной идеи перевоплощенія душъ нельзя постигнуть тайну личности и тайну плоти. Цѣлостность личности разсѣкается, разрывается ученіемъ о перевоплощеніи душъ, плоть человѣка лишается своего значенія. Замѣчательнѣйшій современный теософъ-оккультистъ Р. Штейнеръ [1]) разлагаетъ человѣка на рядъ скорлупъ, наложенныхъ одна на другую, и выводитъ всѣ эти скорлупы изъ эволюціи иныхъ планетныхъ міровъ. Тайна личности единой и неповторимой въ мірѣ, личности цѣльной, въ которой ничто не можетъ быть разорвано, тонетъ въ натуралистической эволюціи вселенной, выраженной въ терминахъ планитарной теософіи. Все теософическое ученіе о переселеніи душъ есть послѣдовательная форма эволюціонизма и притомъ эволюціонизма натуралистическаго, невѣдающаго преодолѣнія порядка природы чудомъ и благодатью. Судьба личности въ христіанской философіи и въ христіанской теософіи не можетъ быть постигнута эволюціонно и натурали-

[1]) См. недавно вышедшую его книгу „Die Geheimwissenschaft im Umriss“

стично, судьба эта сверхразумна, сверхприродна, катастрофична. Христіанское ученіе о воскресеніи къ вѣчной жизни несоединимо съ теософическимъ ученіемъ о перевоплощеніи. Только идея воскресенія утверждаетъ личность въ ея цѣльности и полнотѣ, не разрушаетъ тайну личности эволюціонно-натуралистически. Тайна личности и тайна плоти хранится лишь церковной теософіей, для теософіи нецерковной нѣтъ ни личности, ни плоти; она сочетаетъ дурной спиритуализмъ съ дурнымъ натурализмомъ. Для этой теософіи не существуетъ также свободы въ ея изначальности и ирраціональности. Какая же можетъ быть свобода въ эволюціонно-натуралистическихъ схемахъ теософіи? Нѣтъ свободы, нѣтъ грѣха, нѣтъ зла и нѣтъ исхода. Теософическая вина, какъ она выражена въ ученіи о кармѣ, есть лишь особое выраженіе для неотвратимаго закона причинности. Теософія не видитъ той вины, которая связана съ бездонной тайной свободы, свободы сверхприродной, невмѣщающейся ни въ какую эволюцію, хотя бы и эволюцію иныхъ міровъ. Только церковная теософія вѣдаетъ свободу, неподдающуюся никакой раціонализаціи. Даже старые гностики не въ силахъ были совладать съ тайной свободы и вынуждены были ее отвергнуть. Современные же гностики-теософы явно приспособляютъ свое ученіе къ раціонализму, натурализму и позитивизму, поэтому они отвергаютъ вѣру и чудо, не хотятъ отреченія и жертвы. Философія свободы есть философія чуда, свобода — чудесна, она не натуральна, она не есть результатъ развитія. Мертвенность и безплодіе современной теософіи связаны съ этимъ безсиліемъ проникнуть въ тайну личности и свободы. Теософія находится во власти дурной множественности [1]). Для нея Христосъ — одинъ изъ многихъ, наше воплощеніе въ этой жизни — одно изъ многихъ. Во всемъ — множественность, повторяемость, отвлеченность, столь характерныя для мышленія Индіи. Но тайнѣ личности противно допущеніе во всемъ множественности и повторяемости, во

[1]) Въ теософіи существуетъ нѣсколько теченій и не ко всѣмъ одинаково относится то, что я говорю. Но преобладающій типъ теософическаго мышленія именно таковъ, какъ я описываю.

всемъ дурной безконечности. Христосъ — Единственный и неповторимый, и единственность и неповторимость Его личности есть основа единственности и неповторяемости всякой личности. Личное самосознаніе и есть христіанское самосознаніе, есть сознаніе единственности и неповторяемости своей личности въ неразрывной связи съ единственностью и неповторяемостью Христа. Если бъ не было Христа, то царилъ бы порядокъ природы, въ которомъ все множественно и повторяемо, въ которомъ личности нѣтъ. Поскольку теософія не знаетъ Христа, она не знаетъ личности, она во власти дурной множественности природнаго порядка, для нее личность растворена въ натуральной эволюціи перевоплощеній. Теософія можетъ оказаться опасной реакціей восточной стихіи безличности противъ христіанскаго откровенія о личности. Личность не можетъ перевоплощаться, какъ не можетъ перевоплощаться Христосъ, Единственный и Неповторимый. И потому порядокъ природы можетъ быть побѣжденъ и преображенъ. Въ теософіи такъ же не побѣждается порядокъ природной необходимости, какъ и въ обыкновенномъ натуралистическомъ раціонализмѣ, въ теософіи натурализмъ только расширяется до безконечности, захватываетъ новыя области. Натурализмъ можетъ принять и спиритуалистическую форму: можно учить объ естественной эволюціи духовъ, какъ учатъ объ естественной эволюціи матеріи. Спиритизмъ, напримѣръ, есть послѣдовательный натурализмъ и раціонализмъ, хотя онъ и пугаетъ оффиціальныхъ позитивистовъ. Даже магія въ существѣ своемъ натуралистична, не выходитъ еще изъ круговорота естества. Исканіе философскаго камня или жизненнаго эликсира — послѣдовательный натурализмъ. Магія цѣликомъ пребываетъ въ заколдованности вещества и хочетъ расколдовать вещество путемъ своекорыстнаго знанія, дающаго власть надъ тайнами естества. Въ магіи нѣтъ свободы, въ ней — ложное, своекорыстное направленіе воли, жажда власти безъ просвѣтленія, безъ рожденія къ новой жизни. Эта темная магія есть и въ позитивной наукѣ, поскольку она своекорыстно хочетъ овладѣть природой путемъ человѣкобожества, путемъ зміинымъ. Вѣдь и наука въ предѣлѣ своемъ

хочетъ найти философскій камень и жизненный элексиръ, и многіе элементы магіи и алхиміи будутъ научно возрождены. Посколько теософія требуетъ расширенія натурализма, введенія въ сферу нашего знанія новыхъ областей, изслѣдованія новыхъ силъ, новыхъ явленій (напр., телепатическихъ, медіумическихъ, ясновидѣнія и пр), она можетъ быть полезна. Полезна она еще тѣмъ, что повышаетъ интересъ къ древнимъ религіямъ. Но религіозныя и мистическія притязанія теософіи жалки и ничтожны. Пусть теософія ограничится болѣе скромной ролью борца за расширеніе знанія и опыта. Въ этомъ дѣлѣ можетъ сыграть положительную роль не только теософія, но и возрожденіе интереса къ магіи. Но и магія и теософія не могутъ быть религіей и должны смириться передъ Церковью. Только въ этомъ случаѣ теософія можетъ сыграть положительную роль въ борьбѣ съ ограниченностью позитивизма. Наступаютъ времена, когда натуралистическій позитивизмъ превращается въ темную магію, когда онъ сковываетъ человѣка темной властью естества. Ему должно противопоставить магію божественную, которая — не магія уже, а мистика.

Свобода — вотъ исходное въ церковной мистикѣ. Церковная мистика есть прежде всего мистика свободы, какъ церковная философія есть философія свободы. Свобода есть не только цѣль и конецъ мистической жизни, свобода есть также основа и начало этой жизни. Жить мистической жизнью и значитъ жить жизнью свободной, значитъ прорвать цѣпь природной необходимости и рабства. Тайна свободы — вотъ пробный камень истинной мистики и истинной философіи. Гдѣ нѣтъ свободы, гдѣ свобода раціонализируется, гдѣ свобода тонетъ въ пантеистическомъ океанѣ, гдѣ свобода истолковывается въ духѣ теософической эволюціи, гдѣ свобода заколдована въ магіи естества, тамъ нѣтъ подлинной мистики, тамъ философія сбилась съ пути. Свобода — таинственна, изначальна, исходна, бездонна, безосновательна, ирраціональна. Съ свободой связана тайна грѣха и тайна искупленія. Христосъ—свобода, ибо Сынъ дѣлаетъ насъ свободными. Свобода

лежитъ въ основѣ истинно христіанской теософіи и нѣтъ свободы въ теософіи гностической, сектантской. Гнозисъ люциферіанскій, зміиный, не знаетъ свободы и не учитъ свободѣ. Въ современной «теософіи», какъ и въ прежнемъ люциферіанскомъ гнозисѣ, царитъ не свобода, а магическая заколдованность бытія и медіумизмъ человѣка. Но магическая заколдованность есть одна изъ формъ натуралистическаго детерминизма, она оставляетъ человѣка въ предѣлахъ рокового естества, ей невѣдома благодатная свобода. Если человѣкъ — медіумъ, черезъ который проходятъ неотвратимыя магическія силы, которыя можно расколдовать лишь путемъ особаго знанія, то онъ — лишь пассивная частица магическаго естества, онъ не свободенъ, не активенъ, не образъ и подобіе Бога. Магическія силы дѣйствительно кольцомъ окружаютъ человѣка, и само пониманіе естества должно быть неизбѣжно расширено въ сторону магическаго его пониманія. Но магіи естества противостоитъ не медіумичность человѣка, а его благодатная свобода. Для теософовъ и нѣкоторыхъ оккультистовъ человѣкъ слишкомъ часто представляется исключительно медіумомъ, пронизываемымъ магическими силами и таинственными вліяніями. Но благодатная свобода разрываетъ магическій кругъ и противится всякой заколдованности. Съ этимъ безсиліемъ постигнуть тайну свободы и ее сдѣлать основой жизни связана неспособность постигнуть тайну личности. Личность, какъ и свобода, разрушается магіей естества и медіумизмомъ человѣка. Личность и свобода — одно. Съ тѣмъ же связана и невозможность постигнуть тайну мистическаго реализма, хранящагося въ Церкви. Гораздо легче принять мистическій символизмъ, мистическій символизмъ раціональнѣе мистическаго реализма. Мистическій реализмъ — безуменъ и требуетъ отреченія. Гораздо легче, раціональнѣе принять символизмъ таинствъ, чѣмъ реализмъ таинствъ. Но, вѣдь, смыслъ всякаго символизма (напр. символизма въ искусствѣ) въ томъ, что онъ есть путь, переходъ къ реализму, который есть послѣдняя глубь.

А съ другой стороны подстерегаетъ опасность той раціонализаціи Церкви въ христіанскомъ быту и христіанскомъ

богословіи, которая дѣлаетъ христіанство смертельно скучнымъ, прѣснымъ и уродливымъ. И ждемъ мистическаго церковнаго возрожденія, которое одинаково побѣдитъ прѣсность и раціонализма quasi-церковнаго и раціонализма-quasi мистическаго, и раціонализма открытаго, и съ ними дьявольскую магію скуки и уродливости жизни. Скука — дьявольская магія. Этотъ родъ магіи страшнѣе всякаго другого и горе тому, кто сталъ медіумомъ, пассивнымъ проводникомъ магическихъ силъ дьявольской скуки. Дурная множественность, плохая безконечность всегда кончается дьявольской скукой. Дьявольской скукой кончается всякая ложь, всякій ложный путь. Только истина, какъ путь и жизнь, побѣждаетъ магію скуки. Въ быту же христіанскомъ, въ самой церковной дѣйствительности слишкомъ много этой скуки, слишкомъ охвачено все магіей дьявольской. Только свобода не скучна, — въ ней магія божественная.

Скуки нѣтъ тамъ, гдѣ есть любовь. И всякое подлинное мистическое мірочувствіе связано съ Эросомъ, мистическое воспріятіе міра есть въ высшемъ смыслѣ этого слова эротическое воспріятіе. Съ тайной пола связана тайна всякаго соединенія. Величайшіе мистики тайну пола ставили въ центрѣ и чуяли жуть пола. Съ поломъ связанъ и всякій разрывъ въ мірѣ и всякое возсоединеніе,—тайна полноты. Въ андрогенизмѣ видѣли великіе мистики Я. Беме и Фр. Баадеръ разгадку всякаго бытія, всякой полноты и совершенства, образа и подобія Бога. Тому же училъ и Платонъ, непросвѣтленный еще свѣтомъ Христовымъ. Но современная мистика имѣетъ уклонъ къ дурному, ложному женоподобію и въ женоподобіи этомъ чувствуется утерянная дѣвственность. Вѣчная женственность есть дѣвственность Маріи и она соединяется съ вѣчной мужественностью, съ мужественностью Логоса. И вся земля, вся матерь-земля женственна, но женственность ея двойственна, какъ и всякая женственная природа, Земля — Ева и Марія. Только въ мистическомъ бракѣ раскрывается тайна соединенія Логоса съ женственной душой міра, съ землей. Есть святость любви, которой побѣждается дурная природа, природа вѣчно плѣненная дурной множественностью, плохой безконечностью.

Въ святости любви раскрывается полнота личности, тайна андрогенизма, образа и подобія Бога. Уже Баадеръ предостерегаетъ отъ смѣшенія тайны андрогенизма съ извращеніемъ гермофродитизма, со всякой ложной подмѣной мужественнаго и женственнаго. Природный порядокъ, лежащій во злѣ, побѣжденъ будетъ новой, святой любовью, мистическимъ бракомъ. Семья лежитъ еще въ природномъ порядкѣ, находится еще во власти дурной множественности. Семья — еще языческая, какъ и государство, хотя ея права на существованіе этимъ не отрицаются. Но на вершинахъ христіанской мистики раскрывается послѣдняя тайна, неизреченная и сокровенная тайна соединенія мужественнаго и женственнаго. Не раскрывается эта тайна тѣмъ, кто находится во власти дурной женственности и дурной мужественности, для кого тутъ нѣтъ тайны, все тутъ просто, и для тѣхъ, кто не стучится. Даже въ культѣ Мадонны, священномъ въ своей основѣ, былъ дурной уклонъ, уклонъ къ религіи женственнаго божества. Нѣтъ Божества, кромѣ Бога Единаго и Троичнаго, Бога Отца, Бога Сына, и Бога Духа Святого. И ложь есть во всякомъ перенесеніи на абсолютную жизнь Божества категорій половой эротики, имѣющей значеніе лишь въ отношеніи къ міру, къ творенію.

Ожиданіе новаго завершающаго откровенія — послѣднее слово церковной, апокалиптической мистики. Откровеніе Бога въ мірѣ еще не закончилось, тайна Божьяго творенія еще не раскрывалась окончательно. Ожиданіе Третьяго Царства, Царства Духа Святого, по существу своему церковно и внѣ церкви не можетъ имѣть никакого смысла. Ожиданіе новаго откровенія покоится на христіанскихъ пророчествахъ, церковью принятыхъ и хранимыхъ. Пророческая мистика Апокалипсиса — мистика церковная. Пророчески — апокалиптическая мистика ничего не можетъ значить для субъективно-индивидуалистической мистики переживаній, и такъ же мало можетъ быть она связана съ натуралистически-раціоналистической мистикой теософіи и гностицизма. Внѣ Церкви нѣтъ откровенія, не

можетъ быть и новаго, чаемаго откровенія. Только церковь есть откровеніе божественнаго бытія въ мірѣ. Только церковь есть процессъ развитія. Кто возьметъ на себя смѣлость сказать, что процессъ закончился, что развитіе прекратилось? Въ вѣрѣ христіанской есть не только священство, но и пророчество. Исторія не имѣла бы религіознаго, церковнаго смысла, если бъ она не закончилась полнотой откровенія, откровенія тайны творенія Божьяго, если бъ историческій процессъ не перешелъ въ процессъ сверхъисторическій, въ которомъ окончательно будетъ снята противоположность между земнымъ и небеснымъ, человѣчествомъ и Божествомъ. Съ религіознымъ смысломъ исторіи неразрывно связаны хиліастическія упованія. Въ хиліазмѣ (не еврейскомъ, а подлинно христіанскомъ) скрыта все та же основная тайна христіанства, — тайна соединенія и претворенія одного міра въ другой. Божье твореніе не закончилось, бого-творческій процессъ продолжается. Но Богъ творитъ уже вмѣстѣ съ человѣчествомъ, богочеловѣческимъ путемъ творится новый міръ. Искупленіе грѣха и спасеніе отъ зла не есть простой возвратъ къ райскому, первобытному состоянію, это — творчество новаго Космоса. Въ развитіи творится небывалое. Христіанское искупленіе и спасеніе — революціонно, а не реакціонно. Это сознаніе ведетъ насъ къ проблемѣ теургіи.

Оффиціальная церковность боится самого слова теургія, какъ наслѣдія язычества. Въ теургіи видятъ родство чуть ли не съ дурной магіей. Но тогда слишкомъ многое нужно будетъ отбросить, какъ наслѣдіе язычества. Сама церковь получила въ наслѣдіе отъ язычества свою основу — душу міра, землю. Проблема теургіи есть проблема творчества, но не всякаго творчества, а того лишь, въ которомъ человѣкъ творитъ вмѣстѣ съ Богомъ, творчества религіознаго. Въ истинной теургіи творится не Богъ и боги, какъ того хочетъ религія человѣкобожества; теургія есть творчество съ Богомъ, творчество божественнаго въ мірѣ, продолженіе творенія Бога. Въ творчествѣ теургическомъ нисходитъ Богъ и самъ участвуетъ въ творческомъ процессѣ, въ творчествѣ теургическомъ человѣкъ зоветъ Бога себѣ на помощь, а Богъ

обращается къ человѣку, какъ къ сотруднику въ завершеніи дѣла творенія. Въ злой, темной теургіи совершается соединеніе человѣка съ дьяволомъ и творится лже-бытіе, небытіе, но это уже не теургія. Теургія есть продолженіе дѣла Божьяго творенія, Божье твореніе не закончено, новый Космосъ, предвѣчно пребывающій, въ идеѣ Бога еще не достигнутъ. Теургическій, творческій процессъ въ жизни человѣчества и есть путь къ новому Космосу, къ новой землѣ и новому небу. Проблема новаго религіознаго сознанія и есть прежде всего проблема творчества, проблема теургіи. Не въ отношеніи христіанства къ плоти и землѣ мука новаго и все же христіанскаго религіознаго сознанія, а въ отношеніи христіанства къ творчеству, къ творческому вдохновенію, къ теургіи. Въ творчествѣ, въ творческомъ экстазѣ, въ творческомъ вдохновеніи данъ особый религіозный опытъ, опытъ отличный отъ типическаго опыта христіанской аскетики, даже отъ опыта молитвы. Не только аскетическій подвигъ, не только молитва, но и творческій экстазъ есть богообщеніе, въ творческомъ экстазѣ Богъ сходитъ къ человѣку и участвуетъ въ дѣлахъ его. Подлинное творчество есть религіозное дѣланіе, творчество — божественно, свято. Всѣ великіе творцы въ исторіи человѣчества — такіе же участники въ Божьемъ дѣлѣ, въ творчествѣ новаго Космоса, какъ и святые и подвижники. Геній и талантъ — дары священные, отъ Бога данные, значеніе ихъ религіозное. Дѣло Божье въ мірѣ осуществляется не только святыми, но и геніями [1]). Творчество генія — подвигъ, въ немъ есть свой аскетизмъ, своя святость. Всякое истинное творчество, творчество ли поэта, философа или иного творца предполагаетъ аскетизмъ, освобожденіе отъ «міра».

Новое религіозное сознаніе есть прежде всего освященіе теургіи, благословеніе творчества, какъ дѣла христіанскаго. Настоящій геній, настоящій даръ — всегда теургиченъ. Наша религіозная эпоха стоитъ подъ знакомъ осознанія творческаго

[1]) Геніальность я понимаю гораздо шире, чѣмъ обычно ее понимаютъ. Элементы геніальности существуютъ у людей, которыхъ нельзя назвать геніями.

подъема; творческаго вдохновенія и экстаза, какъ положительнаго религіознаго опыта, какъ пути религіознаго. Мертвенно и реакціонно то религіозное сознаніе, которое принижаетъ творчество, не видитъ въ творческомъ подъемѣ божественнаго свѣта. Проблема освященія плоти имѣетъ лишь производное значеніе и таитъ въ себѣ не мало недоразумѣній, основная проблема — проблема освященія творчества. Отношеніе къ «міру», остается аскетическимъ навѣки, такъ какъ Христосъ заповѣдалъ не любить «міра», ни того что въ «мірѣ», но освящается творчество, какъ путь къ новому Космосу. Свята и любовь, свято и искусство, свята и философія, какъ творческій подъемъ и вдохновеніе, какъ творческій путь къ новому Космосу, созидать который Богъ призвалъ человѣчество. Претвореніе природнаго хаоса, сковывающаго всѣ порывы къ жизни абсолютной, въ свободный, божественный Космосъ, есть процессъ творческій. Не только зло должно быть побѣждено подвигомъ аскетическимъ, но и добро должно быть создано подвигомъ творческимъ. Міръ творчества теургическаго есть болѣе подлинный, болѣе реальный міръ, чѣмъ природная дѣйствительность. Лишь въ творчествѣ раскрывается міръ истинный, наиреальнѣйшій, міръ въ Богѣ. Творчество есть боговдохновеніе, богообщеніе. Творцу-поэту, творцу-философу, творцу-мистику, творцу правды общественной, правды освобождающей жизнь, раскрывается въ творческомъ экстазѣ міръ послѣдней, сокровенной реальности. Прозрѣвается въ творчествѣ то, чего нѣтъ въ «мірѣ семъ», въ природной дѣйствительности. Въ творчествѣ всегда больше, чѣмъ въ дѣйствительности, въ искусствѣ больше, чѣмъ въ природѣ. Въ творчествѣ природа перерастаетъ себя, творчество есть вершина Божьяго творенія, черезъ творчество твореніе поднимается на высочайшія вершины. Христіанство, какъ полнота вселенской истины, заключаетъ въ себѣ не только отрицательную правду аскетизма, но и положительную правду творчества. Лишь въ соединеніи аскетизма съ творчествомъ дана полнота религіозной жизни. Мистическіе экстазы—экстазы аскетическіе и творческіе. Ограниченность человѣческой природы превратила истину Христову въ мрачную истину исклю-

чительнаго аскетизма, отвергающаго всякое творчество, такъ какъ не могла еще эта природа вмѣстить полноты. Оправданіе творчества и есть оправданіе исторіи, оправданіе культуры, оправданіе воинственной правды общественной и любви личной, познанія и поэзіи, оправданіе нашихъ великихъ людей, нашихъ творцовъ, для которыхъ должно быть найдено мѣсто въ Царствѣ Божьемъ.

Утвержденіе свободы внутренней, свободы духа, свободы во Христѣ не можетъ не вести къ творческому перерожденію всего общества и всей природы, къ творчеству исторіи, какъ пути къ спасенію и избавленію отъ зла и страданій. Религіозная свобода должна быть и свободой общественной, освобожденіемъ всѣхъ и всего, разрывомъ всѣхъ узъ, творчествомъ всеобщей свободной жизни. И въ жизни общественной есть своя теургія, — творчество общенія въ свободѣ и любви, но она отличается отъ дурной магіи революціонно-матеріалистическаго соціализма и анархизма. Дѣло правды Божьей на землѣ, правды общественной должно быть дѣломъ творческимъ, а не разрушительнымъ. Творческое общественное освобожденіе освящается христіанскимъ сознаніемъ. Истинное творчество не можетъ быть торжествомъ индивидуализма, творчество всегда переходитъ грани индивидуальности, оно церковно по существу, оно есть общеніе съ душою міра.

Церковь для насъ не есть церковь помѣстная, національная, не есть даже церковь православная въ историческомъ смыслѣ этого слова, но Церковь Вселенская, каѳолическая, Церковь космическая, хотя и неразрывно связанная съ священнымъ преданіемъ, священствомъ и таинствами. Міровое и національное церковное возрожденіе возможно лишь на почвѣ укрѣпленія вселенскаго церковнаго сознанія и предполагаетъ обостреніе вопроса о соединеніи церквей. Но проблема соединенія церквей есть вѣковѣчная, всемірно-историческая проблема Востока и Запада. Россія стоитъ въ центрѣ Востока и Запада, она соединяетъ два міра, въ ней узелъ

всемірной исторіи. И растетъ сознаніе религіознаго призванія Россіи. Но соединеніе Востока и Запада, соединеніе церквей есть взаимопроникновеніе и взаимопополненіе двухъ религіозныхъ опытовъ и двухъ типовъ культуръ. Проблема эта рѣшается въ глубинѣ церковной мистики, а не на поверхности соглашеній церковныхъ и государственныхъ правительствъ. До послѣдняго обостренія проблема Востока и Запада дойдетъ лишь тогда, когда слишкомъ реально станетъ передъ всѣмъ христіанскимъ міромъ, призваннымъ хранить христіанское откровеніе о личности, опасность восточно-монгольской стихіи безличности, допущенной уже внутрь американско-европейской цивилизаціи. Практическая жизненная программа для Россіи можетъ быть сосредоточена лишь вокругъ проблемы Востока и Запада, можетъ быть связана лишь съ уготовленіемъ себя къ тому часу исторіи, въ который столкновеніе восточнаго и западнаго міра приведетъ къ разрѣшенію судебъ Церкви.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Утонченная Ѳиваида.

(Религіозная драма Гюисманса).

I.

Самое благородное явленіе, рожденное на почвѣ декадентства французскаго, — утонченнаго упадочничества, слишкомъ мало вызываетъ къ себѣ вниманія и на родинѣ и у насъ, и ждетъ еще справедливой оцѣнки. Я говорю о Гюисмансѣ, такъ мало еще оцѣненномъ, такъ мало популярномъ даже въ то время, когда «декадентская» литература стала слишкомъ популярной. Гюисмансъ стоитъ въ сторонѣ отъ большого литературнаго потока. Слишкомъ многимъ онъ покажется скучнымъ писателемъ, въ немъ мало занимательнаго, мало того, что могло бы стать моднымъ. Нуженъ особый вкусъ, чтобы полюбить Гюисманса, чтобы плѣниться его романами-изслѣдованіями, чтобы почувствовать упоительность въ самой ихъ скучности. Романы Гёте тоже скучны и въ нихъ есть особая прелесть. Даже крупные, очень талантливые модернистскіе писатели получили налетъ пошлости отъ популяризаціи, отъ модныхъ увлеченій ими. Къ Гюисмансу не пристала никакая пошлость моды и популярности. Онъ остался серьезнымъ, утонченнымъ до муки, настоящимъ мученикомъ упадочности. Въ немъ нѣтъ и слѣдовъ вульгарной пошлости, легкомысленной поверхностности и буржуазности модернистскаго духа, моднаго модернистскаго искусства и стиля (безстильнаго). Его благо-

родная душа, душа средневѣковая и католическая, въ глубинѣ своей неизмѣнно благочестивая, но слабая и безвольная, слишкомъ исключительно чувственная, была язъязвлена оскорбительностью современной культуры, пошлостью современной Франціи, уродствомъ жизни, буржуазнымъ духомъ эпохи. Все, что любила эта душа, все то умирало въ современности, она не находила уже ни великаго искусства, ни великой мистики былого. Гюисмансу близки только такіе люди, какъ Барбе д'Оревили, Бодлэръ, Верленъ, Маларме, Вилье де Лиль Аданъ. Все кажется ему въ окружающей жизни чужимъ, далекимъ, уродливымъ до-боли. Онъ прежде всего человѣкъ глубоко оскорбленный, изъязвленный, раненый тѣмъ «міромъ», въ которомъ призванъ жить и котораго не принимаетъ. В. Ивановъ вѣрно сказалъ про Гюисманса, что съ него «содрана кожа», что «воспринимающій внѣшнія раздраженія всей поверхностью своихъ обнаженныхъ нервовъ, затравленный укусами впечатлѣній, пронзенный стрѣлами внѣшнихъ чувствъ, онъ естественно бросился, спасаясь отъ погони, въ открывшійся ему мистическій міръ, но и въ прикосновеніяхъ къ нему обреченъ былъ найти еще болѣе утонченную муку и сладость чувственнаго» [1]). Утонченная чувственность, оторванная отъ воли, довела Гюисманса до крайней упадочности. Благородство же его природы, серьезность его и католическіе истоки духа не допустили его превратиться въ декадента пошлаго, въ самодовольнаго скептика, сохранили въ немъ богочувствіе и возвратили его къ вѣрѣ. Гюисмансъ сталъ мученикомъ декадентства, какъ бы новымъ пустынножителемъ. Я видѣлъ фотографію Гюисманса. Онъ стоитъ въ своей комнатѣ, прислоненный къ стѣнѣ, надъ нимъ Распятіе. И самъ онъ оставляетъ такое впечатлѣніе, точно онъ сораспялся Христу, пригвожденъ. Лицо такое тонкое, благородное, серьезное и страдальческое. Я слышалъ разсказъ человѣка, который часто видѣлъ Гюисманса въ церкви молящимся: онъ необыкновенно молился, этотъ декадентъ, авторъ ультра-упадочническаго романа «A rebours» и сатанистскаго романа «La bas». Послѣдніе годы своей жизни

[1]) См. *В. Ивановъ:* „По звѣздамъ", стр. 295.

онъ былъ oblat, т.-е. почти монахомъ. Мнѣ передалось личное впечатлѣніе отъ Гюисманса, тронулъ меня его образъ и я сильнѣе еще почувствовалъ его душу. Не легко ему далась жизнь. Этотъ человѣкъ утонченной чувственности не могъ жить мимолетными ощущеніями и не могъ прійти къ самодовольству. Декадентство было для него мученическимъ опытомъ. Рѣшительно нужно признать, что Гюисмансъ — самый большой и серьезный писатель Франціи послѣдней эпохи [2]). По сравненіи съ нимъ какъ не тонокъ, самодоволенъ въ своемъ скептицизмѣ, поверхностенъ популярный Анатоль Франсъ, этотъ излюбленный писатель современной Франціи, или Реми де Гурмонъ, излюбленный болѣе изысканными кругами.

Гюисмансъ вышелъ изъ натуралистической школы Зола и эта печать натурализма осталась на немъ всю жизнь. Слишкомъ истонченный, рафинированный натурализмъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи переходитъ въ декадентство. Натуралистическая чувственность истончается до чувственности декадентской. Чувственность сексуальную, чувственность красокъ, звуковъ и запаховъ, все чувственное воспріятіе вселенной сначала Гюисмансъ беретъ натуралистически, потомъ декадентски, наконецъ мистически. Гюисмансъ показываетъ, что углубленная и утонченная чувственность ведетъ отъ натурализма къ мистицизму. Человѣкъ, отдавшійся чувственному міру, если онъ тонокъ и глубокъ, приходитъ къ кризису чувственности, очень знаменательному, переводящему уже за грани чувственнаго міра. Натурализмъ есть чувственность недостаточно глубокая и тонкая, воспринимающая лишь поверхность. Въ глубинѣ міра чувственнаго Гюисмансъ открываетъ мистическое. Всѣ его писанія — важные документы о глубочайшей и тончайшей мистикѣ чувственнаго, документы, опровергающіе натурализмъ. Но въ извѣстномъ смыслѣ реалистомъ Гюисмансъ остался навсегда, реалистическая манера осталась и въ его католическихъ книгахъ. Реализмъ не мѣшалъ вѣдь Бальзаку написать чудесный мистическій романъ «Se-

---

Рядомъ съ Гюисмансомъ можетъ быть поставленъ столь непохожій на него Вилье де Лиль Аданъ, а изъ предшествующихъ Барбе д'Оревили.

raphita», реализмъ Бальзака не мѣшалъ ему быть мистикомъ и по своему религіознымъ [1]).

Въ предисловіи къ своему извѣстному декадентскому роману, «A rebours», написанному черезъ двадцать лѣтъ послѣ его появленія, Гюисмансъ многое объясняетъ въ своемъ развитіи. Книга эта, на которой и основана его декадентская репутація, была встрѣчена шумнымъ негодованіемъ и непониманіемъ. Зола обвинилъ Гюисманса въ измѣнѣ натурализму и не понялъ, куда онъ идетъ, но вѣрно почуялъ, что происходитъ что-то неладное. Понялъ истинный смыслъ книги Гюисманса только замѣчательный писатель католическаго духа Barbey d'Aurevilly, который писалъ въ 1884 году: «послѣ такой книги автору ничего не остается, кромѣ выбора между пистолетомъ и подножьемъ Креста». Вся послѣдующая литературная дѣятельность Гюисманса говоритъ о томъ, что онъ выбралъ подножье Креста и что діагнозъ и прогнозъ былъ вѣрно поставленъ. Въ «A rebours» Гюисмансъ дошелъ до предѣла, до безысходности. Дальше уже начинается чудесное, натуральный процессъ заканчивается. Книги Гюисманса — не романы, ни въ старомъ, ни въ новомъ смыслѣ этого слова. Въ нихъ нѣтъ старой романической фабулы, нѣтъ и новаго импрессіонизма. Все, что писалъ Гюисмансъ, — лишь исторія его одинокой души, его мученій и обращеній, и только. Всѣ герои Гюисманса — онъ самъ въ разные періоды его жизни, и, кромѣ этого единственнаго героя, никакихъ дѣйствующихъ лицъ нѣтъ. Такъ никто еще не писалъ, какъ Гюисмансъ, никто такъ не углублялъ исторіи души, не утончалъ ея интимной чувственности. Свою автобіографію, почти исповѣдь, разсказалъ Гюисмансъ такъ искренно, безъ всякой рисовки, такъ просто, какъ никто. Инымъ покажется скучной манера Гюисманса. Пусть читаютъ болѣе занимательныхъ писателей. Но хвала тому, кто своей исторіей одинокой души обострилъ дилемму — «пистолетъ или подножье Креста» и пришелъ къ подножью Креста черезъ муки декадентства. Въ слѣдующемъ своемъ замѣчательномъ романѣ

---

[1]) Къ Бальзаку, величайшему писателю Франціи XIX в., еще вернутся и оцѣнятъ его глубже.

«La bas» Гюисмансъ изслѣдуетъ современный сатанизмъ въ связи съ сатанизмомъ средневѣковымъ, описываетъ черную мессу; но тамъ уже чувствуется подъ сатанистскими разговорами и экспериментами его благочестивая католическая душа, чуждая активно-волевого демонизма. Въ «En route», — самой интересной книгѣ Гюисманса, онъ описываетъ переходъ одинокой души къ католичеству. А послѣднія его книги „La Cathédrale", „L'Oblat", „Sainte Lydwine de Schiedam" — уже настоящія католическія книги. Отрывки изъ Гюисманса собраны въ книгу «Pages catholiques», которая рекомендуется католическимъ духовенствомъ. Гюисмансъ замѣчателенъ какъ изслѣдователь католическаго культа и католической мистики, книги его наполнены глубокими мыслями о готикѣ, о литургикѣ, о примитивахъ, о мистическихъ книгахъ, и цѣнными замѣчаніями по исторіи искусства и литературы. Гюисмансъ — настоящій ученый. Его не интересуетъ вопросъ о томъ, «повиненъ ли въ адюльтерѣ господинъ такой-то съ госпожей такой-то», къ чему, по его мнѣнію, свелась вся почти французская литература. Онъ такъ серьезенъ, такъ тонокъ, такъ много мучился. Онъ слишкомъ пессимистъ, слишкомъ внимательно читалъ книгу Іова, Экклезіастъ, Подражаніе Христу, Шопенгауэра, и почуялъ суету и боль міра.

«A rebours» имѣетъ дурную декадентскую репутацію. Но это замѣчательная, единственная въ своемъ родѣ книга. Des Esseintes, герой «A rebours», его психологія и странная жизнь есть единственный во всей новой литературѣ опытъ изобразить мученика декадентства, настоящаго героя упадочности. Des Esseintes — пустынножитель декадентства, ушедшій отъ міра, котораго не можетъ принять, съ которымъ не хочетъ итти ни на какіе компромиссы. Этотъ новый пустынножитель создаетъ себѣ иной міръ, ни въ чемъ не похожій на низкую современную дѣйствительность, отдается ему съ готовностью пожертвовать своей жизнью. У христіанскихъ пустынножителей былъ реальный міръ, во имя котораго они отрицали этотъ міръ. У пустынножителя декадентскаго есть лишь міръ искусственный, выдуманный, не обладающій реальностью. Но въ отрицаніи дѣйствительности

и въ преданности своей фантазіи сказываются черты почти героическія. Онъ — фанатикъ. Изображеніе мученичества и пустынножительства современнаго упадочнаго человѣка — главная заслуга Гюисманса, кромѣ него никто на это не дерзалъ. Оскаръ Уайльдъ былъ мученикомъ декадентства въ жизни (не въ литературномъ творчествѣ), но мученичество его было порождено преслѣдованіями извнѣ. У Гюисманса все шло изнутри. Des Esseintes (псевдонимъ самого Гюисманса) постепенно потерялъ вкусъ ко всѣмъ мірскимъ благамъ, къ современнымъ людямъ, къ современной литературѣ, къ современному быту, ко всей жизни современнаго великаго города. Все его оскорбляло и ранило. Воспріимчивость его притупилась, онъ истощенъ, обезсиленъ. Въ немъ видны черты упадочной утонченности, родственныя латинскому декадансу. Въ немъ есть что-то безкровное, призрачное, чувственность его почти уже безплотна. Его тянетъ въ «утонченную Ѳиваиду», въ пустыню для эстетовъ и декадентовъ. Постепенно уходитъ онъ отъ міра, уединяется, окружаетъ себя инымъ міромъ любимыхъ книгъ, произведеній искусства, запаховъ, звуковъ, создаетъ себѣ искусственную чувственную обстановку, иллюзію иного міра, міра родного и близкаго. Des Esseintes грозитъ гибель, докторъ требуетъ, чтобъ онъ вернулся къ обыкновенной здоровой жизни, но онъ не хочетъ итти ни на какіе компромиссы съ ненавистной дѣйствительностью. Ему не къ кому и не къ чему возвращаться. Литературные круги давно ему опротивѣли, въ этомъ мірѣ все стало ему чуждо. Буржуазія ему ненавистна, аристократія выродилась. Только въ средѣ католическаго духовенства можетъ Des Esseintes еще надѣяться найти общеніе, подходящее къ его вкусамъ. Дѣйствительность современнаго Парижа такъ ужасаетъ и отвращаетъ его, что слаще ему задыхаться и рисковать жизнью въ экзотически чувственной атмосферѣ созданныхъ имъ искусственныхъ запаховъ, чѣмъ жить съ современными людьми и отдаваться ихъ интересамъ.

«A rebours» — настоящее ученое изслѣдованіе, книга эта полна тончайшими замѣчаніями по исторіи литературы, по исторіи искусства и мистики. Когда Des Esseintes уходитъ

отъ міра дѣйствительнаго въ міръ любимыхъ изысканныхъ книгъ, подобранныхъ съ такой любовью и знаніемъ, Гюисмансъ даетъ цѣлое изслѣдованіе о латинскомъ декадансѣ. Когда этотъ пустынножитель уходитъ въ міръ запаховъ или цвѣтовъ, Гюисмансъ даетъ настоящее изслѣдованіе по мистикѣ запаховъ и цвѣтовъ. Des Esseintes доходитъ до отчаянія, онъ замѣчаетъ, что «разсужденія пессимизма безсильны помочь ему, что лишь невозможная вѣра въ будущую жизнь одна только могла бы успокоить его». Книга заканчивается словами: «Господь, будь милостивъ къ христіанину, который сомнѣвается, къ маловѣру, который хочетъ вѣрить, къ каторжнику жизни, который пустился въ путь одинъ, въ ночи, подъ небомъ, которое не освѣщается уже утѣшительными маяками древней надежды».

Романъ «La bas» создалъ Гюисмансу репутацію сатаниста. Къ его переходу въ католичество отнеслись подозрительно, потому что въ «La bas» онъ слишкомъ перемѣшалъ сатанизмъ и католичество, слишкомъ кощунственно описалъ черную мессу. Но только отсутствіе психологическаго чутья могло привести къ подозрѣнію, что у Гюисманса есть сатанинскій уклонъ воли. Гюисмансъ никогда не могъ быть сатанистомъ, не могъ отдаться сатанизму даже тогда, когда былъ такъ занятъ этимъ явленіемъ въ «La bas», книгѣ очень интересной и поучительной. Его благочестивая католическая душа чувствуется въ «La bas» такъ же, какъ и въ послѣдующихъ католическихъ романахъ.

Дюрталь, главный псевдонимъ Гюисманса, очень интересуется сатанизмомъ, онъ предпринялъ изслѣдованіе о средневѣковомъ сатанизмѣ, пораженъ образомъ средневѣковаго сатаниста Gilles de Rais и ищетъ слѣдовъ сатанизма въ современной Франціи. Къ тайнамъ современнаго сатанизма онъ пріобщается черезъ одну женщину, съ которой у него былъ кратковременный, но мучительный романъ. Женщина эта оставляетъ впечатлѣніе жуткое, это — одержимая сатанинскимъ сладострастіемъ, она практикуетъ католическую религію и, вмѣстѣ съ тѣмъ, черезъ одного католическаго священника-сатаниста, участвуетъ въ черной мессѣ. У Дюрталя женщина

эта очень скоро вызываетъ чувство отвращенія и ужаса, и онъ бѣжитъ отъ нея. Онъ разъ всего присутствуетъ при совершеніи черной мессы, но внутренно не участвуетъ въ ней, съ ужасомъ и негодованіемъ уходитъ. Въ «La bas» Гюисмансъ изобличаетъ ничтожество и жалкость современнаго сатанизма, отсутствіе въ немъ силы и фантазіи. Всѣ эти черныя мессы — отвратительная и скучная мерзость. Исканіе возвышеннаго, сильнаго влекущаго сатанизма — жалкій самообманъ. Сатанизмомъ плѣняются легче всего истерическія женщины, это онѣ бьются въ конвульсіяхъ во время совершенія черной мессы. Пусть читаютъ «La bas» имѣющіе вкусъ къ сатанизму, этотъ вкусъ убиваетъ Гюисмансъ. У Гюисманса, утонченнаго упадочника, съ притупленной воспріимчивостью и больной чувственностью, былъ интересъ къ сатанизму, онъ пожелалъ экспериментально провѣрить природу сатанизма, игравшаго такую роль въ родные ему средніе вѣка, но не было у него никогда сатанистскаго уклона воли. Воля у него была слабая, но благочестивая, чувственность же была упадочная и слишкомъ истонченная. «La bas» не есть ни проповѣдь сатанизма, ни объективное его изображеніе, а изобличительный документъ противъ сатанизма. Парижскій сатанизмъ модернъ, который былъ одно время въ модѣ и котораго коснулся Гюисмансъ въ періодъ своего декадентства, даже не страшенъ, слишкомъ жалокъ и ничтоженъ. Но въ качествѣ изслѣдователя сатанизма Гюисмансъ тонко подмѣчаетъ, что явленіе это, подобно тѣни, тянется за католичествомъ. Настоящую черную мессу можетъ совершать только католическій священникъ, безъ католическаго аббата не будетъ настоящаго кощунства и надругательства. Въ католичествѣ есть обратная сторона, есть связь съ темными силами. Не даромъ на католическихъ храмахъ изображены отвратительныя чудовища.

Вопросъ о черной магіи имѣетъ большое значеніе для раскрытія сущности христіанства. Есть основаніе предполагать, что то, что въ язычествѣ было натуральнымъ таинствомъ, совсѣмъ не демоническимъ, то послѣ Христа и Его таинствъ становится черной магіей и сатанизмомъ. Христіан-

ство изгнало изъ природы духовъ, освободило природу отъ демонологіи, но изгнанные духи вернулись въ обличіи демоническомъ и породили сатанизмъ. Тутъ скрыта какая-то тайна. Въ черной магіи есть своекорыстная жажда власти надъ естествомъ и веществомъ и вѣчная постыдная зависимость отъ естества и вещества.

Въ «La bas» есть очень тонкая сексуальная психологія. Психологіи любви вообще у Гюисманса нѣтъ, въ его романахъ нѣтъ никакихъ романовъ. Но есть психологія пола и особенно она интересна въ отношеніи Дюрталя къ женщинѣ, одержимой сатанизмомъ. Тутъ ставится очень глубокая проблема: сближаетъ ли, соединяетъ ли мужчину и женщину сексуальная жизнь? Психологія пола у Гюисманса даетъ отрицательный отвѣтъ: не соединяетъ, не сближаетъ, а разъединяетъ и отчуждаетъ, убиваетъ влеченіе, дѣлаетъ противнымъ предметъ влеченія. Въ основѣ сексуальной жизни есть что-то демоническое, нѣтъ радости, нѣтъ соединенія. Во всякомъ случаѣ тутъ ставится очень большой и больной вопросъ. Женское сатанистское сладострастіе предстаетъ въ «La bas» въ самомъ непривлекательномъ, отвратительномъ видѣ, ничѣмъ не прикрытое. Гюисмансъ даетъ важные матеріалы для психологіи пола, въ матеріалахъ этихъ чувствуется глубоко пережитое. Во всѣхъ книгахъ Гюисманса разлита атмосфера сексуальной чувственности, но нѣтъ пафоса любви, нѣтъ эротики. Упадочная чувственность убила не только возможность любви, но и мечту о любви. Это очень характерно для Гюисманса. Женщина является для него исключительно соблазномъ, злымъ видѣніемъ. Въ «La bas» сатанизмъ предстоитъ передъ нимъ въ образѣ одержимой женщины. Въ «En route» женскій образъ постоянно мучитъ и соблазняетъ его въ церкви, во время молитвы, отвращаетъ его отъ религіозной жизни. Въ этомъ для Гюисманса есть что-то невыразимо мучительное. Иные моралисты пробовали уже признать Гюисманса порнографическимъ писателемъ. Какая нечуткость! Гюисмансъ разсказываетъ объ испытанныхъ мученіяхъ, даетъ тончайшую психологію упадочной сексуальности, но онъ дорогой цѣной купилъ себѣ право писать обо

всемъ этомъ. Гюисманса можно противопоставить всей современной французской литературѣ.

«La bas» заканчивается крикомъ отчаянія, болѣзненнымъ протестомъ противъ современной жизни, противъ современной Франціи и Парижа. Гюисмансъ говоритъ, что народъ его очень боленъ и что человѣческими средствами нельзя его излѣчить. Можно разсчитывать только на сверхчеловѣческую помощь. Но взглядъ Гюисманса обращенъ назадъ, къ среднимъ вѣкамъ. Онъ бѣжитъ въ средніе вѣка отъ современности, всѣ его послѣдующія книги разсказываютъ объ этомъ бѣгствѣ. Много глубокихъ мыслей брошено въ послѣднихъ главахъ «La bas». «Этотъ вѣкъ позитивистовъ и атеистовъ все уничтожилъ кромѣ сатанизма, котораго онъ не могъ сдвинуть ни на одинъ шагъ». «Самая большая сила діавола въ томъ, что онъ заставилъ себя отрицать». Это очень тонко. Въ концѣ романа «La bas» разговоры ведутся въ разгаръ буланжизма, и пошлые крики «да здраствуетъ Буланже» терзаютъ слухъ утонченныхъ героевъ Гюисманса, поглощенныхъ мистикой. «Нынѣшній народъ не привѣтствовалъ бы такъ ученаго или артиста, или даже сверхъестественное существо, какого-нибудь святого». «Но онъ дѣлалъ это въ средніе вѣка». «Здѣсь внизу все разложилось, все умерло, но тамъ наверху! я вѣрю, тамъ готовится изліяніе Св. Духа, сошествіе Божественнаго Параклета». Здѣсь только выразилъ Гюисмансъ свои новыя чаянія и на этомъ слѣдуетъ остановиться.

Среди буржуазнаго Парижа, плѣненнаго буланжизмомъ, странный разговоръ происходитъ на колокольнѣ St. Sulpice между Дюрталемъ и звонаремъ, проповѣдникомъ идеи іоаннитовъ о Третьемъ Завѣтѣ Св. Духа. Говорятъ о вещахъ далекихъ и чуждыхъ и современному Парижу, и всему современному міру. Звонарь Gévingey — религіозный энтузіастъ, онъ послѣдователь Іоахима изъ Флориды, средневѣковаго пророка Вѣчнаго Евангелія и Третьяго Закона Духа [1]). «Если Третье Царство — иллюзія, какое утѣшеніе можетъ остаться

[1]) Потрясающій образъ Іоахима изъ Флориды хорошо нарисованъ въ книгѣ Жебара „Мистическая Италія".

христіанамъ передъ лицомъ всеобщаго разстройства міра, который мы не ненавидимъ лишь изъ милосердія?» «Есть три царства: царство Ветхаго Завѣта, Отца, царство страха; царство Новаго Завѣта, Сына, царство искупленія; царство Евангелія отъ Іоанна, Св. Духа, которое будетъ царствомъ избавленія и любви. Это — прошлое, настоящее и будущее; это — зима, весна и лѣто; одно, — говоритъ Іоахимъ изъ Флориды, — дало всходы, другое — колосъ, третье дастъ хлѣбъ. Два лица Св. Троицы открылись, Третье должно открыться». «Третье царство, — замѣчаетъ Дюрталь, — провозглашается словами: да пріидетъ Царствіе Твое». Звонарь говоритъ, что дѣйствіе Параклета должно очистить не только духъ, но и тѣло. «Но въ такомъ случаѣ это будетъ земной рай!» «Да, это — царство свободы, добра, любви!» «Нужно дѣлать различіе между явленіемъ Параклета и побѣдоноснымъ возвращеніемъ Христа. Одно предшествуетъ другому. Нужно, чтобы общество сначала возродилось, охваченное Третьей Ипостасью — Любовью, чтобъ Іисусъ сошелъ, какъ Онъ обѣщалъ, съ облаковъ, и царствовалъ надъ народами, уподобившимися Его образу». Что же будетъ съ папой? «Времена съ перваго явленія Мессіи дѣлятся на два періода: періодъ Спасителя страдающаго и искупляющаго, въ который мы живемъ, и другой, котораго мы ждемъ, періодъ Христа, очищеннаго отъ униженій, прославленнаго великолѣпіемъ Своего Лика. И есть разные папы для каждой эры; священное писаніе возвѣщаетъ двухъ первосвященниковъ». «Духъ Петра живетъ въ своихъ замѣстителяхъ. Онъ будетъ жить до наступленія эпохи Св. Духа. Тогда Іоаннъ, который оставался въ сторонѣ, начнетъ свое священство Любви, будетъ жить въ душахъ новыхъ папъ». «Но зачѣмъ папа, когда Самъ Іисусъ будетъ виденъ?» «Въ день, когда появится Іисусъ, первосвященство Рима прекратится». «Если позоръ нашего времени преходящій, то уничтожить его можетъ лишь вмѣшательство Божіе, потому что ни соціализмъ и ни другія нелѣпыя мечты рабочихъ, невѣжественныхъ и озлобленныхъ, не могутъ измѣнить природы людей и реформировать народы. Это выше силъ человѣческихъ». Но Дюр-

таль не заражается религіознымъ энтузіазмомъ іоаннитовъ. «На что же вы надѣетесь, если не вѣрите въ пришествіе Христа?» — «Я, я ни на что не надѣюсь». — «Я васъ жалѣю, вы значитъ не вѣрите ни въ какое улучшеніе въ будущемъ?» — «Я вѣрю, увы, что старое небо грезитъ надъ опустошенной и изолгавшейся землей». Дюрталю предстоялъ еще долгій путь, о которомъ разсказано въ «En route», «Cathédrale» и другихъ романахъ Гюисманса. А когда онъ присталъ къ христіанскому берегу, онъ такъ усталъ, такъ былъ обезсиленъ, что не до новыхъ идей ему было, не до Третьяго Завѣта. Религіознаго энтузіазма нельзя ждать отъ Гюисманса, съ трудомъ несетъ онъ муку жизни.

«En route» — самая интересная книга Гюисманса, въ ней описывается его обращеніе въ католичество. Тутъ чрезвычайно тонкая психологія двойственности, вѣчное колебаніе вѣры и сомнѣнія, утонченная смѣсь декадентства съ католичествомъ. Дюрталь ходитъ въ церковь, плѣненный красотой католическаго культа. У Дюрталя-Гюисманса преобладаетъ литургическій интересъ къ католической религіи. Никто еще не проникалъ такъ въ литургическія красоты католичества, не истолковывалъ такъ готики. Одно это дѣлаетъ Гюисманса большимъ писателемъ. Шатобріанъ пытался дать эстетическую апологію католичества. Но Гюисмансъ выше его, какъ изслѣдователь католической эстетики. Онъ вошелъ въ церковь черезъ искусство и красоту. Для него въ жизни остались только красота и искусство, все остальное опостылѣло ему. Но та культура, которая убиваетъ католичество, убиваетъ также красоту и искусство. Католическая культура создала великіе храмы, великій культъ, великую эстетику и мистику, великія книги. Обращеніе въ католичество не можетъ быть отреченіемъ отъ красоты, католичество есть оправданіе красоты. Гюисмансъ не былъ еще католикомъ, когда уже зачитывался христіанскими мистиками, любилъ храмы и культъ, онъ давно уже любилъ католическую культуру. Что же онъ терялъ отъ перехода въ католичество? Терялъ женщинъ, но женщины даютъ ему лишь муку. Правда, отъ муки этой не такъ легко отказаться. Дюрталь не въ силахъ самъ справиться

съ религіозными противорѣчіями своей больной души, онъ ищетъ духовнаго водительства. Онъ рѣшается итти къ католическому аббату и ему повѣрить свои мученія. Онъ хочетъ жить подъ духовнымъ руководительствомъ. Дюрталь-Гюисмансъ жаждетъ снять съ себя бремя свободы, отречься отъ своей воли, отдаться водительству. Католичество идетъ навстрѣчу такимъ душамъ, помогаетъ имъ, притягиваетъ ихъ къ себѣ. Для Дюрталя-Гюисманса христіанская религіозная жизнь не есть повышеніе волевой активности, обостреніе отвѣтственности, а прекращеніе волевой активности, снятіе отвѣтственности. Католичество сильно и властно, оно давитъ слабыхъ и безвольныхъ. Гюисмансъ женственно отдается католичеству. Онъ дѣлаетъ послѣднее усиліе воли отказаться отъ своего прошлаго и повѣрить, а послѣ этого изнемогаетъ, волевая активность въ немъ замираетъ. Для Гюисманса христіанство не столько религія свободы, сколько религія освобождающая отъ свободы. Свобода измучила его въ декадентствѣ, въ католичествѣ онъ отъ нея отказывается. Подлинной свободы по безволію своему онъ не знаетъ. Въ психологіи Гюисманса открывается тайная связь декадентства и католичества, общій имъ упадокъ воли. Но въ католичествѣ есть и другая сторона, сторона могучей воли и власти, руководящая безволіемъ и безсиліемъ. Католическая мистика и католическій культъ — чувственны, чувственны прежде всего, въ нихъ есть сладость и истома, что-то влекущее и обезволивающее. Гюисмансъ чувственно принялъ католичество, соблазнился и плѣнился имъ, волевая же религіозная активность осталась въ немъ слабой. Православіе труднѣе было бы такъ принять. Религіозная мистика и эстетика неизбѣжно имѣютъ чувственную сторону, но въ здоровой религіозной жизни она сочетается съ стороной волевой и мужественной, съ свободной отвѣтственностью. Избытокъ принуждающей воли и власти въ католической іерархіи имѣетъ обратной своей стороной избытокъ чувственности и пассивности въ католическомъ культѣ и въ мистикѣ подчиненныхъ и пасомыхъ. Это особенно чувствуется въ судьбѣ Гюисманса.

Дюрталь еще не вѣрилъ и не обратился, когда гово-

рилъ уже: «меня захватило католичество, я опьяненъ его атмосферой ладана и воска, я блуждаю вокругъ него, тронутый до слезъ его молитвами, плѣненный до глубины души его псалмами и пѣніемъ. Я чувствую отвращеніе къ своей жизни, къ самому себѣ, но отсюда далеко еще до рожденія къ новой жизни». Дюрталь любитъ старое, средневѣковое католичество и боится, что въ католичествѣ современномъ не найдетъ онъ уже чарующей мистики и красоты. Его мучитъ то, что «католицизмъ современный далекъ отъ мистики, потому что религія католическая настолько же низменна, насколько мистика высока». Безпокоитъ его, что католическое духовенство не пойметъ его: «они отвѣтятъ мнѣ, что мистика была интересна въ средніе вѣка, что она находится въ противорѣчіи съ современностью. Они подумаютъ, что я сумасшедшій, будутъ убѣждать меня дѣлать какъ всѣ, мыслить какъ всѣ».

Дюрталя тянетъ въ монастырь, настоящій монастырь, который перенесъ бы его въ атмосферу средневѣковья. Его духовный руководитель совѣтуетъ ему поѣхать въ монастырь траппистовъ, въ которомъ сохранилась еще атмосфера католической святости. Описаніе этого монастыря въ «En route» — чарующе прекрасно, это классическія страницы, которыя читаются съ трепетомъ. Дни, проведенные Дюрталемъ въ монастырѣ траппистовъ, пережитая имъ борьба, изъ которой онъ выходитъ настоящимъ католикомъ, — все это такъ важно и цѣнно для религіозной психологіи. Многіе религіозные искатели нашей эпохи почувствуютъ въ монастырскихъ дняхъ Дюрталя родное себѣ и близкое. Дюрталь думалъ найти въ монастырѣ полный покой, а оказалось, что «именно монастыри обуреваемы темными силами; тамъ ускользаютъ отъ нихъ души и они во что бы то ни стало хотятъ ихъ покорить себѣ. Нѣтъ на землѣ мѣста, которое такъ охотно посѣщалось бы темными силами, какъ келія; никто не мучится такъ, какъ монахъ». И все же, когда Дюрталь возвращается въ опостылѣвшій и далекій Парижъ, онъ вспоминаетъ о дняхъ, проведенныхъ въ монастырѣ траппистовъ, какъ о пережитой радости; все парижское вызываетъ въ немъ отвращеніе. Тамъ, у траппистовъ,

была такая сгущенная мистическая атмосфера, чистая и прекрасная. «En route» заканчивается словами: «если бы, — говоритъ Гюисмансъ, думая о писателяхъ, которыхъ ему трудно будетъ не увидѣть, — если бы они знали, насколько они ниже послѣдняго изъ послушниковъ, если бы они могли вообразить себѣ, насколько божественное опьянѣніе свинопасовъ траппистовъ мнѣ интереснѣе и ближе всѣхъ ихъ разговоровъ и книгъ! О, Господи! Жить, жить подъ тѣнью молитвъ смиреннаго Симеона!» Симеонъ — это траппистъ, который потрясъ душу Дюрталя своей святостью. Обращеніе Гюисманса было настоящимъ подвигомъ. Онъ продѣлалъ страшную, трогающую насъ до глубины души работу.

Въ «La cathédrale» отражается психологія католическаго періода, но съ вѣчными колебаніями и сомнѣніями. Дюрталя все болѣе и болѣе тянетъ въ монастырь. Но его удерживаетъ неспособность къ подвигу, страхъ передъ усиліями и передъ суровой жизнью. Его чувственно притягиваетъ созерцательная мистика монастыря, но у него нѣтъ силъ для волевой религіозной активности. Онъ все договаривается о томъ, чтобы взять на себя поменьше тяжестей. Разговоры Дюрталя съ аббатомъ имѣютъ двойной интересъ: въ нихъ дана религіозная психологія декадента-католика и въ нихъ же дано научное изслѣдованіе католичества. Вѣдь «La Cathédrale» — замѣчательное ученое изслѣдованіе готики, католической литургики и мистики. Гюисмансъ углубляется до изслѣдованія тончайшей мистики цвѣтовъ, животныхъ, красокъ, вообще религіозной символики. «La Cathédrale» — это книга о католическихъ храмахъ, культѣ и символикѣ, она неоцѣнима для тѣхъ, кто хочетъ изучить католичество въ тончайшихъ его изгибахъ [1]). Въ книгѣ этой можно научиться такимъ тонкостямъ мистики католичества, надъ которыми лишь очень немногіе задумывались. Гюисмансъ дѣлаетъ огромное усиліе перенести современнаго человѣка въ мистическую атмосферу средневѣковой символики.

---

1) Въ „La Cathédrale“ вставлено цѣнное изслѣдованіе о картинѣ фра Беато Анжелико „Le couronnement de la Vierge“.

Въ «L'Oblat» описывается дальнѣйшій католическій путь Дюрталя. Но книга эта уже менѣе интересна, многое въ ней повторяется, утомляютъ мелочи католической жизни. «Sainte Lydwine de Schiedam». — жизнеописаніе католической святой, печалитъ своимъ творческимъ безсиліемъ, подрѣзанностью крыльевъ. Гюисмансъ хочетъ реставрировать средневѣковое католичество съ мелочнымъ педантизмомъ, съ духовной робостью. Онъ упивается болѣзнями и страданіями святой Лидвины, и образъ святой выходитъ у него почти отталкивающимъ, принижающимъ, а не вдохновляющимъ. Характеренъ католическій срывъ св. Лидвины: она смотритъ на свои страданія, какъ на искупительную жертву, подобную жертвѣ Христовой. Въ этой совсѣмъ ужъ католической, католической безъ муки сомнѣній, книгѣ Гюисманса нѣтъ подъема и вдохновенія. Подъ конецъ жизни Гюисмансъ покорно и смиренно несъ непосильную тяжесть своихъ болѣзней, и его плѣнило въ святой Лидвинѣ это смиреніе передъ болѣзнями, это мистическое упоеніе болѣзнями. Въ тяготѣніи Гюисманса къ средневѣковому католичеству была мечтательность и подъемъ, его окрыляло восхищеніе передъ литургическими красотами и мистическими богатствами еще далекаго католичества. Но когда онъ вошелъ въ католическую жизнь, сказалось роковое отсутствіе творчества, активности и воли въ его религіозности. Прошла тревога и творчество угасло. Все его творчество было лишь повѣствованіемъ о пережитыхъ мукахъ. Дерзновенія воли нѣтъ у него, нѣтъ религіознаго почина. Также принялъ католичество и Верленъ: въ католическихъ стихахъ Верлена тѣ же переживанія, что и у Гюисманса. Черезъ Гюисманса мы подходимъ къ тайнѣ католичества.

II.

У Гюисманса есть индивидуальное религіозное чувство, но нѣтъ вселенскаго религіознаго чувства. Его судьба, его мука, его гибель, его трагическія противорѣчія — вотъ исключительный предметъ его интереса. Въ

христіанствѣ Гюисманса нѣтъ отношенія къ другимъ людямъ и къ человѣчеству, нѣтъ даже этой проблемы. Есть у него религіозное отношеніе къ предметамъ, но нѣтъ религіознаго отношенія къ людямъ. Его не мучитъ вопросъ о судьбѣ человѣчества, о связи своей индивидуальной судьбы съ судьбой вселенской. Онъ никогда не задумывается о соціальной сторонѣ той католической религіи, которую принимаетъ, никогда не думаетъ о связи католичества съ міровой исторіей. Гюисмансъ не выходитъ изъ себя, переходитъ за грани своей индивидуальности лишь въ воспріятіи красоты. Онъ такъ до конца и не воспринялъ христіанства внутренно, какъ вселенскую правду. Гюисмансъ — очень типичный католикъ, католикъ даже въ декадентскій свой періодъ. Но цѣлая половина католичества его почти не интересуетъ, ему остается чуждымъ католичество, какъ власть, дѣйствующая въ міровой исторіи, полная человѣческой активности, въ высшей степени волюнтаристическая. Чувственно-пассивная сторона лишь одна сторона католичества, но она непонятна безъ другой стороны, властной и активно-волевой. Въ католичествѣ индивидуальныя души отдаются водительству съ сладостной пассивностью, но въ католичествѣ же есть и водительство душами, устроеніе вселенскаго царства. Читая Гюисманса, можно подумать, что католичество есть исключительно религія литургическихъ и мистическихъ красотъ, религія женственная. Но для католичества св. Тереза и Григорій VII одинаково характерны. Мистика католическая—преимущественно чувственная, въ ней много сладострастной истомы. Но власть католичества надъ исторіей волевая и мужественная. Мистическая чувственность и религіозная эстетика есть одно изъ орудій власти католическаго царства надъ міромъ и душами людей. Католическая церковь идетъ навстрѣчу слабымъ и изнеможеннымъ, тѣмъ, которые жаждутъ отречься отъ своей воли и сложить съ себя отвѣтственность. Но сама учащая церковь властна, волюнтаристична, она беретъ на себя отвѣтственность за души пасомыхъ и сознаетъ свою свободу. Тутъ сказывается основное для католичества дѣленіе церковнаго общества на клиръ и мірянъ, на пасущихъ и пасомыхъ, на учащихъ и учащихся, на активно-водящихъ и пассивно-ведомыхъ.

Даже въ богослуженіи католическомъ и таинствахъ сказывается это дѣленіе, отражается эта пропасть. Подъ двумя видами пріобщается лишь клиръ, міръ же пріобщается подъ однимъ видомъ, міръ отдѣленъ отъ совершенія таинства и допускается къ крови Христовой лишь черезъ іерархію учащую и пасущую. Въ православной церкви каждый молящійся участвуетъ въ совершеніи таинства Евхаристіи, потому что церковь есть свободное общеніе въ любви всѣхъ вѣрующихъ. Въ православіи іерархическій принципъ не играетъ такой роли и не руководитъ такъ душами. Православіе и есть по преимуществу религія литургическая, въ немъ меньшее занимаетъ мѣсто элементъ дидактическій. Католическій разрывъ церковнаго общества на двѣ части сказался еще въ томъ, что міръ былъ лишенъ священнаго писанія, какъ непосредственнаго источника религіозной жизни, и духовенство стало между Евангеліемъ и душами человѣческими. Активный и волевой характеръ католической іерархіи связанъ съ пассивнымъ и чувственнымъ характеромъ религіозности мірянъ. Пассивный и безвластный характеръ православной іерархіи связанъ внутренно съ болѣе активной и волевой религіозностью мірянъ [1]). Сравните св. Серафима Саровскаго, величайшее явленіе мистической святости въ православіи, съ св. Терезой, мистической святостью католичества. Православная мистика болѣе мужественная и волевая, католическая мистика болѣе женственная и чувственная [2]). Въ восточно-православной мистикѣ Христосъ принимается внутрь человѣка, становится основой жизни, въ западно-католической мистикѣ Христосъ остается предметомъ подражанія, объектомъ влюбленности, остается внѣ человѣка. Подражаніе страданіямъ Христовымъ,

[1]) Имѣю въ виду исключительно внутреннюю активность, а не внѣшне-историческую.

[2]) Въ западной литературѣ въ послѣднее время очень повысился интересъ къ католической мистикѣ. Укажу на книгу *Delacroix* „Etudes d'historie et de psychologie du musticisme“, написанную съ научной точки зрѣнія, и на книгу *Pacheu* „Psychologie des mystiques chrétiens“, написанную съ католической точки зрѣнія. Прославленная книга *Джемса* „О религіозномъ опытѣ“ тоже свидѣтельствуетъ о повышеніи интереса къ мистикѣ.

вплоть до принятія стигматовъ, есть послѣднее слово католической мистической чувственности. Сладость страстей Господнихъ, упоеніе ранами Христовыми — вотъ пафосъ католической мистики. На востокѣ Христосъ — субъектъ, данъ внутри человѣка, на западѣ Христосъ — объектъ, данъ внѣ человѣка. Восточная мистика, восточное богословіе, восточная метафизика выработала идею θέωσις'а — обоженія человѣческой природы (Діонисій Ареопагитъ, Максимъ Исповѣдникъ, Григорій Нисскій и др.). На Западѣ человѣческая природа остается внѣбожественной, далекой, лишь устремленной и жаждущей. Идея обожествленія человѣка у Мейстера Эккерта и германскихъ мистиковъ получена съ Востока, отъ Діонисія Ареопагита, развивалась въ протестѣ противъ католическаго разобщенія человѣка и Божества и ведетъ къ пантеизму. Въ католичествѣ непосредственное чувство Христа слабѣе, чѣмъ въ православіи. На Востокѣ—мистическая насыщенность, на Западѣ—мистическій голодъ. Эта разница сказалась и въ архитектурномъ стилѣ храмовъ. Въ храмѣ готическомъ чувствуется вытягиваніе человѣка къ Божеству, въ храмѣ восточно-православномъ—распластаніе человѣка и схожденіе Божества. Чувственная мистика св. Терезы и мистика квіетизма [1])—обратная сторона властнаго деспотизма и юридическаго формализма католической іерархіи. Тутъ есть таинственная связь. Таинственный промыселъ Божій въ исторіи установилъ для таинственныхъ цѣлей раздѣленіе христіанскаго міра на типъ восточно-православный и западно-католическій. Но въ раздѣленіи этомъ есть и человѣческій грѣхъ, и потому воля человѣческая должна быть направлена къ возсоединенію и восполненію. Два типа и два пути одинаково нужны для вселенской полноты религіозной жизни. Безъ православной насыщенности, обожествляющей изнутри человѣческую природу, и безъ католической устремленности, творящей религіозную культуру, одинаково, неосуществимы вселенскія цѣли Церкви.

Судьба Гюисманса трагична и поучительна. Онъ пережилъ

---

[1]) Ложь квіетизма изобличаетъ поистинѣ удивительный мистикъ Рюсброкъ. См. Rusbrock l'Admirable, traduit par E. Hello, стр. 20—26.

новую муку и пришелъ къ тому, что сталъ жить прошлымъ, отдался цѣликомъ реставраціи прошлаго. Онъ слишкомъ католикъ и недостаточно христіанинъ. Въ католичествѣ Гюисманса, какъ и Верлена, чувствуется духъ рафинированной упадочности. Современность знаетъ цѣлый рядъ мучениковъ новаго духа. Мучениками были Бодлэръ и Оскаръ Уайльдъ, Ницше и Вейнингеръ. Въ мученичествѣ ихъ что-то пріоткрылось. Но Гюисмансъ вернулся въ церковь и исцѣлилъ въ ней свои раны. Онъ особенное имѣетъ для насъ значеніе. Именно на судьбѣ Гюисманса ясно видно, что религіозное возрожденіе нынѣ возможно лишь путемъ усиленія волевой активности и творческаго подъема. Господь ждетъ отъ вернувшихся къ Нему активности и творчества, свободы и дерзновенія. Въ этомъ скажется высшая покорность Богу, праведное богоборчество, а не злое противленіе. Утонченная упадочность предваряетъ возрожденіе, но само возрожденіе идетъ отъ сдвига воли, отъ активнаго почина.

Изъ судьбы Гюисманса всего менѣе можно извлечь утвержденіе объ упадкѣ и гибели католичества. Католичество — страшная міровая сила, оно и не думаетъ разлагаться, оно крѣпко и вѣчно возрождается. Католическое движеніе теперь очень сильно, никакія гоненія, духовныя и матеріальныя, не могутъ ослабить его, скорѣе укрѣпляютъ. Католичество гонятъ во Франціи, но тамъ оно — огромная сила. Католичество приспособляется къ современности то въ формѣ модернизма, то въ формѣ соціальнаго католицизма, то въ формулѣ католическаго декадентства, то въ формѣ оккультизма, и выживаетъ. Скоро, быть можетъ, мы увидимъ возрожденіе католической литературы, подобное тому, которое видѣло начало XIX вѣка. Это чувствуется уже у Гюисманса, у Верлена, которыхъ интересно сопоставить съ христіанствующими романтиками начала прошлаго вѣка [1]). Символизмъ есть уже путь къ иному, къ католическому возрожденію. Католичество не одолѣютъ и впредь, потому что въ исторіи его жили не только

---

[1]) Все, что было значительнаго и глубокаго во французской литературѣ второй половинѣ XIX в., связано съ католичествомъ.

грѣхи человѣческіе, жила въ ней и вселенская церковь Христова. Католичество остается осью западной исторіи. Все проходитъ, все минуетъ, все тлѣетъ, одно католичество остается. Оно вынесло всѣ испытанія: и возрожденіе, и реформацію, и всѣ еретическія и сектантскія движенія, и всѣ революціи. Чувство вселенскости, которое даетъ католичество, поражаетъ своей мощью и приводитъ въ трепетъ даже невѣрующихъ. Даже невѣрующіе должны признать, что въ этой исключительной силѣ католичества скрывается какая-то тайна, раціонально необъяснимая. Католичество должно было бы уже погибнуть, если вѣрить въ неотвратимую историческую необходимость и соціальную закономѣрность, въ вѣчное приспособленіе жизни къ новымъ условіямъ. Сила католичества есть ирраціональный остатокъ для всякаго раціональнаго объясненія исторіи. XVIII вѣкъ, полный раціоналистическаго пыла, не раздавилъ ненавистнаго ему чудовища, а въ XIX вѣкѣ оно вновь поднялось и возродилось къ новой жизни. Папа Левъ XIII многими головами выше папъ предшествующихъ эпохъ. То, что представляется раціоналистамъ и позитивистамъ остаткомъ средневѣковья, могущественно и славно и въ вѣкѣ XX. Въ лоно католичества возвращается рядъ людей новаго духа. Католичество попрежнему притягиваетъ своей красотой и мощью. Оно кровно связано съ культурой, съ міровыми историческими традиціями. Католическій модернизмъ говоритъ лишь о внутреннемъ кризисѣ, но не о крахѣ.

Великая европейская культура — католическая культура. Говорю о культурѣ, а не объ американской цивилизаціи. Величайшіе культурные памятники связаны съ католичествомъ. Принято думать, что католичество всегда было противъ культурнаго прогресса, и есть основаніе это думать. Вѣдь католичество, говорятъ, сожгло Джіордано Бруно, замучило Галилея и совершило много другихъ преступленій. Но то же католичество было очагомъ культуры и творчества, съ нимъ связана такая красота культуры, что не сравнится съ ней ничто, рожденное въ нѣдрахъ антирелигіознаго движенія, имѣвшее менѣе благородное происхожденіе. Вѣдь всякая

культура связана съ культомъ, въ культѣ даны уже богатства и цѣнности культурнаго творчества [1]). Вотъ почему обычные разговоры объ исключительной аскетичности католичества и вообще христіанства имѣютъ относительное значеніе и примѣнимость. Католичество въ исторіи было культурнымъ богатствомъ, а не аскетической бѣдностью. Въ истокахъ, корняхъ своихъ, европейская культура — религіозная и христіанская, или языко-христіанская. И искусство, и философія, и общественность зародились въ лонѣ католической церкви. Языческая культура вошла въ католичество. Католическое средневѣковье было эпохой культурной и творческой, эпохой богатой, полной высшаго томленія. Оскопленіе, культурное обѣднѣніе, ослабленіе творчества и убіеніе красоты связаны съ раціоналистической, разсудочной, антирелигіозной культурой. Революціонный соціализмъ и анархизмъ гораздо враждебнѣе культурѣ, творчеству и красотѣ, гораздо аскетичнѣе, бѣднѣе, чѣмъ католичство. Католичество вдохновляла объективная, сверхчеловѣческая цѣль и цѣнность; прекрасные храмы, статуи и картины, богатый культъ и культуру ставило оно выше счастья человѣческаго, пользы людской. Вотъ чего не понимаетъ и не принимаетъ современный гуманизмъ. Гуманистическій соціализмъ — потребителенъ и распредѣлителенъ и потому принижаетъ культуру объективныхъ цѣнностей. Въ основѣ обѣдненной, оскопленной, аскетической культуры лежитъ мотивъ раціоналистическаго иконоборства, вражда къ мистической символикѣ культа, переходящая и на всю культуру. Вся природа Гюисманса противилась раціоналистическому иконоборству, была за мистическую символику, и то была католическая и культурная природа. Раціоналистическій духъ, убивающій мистику и символику христіанства, создаетъ куль-

---

[1]) Античная культура—происхожденія культового, религіозно-языческаго, сакраментальнаго. Эта язычески-религіозная плоть культуры вошла въ католичество. Символика католической культуры связана глубоко съ символикой культуры языческой. Но символика культуры всегда имѣетъ истоки или религіозно-языческіе, или религіозно-христіанскіе. Раціоналистическое просвѣщеніе анти-символично и анти-культурно.

туру обѣдненную, оскопленную, изсушенную, аскетическую въ дурномъ смыслѣ этого слова. Богатая культура, культура красивая и творческая связана кровно съ христіанской мистикой и символикой, съ культомъ, съ тѣмъ духомъ, который создалъ икону, зажегъ передъ ней лампаду и воскурилъ ладанъ. Борьба раціоналистическаго духа съ иконой, лампадой и ладаномъ роковымъ образомъ превращается въ борьбу съ культурой, съ культурной символикой, съ мистическими истоками культуры. Раціонализмъ подрѣзываетъ корни культуры и творчества [1]). И съ иконоборческимъ духомъ должно бороться не только во имя вѣры, но и во имя культуры, не только во имя религіозной мистики, но и во имя культурной символики. Внѣ вселенской церкви нѣтъ культуры, нѣтъ таинственной ея преемственности. Литургическія красоты церкви, католической и православной, должны были бы убѣдить въ той истинѣ, что между христіанской религіей и культурой существуетъ не антагонизмъ и противорѣчіе, какъ теперь любятъ говорить, а глубокая связь и причинно-творческое соотношеніе. Св. Франциск Ассизскій — христіанская религія, аскетическая святость, но св. Франциск Ассизскій и культура, міровая культура и красота, отъ него пошло раннее итальянское возрожденіе. Никто вѣдь не осмѣлится утверждать, что современный вокзалъ — культура, а старый храмъ — не культура. Культура въ своемъ цвѣтеніи всегда символична, полна знаками иного, потусторонняго, она зарождается въ храмѣ и изъ храма идетъ въ міръ. Это вѣдь самая подлинная историческая правда, просто фактъ, котораго нельзя отрицать. Вотъ почему изслѣдованіе Гюисманса о литургикѣ, о готикѣ, о религіозной символикѣ связаны съ самымъ существомъ культуры, въ нихъ чувствуется духъ великой, не измельчавшей и не оскопленной культуры. Мечта о великой культурѣ, о всенародной органической культурѣ, есть неизбѣжно мечта о культурѣ сакраментальной,

[1]) Великая германская культура—дѣтище протестантской мистики, а не протестантскаго раціонализма. А такія явленія германской культуры, какъ Гете и Новалисъ, Фр. Баадеръ и Шеллингъ, Шопенгауеръ и Р. Вагнеръ вообще съ протестантизмомъ имѣютъ мало общаго.

символической, по истокамъ своимъ мистической. Съ этимъ связана и мечта о синтетическомъ всенародномъ искусствѣ, мечта Вагнера, Малармэ, Рескина, Вл. Соловьева, Вяч. Иванова. Великая всенародная культура есть прежде всего великій всенародный культъ, всенародный храмъ, въ которомъ и изъ котораго все творится. Самъ Гюисмансъ былъ такъ замкнутъ въ своей пассивной индивидуальной чувственности, такъ былъ обезсиленъ, что не лелѣялъ этой мечты. Онъ ничего не говоритъ о всенародномъ возрожденіи, требующемъ воли, активности и творчества.

Въ писаньяхъ Гюисманса ясно видно и величіе католичества, вся его красота и притягательность, и слабость католичества, всѣ его недостатки и уродства. Предоставленное себѣ католичество такъ же мало способно преодолѣть злое въ себѣ, какъ и предоставленное себѣ православіе. Лучшіе люди стремились къ возстановленію единства вселенской церкви и несли въ себѣ чувство вселенскости. Есть великая религіозная тайна и святыня, которыя хранятся въ чистотѣ православнымъ Востокомъ, но есть не менѣе великая религіозная сила, которая дѣйствуетъ на католическомъ Западѣ. Взаимное восполненіе восточныхъ и западныхъ началъ, любовное сліяніе въ единой правдѣ должно привести къ болѣе высокому, вселенскому типу религіозной жизни. Я говорю не только о томъ, что официально находится въ предѣлахъ церковной ограды западной и восточной, но и о томъ, что по видимости находится внѣ этой ограды. Возсоединеніе восточной и западной религіозности должно начаться не съ соглашенія оффиціальныхъ церковныхъ правительствъ, а съ взаимнаго устремленія религіозныхъ типовъ и духовныхъ культуръ.

Западные декаденты вродѣ Гюисманса, да и всѣ западные романтики, родились на почвѣ католичества, проникнуты католическимъ духомъ. Кризисъ французскаго декадентства былъ бѣгствомъ къ католичеству (Бодлэръ, Верленъ, Гюисмансъ). Также и романтики начала XIX вѣка становились католиками. Это явленіе знаменательно. Есть тоска и томленіе, рожденныя на почвѣ католичества и католичествомъ не утоленныя.

Католическое возрожденіе проходитъ черезъ романтику и декадентство. Православіе не порождаетъ изъ себя романтики и съ трудомъ соприкасается съ декадентствомъ или сатанизмомъ. На православномъ Востокѣ есть, конечно, и романтики, и декаденты, но они внѣправославнаго происхожденія, на западѣ же — происхожденія католическаго. Православно-восточная мистика пронизываетъ человѣческую природу природой божественной, какъ бы обожествляетъ ее изнутри, насыщаетъ. Читайте св. Макарія Египетскаго, этого нѣжнаго, полнаго любви восточнаго мистика, въ самой глубинѣ его существа вы найдете божественное. Это одинъ типъ. Католическая мистика полна томленіями по божественному, оставляетъ божественное внѣ человѣка, какъ предметъ подражанія и страстнаго влеченія. Отсюда — подражаніе страстямъ Господнимъ, стигматы и проч. Этотъ типъ мистическаго опыта данъ уже у Бл. Августина, который разговариваетъ съ Богомъ, какъ страстный любовникъ, и для котораго божественное — объектъ, а не основа. Въ католичествѣ было томленіе по чашѣ св. Грааля съ каплей крови Христовой: міръ католическій вѣдь былъ лишенъ пріобщенія крови Христовой. Отсюда романтическое томленіе. Въ восточной мистикѣ — насыщенность. На Западѣ, въ католичествѣ сильнѣе творчество, въ этомъ великая правда Запада. Тѣнь сатанизма вѣчно тянется за католичествомъ потому, что католичество обожествляетъ человѣческую природу не внутреннимъ насыщеніемъ, а страстнымъ, воспаленнымъ устремленіемъ вверхъ. Въ православіи нѣтъ этой тѣни сатанизма, въ немъ данъ путь обожествленія человѣческой природы изнутри. Но обожествленіе это совершается въ жизни святыхъ, въ святынѣ церкви, въ старчествѣ, оно не переносится на путь исторіи, въ общественность, не связано съ волей и властью. Въ католичествѣ нѣтъ подлиннаго, изнутри идущаго обожествленія человѣческой природы, но есть обожествленіе человѣка извнѣ въ папизмѣ. Этимъ исторически объясняется самообожествленіе человѣка въ гуманизмѣ. Преодолѣніе католическаго обожествленія папы и гуманистическаго обожествленія человѣка на Западѣ, раскрытіе творческой религіозной активности, потенціально заложенной въ восточ-

номъ православіи, должно повести къ подлинному θέωσις'у въ исторической жизни человѣчества. Абсолютная святыня православной церкви, святыня св. Максима Исповѣдника, св. Макарія Египетскаго и св. Серафима Саровскаго, ставъ динамической силой всемірной исторіи и всемірной культуры, приведетъ къ сакраментальному завершенію исторіи, къ богочеловѣческому исходу изъ трагическихъ противорѣчій нашего бытія. Западная католическая культура съ ея томленіемъ и устремленіемъ вверхъ имѣетъ свою творческую миссію, но на почвѣ восточно-православной мистики легче рождается сознаніе апокалиптическое, такъ какъ Церковь православная не претендовала быть, подобно католической, уже осуществленнымъ Градомъ Божьимъ на землѣ. Тогда начнется великое и всемірное религіозное возрожденіе, по которому томятся многіе въ наши дни. Томился и Гюисмансъ, — мученикъ декаденства, пустынножитель утонченной Ѳиваиды.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе III

Часть первая.

Глава I. Философія и религія 1
Глава II. Вѣра и знаніе 29
Глава III. Гносеологическая проблема 65
Глава IV. Объ онтологической гносеологіи 97

Часть вторая.

Глава V. О происхожденіи зла и смыслѣ исторіи. (Введеніе. 1) О происхожденіи зла и грѣхѣ. О троичности Божества. 2) Объ исторіи міра до Христа. О Ветхомъ Завѣтѣ и язычествѣ. 3) Христосъ и Новый Завѣтъ. 4) О христіанской исторіи и историческомъ христіанствѣ. 5) О третьемъ Завѣтѣ и его связи со смысломъ исторіи. Заключеніе. О страданіи и отвѣтственности). 131
Глава VI. О христіанской свободѣ. 212
Глава VII. Мистика и Церковь 227
Приложеніе. Утонченная Θиваида 255