

В. С. Соловьевъ. III. Т-во „Просвѣщеніе“ въ Спб.

Владиміръ Сергѣевичъ Соловьевъ.

Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА.



Собраніе сочиненій
Владиміра Сергѣевича
СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

Подъ редакціей и съ примѣчаніями
С. М. Соловьева и **Э. Л. Радлова.**

Второе изданіе.

Томъ третій.

(1877—1884)

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе“,
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.



642
39

Типо-лит. Акц. О-ва „Самообразованіе". Спб., Забалканскій пр., д. № 75.

Содержаніе.

Стр.

Чтенія о Богочеловѣчествѣ (1877—1881).

Чтеніе I. 3
„ II. 15
„ III. 27
„ IV. 48
„ V. 59
„ VI. 79
„ VII. 103
„ VIII. 120
„ IX. 129
„ X. 143
„ XI, XII. 163

Три рѣчи въ память Достоевскаго (1881—1883).

Предисловіе 186
Первая рѣчь. 188
Вторая рѣчь. 199
Третья рѣчь. 206
Приложеніе: Замѣтка въ защиту Достоевскаго отъ обвиненія въ „новомъ“ христіанствѣ. 219
О духовной власти въ Россіи (1881) 227
О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ (1882—1883) . 245

На пути къ истинной философіи (1884).

(Предисловіе къ русскому переводу сочиненія Л. Гелленбаха — Индивидуализмъ въ свѣтѣ біологіи и современной философіи, изданіе А. Н. Аксакова. Спб. 1884.) 283

Духовныя основы жизни (1882—1884).

Предисловіе 301
Часть I. Вступленіе. О природѣ, о смерти, о грѣхѣ, о законѣ и благодати. 305

Стр.

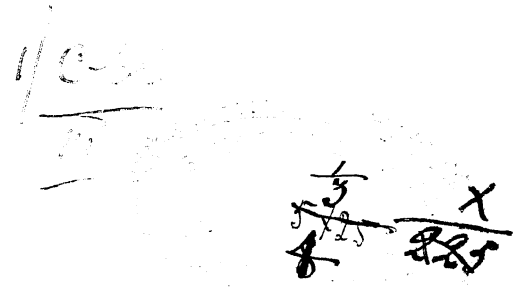
Глава I. О молитвѣ 315
„ II. О жертвѣ и милостынѣ 335
„ III. О постѣ 345
Часть II. Глава I. О христіанствѣ 351
„ II. О церкви 380
„ III. О христіанскомъ государствѣ и обществѣ. 403
Заключеніе. Образъ Христа какъ провѣрка совѣсти 415
Приложеніе. Содержаніе рѣчи, произнесенной на высшихъ женскихъ курсахъ въ Петербургѣ 13 марта 1881 года . . 417
Примѣчанія М. С. Соловьева. 422

Приложеніе.

Портретъ В. С. Соловьева. I

Чтенія о Богочеловѣчествѣ.

1877—1881.



Чтеніе первое.

Я буду говорить объ истинахъ положительной религіи — о предметахъ очень далекихъ и чуждыхъ современному сознанію, интересамъ современной цивилизаціи. Интересы современной цивилизаціи это тѣ, которыхъ не было вчера и не будетъ завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время.

Впрочемъ я не стану полемизировать съ тѣми, кто въ настоящее время отрицательно относится къ религіозному началу, я не стану спорить съ современными противниками религіи, — потому что они правы. Я говорю, что отвергающіе религію въ настоящее время правы, потому что современное состояніе самой религіи вызываетъ отрицаніе, потому что религія въ дѣйствительности является не тѣмъ, чѣмъ она должна быть.

Религія, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человѣка и міра съ безусловнымъ началомъ и средоточіемъ всего существующаго. Очевидно, что если признавать дѣйствительность такого безусловнаго начала, то имъ должны опредѣлиться всѣ интересы, все содержаніе человѣческой жизни и сознанія, отъ него должно зависѣть и къ нему относиться все существенное въ томъ, что человѣкъ дѣлаетъ, познаетъ и производитъ. Если допускать безусловное средоточіе, то всѣ точки жизненнаго круга должны соединяться съ нимъ равными лучами. Только тогда является единство, цѣльность и согласіе въ жизни и сознаніи человѣка, только тогда всѣ его дѣла и страданія въ большой и малой жизни превращаются изъ безцѣльныхъ и безсмысленныхъ *явленій* въ разумныя, внутренно-необходимыя *событія*. Совершенно несомнѣнно, что такое всеобъемлющее, центральное значеніе должно принадлежать религіозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомнѣнно, что въ дѣйствительности для современнаго цивилизованнаго человѣчества, даже для тѣхъ въ средѣ

его, кто признаетъ религіозное начало, религія не имѣетъ этого всеобъемлющаго и центральнаго значенія. Вмѣсто того, чтобы быть всѣмъ во всемъ, она прячется въ очень маленькій и очень далекій уголокъ нашего внутренняго міра, является однимъ изъ множества различныхъ интересовъ, раздѣляющихъ наше вниманіе.

Современная религія есть вещь очень жалкая, — собственно говоря религіи, какъ господствующаго начала, какъ центра духовнаго тяготѣнія, нѣтъ совсѣмъ, а есть вмѣсто этого такъ называемая религіозность, какъ личное настроеніе, личный вкусъ: одни имѣютъ этотъ вкусъ, другіе нѣтъ, какъ одни любятъ музыку, другіе нѣтъ.

За отсутствіемъ безусловнаго средоточія является у насъ столько же относительныхъ, временныхъ центровъ жизни и сознанія, сколько есть у насъ различныхъ потребностей и интересовъ, вкусовъ и влеченій, мнѣній и взглядовъ.

Останавливаться на умственномъ и нравственномъ разладѣ и безначаліи, господствующихъ въ настоящее время не только въ обществѣ, но въ головѣ и сердцѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, было бы излишнее, — это дѣло слишкомъ извѣстное для каждаго, кто когда-нибудь всматривался въ себя и вокругъ себя.

Это безначаліе, этотъ разладъ есть несомнѣнный, очевидный фактъ; но такой же несомнѣнный и очевидный фактъ есть то, что человѣчество не можетъ остановиться на этомъ, что оно во всякомъ случаѣ ищетъ единящаго и связующаго начала. Мы видимъ въ самомъ дѣлѣ, что и современная западная цивилизація, отвергнувшая религіозное начало, какъ оказавшееся субъективнымъ и безсильнымъ въ данной своей формѣ, и эта цивилизація однако стремится внѣ религіозной сферы найти нѣкоторыя связующія начала для жизни и сознанія, стремится замѣнить чѣмъ-нибудь отвергнутыхъ боговъ. Хотя по господствующему убѣжденію всѣ концы и начала человѣческаго существованія сводятся къ наличной дѣйствительности, къ данному природному бытію, и вся наша жизнь должна быть замкнута «въ тѣсный кругъ подлунныхъ впечатлѣній», однако и въ этомъ тѣсномъ кругѣ современная цивилизація усиливается найти для человѣчества единящее и организующее начало.

Этимъ стремленіемъ организовать человѣчество внѣ безусловной религіозной сферы, утвердиться и устроиться въ области временныхъ, конечныхъ интересовъ, этимъ стремленіемъ характеризуется вся современная цивилизація.

Наиболѣе послѣдовательно, съ наибольшимъ сознаніемъ и полнотой проявляется это стремленіе въ двухъ современныхъ построеніяхъ, изъ которыхъ одно — я разумѣю *соціализмъ* — относится по преимуществу къ практическимъ интересамъ общественной *жизни*, другое — я разумѣю *позитивизмъ* — имѣетъ въ виду теоретическую область научнаго *знанія*.

Какъ соціализмъ, такъ и позитивизмъ не стоятъ къ религіи въ прямомъ отношеніи, ни отрицательномъ, ни положительномъ: они хотятъ только занять пустое мѣсто, оставленное религіей въ жизни и знаніи современнаго цивилизованнаго человѣчества. Съ этой точки зрѣнія они и должны быть оцѣниваемы.

И во-первыхъ, я не буду опровергать соціализмъ. Обыкновенно онъ опровергается тѣми, которые боятся его правды. Но мы держимся такихъ началъ, для которыхъ соціализмъ не страшенъ. Итакъ, мы можемъ свободно говорить *о правдѣ соціализма*. И прежде всего онъ оправдывается исторически, какъ необходимое слѣдствіе, какъ послѣднее слово предшествующаго ему западнаго историческаго развитія.

Французская революція, съ которой ясно обозначился существенный характеръ западной философіи, какъ цивилизаціи внѣ-религіозной, какъ попытки построить зданіе вселенской культуры, организовать человѣчество на чисто-мірскихъ, внѣшнихъ началахъ, французская революція, говорю я, провозгласила, какъ основаніе общественнаго строя — права *человѣка* вмѣсто прежняго божественнаго права. Эти *права* человѣка сводятся къ двумъ главнымъ: *свободѣ* и *равенству*, которыя должны примиряться въ братствѣ [1]. Великая революція провозгласила свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила: эти три слова такъ и остались пустыми словами. Соціализмъ является попыткой осуществить дѣйствительно эти три принципа. Революція установила гражданскую свободу. Но при существованіи даннаго общественнаго неравенства освобожденіе отъ одного господствующаго класса есть подчиненіе другому. Власть

[1] Если признано верховное значеніе человѣка какъ такого, его самозаконность, то отсюда само собою вытекаетъ признаніе его *свободы*, такъ какъ ничто не можетъ имѣть власть надъ нимъ, источникомъ всякой власти; а такъ какъ свойство быть человѣкомъ одинаково принадлежитъ всѣмъ людямъ, то отсюда же вытекаетъ и равенство.

монархіи и феодаловъ только замѣняется властью капитала и буржуазіи. Одна свобода еще ничего не даетъ народному большинству, если нѣтъ равенства. Революція провозгласила и это послѣднее. Но въ нашемъ мірѣ, основанномъ на борьбѣ, на неограниченномъ соревнованіи личности, *равенство правъ* ничего не значитъ безъ *равенства силъ*. Принципъ равенства, равноправность оказалась дѣйствительною только для тѣхъ, кто имѣлъ въ данный историческій моментъ силу.

Но историческая сила переходитъ изъ однѣхъ рукъ въ другія, и какъ имущественный классъ, буржуазія, воспользовался принципомъ равенства для своей выгоды, потому что въ данную историческую минуту за этимъ классомъ была сила, такъ точно классъ неимущій, пролетаріатъ, естественно стремится воспользоваться тѣмъ же принципомъ равенства въ свою пользу, какъ только въ его руки перейдетъ сила.

Общественный строй долженъ опираться на какое-нибудь положительное основаніе. Это основаніе имѣетъ или характеръ безусловный, сверхприродный и сверхчеловѣческій, или же оно принадлежитъ къ условной сферѣ данной человѣческой природы; общество опирается или на *волю Божью* или на волѣ людской, на *волю народной*. Противъ этой дилеммы нельзя возражать тѣмъ, что общественный строй можетъ опредѣляться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чемъ-нибудь опирается: или на волѣ Божіей или на волѣ народной.

Первый членъ дилеммы былъ отвергнутъ западной цивилизаціей: французская революція, рѣшительно раздѣлавшись съ традиціонными началами, рѣшительно установила демократическій принципъ, по которому общественный строй опирается на волѣ народа. Воля народа, съ этой точки зрѣнія, есть не болѣе какъ воля совокупности лицъ, составляющихъ народъ. Въ самомъ дѣлѣ, великая революція начала съ провозглашенія, что человѣкъ какъ такой имѣетъ безусловныя права, имѣетъ ихъ по природѣ, въ силу своего человѣческаго достоинства; а такъ какъ всѣмъ лицамъ одинаково принадлежитъ общечеловѣческое достоинство, составляющее источникъ всѣхъ правъ, то всѣ лица необходимо равноправны. Каждое изъ этихъ лицъ само по себѣ имѣетъ законодательную власть, въ результатѣ же законодательная власть принадлежитъ большинству этихъ лицъ, большинству народа.

Если воля народнаго большинства есть основаніе и единственное основаніе всѣхъ правъ и всякаго закона и если воля народнаго большинства естественно ставитъ себѣ предметомъ благосостояніе этого боьшинства, то это благосостояніе является высшимъ правомъ и закономъ. И если одинъ классъ, если меньшинство народа пользуется въ дѣйствительности бо̀льшимъ матеріальнымъ благосостояніемъ, нежели большинство, то съ этой точки зрѣнія это является злоупотребленіемъ и неправдой.

Таково настоящее положеніе дѣла. Революція, утвердившая въ принципѣ *демократію,* на самомъ дѣлѣ произвела пока только плутократію. Народъ управляетъ собою только de jure, de facto же верховная власть принадлежитъ ничтожной его части — богатой буржуазіи, капиталистамъ. Такъ какъ плутократія по природѣ своей вообще доступна для всякаго, то она и является царствомъ свободнаго соревнованія, или конкуренціи. Но эта свобода и равноправность являются для большинства только какъ отвлеченная возможность. Существованіе наслѣдственной собственности и ея сосредоточеніе въ немногихъ рукахъ дѣлаетъ изъ буржуазіи отдѣльный привилегированный классъ, а огромное большинство рабочаго народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободѣ и равноправности, въ дѣйствительности превращается въ порабощенный классъ пролетаріевъ, въ которомъ равенство есть равенство нищеты, а свобода очень часто является какъ свобода умереть съ голоду. Но существованіе постояннаго пролетаріата, составляющаго характеристическую черту современной западной цивилизаціи, именно въ немъ то и лишено всякаго оправданія. Ибо если старый порядокъ опирался на извѣстные, абсолютные принципы, то современная плутократія можетъ ссылаться въ свою пользу только на силу факта, на историческія условія. Но эти условія мѣняются: на историческихъ условіяхъ было основано и древнее рабство, что̀ не помѣшало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то не справедливо ли, чтобы богатство принадлежало тому, кто его производитъ, т. е. рабочимъ? Разумѣется, капиталъ, т. е. результатъ предшествовавшаго труда, столь же необходимъ для произведенія богатства, какъ и настоящій трудъ, но никѣмъ и никогда не была доказана необходимость ихъ исключительнаго раздѣленія, т. е. что одни лица должны быть *только* капиталистами, а другія *только* рабочими.

Такимъ образомъ, стремленіе соціализма къ равноправности ма-

теріальнаго благосостоянія, стремленіе перенести это матеріальное благосостояніе изъ рукъ меньшинства въ руки народнаго большинства, является совершенно естественнымъ и законнымъ съ точки зрѣнія тѣхъ принциповъ, которые были провозглашены французской революціей и легли въ основаніе всей современной цивилизаціи.

Соціализмъ является какъ сила исторически оправданная, и которой безспорно принадлежитъ на западѣ ближайшее будущее. Но онъ не хочетъ быть только исторической силой, имѣть только условное оправданіе, онъ хочетъ быть высшей нравственной силой, имѣетъ притязаніе на осуществленіе безусловной правды въ области общественныхъ отношеній. Но тутъ соціализмъ неизбѣжно, роковымъ образомъ вступаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, и несостоятельность его становится очевидною. Онъ хочетъ осуществить правду въ обществѣ, — въ чемъ же состоитъ эта правда? Опять-таки въ равномѣрности матеріальнаго благосостоянія. Одно изъ двухъ: или матеріальное благосостояніе есть цѣль само по себѣ, — въ такомъ случаѣ, такъ какъ стремленіе къ матеріальному благосостоянію есть только натуральный фактъ человѣческой природы, то утвержденіе этого стремленія, какъ принципа, не можетъ имѣть никакого нравственнаго значенія. Соціализмъ при первомъ своемъ появленіи провозгласилъ возстановленіе правъ матеріи; матерія дѣйствительно имѣетъ свои права, и стремленіе къ осуществленію этихъ правъ очень естественно, но это и есть только одно изъ натуральныхъ стремленій человѣка, и конечно не самое лучшее: значенія безусловной правды, очевидно, здѣсь быть не можетъ. Провозглашать возстановленіе правъ матеріи, какъ нравственный принципъ, все равно, что провозглашать возстановленіе правъ эгоизма, какъ это и сдѣлалъ одинъ основатель соціально-религіозной секты въ Америкѣ, поставившій на мѣсто десяти Моисеевыхъ заповѣдей свои двѣнадцать, изъ которыхъ первая гласитъ: «люби самого себя» — требованіе совершенно законное, но во всякомъ случаѣ излишнее. Или же матеріальное благосостояніе само по себѣ не есть цѣль для соціализма, а цѣлью является только справедливость въ распредѣленіи этого благосостоянія.

Справедливость, въ нравственномъ смыслѣ, есть нѣкоторое самоограниченіе своихъ притязаній въ пользу чужихъ правъ; справедливость такимъ образомъ является нѣкоторымъ пожертвованіемъ, самоотрицаніемъ и, чѣмъ больше самопожертвованія, чѣмъ больше самоотрицанія, тѣмъ въ нравственномъ смыслѣ лучше. Въ такомъ слу-

чаѣ, становясь на нравственную точку зрѣнія, невозможно придавать никакого нравственнаго значенія со стороны рабочаго класса требованію равномѣрнаго распредѣленія матеріальнаго благосостоянія, такъ какъ здѣсь справедливость — если есть тутъ справедливость — является для этого класса тождественною съ его выгодами, — требованіе, слѣдовательно, своекорыстно и потому не можетъ имѣть нравственнаго значенія.

Соціализмъ иногда изъявляетъ притязаніе осуществлять христіанскую мораль. По этому поводу кто-то произнесъ извѣстную остроту, что между христіанствомъ и соціализмомъ въ этомъ отношеніи только та маленькая разница, что христіанство требуетъ отдавать свое, а соціализмъ требуетъ брать чужое.

Но если даже допустить, что требованіе экономическаго равенства со стороны неимущаго класса есть требованіе только своего, справедливо ему принадлежащаго, то и въ такомъ случаѣ это требованіе не можетъ имѣть нравственнаго значенія въ положительномъ смыслѣ, ибо брать свое есть только *право*, а никакъ не заслуга. Въ своихъ требованіяхъ, если и признать ихъ справедливыми, рабочій классъ стоитъ очевидно на юридической, а не на нравственной точкѣ зрѣнія.

Но если соціализмъ не можетъ имѣть нравственнаго значенія въ качествѣ своекорыстнаго стремленія неимущаго класса, то это конечно не мѣшаетъ ему представлять нравственный характеръ, какъ требованіе общественной правды безотносительно къ тѣмъ, кто это требованіе заявляетъ. И дѣйствительно соціализмъ во всякомъ случаѣ правъ, возставая противъ существующей общественной неправды, — но гдѣ корень этой неправды? Очевидно — въ томъ, что общественный строй основывается на эгоизмѣ отдѣльныхъ лицъ, откуда происходитъ ихъ соревнованіе, ихъ борьба, вражда и все общественное зло.

Если же корень общественной неправды состоитъ въ эгоизмѣ, то правда общественная должна основываться на противоположномъ, т. е. на принципѣ самоотрицанія или любви.

Для того, чтобы осуществить правду, каждое отдѣльное лицо, составляющее общество, должно положить предѣлъ своему исключительному самоутвержденію, стать на точку зрѣнія самоотрицанія, отказаться отъ своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но въ пользу кого? для кого, съ нравственной точки зрѣнія, слѣдуетъ

жертвовать своей волей? въ пользу ли другихъ отдѣльныхъ лицъ, изъ которыхъ каждое само стоитъ на эгоизмѣ, на самоутвержденіи, — въ пользу ли всѣхъ вмѣстѣ? Но, во-первыхъ, жертвовать своей волей, своимъ самоутвержденіемъ въ пользу всѣхъ — *невозможно*, ибо всѣ, какъ совокупность отдѣльныхъ лицъ, не составляютъ и не могутъ составлять дѣйствительной цѣли человѣческой дѣятельности, они не даны какъ дѣйствительный реальный предметъ, каковымъ всегда являются только нѣкоторые, а не всѣ; во-вторыхъ, такое самопожертвованіе было бы и несправедливо, потому что, отрицая эгоизмъ въ себѣ, несправедливо было бы утверждать его въ другихъ, поддерживать чужой эгоизмъ.

Итакъ, осуществленіе правды или нравственнаго начала возможно только по отношенію къ тому, что по самой природѣ своей есть правда. Нравственною границей эгоизма въ данномъ лицѣ можетъ быть не эгоизмъ другихъ, не самоутверждающаяся ихъ воля, а только то, что само по себѣ не можетъ быть исключительнымъ и эгоистичнымъ, что само по себѣ, по своей природѣ, есть правда. Только тогда воля всѣхъ можетъ быть для меня нравственнымъ закономъ, когда эти всѣ сами осуществляютъ правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Слѣдовательно, любовь и самопожертвованіе по отношенію къ людямъ возможны только тогда, когда въ нихъ осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношенію къ которому всѣ одинаково представляютъ неправду и всѣ одинаково должны отречься отъ этой неправды.

Въ противномъ случаѣ, если такого безусловнаго нравственнаго начала не признается, если другіе всѣ являются только какъ условныя существа, представляющія извѣстную натуральную силу, то подчиненіе имъ будетъ только насиліемъ съ ихъ стороны. Всякая власть, не представляющая собою безусловнаго начала правды, всякая такая власть есть насиліе и подчиненіе ей можетъ быть только вынуждено [2]. *Свободное* же подчиненіе каждаго всѣмъ, очевидно, воз-

[2] При этомъ совершенно безразлично, отдѣльный ли человѣкъ, или большинство народа, или даже большинство всего человѣчества заявляютъ притязаніе на такую власть, потому что количество само по себѣ, очевидно, не даетъ никакого нравственнаго права, и масса какъ масса не представляетъ никакого внутренняго преимущества (если же говорить объ удобствѣ, то безъ всякаго сомнѣнія деспотизмъ одного гораздо *удобнѣе* деспотизма массы: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω*).

можно только тогда, когда всѣ эти сами подчинены безусловному нравственному началу, по отношенію къ которому они *равны* между собою, какъ всѣ конечныя величины равны по отношенію къ безконечности. По природѣ люди неравны между собою, такъ какъ обладаютъ неодинакими силами, вслѣдствіе же неравенства силъ они необходимо оказываются въ насильственномъ подчиненіи другъ у друга, слѣдовательно, по природѣ они и несвободны; наконецъ, по природѣ люди чужды и враждебны другъ другу, природное человѣчество никакъ не представляетъ собою братства. Если такимъ образомъ осуществленіе правды невозможно на почвѣ данныхъ природныхъ условій, въ царствѣ природы, то оно возможно лишь въ царствѣ благодати, т. е. на основаніи нравственнаго начала, какъ безусловнаго или божественнаго.

Такимъ образомъ соціализмъ своимъ требованіемъ общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечныхъ природныхъ основаніяхъ, логически приводитъ къ признанію необходимости безусловнаго начала въ жизни, т. е. къ признанію религіи. Въ области знанія къ такому же заключенію приводитъ *позитивизмъ*.

Противъ традиціонной теологіи были провозглашены такъ называемымъ просвѣщеніемъ XVIII вѣка права человѣческаго разума. Но разумъ есть только средство, орудіе или среда познанія, а не содержаніе его. Разумъ даетъ идеальную *форму*, содержаніе же разума или разумнаго познанія есть *реальность*, и при томъ, такъ какъ реальность сверхприродная, метафизическая отвергнута разсудочнымъ просвѣщеніемъ, то остается только условная реальность данныхъ природныхъ явленій. Истина есть данный фактъ, то, что совершается или бываетъ. Таковъ общій принципъ позитивизма. Въ немъ нельзя не видѣть законнаго стремленія *реализовать* истину, осуществить ее въ крайнихъ предѣлахъ дѣйствительности, показать какъ видимый осязательный фактъ; точно такъ же, какъ и въ соціализмѣ нельзя отрицать законнаго стремленія реализовать нравственное начало, провести его въ крайніе предѣлы жизни, въ сферу матеріальныхъ экономическихъ отношеній. Но какъ для того, чтобы правда могла быть осуществлена человѣкомъ въ низшей сферѣ жизни, она должна прежде существовать сама по себѣ независимо отъ человѣка, точно также и истина прежде, чѣмъ стать фактомъ для человѣка, должна имѣть собственную реальность. Въ самомъ дѣлѣ, какъ от-

дѣльная данная воля не представляетъ сама по себѣ никакого добра, никакой правды, а становится праведной только чрезъ нормальное отношеніе или согласіе со всеобщей волей — и всеобщей не въ смыслѣ механическаго соединенія воли многихъ или всѣхъ, а въ смыслѣ воли по природѣ своей всеобщей, т. е. воли Того, Кто есть все, воли Божіей; точно также отдѣльный фактъ, отдѣльное явленіе, очевидно, не представляетъ истины само по себѣ, въ своей отдѣльности, а признается истиннымъ лишь въ нормальномъ отношеніи, въ логической связи или согласіи со всѣмъ или съ реальностью всего — и при томъ всего опять-таки не въ механическомъ смыслѣ, не въ смыслѣ совокупности всѣхъ явленій или фактовъ, ибо, во-первыхъ, такая совокупность не можетъ существовать въ нашемъ познаніи, такъ какъ число фактовъ или явленій неисчерпаемо и, слѣдовательно, не можетъ представлять опредѣленной суммы, а во-вторыхъ, если бы такая совокупность и существовала, то она все-таки не составляла бы сама по себѣ истины, потому что если каждый отдѣльный фактъ не есть истина, то, очевидно, изъ соединенія всѣхъ такихъ фактовъ, которые не суть истина, нельзя получить истины (какъ множество нулей не произведутъ единицу, и множество негодяевъ не составятъ одного праведника); слѣдовательно, реальность всего, всеобщая или всецѣлая реальность есть реальность *Того, Кто есть все,* — реальность Божія. Но эта безусловная реальность доступна сама по себѣ только непосредственному воспріятію, внутреннему откровенію, то есть она составляетъ предметъ *религіознаго* знанія.

Итакъ, и соціализмъ, и позитивизмъ, если послѣдовательно развивать ихъ принципы, приводятъ къ требованію религіознаго начала въ жизни и знаніи.

Религія есть возсоединеніе человѣка и міра съ безусловнымъ и всецѣлымъ началомъ. Это начало, какъ всецѣлое или всеобъемлющее, ничего не исключаетъ, а потому истинное возсоединеніе съ нимъ, истинная религія не можетъ исключать или подавлять или насильственно подчинять себѣ какой бы то ни было элементъ, какую бы то ни было живую силу въ человѣкѣ и его мірѣ.

Возсоединеніе или религія состоитъ въ приведеніи всѣхъ стихій человѣческаго бытія, всѣхъ частныхъ началъ и силъ человѣчества въ правильное отношеніе къ безусловному центральному началу, а черезъ него и въ немъ къ правильному согласному отношенію ихъ между собою.

Такъ какъ безусловное начало, по существу своему, не допускаетъ исключительности и насилія, то это возсоединеніе частныхъ сторонъ жизни и индивидуальныхъ силъ со всецѣлымъ началомъ и между собою должно быть безусловно *свободнымъ:* при томъ всѣ эти начала и силы, каждое въ своихъ предѣлахъ, въ предѣлахъ своего назначенія или своей идеи, имѣютъ *равное* право на существованіе и развитіе. Но такъ какъ они всѣ соединены въ одно общее безусловное цѣлое, къ которому всѣ они относятся какъ различные, но одинаково необходимые элементы, то они представляютъ между собою полную солидарность или *братство.*

Такимъ образомъ съ этой стороны религіозное начало является какъ единственно дѣйствительное осуществленіе свободы, равенства и братства.

Я сказалъ, что, по смыслу религіозной идеи, возсоединеніе отдѣльныхъ существъ и частныхъ началъ и силъ съ безусловнымъ началомъ должно быть свободнымъ; это значитъ, что эти отдѣльныя существа и эти частныя начала сами отъ себя или по своей волѣ должны придти къ возсоединенію и безусловному согласію, сами должны отказаться отъ своей исключительности, отъ своего самоутвержденія или эгоизма.

Путь къ спасенію, къ осуществленію истиннаго равенства, истинной свободы и братства лежитъ черезъ самоотрицаніе. Но для самоотрицанія необходимо предварительное самоутвержденіе: для того, чтобы отказаться отъ своей исключительной воли, необходимо сначала имѣть ее; для того, чтобы частныя начала и силы свободно возсоединились съ безусловнымъ началомъ, онѣ должны прежде отдѣлиться отъ него, должны *стоять на своемъ,* стремиться къ исключительному господству и безусловному значенію, ибо только реальный опытъ, извѣданное противорѣчіе, испытанная коренная несостоятельность этого самоутвержденія можетъ привести къ вольному отреченію отъ него и къ сознательному и свободному требованію возсоединенія съ безусловнымъ началомъ.

Отсюда виденъ великій смыслъ отрицательнаго западнаго развитія, великое назначеніе западной цивилизаціи. Она представляетъ полное и послѣдовательное отпаденіе человѣческихъ природныхъ силъ отъ божественнаго начала, исключительное самоутвержденіе ихъ, стремленіе на самихъ себѣ основать зданіе вселенской культуры. Черезъ несостоятельность и роковой неуспѣхъ этого стремленія является са-

моотрицаніе, самоотрицаніе же приводитъ къ свободному возсоединенію съ божественнымъ началомъ.

Коренной поворотъ, великій кризисъ въ сознаніи западнаго человѣчества уже начался. Яснымъ выраженіемъ его являются развитіе и успѣхъ пессимистическихъ воззрѣній, по которымъ существующая дѣйствительность есть зло, обманъ и страданіе, источникъ же этой дѣйствительности и, слѣдовательно, этого зла, обмана и страданія лежитъ въ самоутверждающейся волѣ, въ жизненномъ хотѣніи, и значитъ спасеніе — въ отрицаніе этой воли, въ самоотрицаніи.

Это пессимистическое воззрѣніе, этотъ поворотъ къ самоотрицанію является пока только въ теоріи, въ философской системѣ, но можно съ увѣренностью предвидѣть, что скоро — именно, когда на западѣ соціальная революція достигнетъ побѣды и, достигнувъ побѣды, увидитъ безплодность этой побѣды, увидитъ свою собственную несостоятельность, невозможность основать согласный и правильный общественный строй, осуществить правду на основаніяхъ условнаго преходящаго бытія, когда западное человѣчество убѣдится самымъ дѣломъ, самою историческою дѣйствительностью въ томъ, что самоутвержденіе воли, какъ бы оно ни проявлялось, есть источникъ зла и страданія, — тогда пессимизмъ, поворотъ къ самоотрицанію, перейдетъ изъ теоріи въ жизнь, тогда западное человѣчество будетъ готово къ принятію религіознаго начала, положительнаго откровенія истинной религіи.

Но по закону раздѣленія историческаго труда, одинъ и тотъ же культурный типъ, одни и тѣ же народы не могутъ осуществить двухъ міровыхъ идей, сдѣлать два историческія дѣла, и если западная цивилизація имѣла своею задачей, своимъ міровымъ назначеніемъ осуществить отрицательный переходъ отъ религіознаго прошлаго къ религіозному будущему, то положить начало самому этому религіозному будущему суждено другой исторической силѣ.

Чтеніе второе.

Я сказалъ, что назначеніе западнаго развитія, западной внѣрелигіозной цивилизаціи — служить необходимымъ переходомъ для человѣчества отъ религіознаго прошлаго къ религіозному будущему.

Мы можемъ получить нѣкоторое понятіе объ общемъ характерѣ этого будущаго, если разсмотримъ, чѣмъ грѣшило религіозное прошлое, въ чемъ его главная неправда, вызвавшая необходимость отрицанія и отрицательнаго перехода къ инымъ формамъ.

Религіозное прошлое, о которомъ я говорю, представляется римскимъ католичествомъ. Хотя несостоятельность этой формы сознана уже, но до тѣхъ поръ, пока не совершится переходъ отъ нея къ новой и лучшей, и при томъ еще болѣе положительной и всеобъемлющей формѣ, до тѣхъ поръ католичество сохранитъ и свою условную силу и свое условное право. Пока не осуществятся въ жизни и сознаніи цивилизованнаго человѣчества положительныя зиждущія начала будущаго, до тѣхъ поръ положительное прошедшее еще тяготѣетъ надъ отрицательнымъ настоящимъ. Оно можетъ быть упразднено и дѣйствительно и окончательно упразднится только такимъ началомъ, которое дастъ больше, чѣмъ оно, а не пустымъ и немощнымъ отрицаніемъ. Поэтому-то католичество все стоитъ еще и ведетъ упорную борьбу противъ умственнаго и соціальнаго прогресса, — прогресса, который получитъ только тогда роковую, неодолимую силу надъ старымъ началомъ, когда достигнетъ положительныхъ выводовъ, когда получитъ такія основы, на которыхъ возможно будетъ созданіе новаго міра не только болѣе *свободнаго*, но и болѣе *богатаго духовными силами*.

Но кто же рѣшится сказать, что современная Европа богаче духовными силами хотя бы католической и рыцарской Европы среднихъ вѣковъ?

Въ настоящее время ведется у нашихъ западныхъ сосѣдей такъ называемая культурная борьба противъ католичества; въ этой борьбѣ для безпристрастнаго человѣка невозможно стать ни на ту, ни на другую сторону.

Если справедливо защитники культуры упрекаютъ католичество въ томъ, что оно употребляло насиліе противъ боговъ христіанства, какъ бы слѣдуя примѣру своего патрона апостола Петра, который вынулъ мечъ въ защиту Христа въ саду Геѳсиманскомъ, если справедливо упрекаютъ католичество въ томъ, что оно стремилось создать внѣшнія земныя формы и формулы для духовныхъ божественныхъ предметовъ, какъ бы слѣдуя примѣру того же апостола, который хотѣлъ создать вещественныя кущи для Христа, Моисея и Иліи на горѣ Ѳаворской во время Преображенія, то защитники католичества справедливо могутъ упрекать современную культуру въ томъ, что она, отказавшись отъ христіанства и религіозныхъ началъ въ пользу стремленія къ матеріальному благосостоянію и богатству, имѣла для себя худшій образецъ въ томъ другомъ апостолѣ, который предалъ Христа за 30 сребренниковъ.

По весьма понятнымъ причинамъ къ католичеству рѣдко относятся безпристрастно не только съ протестантской и раціоналистической, но и съ положительно-религіозной церковной точки зрѣнія. Справедливо порицая его за стремленіе «налагать на правду Божью гнилую тяжесть латъ земныхъ», не хотятъ видѣть въ немъ саму эту правду Божію, хотя и въ несоотвѣтствующей одеждѣ. — Вслѣдствіе историческихъ условій католичество являлось всегда злѣйшимъ врагомъ нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому намъ слѣдуетъ быть къ нему справедливыми.

Къ римской церкви вполнѣ примѣняются слова поэта:

Она небесъ не забывала,
Но и земное все познала,
И пыль земли на ней легла.

Обыкновенно эту пыль земли принимаютъ за самую суть, за идею католичества; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ, какъ общая идея католичества, является прежде всего та истина, что всѣ мірскія власти и начала, всѣ силы общества и отдѣльнаго человѣка должны быть подчинены началу религіозному, что царство Божіе, представляемое на землѣ духовнымъ обществомъ — церковью, должно обладать царствомъ міра сего.

Если Христосъ сказалъ: «царство Мое не отъ міра сего», то именно потому, что оно не отъ міра сего, а выше міра, міръ и долженъ быть подчиненъ ему, ибо Христосъ же сказалъ: «Я побѣдилъ міръ».

Но такъ какъ и послѣ этой побѣды двойственность Божія и Кесарева сохранилась, такъ какъ свѣтское общество не слилось съ духовнымъ, церковь не ассимилировала себѣ государство, то вопросъ о правильномъ, долженствующемъ быть отношеніи двухъ властей остается открытымъ. Съ религіозной точки зрѣнія на этотъ вопросъ возможенъ только одинъ общій отвѣтъ: если церковь есть дѣйствительно царство Божіе на землѣ, то всѣ другія силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ея орудіями. Если церковь представляетъ собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условнымъ, зависимымъ, служебнымъ. Двухъ одинаково самостоятельныхъ, двухъ верховныхъ началъ въ жизни человѣка очевидно быть не можетъ — онъ не можетъ служить двумъ господамъ. Говорятъ о строгомъ раздѣленіи, разграниченіи церковной и гражданской сферы. Но вѣдь вопросъ именно въ томъ, можетъ ли гражданская сфера, могутъ ли мірскія дѣла быть совершенно независимыми, имѣть такую же безусловную самостоятельность, какая должна принадлежать дѣламъ божественнымъ, — могутъ ли внѣшніе гражданскіе интересы человѣка быть отдѣлены отъ его внутреннихъ духовныхъ интересовъ, не нарушая этимъ жизненности тѣхъ и другихъ? Такое отдѣленіе внутреннихъ и внѣшнихъ началъ не есть ли то самое, что называется смертью и разложеніемъ? Если временная жизнь человѣка служитъ только средствомъ и переходомъ къ жизни вѣчной, то и всѣ интересы и дѣла этой временной жизни должны быть только средствами и орудіями для вѣчныхъ духовныхъ интересовъ и дѣлъ, должны быть такъ или иначе обусловлены вѣчною жизнью и царствомъ Божіимъ, и разъ государство и общество признали себя христіанскими, такая точка зрѣнія должна быть для нихъ обязательна.

Царство міра должно быть подчинено царству Божію, мірскія силы общества и человѣка должны быть подчинены силѣ духовной: но какое здѣсь разумѣется подчиненіе и *какъ*, какими средствами и способами оно должно быть осуществлено?

Очевидно, что характеръ и способъ этого подчиненія долженъ соотвѣтствовать тому безусловному божественному началу, во имя котораго требуется подчиненіе. И если въ христіанствѣ Богъ при-

знается какъ любовь, разумъ и свободный духъ, то этимъ исключается всякое насиліе и рабство, всякая слѣпая и темная вѣра: подчиненіе мірскихъ началъ началу божественному должно быть свободнымъ и достигаться внутреннею силой подчиняющаго начала.

«Въ дому Отца Моего обителей много», говоритъ Христосъ.

Всему есть мѣсто въ царствѣ Божіемъ, все можетъ быть связано внутренней гармонической связью, ничто не должно быть подавлено и уничтожено. Духовное общество — церковь — должно подчинить себѣ общество мірское, возвышая его до себя, одухотворяя его, дѣлая мірской элементъ своимъ орудіемъ и посредствомъ, — своимъ тѣломъ, при чемъ внѣшнее единство является само собою какъ естественный результатъ. Въ католичествѣ же внѣшнее единство является не какъ результатъ, а какъ основаніе и вмѣстѣ какъ цѣль. Но для внѣшняго единства какъ цѣли только одно средство — внѣшняя сила, и католичество усваиваетъ ее себѣ и становится на-ряду съ другими внѣшними, т. е. мірскими силами. Но, утверждая себя какъ мірскую внѣшнюю силу, католичество тѣмъ самымъ, очевидно, оправдываетъ и самоутвержденіе тѣхъ другихъ внѣшнихъ силъ, которыя оно стремится себѣ подчинить, и такимъ образомъ само дѣлаетъ невозможнымъ это подчиненіе.

Какъ высшее начало, — начало общаго, католичество требуетъ себѣ подчиненія со стороны частнаго и единичнаго, подчиненія человѣческой личности. Но, становясь внѣшней силой, оно перестаетъ быть высшимъ началомъ и теряетъ *право* господства надъ человѣческой личностью (какъ обладающей силою внутреннею), фактическое же господство является какъ только насиліе и подавленіе, вызывающее необходимый и справедливый протестъ личности, въ чемъ и заключается существенное значеніе и оправданіе *протестантства.*

Начиная съ протестантства западная цивилизація представляетъ постепенное освобожденіе человѣческой личности, человѣческаго *я* отъ той исторической, на преданіи основанной связи, которая соединяла, но вмѣстѣ съ тѣмъ порабощала людей во время средневѣковаго періода. Великій смыслъ историческаго процесса, начавшагося съ религіозной реформаціи, состоитъ въ томъ, что онъ обособилъ человѣческую личность, предоставилъ ее самой себѣ, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться къ божественному началу, войти съ нимъ въ совершенно сознательную и свободную связь.

Такая связь была бы невозможна, если бъ божественное начало было чисто-внѣшнимъ для человѣка, если бъ оно не коренилось въ самой человѣческой личности; въ такомъ случаѣ человѣкъ могъ бы находиться относительно божественнаго начала только въ невольномъ, роковомъ подчиненіи. Свободная же внутренняя связь между безусловнымъ божественнымъ началомъ и человѣческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человѣческая имѣетъ безусловное значеніе. Человѣческая личность только потому можетъ свободно, изнутри соединяться съ божественнымъ началомъ, что она сама въ извѣстномъ смыслѣ божественна, или точнѣе — причастна Божеству.

Личность человѣческая, — и не личность человѣческая вообще, не отвлеченное понятіе, а дѣйствительное, живое лицо, каждый отдѣльный человѣкъ, — имѣетъ безусловное, божественное значеніе. — Въ этомъ утвержденіи сходится христіанство съ современной мірской цивилизаціей.

Но въ чемъ же состоитъ эта безусловность, эта божественность человѣческой личности?

Безусловность, также какъ и другія сходныя понятія: безконечность, абсолютность — имѣетъ два значенія: отрицательное и положительное.

Отрицательная безусловность, несомнѣнно принадлежащая человѣческой личности, состоитъ въ способности переступать за всякое, конечно, ограниченное содержаніе, въ способности не останавливаться на немъ, не удовлетворяться имъ, а требовать большаго, въ способности, какъ говоритъ поэтъ, «искать блаженствъ, которымъ нѣтъ названья и мѣры нѣтъ».

Не удовлетворяясь никакимъ конечнымъ условнымъ содержаніемъ, человѣкъ на самомъ дѣлѣ заявляетъ себя свободнымъ отъ всякаго внутренняго ограниченія, заявляетъ свою отрицательную безусловность, составляющую залогъ безконечнаго развитія. Но неудовлетворимость всякимъ конечнымъ содержаніемъ, частичною ограниченною дѣйствительностью, есть тѣмъ самымъ требованіе дѣйствительности всецѣлой, требованіе полноты содержанія. Въ *обладаніи* же всецѣлою дѣйствительностью, полнотою жизни заключается *положительная* безусловность. Безъ нея, или по крайней мѣрѣ безъ возможности ея отрицательная безусловность не имѣетъ никакого значенія, или лучше сказать — имѣетъ значеніе безысходнаго вну-

тренняго противорѣчія. Въ такомъ противорѣчіи находится современное сознаніе.

Западная цивилизація освободила человѣческое сознаніе отъ всѣхъ внѣшнихъ ограниченій, признала отрицательную безусловность человѣческой личности, провозгласила безусловныя права человѣка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, отвергнувши всякое начало безусловное въ положительномъ смыслѣ, т. е. въ дѣйствительности, и уже по природѣ обладающее всецѣлою полнотою бытія, ограничивши жизнь и сознаніе человѣка кругомъ условнаго и преходящаго, эта цивилизація утвердила заразъ и безконечное стремленіе, и невозможность его удовлетворенія.

Современный человѣкъ сознаетъ себя внутренно свободнымъ, сознаетъ себя выше всякаго внѣшняго, отъ него независящаго начала, утверждаетъ себя центромъ всего, и между тѣмъ въ дѣйствительности является только одной безконечно малой и исчезающей точкой на міровой окружности.

Современное сознаніе признаетъ за человѣческой личностью божественныя права, но не даетъ ей ни божественныхъ силъ, ни божественнаго содержанія, ибо современный человѣкъ и въ жизни и въ знаніи допускаетъ только ограниченную условную дѣйствительность, дѣйствительность частныхъ фактовъ и явленій, и съ этой точки зрѣнія самъ человѣкъ есть только одинъ изъ этихъ частныхъ фактовъ.

Итакъ, съ одной стороны человѣкъ есть существо съ безусловнымъ значеніемъ, съ безусловными правами и требованіями, и тотъ же человѣкъ есть только ограниченное и преходящее явленіе, фактъ среди множества другихъ фактовъ, со всѣхъ сторонъ ими ограниченный и отъ нихъ зависящій, — и не только отдѣльный человѣкъ, но и все человѣчество. Съ точки зрѣнія атеистической не только отдѣльный человѣкъ появляется и исчезаетъ, какъ всѣ другіе факты и явленія природы, но и все человѣчество, вслѣдствіе внѣшнихъ естественныхъ условій появившееся на земномъ шарѣ, можетъ, вслѣдствіе измѣненія тѣхъ же естественныхъ условій, безслѣдно исчезнуть съ этого земного шара или вмѣстѣ съ нимъ. Человѣкъ есть все для себя, а между тѣмъ самое существованіе его является условнымъ и постоянно проблематичнымъ. Если бъ это противорѣчіе было чисто-теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченнаго вопроса и предмета, тогда оно не было бы такимъ роковымъ и трагическимъ, тогда его можно было бы оставить въ покоѣ, и человѣкъ могъ бы уйти отъ него

въ жизнь, въ живые интересы. Но когда противорѣчіе находится въ самомъ центрѣ человѣческаго сознанія, когда оно касается самого человѣческаго *я* и распространяется на всѣ его живыя силы, тогда уйти, спастись отъ него некуда. Приходится принять одинъ изъ членовъ дилеммы: или человѣкъ дѣйствительно имѣетъ то безусловное значеніе, тѣ безусловныя права, которыя онъ даетъ себѣ самъ въ своемъ внутреннемъ субъективномъ сознаніи, — въ такомъ случаѣ онъ долженъ имѣть и возможность осуществить это значеніе, эти права; или же, если человѣкъ есть только фактъ, только условное и ограниченное явленіе, которое сегодня есть, а завтра можетъ и не быть, а чрезъ нѣсколько десятковъ лѣтъ *навѣрно* не будетъ, въ такомъ случаѣ пусть онъ и будетъ *только* фактомъ: фактъ самъ по себѣ не истиненъ и не ложенъ, не добръ и не золъ, — онъ только натураленъ, онъ только необходимъ. Такъ пусть же человѣкъ не стремится къ истинѣ и добру, все это только условныя понятія, въ сущности — пустыя слова. Если человѣкъ есть только фактъ, если онъ неизбѣжно ограниченъ механизмомъ внѣшней дѣйствительности, пусть онъ и не ищетъ ничего большаго этой натуральной дѣйствительности, пусть онъ ѣстъ, пьетъ и веселится, а если невесело, то онъ, пожалуй, можетъ своему фактическому существованію положить фактическій же конецъ.

Но человѣкъ *не хочетъ* быть только фактомъ, только явленіемъ, и это нехотѣніе уже намекаетъ, что онъ дѣйствительно не есть только фактъ, не есть только явленіе, а нѣчто большее. Ибо что значитъ фактъ, который не хочетъ быть фактомъ? — явленіе, которое не хочетъ быть явленіемъ?

Это, конечно, еще ничего не доказываетъ, кромѣ того, что, принимая первый членъ дилеммы, становясь рѣшительно и послѣдовательно на сторону механическаго міровоззрѣнія, мы не избѣгаемъ противорѣчія, а дѣлаемъ его только болѣе рѣзкимъ.

Но спрашивается: на чемъ основано само это механическое міровоззрѣніе, по которому человѣкъ есть только одно изъ явленій природы, ничтожное колесо въ міровомъ механизмѣ?

Для того, чтобы принять такое воззрѣніе, которое наноситъ смертельный ударъ всѣмъ существеннымъ стремленіямъ человѣка и дѣлаетъ жизнь невозможною для того, кто вполнѣ и послѣдовательно проникся бы этимъ воззрѣніемъ, — для того, чтобы принять его, нужно имѣть очевидно очень твердыя основанія. Если это воззрѣніе

противорѣчитъ человѣческой волѣ и чувству, то оно должно по крайней мѣрѣ быть безусловно необходимымъ для разума, должно обладать безусловной теоретической истиной. И на это дѣйствительно оно заявляетъ притязаніе. Но уже странно это притязаніе на безусловную истинность со стороны воззрѣнія, признающаго только условное и относительное. Это — новое противорѣчіе; но допустимъ и это, допустимъ, что механическое міровоззрѣніе *можетъ* быть безусловно истиннымъ, — гдѣ основаніе, по которому мы были бы должны дѣйствительно признавать его таковымъ? Какъ уже давно замѣтилъ Лейбницъ, всякое ученіе истинно въ томъ, что оно утверждаетъ, и ложно въ томъ или тѣмъ, что оно отрицаетъ или исключаетъ. Такъ и относительно механическаго міровоззрѣнія или матеріализма (употребляю здѣсь два термина безразлично, такъ какъ имѣю въ виду только тотъ ихъ смыслъ, въ которомъ они совпадаютъ) мы должны признать, что его общія основныя утвержденія совершенно истинны. Они сводятся къ двумъ главнымъ: 1) *все существующее состоитъ изъ силы и матеріи*, — и 2) *все совершающееся совершается съ необходимостью, или по непреложнымъ законамъ*.

Эти положенія въ своей общности ничего не исключаютъ и могутъ быть признаны и съ точки зрѣнія спиритуализма. Дѣйствительно, все состоитъ изъ матеріи и силы, но вѣдь это очень общія понятія. Мы говоримъ о силахъ физическихъ, говоримъ о силахъ духовныхъ. И тѣ и другія одинаково могутъ быть дѣйствительными силами. Признавая далѣе вмѣстѣ съ матеріализмомъ, что силы не могутъ существовать сами по себѣ, а необходимо принадлежатъ извѣстнымъ реальнымъ единицамъ или атомамъ, представляющимъ субъекты этихъ силъ, мы можемъ вмѣстѣ съ Демокритомъ понимать и субъектъ духовныхъ силъ — человѣческую душу — какъ такую реальную единицу, какъ особый высшаго рода атомъ или монаду, обладающую, какъ и всѣ атомы, вѣчностью.

Если приведенное общее положеніе не даетъ никакого основанія отрицать самостоятельность духовныхъ силъ, которыя также дѣйствительны, какъ силы физическія, и если въ самомъ дѣлѣ всѣ болѣе философскіе, болѣе логическіе умы между представителями механическаго воззрѣнія не отрицаютъ дѣйствительности духовныхъ силъ и ихъ самостоятельности, — сведеніе же духовныхъ силъ къ физическимъ, утвержденіе, что душа, что мысль есть такое же выдѣленіе мозга, какъ желчь есть выдѣленіе печени, принадлежитъ только пло-

химъ представителямъ механическаго міровоззрѣнія, плохимъ ученымъ и плохимъ философамъ, — если, говорю я, съ этой общей точки зрѣнія нѣтъ основанія отрицать существованіе и самостоятельность извѣстныхъ намъ духовныхъ силъ, то точно также нѣтъ основанія съ этой точки зрѣнія отрицать существованіе и полную дѣйствительность безконечнаго множества другихъ неизвѣстныхъ намъ, въ данномъ состояніи для насъ *тайныхъ*, силъ.

Точно также признавая, что все совершающееся совершается съ необходимостью, мы должны различать разные роды необходимости. Необходимо пущенный камень падаетъ на землю; необходимо шаръ ударяетъ другой шаръ и приводитъ его въ движеніе; также необходимо солнце своими лучами вызываетъ жизнь въ растеніи: — процессъ необходимый, но самые способы этого необходимаго воздѣйствія уже различны. Необходимо извѣстное представленіе въ умѣ животнаго вызываетъ то или другое движеніе; необходимо высокая идея, проникнувшая въ душу человѣка, вызываетъ его на высокіе подвиги: во всѣхъ этихъ случаяхъ есть необходимость, но необходимость разнаго рода.

Понятіе необходимости въ широкомъ смыслѣ — а нѣтъ никакого основанія понимать его въ узкомъ смыслѣ — это понятіе необходимости нисколько не исключаетъ свободы. Свобода есть только одинъ изъ видовъ необходимости. Когда противопоставляютъ свободу необходимости, то это противопоставленіе обыкновенно равняется противопостановленію *внутренней* и *внѣшней* необходимости.

Для Бога, напр., необходимо любить всѣхъ и осуществлять въ твореніи вѣчную идею блага, Богъ не можетъ враждовать, въ Богѣ не можетъ быть ненависти: любовь, разумъ, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога *необходима свобода* — это уже показываетъ, что свобода не можетъ быть понятіемъ безусловно, логически исключающимъ понятіе необходимости.

Все совершается по непреложнымъ законамъ, но въ различныхъ сферахъ бытія очевидно должны господствовать разнородные законы (или точнѣе, различныя примѣненія одного и того же закона), а изъ этой разнородности естественно вытекаетъ различное взаимоотношеніе этихъ частныхъ законовъ, такъ что законы низшаго порядка могутъ являться какъ подчиненные законамъ порядка высшаго, подобно тому, какъ, допуская специфическія различія между міровыми силами, мы имѣемъ право допускать и различное отношеніе

между ними, допускать существованіе высшихъ и болѣе могущественныхъ силъ, способныхъ подчинять себѣ другія.

Такимъ образомъ основныя положенія матеріализма, несомнѣнно истинныя, по своей общности и неопредѣленности ничего не исключаютъ и оставляютъ всѣ вопросы открытыми. Опредѣленнымъ же воззрѣніемъ матеріализмъ является только въ своей отрицательной, исключительной сторонѣ, въ признаніи, что нѣтъ никакихъ другихъ силъ, кромѣ физическихъ, — никакой другой матеріи, кромѣ той, съ которою имѣетъ дѣло опытная физика и химія, что нѣтъ другихъ законовъ въ природѣ, кромѣ механическихъ законовъ, управляющихъ движеніемъ вещества (и пожалуй еще другихъ столь же механическихъ законовъ ассоціаціи идей въ человѣческомъ сознаніи). Если встрѣчается въ опытѣ что-нибудь, не представляющее механическаго характера (напр. жизнь, творчество), то это только иллюзія: *въ сущности* все есть механизмъ и все *должно быть* сведено къ механическимъ отношеніямъ. На чемъ же основывается это отрицаніе и это требованіе? Не на наукѣ, конечно, ибо наука, изучая данныя въ опытѣ явленія и механизмъ ихъ внѣшнихъ отношеній, вовсе не задается безусловными вопросами о сущности вещей. Безъ сомнѣнія, во всемъ существующемъ должна быть механическая сторона, подлежащая точной наукѣ, но признавать дѣйствительность этой одной стороны было бы, очевидно, величайшимъ произволомъ. Если гдѣ кончается механизмъ, тамъ кончается и точная наука, то слѣдуетъ ли изъ этого, чтобы конецъ точной науки былъ концомъ всего или даже всякаго знанія? Очевидно, это такой логическій скачокъ, который можетъ сдѣлать только умъ, совершенно одержимый предвзятою идеей.— Наука имѣетъ дѣло съ веществами и силами, но что такое въ сущности вещество и сила — этотъ вопросъ не входитъ въ ея задачу, и если ученый услышитъ отъ метафизика, что вещество въ сущности есть представленіе, а сила въ сущности есть воля, то онъ, въ качествѣ ученаго, не можетъ ничего сказать ни за, ни противъ этого утвержденія. — Но если, какъ это несомнѣнно, отрицательный принципъ матеріализма не есть результатъ точной науки (которая вообще не занимается универсальными и безусловными принципами), то это есть только философское положеніе. Но въ области философскаго умозрѣнія (какъ это извѣстно всякому, сколько-нибудь знакомому съ этою областью) не только нѣтъ основанія отрицать существованія духовныхъ силъ какъ самостоятельныхъ отъ силъ физиче-

скихъ, но есть твердыя философскія основанія утверждать, что самыя физическія силы сводятся къ духовнымъ. Доказывать это положеніе здѣсь было бы неумѣстно, но во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ философіи цѣлыя ученія, даже можно сказать — большая половина философскихъ ученій признаетъ эту сводимость силъ физическихъ на силы духовныя, такъ что матеріализмъ во всякомъ случаѣ есть только одно изъ философскихъ мнѣній.

Но если матеріализмъ, какъ теорія, есть только одно изъ философскихъ мнѣній и, слѣдовательно, признаніе безусловной истинности этого мнѣнія есть только произвольное вѣрованіе, — въ чемъ же состоитъ несомнѣнная практическая сила матеріализма? Если эта сила не имѣетъ положительнаго основанія, то она должна имѣть основаніе отрицательное: она основывается на безсиліи противоположнаго духовнаго начала, какъ сила всякой лжи состоитъ въ безсиліи истины и сила зла въ безсиліи добра. Безсиліе же истины заключается, конечно, не въ ней самой, а въ насъ, въ нашей непослѣдовательности: не проводя истину до конца, мы ее ограничиваемъ, а предѣлъ истины есть просторъ для лжи.

Такъ какъ истина не можетъ себѣ противорѣчить, то полная послѣдовательность неизбѣжно даетъ ей торжество, точно такъ же, какъ эта послѣдовательность пагубна для лжи, держащейся только внутреннимъ противорѣчіемъ.

Начало истины есть убѣжденіе, что человѣческая личность не только отрицательно безусловна (что есть фактъ), т. е., что она не хочетъ и не можетъ удовлетвориться никакимъ условнымъ ограниченнымъ содержаніемъ, но что человѣческая личность можетъ достигнуть и положительной безусловности, т. е., что она можетъ обладать всецѣлымъ содержаніемъ, полнотою бытія, и что, слѣдовательно, это безусловное содержаніе, эта полнота бытія не есть только фантазія, субъективный призракъ, а настоящая, полная силъ дѣйствительность. Такимъ образомъ здѣсь вѣра въ себя, вѣра въ человѣческую личность есть вмѣстѣ съ тѣмъ вѣра въ Бога, ибо божество принадлежитъ человѣку и Богу, съ тою разницею, что Богу принадлежитъ оно въ вѣчной дѣйствительности, а человѣкомъ только достигается, только получается; въ данномъ же состояніи есть только возможность, только стремленіе.

Человѣческое *я* безусловно въ возможности и ничтожно въ дѣйствительности. Въ этомъ противорѣчіи зло и страданіе, въ этомъ —

несвобода, внутреннее рабство человѣка. Освобожденіе отъ этого рабства можетъ состоять только въ достиженіи того безусловнаго содержанія, той полноты бытія, которая утверждается безконечнымъ стремленіемъ человѣческаго *я*. «Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными».

Прежде чѣмъ человѣкъ можетъ достигнуть этого безусловнаго содержанія въ жизни, онъ долженъ достигнуть его въ сознаніи; прежде чѣмъ *познать* его какъ дѣйствительность *внѣ себя*, онъ *долженъ сознать* его какъ идею *въ себѣ*. Положительное же убѣжденіе въ идеѣ есть убѣжденіе въ ея осуществленіи, такъ какъ неосуществляемая идея есть призракъ и обманъ, и если безумно не вѣрить въ Бога, то еще безумнѣе вѣрить въ Него наполовину.

Старая традиціонная форма религіи исходитъ изъ вѣры въ Бога, но не проводитъ этой вѣры до конца. Современная внѣрелигіозная цивилизація исходитъ изъ вѣры въ человѣка, но и она остается непослѣдовательною, — не проводитъ своей вѣры до конца; послѣдовательно же проведенныя и до конца осуществленныя обѣ эти вѣры — вѣра въ Бога и вѣра въ человѣка — сходятся въ единой полной и всецѣлой истинѣ Богочеловѣчества.

Чтеніе третье.

Всякое указаніе на безусловный характеръ человѣческой жизни и на личность человѣческую какъ на носительницу безусловнаго содержанія — всякое такое указаніе встрѣчаетъ обыкновенно возраженія самаго элементарнаго свойства, которыя и устраняются столь же элементарными, простыми соображеніями.

Спрашиваютъ: какое можетъ быть *безусловное* содержаніе у жизни, когда она есть необходимый естественный *процессъ*, со всѣхъ сторонъ обусловленный, матеріально зависимый, совершенно относительный?

Безъ сомнѣнія жизнь есть естественный матеріально-обусловленный процессъ, подлежащій законамъ физической необходимости. Но что же отсюда слѣдуетъ?

Когда человѣкъ говоритъ, его рѣчь есть механическій процессъ, обусловленный тѣлеснымъ строеніемъ голосовыхъ органовъ, которые своимъ движеніемъ приводятъ въ колебаніе воздухъ, волнообразное же движеніе воздуха производитъ въ слушающемъ — при посредствѣ другихъ механическихъ процессовъ въ его слуховыхъ органахъ — ощущеніе звука; — но слѣдуетъ ли изъ этого, чтобы человѣческая рѣчь была *только* механическимъ процессомъ, чтобы она не имѣла особеннаго содержанія, совершенно независимаго и не представляющаго въ самомъ себѣ ничего общаго съ механическимъ процессомъ говоренія? И не только это содержаніе независимо отъ механическаго процесса, но напротивъ — этотъ процессъ зависитъ отъ содержанія, опредѣляется имъ, такъ какъ, когда я говорю, движенія моихъ голосовыхъ органовъ направляются такъ или иначе, смотря по тому, какіе звуки долженъ я употребить для выраженія *этой* опредѣленной идеи, этого содержанія. Точно также, когда мы видимъ на сценѣ играющихъ актеровъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что игра ихъ есть механическій, матеріально-обусловленный про-

цессъ, всѣ ихъ жесты и мимика суть не что иное какъ физическія движенія — извѣстныя сокращенія мускуловъ, всѣ ихъ слова — звуковыя вибраціи, происходящія отъ механическаго движенія голосовыхъ органовъ, — и однако все это вѣдь не мѣшаетъ изображаемой ими драмѣ быть *болѣе* чѣмъ механическимъ процессомъ, не мѣшаетъ ей имѣть собственное содержаніе, совершенно независимое какъ такое отъ механическихъ условій тѣхъ движеній, которыя производятся актерами для внѣшняго выраженія этого содержанія и которыя, напротивъ, сами опредѣляются этимъ содержаніемъ; и если само собою разумѣется, что безъ механизма двигательныхъ нервовъ и мускуловъ и безъ голосового аппарата актеры не могли бы матеріально изображать никакой драмы, точно также несомнѣнно, что всѣ эти матеріальные органы, способные ко всякимъ движеніямъ, не могли бы сами по себѣ произвести никакой игры, если бы, независимо отъ нихъ, не было уже дано поэтическое содержаніе драмы и намѣреніе представить его на сценѣ.

Но тутъ мнѣ уже слышится ходячее заявленіе матеріализма, что вѣдь не только наши слова и тѣлодвиженія, но и всѣ наши мысли, слѣдовательно, и тѣ мысли, которыя составляютъ данную драму, суть только механическіе процессы, именно движенія мозговыхъ частицъ. Вотъ очень простой взглядъ! Не слишкомъ ли простой? Не говоря уже о томъ, что здѣсь заранѣе предполагается истинность матеріалистическаго принципа, который однако во всякомъ случаѣ есть только спорное мнѣніе, такъ что ссылаться на него, какъ на основаніе, есть логическая ошибка, называемая petitio principii, — не говоря уже объ этомъ и даже становясь на обще-матеріалистическую точку зрѣнія (т. е. допуская, что мысль не можетъ существовать безъ мозга), легко видѣть, что приведенное сейчасъ указаніе даетъ лишь перестановку вопроса, а никакъ не разрѣшеніе его въ матеріалистическомъ смыслѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, если въ нашихъ словахъ и жестахъ мы должны различать ихъ *содержаніе,* т. е. то, что ими выражается, отъ ихъ *механизма,* т. е. отъ матеріальныхъ орудій и способовъ этого выраженія, то точно такое же различіе необходимо является и относительно нашихъ мыслей, для которыхъ вибрирующія мозговыя частицы представляютъ такой же механизмъ, какимъ являются голосовые органы для нашей рѣчи (которая и есть только мысль, переведенная изъ мозгового аппарата въ голосовой).

Такимъ образомъ, допуская необходимую матеріальную связь между мыслью и мозгомъ, допуская, что движенія мозговыхъ частицъ суть матеріальная причина (causa materialis) мысли, мы нисколько не устраняемъ очевиднаго *формальнаго* различія и даже несоизмѣримости между внѣшнимъ механизмомъ мозговыхъ движеній и собственнымъ *содержаніемъ* мысли, которое этимъ механизмомъ осуществляется. Возьмемъ простой примѣръ. Положимъ, вы теперь думаете о царьградскомъ храмѣ св. Софіи. Вашему уму представляется образъ этого храма, и если это представленіе и обусловлено какими-нибудь движеніями мозговыхъ частицъ, то въ самомъ представленіи однако этихъ движеній нѣтъ — въ немъ дана только воображаемая фигура софійскаго храма и ничего болѣе; отсюда ясно, что матеріальная зависимость этого представленія отъ неизвѣстныхъ частичныхъ движеній мозга нисколько не касается формальнаго содержанія этого представленія, такъ какъ образъ софійскаго храма и движеніе мозговыхъ частицъ суть предметы совершенно разнородные и другъ съ другомъ несоизмѣримые. Если бы въ то время, какъ вы имѣете сказанное представленіе, посторонній наблюдатель получилъ возможность видѣть все происходящее въ нашемъ мозгу (въ родѣ того, какъ это изображается въ сказкѣ Бульвера «A strange story»), то что бы онъ увидѣлъ? Онъ увидѣлъ бы структуру мозга, колебанія мельчайшихъ мозговыхъ частицъ, увидѣлъ бы, можетъ быть, свѣтовыя явленія, происходящія отъ нервнаго электричества («красное и голубое пламя», какъ описывается въ этой сказкѣ), — но вѣдь все это было бы совершенно не похоже на тотъ образъ, который вы себѣ въ эту минуту представляете, при чемъ вы можете ничего не знать о мозговыхъ движеніяхъ и электрическихъ токахъ, тогда какъ посторонній наблюдатель только ихъ и видитъ: откуда прямо слѣдуетъ, что между тѣмъ и другимъ формальнаго тождества быть не можетъ.

Я не имѣю ни возможности, ни надобности вдаваться здѣсь въ разсмотрѣніе вопроса объ отношеніяхъ мысли къ мозгу — вопроса, разрѣшеніе котораго зависитъ главнымъ образомъ отъ разрѣшенія общаго вопроса о сущности матеріи; я имѣлъ въ виду только уяснить на примѣрѣ ту несомнѣнную истину, что механизмъ какого бы то ни было процесса и идеальное (точнѣе — идейное) содержаніе, въ немъ реализуемое при какихъ бы то ни было отношеніяхъ, при какой бы то ни было матеріальной связи, во всякомъ случаѣ представляютъ нѣчто формально различное и несоизмѣримое между собою, вслѣдствіе

чего прямое заключеніе отъ свойствъ одного къ свойствамъ другого, напримѣръ, заключеніе отъ условности механическаго процесса къ условности самаго его содержанія, — является логически невозможнымъ.

Возвращаясь къ нашему предмету, — какъ скоро мы допустимъ, что жизнь міра и человѣчества не есть случайность безъ смысла и цѣли (а признавать ее такою случайностью нѣтъ ни теоретическаго основанія, ни нравственной возможности), а представляетъ опредѣленный, цѣльный процессъ, такъ сейчасъ же требуется признать содержаніе, осуществляемое этимъ процессомъ, — къ которому всѣ матеріальныя условія процесса, весь его механизмъ, относились бы какъ средства къ цѣли, какъ способы выраженія къ выражаемому. Какъ въ нашемъ прежнемъ примѣрѣ, — природа актеровъ физическая и духовная, всѣ ихъ способности и силы и происходящія изъ этихъ силъ и способностей движенія имѣютъ значеніе только какъ способы внѣшняго выраженія того поэтическаго содержанія, которое дано въ исполняемой ими драмѣ, точно такъ же вся механическая сторона всемірной жизни, вся совокупность природныхъ силъ и движеній можетъ имѣть значеніе только какъ матеріалъ и какъ орудіе для внѣшняго осуществленія всеобщаго содержанія, которое независимо само въ себѣ ото *всѣхъ* этихъ матеріальныхъ условій, которое такимъ образомъ *безусловно*. Такое содержаніе вообще называется *идеей*.

Да, жизнь человѣка и міра есть природный процессъ; да, эта жизнь есть смѣна явленій, игра естественныхъ силъ; но эта игра предполагаетъ играющихъ, и то, что играется, — предполагаетъ безусловную личность и безусловное содержаніе или идею жизни.

Было бы ребячествомъ ставить вопросъ и спорить о томъ, что необходимѣе для дѣйствительной полной жизни: идея или матеріальныя условія ея осуществленія. Очевидно, что и то и другое одинаково необходимо, какъ въ ариѳметическомъ произведеніи одинаково необходимы оба производителя, какъ для произведенія 35 одинаково необходимы и 7 и 5.

Должно замѣтить, что содержаніе или идея различается не только отъ внѣшней, но и отъ внутренней природы: не только внѣшнія физическія силы должны служить средствомъ, орудіемъ или матеріальнымъ условіемъ для осуществленія извѣстнаго содержанія, но точно также и духовныя силы: воля, разумъ и чувство имѣютъ значеніе лишь какъ способы или средства осуществленія опредѣленнаго содержанія, а не сами составляютъ это содержаніе.

Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что — разъ даны эти силы: воля, разумъ и чувство, — очевидно, что долженъ быть опредѣленный *предметъ* хотѣнія, разумѣнія и чувствованія, — очевидно, что человѣкъ не можетъ только хотѣть ради хотѣнія, мыслить ради мысли или мыслить чистую мысль, и чувствовать ради чувства. Какъ механическій процессъ физическихъ движеній есть только матеріальная почва для идеальнаго содержанія, такъ точно и механическій процессъ душевныхъ явленій, связанныхъ между собою по психологическимъ законамъ, столь же общимъ и необходимымъ какъ законы физическіе, можетъ имѣть значеніе только какъ способъ выраженія или реализаціи опредѣленнаго содержанія.

Человѣкъ долженъ *что-нибудь* хотѣть, *что-нибудь* мыслить или о чемъ-нибудь мыслить, *что-нибудь* чувствовать, и это *что,* которое составляетъ опредѣляющее начало, цѣль и предметъ его духовныхъ силъ и его духовной жизни, и есть именно то, что спрашивается, то, что интересно, то, что даетъ смыслъ. Вслѣдствіе способности къ сознательному размышленію, къ рефлексіи, человѣкъ подвергаетъ сужденію и оцѣнкѣ всѣ фактическія данныя своей внутренней и внѣшней жизни: онъ не можетъ остановиться на томъ, чтобы хотѣть только потому, что хочется, чтобы мыслить потому, что мыслится, или чувствовать потому, что чувствуется, — онъ требуетъ, чтобы предметъ его воли имѣлъ собственное достоинство, для того, чтобы быть желаннымъ, или, говоря школьнымъ языкомъ, чтобы онъ былъ *объективно-желательнымъ* или былъ *объективнымъ благомъ;* точно также онъ требуетъ, чтобы предметъ и содержаніе его мысли были *объективно истинны* и предметъ его чувства былъ *объективно-прекрасенъ,* т. е. не для него только, но для всѣхъ безусловно.

Положимъ, каждый человѣкъ имѣетъ въ жизни свою маленькую особенную роль, но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы онъ могъ довольствоваться только условнымъ, относительнымъ содержаніемъ жизни. Въ исполненіи драмы каждый актеръ также имѣетъ свою особенную роль, но могъ ли бы онъ исполнять хорошо и ее, если бъ не зналъ всего содержанія драмы? А какъ отъ актера требуется не только, чтобы онъ *игралъ,* но чтобы онъ игралъ *хорошо,* такъ и отъ человѣка и человѣчества требуется не только, чтобы оно *жило,* но чтобы оно жило *хорошо.* Говорятъ: какая надобность въ объективномъ опредѣленіи воли, т. е. въ опредѣленіи ея безусловнаго предмета, — достаточно, чтобы воля была добрая. Но чѣмъ же опредѣ-

ляется доброе качество воли, какъ не ея соотвѣтствіемъ съ тѣмъ, что признается объективно-желательнымъ или признается само по себѣ благомъ? (Всякому ясно, что хорошая воля, направленная на ложныя цѣли, можетъ производить только зло. Средневѣковые инквизиторы имѣли добрую волю защищать на землѣ царство Божіе, но такъ какъ они имѣли плохія понятія объ этомъ царствѣ Божіемъ, объ его объективной сущности или идеѣ, то они и могли только приносить зло человѣчеству.)

То же, что о предметѣ воли, должно сказать о предметѣ познанія и о предметѣ чувства, тѣмъ болѣе, что эти предметы неразрывно и тѣсно между собою связаны, или, лучше сказать, они суть различныя стороны одного и того же.

Простое, для всѣхъ ясное, можно сказать, тривіальное различеніе добра отъ зла, истиннаго отъ ложнаго, прекраснаго отъ безобразнаго, это различеніе уже предполагаетъ признаніе объективнаго и безусловнаго начала въ этихъ сферахъ духовной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, при этомъ различеніи человѣкъ утверждаетъ, что и въ нравственной дѣятельности, и въ знаніи, и въ чувствѣ, и въ художественномъ творчествѣ, исходящемъ изъ чувства, есть нѣчто *нормальное*, и это нѣчто *должно* быть, потому что оно само въ себѣ хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина и красота.

Итакъ, безусловное начало требуется умственнымъ и нравственнымъ и эстетическимъ интересомъ человѣка. Эти три интереса въ ихъ единствѣ составляютъ интересъ религіозный, ибо какъ воля, разумъ и чувство силы единаго духа, такъ и соотвѣтствующіе имъ предметы суть лишь различные виды (идеи) единаго безусловнаго начала, которое въ своей дѣйствительности и есть собственный предметъ религіи.

Совершенно несомнѣнно, что дѣйствительность безусловнаго начала, какъ существующаго въ себѣ самомъ независимо отъ насъ, — дѣйствительность Бога (какъ и вообще независимая дѣйствительность какого бы то ни было другого существа, кромѣ насъ самихъ) не можетъ быть выведена изъ чистаго разума, не можетъ быть доказана чисто логически. Необходимость безусловнаго начала для высшихъ интересовъ человѣка, его необходимость для воли и нравственной дѣятельности, для разума и истиннаго знанія, для чувства и творчества, — эта необходимость дѣлаетъ только въ высочайшей степени

вѣроятнымъ дѣйствительное существованіе божественнаго начала; полная же и безусловная увѣренность въ немъ можетъ быть дана только *вѣрою:* и это относится, какъ было замѣчено, не къ существованію только безусловнаго начала, но и къ существованію какого бы то ни было предмета и всего внѣшняго міра вообще. Ибо такъ какъ мы можемъ знать объ этомъ мірѣ только по собственнымъ своимъ ощущеніямъ, по тому, что нами испытывается, такъ что все содержаніе нашего опыта и нашего знанія суть наши собственныя состоянія и ничего болѣе, то всякое утвержденіе внѣшняго бытія, соотвѣтствующаго этимъ состояніямъ, является съ логической точки зрѣнія лишь болѣе или менѣе вѣроятнымъ заключеніемъ; и если тѣмъ не менѣе мы безусловно и непосредственно убѣждены въ существованіи внѣшнихъ существъ (другихъ людей, животныхъ и т. д.), то это убѣжденіе не имѣетъ логическаго характера (такъ какъ не можетъ быть логически доказано) и есть, слѣдовательно, не что иное какъ *вѣра.* Хотя законъ причинности и наводитъ насъ на признаніе внѣшняго бытія какъ причины нашихъ ощущеній и представленій, но такъ какъ самый этотъ законъ причинности есть форма нашего же разума, то примѣненіе этого закона ко внѣшней реальности можетъ имѣть лишь условное значеніе[3], и, слѣдовательно, не можетъ дать безусловнаго непоколебимаго убѣжденія въ существованіи внѣшней дѣйствительности: всѣ доказательства этого существованія, сводимыя къ закону причинности, являются такимъ образомъ лишь какъ соображенія вѣроятности, а не какъ свидѣтельства достовѣрности, — такимъ свидѣтельствомъ остается одна вѣра.

Что внѣ насъ и независимо отъ насъ что-нибудь существуетъ, — этого *знать* мы не можемъ, потому что все, что мы знаемъ (реально), т. е. все, что мы испытываемъ, существуетъ въ насъ, а не внѣ насъ (какъ наши ощущенія и наши мысли); то же, что не въ насъ, а въ себѣ самомъ, то *тѣмъ самымъ* находится за предѣлами нашего опыта и, слѣдовательно, нашего дѣйствительнаго знанія и можетъ такимъ образомъ утверждаться лишь перехватывающимъ за предѣлы этой нашей дѣйствительности актомъ духа, который и называется вѣрой. Мы знаемъ, что $2+2=4$, что огонь жжетъ — это суть факты нашего сознанія; но существованіе чего-нибудь за предѣлами нашего

---

[3] Т. е.: *Если* разумъ нашъ имѣетъ объективную силу, *если* должно существовать объективное знаніе и наука, *то* и т. д.

сознанія (существованіе, напримѣръ, субстанціальнаго огня, т. е. существа или существъ, производящихъ на насъ дѣйствіе огня), очевидно, не можетъ быть дано въ этомъ самомъ сознаніи, не можетъ быть его фактомъ или состояніемъ (это было бы прямое противорѣчіе), и, слѣдовательно, оно можетъ утверждаться только актомъ вѣры, «обличающей вещи невидимыя».

Но если *существованіе* внѣшней дѣйствительности утверждается вѣрою, то *содержаніе* этой дѣйствительности (ея сущность, essentia) дается опытомъ: что *есть* дѣйствительность — мы вѣримъ, а *что* такое она есть, — это мы испытываемъ и знаемъ. Если бы мы не вѣрили въ существованіе внѣшней дѣйствительности, то все, что мы испытываемъ и знаемъ, имѣло бы лишь субъективное значеніе, представляло бы лишь данныя нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не вѣрили въ независимое существованіе солнца, то весь опытный матеріалъ, заключающійся въ представленіи солнца (а именно: ощущеніе свѣта и тепла, образъ солнечнаго диска, періодическія его явленія и т. д.), все это было бы для насъ состояніями нашего субъективнаго сознанія, психически обусловленными, — все это было бы постоянной и правильной галлюцинаціей, частью непрерывнаго сновидѣнія. Все, что мы изъ опыта знаемъ о солнцѣ, какъ испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу дѣйствительность, а никакъ не за дѣйствительность солнца. Но разъ мы вѣримъ въ эту послѣднюю, разъ мы увѣрены въ объективномъ существѣ солнца, то всѣ опытныя данныя о солнцѣ являются какъ дѣйствіе на насъ этого объективнаго существа и такимъ образомъ получаютъ объективную дѣйствительность. Разумѣется, мы имѣемъ однѣ и тѣ же опытныя данныя о внѣшнемъ мірѣ, вѣримъ ли мы въ его дѣйствительность или нѣтъ, только въ послѣднемъ случаѣ эти данныя не имѣютъ никакого объективнаго значенія: какъ одни и тѣ же банковые билеты представляютъ или простую бумагу или дѣйствительное богатство, смотря по тому, обладаютъ ли они кредитомъ или нѣтъ.

Данныя опыта при вѣрѣ въ существованіе внѣшнихъ предметовъ, имъ соотвѣтствующихъ, являются какъ свѣдѣнія о дѣйствительно-существующемъ и какъ такія составляютъ основаніе объективнаго знанія. Для полноты же этого знанія необходимо, чтобы эти отдѣльныя свѣдѣнія о существующемъ были связаны между собою, чтобы опытъ былъ *организованъ* въ цѣльную систему, что и достигается раціональнымъ мышленіемъ, дающимъ эмпирическому матеріалу форму.

Все сказанное относительно внѣшняго міра вполнѣ примѣняется (на тѣхъ же основаніяхъ) и къ божественному началу. И его существованіе можетъ утверждаться только актомъ вѣры. Хотя лучшіе умы человѣчества занимались такъ называемыми доказательствами бытія Божія, но безуспѣшно; ибо всѣ эти доказательства, основываясь по необходимости на извѣстныхъ предположеніяхъ, имѣютъ характеръ гипотетическій и, слѣдовательно, не могутъ дать безусловной достовѣрности. Какъ существованіе внѣшняго міра, такъ и существованіе божественнаго начала для разсудка суть только вѣроятности или условныя истины, безусловно же утверждаться могутъ только вѣрою. *Содержаніе* же божественнаго начала, также какъ и содержаніе внѣшней природы, дается опытомъ. Что Богъ *есть*, мы вѣримъ, а что Онъ есть, мы испытываемъ и узнаемъ. Разумѣется, факты внутренняго религіознаго опыта безъ вѣры въ дѣйствительность ихъ предмета суть только фантазія и галлюцинація, но вѣдь такія же фантазіи и галлюцинаціи суть и факты внѣшняго опыта, если не вѣрить въ собственную реальность ихъ предметовъ. Въ обоихъ случаяхъ опытъ даетъ только психическіе факты, факты сознанія, объективное же значеніе этихъ фактовъ опредѣляется творческимъ актомъ вѣры. При этой вѣрѣ внутреннія данныя религіознаго опыта познаются какъ дѣйствія на насъ божественнаго начала, какъ его *откровеніе* въ насъ, а само оно является, такимъ образомъ, какъ дѣйствительный предметъ нашего сознанія.

Но данныя религіознаго опыта и при вѣрѣ въ ихъ объективное значеніе являются сами по себѣ лишь какъ отдѣльныя свѣдѣнія о божественныхъ предметахъ, а не какъ полное знаніе о нихъ. Такое знаніе достигается *организаціей* религіознаго опыта въ цѣльную, логически связанную систему. Такимъ образомъ, кромѣ религіозной вѣры и религіознаго опыта требуется еще религіозное мышленіе, результатъ котораго есть философія религіи.

Часто говорятъ: зачѣмъ философствовать о божественныхъ предметахъ, не достаточно ли вѣрить въ нихъ и чувствовать ихъ? Разумѣется, достаточно... при отсутствіи умственнаго интереса въ вѣрующемъ и чувствующемъ. Это все равно, что сказать: не достаточно ли вѣрить, что существуетъ солнце и наслаждаться его свѣтомъ и теплотою, зачѣмъ еще физическія и астрономическія теоріи солнца и солнечной системы? Разумѣется, онѣ не нужны для тѣхъ, кто не имѣетъ научнаго интереса. Но на какомъ же основаніи ограничен-

5775 1/225

ность нѣкоторыхъ дѣлать закономъ для всѣхъ? — Если человѣкъ вѣритъ въ божественные предметы, и если онъ при этомъ обладаетъ способностью и потребностью мышленія, то онъ по необходимости долженъ мыслить о предметахъ своей вѣры и, разумѣется, желательно, чтобы онъ мыслилъ о нихъ правильно и систематически, т. е., чтобы это его мышленіе было философіей религіи. Болѣе того: такъ какъ лишь философія религіи, какъ связная система и полный синтезъ религіозныхъ истинъ, можетъ дать намъ адекватное (соотвѣтствующее) знаніе о божественномъ началѣ, какъ безусловномъ или всеобъемлющемъ, — ибо внѣ такого синтеза отдѣльныя религіозныя данныя являются лишь какъ разрозненныя части неизвѣстнаго цѣлаго, — то философія религіи одинаково необходима для всѣхъ мыслящихъ людей — какъ вѣрующихъ, такъ и невѣрующихъ, ибо если первые должны знать, во что они вѣрятъ, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицаютъ (не говоря уже о томъ, что самое отрицаніе во многихъ случаяхъ зависитъ отъ незнанія, при чемъ тѣ вѣрующіе не по разуму, которые хотятъ превратить религіозную истину въ дѣло слѣпой вѣры и неопредѣленнаго чувства, очевидно дѣйствуютъ лишь въ пользу отрицанія). Совокупность религіознаго опыта и религіознаго мышленія составляетъ содержаніе религіознаго сознанія. Со стороны объективной это содержаніе есть *откровеніе* божественнаго начала, какъ дѣйствительнаго предмета религіознаго сознанія. Такъ какъ духъ человѣческій вообще, а слѣдовательно и религіозное сознаніе не есть что-нибудь законченное, готовое, а нѣчто возникающее и совершающееся (совершенствующееся), нѣчто находящееся въ процессѣ, то и откровеніе божественнаго начала въ этомъ сознаніи необходимо является постепеннымъ. Какъ внѣшняя природа лишь постепенно открывается уму человѣка и человѣчества, вслѣдствіе чего мы должны говорить о развитіи опыта и естественной науки, такъ и божественное начало постепенно открывается сознанію человѣческому, и мы должны говорить о развитіи религіознаго опыта и религіознаго мышленія.

Такъ какъ божественное начало есть дѣйствительный предметъ религіознаго сознанія, т. е. дѣйствующій на это сознаніе и открывающій въ немъ свое содержаніе, то религіозное развитіе есть процессъ положительный и объективный, это есть реальное взаимодѣйствіе Бога и человѣка — процессъ богочеловѣческій.

Ясно, что вслѣдствіе объективнаго и положительнаго характера

религіознаго развитія ни одна изъ ступеней его, ни одинъ изъ моментовъ религіознаго процесса не можетъ быть самъ по себѣ ложью или заблужденіемъ. «Ложная религія» есть contradictio in adjecto. Религіозный прогрессъ не можетъ состоять въ томъ, чтобы чистая ложь смѣнилась чистой истиной, ибо въ такомъ случаѣ эта послѣдняя являлась бы разомъ и цѣликомъ безъ перехода, безъ прогресса, — и при томъ возникалъ бы вопросъ: почему это внезапное явленіе истины имѣло мѣсто въ данный моментъ, а не во всякій другой? — и если бы на это отвѣчали, что истина могла явиться только послѣ того, какъ была исчерпана ложь, то это значило бы, что осуществленіе лжи *необходимо* для осуществленія истины, т. е., что ложь *должна быть*, но въ такомъ случаѣ это уже не ложь, такъ какъ мы разумѣемъ подъ ложью (такъ же какъ подъ зломъ и безобразіемъ) именно то, что *не должно быть*.

Изъ различія въ степеняхъ религіознаго откровенія нисколько не слѣдуетъ неистинность низшихъ степеней. Дѣйствительность физическаго солнца въ различной мѣрѣ открывается для слѣпого, для зрячаго, для вооруженнаго телескопомъ, наконецъ, для ученаго астронома, обладающаго всѣми научными средствами и способностями. Слѣдуетъ ли отсюда, что ощущенія солнечной теплоты, составляющія весь опытъ слѣпого относительно солнца, менѣе дѣйствительны и истинны, нежели опытъ зрячаго и знанія астронома? Но если бы слѣпой сталъ утверждать, что его опытъ есть единственный истинный, а опытъ зрячаго и знанія астронома суть заблужденія, то лишь въ этомъ утвержденіи, а не въ томъ опытѣ, съ которымъ оно связано, явилась бы ложь и заблужденіе. Точно также и въ развитіи религіи ложь и заблужденіе заключаются не въ содержаніи какой бы то ни было изъ степеней этого развитія, а въ исключительномъ утвержденіи одной изъ нихъ и въ отрицаніи ради и во имя нея всѣхъ другихъ. Иными словами, ложь и заблужденіе являются въ безсильномъ стремленіи задержать и остановить религіозный процессъ.

Далѣе, подобно тому, какъ опытъ слѣпого о солнцѣ (ощущеніе тепла) не уничтожается опытомъ зрячаго, а, напротивъ, сохраняется въ немъ, входитъ въ него, но при этомъ восполняется новымъ опытомъ (свѣтовыхъ ощущеній), являясь такимъ образомъ *частью* болѣе полнаго опыта, тогда какъ прежде (для слѣпого) это было *всѣмъ* его опытомъ, — точно также и въ религіозномъ развитіи низшія ступени въ своемъ положительномъ содержаніи не упраздняются

высшими, а только теряютъ свое значеніе цѣлаго, становясь частью болѣе полнаго откровенія.

Изъ сказаннаго ясно, что высшая степень религіознаго развитія, высшая форма божественнаго откровенія должна, во-первыхъ, обладать наибольшей свободой ото всякой исключительности и односторонности, должна представлять величайшую общность, и, во-вторыхъ, должна обладать наибольшимъ богатствомъ положительнаго содержанія, должна представлять величайшую полноту и *цѣльность* (конкретность). Оба эти условія соединяются въ понятіи *положительной всеобщности* (универсальности), которое прямо противоположно отрицательной, формально-логической всеобщности, состоящей въ отсутствіи всякихъ опредѣленныхъ свойствъ, всякихъ особенностей.

Религія должна быть всеобщею и единою. Но для этого недостаточно, какъ думаютъ многіе, *отнять* у дѣйствительныхъ религій всѣ ихъ отличительныя, особенныя черты, лишить ихъ положительной индивидуальности и свести всю религію къ такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всѣхъ дѣйствительныхъ и возможныхъ религіяхъ, напримѣръ, къ признанію Бога какъ безусловнаго начала всего существующаго безъ всякихъ дальнѣйшихъ опредѣленій. Такое обобщеніе и объединеніе религій, такое ихъ приведеніе къ одному знаменателю имѣетъ очевидно въ результатѣ *minimum* религіознаго содержанія. Но въ такомъ случаѣ отчего не идти дальше и не свести религію къ безусловному minimum'у, т. е. къ нулю? И дѣйствительно, эта отвлеченная, путемъ логическаго отрицанія достигнутая религія, — называется ли она раціональной, естественной религіей, чистымъ деизмомъ или какъ-нибудь иначе, — всегда служитъ для послѣдовательныхъ умовъ лишь переходомъ къ совершенному атеизму; останавливаются же на ней лишь умы поверхностные, характеры слабые и неискренніе. Если бы на вопросъ: что такое солнце? кто-нибудь отвѣчалъ, что солнце есть внѣшній предметъ и этимъ положеніемъ захотѣлъ бы ограничить все наше знаніе о солнцѣ, кто бы взглянулъ серьезно на такого человѣка? Почему же смотрятъ серьезно на тѣхъ, которые хотятъ ограничить наше знаніе о божественномъ началѣ такими же общими и пустыми понятіями, каковы: верховное существо, безконечный разумъ, первая причина и т. п. Безъ сомнѣнія, всѣ эти общія опредѣленія истинны, но на нихъ такъ же нельзя основать религію, какъ

нельзя основать астрономію на томъ также истинномъ положеніи, что солнце есть внѣшній предметъ.

Очевидно, что съ религіозной точки зрѣнія цѣлью является не *minimum*, а *maximum* положительнаго содержанія, — религіозная форма тѣмъ выше, чѣмъ она богаче, живѣе и конкретнѣе. Совершенная религія есть не та, которая во всѣхъ одинаково содержится (безразличная основа религіи), а та, которая *всѣхъ въ себѣ содержитъ* и всѣми обладаетъ (полный религіозный синтезъ). Совершенная религія должна быть свободна отъ всякой ограниченности и исключительности, но не потому, чтобъ она была лишена всякой положительной особенности и индивидуальности — такая отрицательная свобода есть свобода пустоты, свобода нищаго, — а потому, что она заключаетъ въ себѣ *всѣ* особенности и, слѣдовательно, ни къ одной изъ нихъ исключительно не привязана, всѣми обладаетъ и, слѣдовательно, ото всѣхъ свободна. Истинному понятію религіи одинаково противны и темный фанатизмъ, держащійся за одно частное откровеніе, за одну положительную форму и отрицающій всѣ другія, и отвлеченный раціонализмъ, разрѣшающій всю суть религіи въ туманъ неопредѣленныхъ понятій и сливающій всѣ религіозныя формы въ одну пустую, безсильную и безцвѣтную общность. Религіозная истина, выходя изъ одного корня, развилась въ человѣчествѣ на многочисленныя и многообразныя вѣтви. Срубить всѣ эти вѣтви, оставить одинъ голый, сухой и безплодный стволъ, который ничего не стоитъ бросить въ жертву полному атеизму, — вотъ задача раціоналистическаго очищенія религіи. Положительный же религіозный синтезъ, истинная философія религіи должна обнимать все содержаніе религіознаго развитія, не исключая ни одного положительнаго элемента, и единство религіи искать въ полнотѣ, а не въ безразличіи.

Приступая къ логическому развитію религіозной истины въ ея идеальномъ (идейномъ) содержаніи (не касаясь пока реальнаго способа ея откровенія, такъ какъ это требовало бы различныхъ психологическихъ и гносеологическихъ изслѣдованій, которымъ здѣсь не мѣсто), мы будемъ слѣдовать тому порядку, въ которомъ эта истина исторически раскрывалась въ человѣчествѣ, такъ какъ историческій и логическій порядокъ въ *содержаніи* своемъ, т. е. по внутренней связи (а ее мы только и имѣемъ въ виду), очевидно совпадаютъ (если только признавать, что исторія есть развитіе, а не безсмыслица).

Первоначально мы имѣемъ три основные элемента: это во-первыхъ, *природа*, т. е. данная, наличная дѣйствительность, матеріалъ жизни и сознанія; во-вторыхъ, *божественное начало* какъ искомая цѣль и содержаніе, постепенно открывающееся, и въ-третьихъ, *личность человѣческая*, какъ субъектъ жизни и сознанія, какъ то, что отъ даннаго переходитъ къ искомому и, воспринимая божественное начало, возсоединяетъ съ нимъ и природу, превращая ее изъ случайнаго въ должное.

Уже самое понятіе откровенія (а религіозное развитіе, какъ объективное, необходимо есть откровеніе) предполагаетъ, что открывающееся божественное существо первоначально скрыто, т. е. не дано какъ такое; но оно и здѣсь должно однако существовать для человѣка, ибо въ противномъ случаѣ его послѣдующее откровеніе было бы совершенно непонятно: слѣдовательно, оно существуетъ и дѣйствуетъ, но не въ своей собственной опредѣленности, не само въ себѣ, а въ своемъ другомъ, т. е. въ природѣ, что возможно и естественно поскольку божественное начало, какъ безусловное и, слѣдовательно, всеобъемлющее, обнимаетъ и природу (но не обнимается ею, какъ большее покрываетъ меньшее, но не наоборотъ). Эта первая ступень религіознаго развитія, на которой божественное начало скрыто за міромъ природныхъ явленій и прямымъ предметомъ религіознаго сознанія являются лишь служебныя существа и силы, непосредственно дѣйствующія въ природѣ и ближайшимъ образомъ опредѣляющія матеріальную жизнь и судьбу человѣка, — эта первая главная ступень представляется политеизмомъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. всѣми миѳологическими или такъ называемыми *религіями природы*. Я называю эту ступень *естественнымъ* или *непосредственнымъ откровеніемъ*. На слѣдующей второй ступени религіознаго развитія божественное начало открывается въ своемъ различіи и противоположности съ природой, какъ ея отрицаніе, или ничто (отсутствіе) природнаго бытія, отрицательная свобода отъ него. Эту ступень, отличающуюся по существу пессимистическимъ и аскетическимъ характеромъ, я называю *отрицательнымъ откровеніемъ;* чистѣйшій типъ его представляется буддизмомъ. Наконецъ, на третьей ступени божественное начало послѣдовательно открывается въ своемъ собственномъ содержаніи, въ томъ, что оно *есть* само въ себѣ и для себя (тогда какъ прежде оно открывалось только въ томъ, что оно не есть, т. е. въ своемъ другомъ, или же въ простомъ отрицаніи

этого другого, слѣдовательно, все же по отношенію къ нему, а не само по себѣ); эта третья ступень, которую я называю вообще *положительнымъ откровеніемъ*, сама представляетъ нѣсколько ясно различаемыхъ фазисовъ, которые подлежатъ особенному разсмотрѣнію. Теперь же мы возвратимся къ первой, природной религіи.

Такъ какъ здѣсь божественное начало познается *только* въ существахъ и силахъ природнаго міра, то сама природа какъ такая получаетъ божественное значеніе, признается чѣмъ-то безусловнымъ самосущимъ. Въ этомъ общій смыслъ натуралистическаго сознанія: и здѣсь человѣкъ не удовлетворяется наличною дѣйствительностью, и здѣсь онъ ищетъ другого безусловнаго, но ищетъ и думаетъ находить его въ той же сферѣ природнаго матеріальнаго бытія, а потому и подпадаетъ подъ власть силъ и началъ, дѣйствующихъ въ природѣ, впадаетъ въ рабство «немощнымъ и скуднымъ стихіямъ» природнаго міра. Но такъ какъ человѣческая личность различаетъ себя отъ природы, ставитъ ее себѣ предметомъ, и такимъ образомъ оказывается не природнымъ только существомъ, а чѣмъ-то другимъ и большимъ природы, то, слѣдовательно, власть природныхъ началъ надъ человѣческою личностью не можетъ быть безусловною, — эта власть дается имъ самою человѣческой личностью: природа господствуетъ надъ нами внѣшнимъ образомъ лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренно подчиняемся; подчиняемся же мы ей внутренно, передаемъ ей сами власть надъ собою только потому, что думаемъ въ ней быть тому безусловному содержанію, которое могло бы дать полноту нашей жизни и сознанію, могло бы отвѣтить нашему безконечному стремленію. Какъ только мы, т. е. отдѣльный человѣкъ, а равно и все человѣчество, убѣждаемся опытомъ, что природа, какъ внѣшній механизмъ и матеріалъ жизни, сама по себѣ лишена содержанія и, слѣдовательно, не можетъ исполнить нашего требованія, такъ необходимо природа теряетъ свою власть надъ нами, перестаетъ быть божественною, мы внутренно освобождаемся отъ нея, а за полнымъ внутреннимъ освобожденіемъ необходимо слѣдуетъ и внѣшнее избавленіе.

Внутреннее освобожденіе отъ природы въ самосознаніи чистой личности впервые ясно выразилось въ индійской философіи. Вотъ что находимъ мы, напримѣръ, въ Санхъя-Карикѣ — сочиненіи, которое приписывается мудрецу Капилѣ, основателю философской школы Санхъя и, по всей вѣроятности, ближайшему предшественнику буддизма.

«Истинное и совершенное знаніе, которымъ достигается освобожденіе отъ всякаго зла, состоитъ въ рѣшительномъ и полномъ различеніи вещественныхъ началъ природнаго міра отъ чувствующаго и познающаго начала, т. е. *я*.

«Духъ (пуруша) есть зритель, свидѣтель, гость — онъ одинокъ и страдателенъ.

«Природа (пракрити) есть средство для духа, — она приготовляетъ его къ избавленію.

«Соединеніе духа съ природою подобно соединенію хромого со слѣпымъ. Слѣпая, но богатая дѣйствующими силами природа несетъ на себѣ бездѣйствующаго, но зрячаго (сознательнаго) духа. Этимъ производится все твореніе.

«Духъ испытываетъ страданія жизни и смерти до тѣхъ поръ, пока не отрѣшится отъ связи съ природою.

«Подобно тому какъ танцовщица, показавшая себя собранной толпѣ зрителей, кончаетъ пляску и уходитъ, такъ удаляется производящая природа послѣ того, какъ она показала себя духу во всемъ своемъ блескѣ. Танцовщица уходитъ, потому что ее видѣли, а зрители уходятъ, потому что они насмотрѣлись: такъ же расторгается полнымъ знаніемъ связь духа съ природою. Я видѣлъ, насмотрѣлся на нее, говоритъ духъ. Меня видѣли, говоритъ природа, — и они отвращаются другъ отъ друга, и нѣтъ болѣе причины для ихъ связи и для происходящаго отъ этой связи творенія» [4].

Природа сама по себѣ есть только рядъ безразличныхъ процессовъ, — спокойное и равнодушное бытіе; но когда ей присваивается безусловное, божественное значеніе, когда въ ней полагается цѣль жизни и содержаніе человѣческой личности, тогда эта природа необходимо получаетъ отрицательное значеніе для человѣка, является какъ *зло*, *обманъ* и *страданіе*.

Въ самомъ дѣлѣ, жизнь природы вся основана на борьбѣ, на исключительномъ самоутвержденіи каждаго существа, на внутреннемъ и внѣшнемъ отрицаніи имъ всѣхъ другихъ. Законъ природы есть борьба за существованіе, и чѣмъ выше и совершеннѣе организовано существо, тѣмъ большее развитіе получаетъ этотъ законъ въ

---

[4] См. переводъ Санхъя-Карики, приложенный къ извѣстной книгѣ Кольбрука объ индійской философіи во французскомъ переводѣ Потье.

своемъ примѣненіи, тѣмъ сложнѣе и глубже зло. Въ человѣкѣ оно достигаетъ своей полноты. Хотя какъ говоритъ поэтъ,

Es wächst hienieden Brod genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Myrten und Rosen Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder,

но если бы даже и было такъ на самомъ дѣлѣ (а это только pium desiderium), то вѣдь борьба за существованіе имѣетъ гораздо болѣе глубокій смыслъ и широкій объемъ, нежели борьба за хлѣбъ, за мирты и розы. Гейне забылъ борьбу за лавры и еще болѣе страшную борьбу за власть и авторитетъ. Кто безпристрастно смотрѣлъ на природу человѣческую, не усомнится, что если бы всѣхъ людей сдѣлать сытыми и удовлетворить всѣмъ ихъ низшимъ страстямъ, то они, оставаясь на природной почвѣ, на почвѣ естественнаго эгоизма, навѣрно истребили бы другъ друга въ соперничествѣ за умственное и нравственное преобладаніе.

Далѣе, природа сама по себѣ, какъ только совокупность естественныхъ процессовъ, есть постоянное движеніе, постоянный переходъ отъ одной формы къ другой, постоянное достиженіе. Но если внѣ природы, независимо отъ нея, нѣтъ ничего другого, то это движеніе есть движеніе безъ цѣли, переходъ безъ конца, — достиженіе, которымъ ничего не достигается.

Процессы и состоянія природнаго бытія могутъ являться цѣлью для воображенія до тѣхъ поръ, пока они не осуществлены. Реализація природнаго влеченія или инстинкта, состоящая въ такомъ естественномъ процессѣ, является какъ необходимое содержаніе, какъ нѣчто удовлетворяющее и наполняющее до тѣхъ поръ, пока эта реализація не совершилась, пока естественное благо не достигнуто. Достиженіе же его показываетъ, что это въ дѣйствительности совсѣмъ не то, что представлялось, — что воображеніе какъ бы установляло, давало опредѣленныя формы и опредѣленное содержаніе, ставило предметомъ и цѣлью то, что въ дѣйствительности само есть только безразличный и безсодержательный процессъ, что само требуетъ содержанія и цѣли. Такимъ образомъ природная жизнь, поставляемая какъ цѣль, оказывается не только зломъ, но и обманомъ, иллюзіей: все содержаніе, которое человѣкъ связываетъ въ своемъ стремленіи съ извѣстными природными предметами и явленіями, все это содержаніе, всѣ образы и краски принадлежатъ ему самому, его вообра-

женію. Не человѣкъ получаетъ отъ природы что-нибудь такое, чего не имѣетъ, что могло бы удовлетворить и наполнить его существованіе — напротивъ, самъ онъ придаетъ природѣ то, чего она не имѣетъ, то, что онъ почерпаетъ изъ самого себя. Разоблаченная отъ того богатаго наряда, который дается природѣ волей и воображеніемъ человѣка, она является только слѣпой, внѣшней, чуждой для него силой, силой зла и обмана.

Подчиненіе этой внѣшней и слѣпой силѣ есть для человѣка коренной источникъ страданія; но сознаніе того, что природа есть зло, обманъ и страданіе, есть тѣмъ самымъ сознаніе своего собственнаго превосходства, превосходства человѣческой личности надъ этой природой.

Если я признаю природу зломъ, то это только потому, что во мнѣ самомъ есть сила добра, по отношенію къ которой природа является зломъ; если я признаю природу обманомъ и призракомъ, то это только потому, что во мнѣ самомъ есть сила истины, по сравненію съ которой природа есть обманъ. И, наконецъ, чувствовать страданіе отъ природы, — не то или другое частное или случайное страданіе, а общую тяжесть природнаго бытія, — можно только потому, что есть стремленіе и способность къ тому блаженству или къ той полнотѣ бытія, которой не можетъ дать природа.

Если такимъ образомъ личность человѣческая есть нѣчто большее, чѣмъ природа, и власть природы надъ нею зависитъ отъ самой этой личности, т. е. самая воля человѣка, обращенная на природу, связываетъ человѣка съ этой послѣдней и ведетъ къ злу, обману и страданію, то освобожденіе или искупленіе отъ власти и господства природы есть освобожденіе отъ собственной природной воли, — отреченіе отъ нея.

Человѣческая воля во всѣхъ своихъ актахъ есть стремленіе къ природному существованію, есть утвержденіе себя какъ природнаго существа, — и отреченіе отъ этой воли есть отреченіе отъ природнаго существованія. Но такъ какъ природа первоначально дана какъ *все*, такъ какъ внѣ ея для человѣка не существуетъ ничего въ данномъ состояніи его сознанія, то отреченіе отъ природнаго существованія есть отреченіе отъ всякаго существованія. Стремленіе къ освобожденію отъ природы есть стремленіе къ самоуничтоженію: если природа есть все, то то, что не есть природа, — есть ничто.

Разумѣется, уже признаніе природы за зло, обманъ и стра-

даніе отнимаетъ у нея значеніе безусловнаго начала, но такъ какъ кромѣ нея въ сознаніи природнаго человѣка нѣтъ никакого другого содержанія, то безусловное начало, которое не есть природа, можетъ получить только отрицательное опредѣленіе; оно является какъ отсутствіе всякаго бытія, какъ ничто, какъ *нирвана*.

Нирвана есть центральная идея *буддизма*. Если въ природной религіи безусловное начало смѣшивается съ природой, съ тѣмъ, что оно не есть, то въ буддизмѣ это начало противопоставляется природѣ. Но такъ какъ положительной исходной точкой является все та же природа, то это безусловное начало, ей противопоставленное, можетъ опредѣляться только отрицательно, опредѣляется тѣмъ, что оно не есть. Священныя книги буддистовъ всѣ проникнуты теоретическимъ и практическимъ отрицаніемъ жизни и всего сущаго, потому что только въ этомъ отрицаніи сказывается для буддиста божественное начало.

«Это (т. е. все существующее въ природѣ) преходяще, это бѣдственно, это пусто, это лишено субстанціи.

«Все сложное исчезаетъ (а все существующее сложно).

«Созерцаніе не утверждаетъ никакого состоянія (т. е. не можетъ ни на чемъ остановиться, ничего удержать)».

Но нигдѣ буддійскій принципъ не выражается съ такою рѣзкостью и послѣдовательностью, какъ въ слѣдующемъ мѣстѣ изъ Праджна-Парамиты — книги, входящей въ составъ Абидармъ, т. е. метафизической части буддійскаго священнаго писанія:

«Учитель только тогда покрытъ великою бронею, когда уму его представится такая мысль: я долженъ вести къ совершенной Нирванѣ безчисленное множество существъ, — я долженъ вести ихъ; и однако ни ихъ, ведомыхъ, ни меня, ведущаго, не существуетъ. Они не существуютъ на самомъ дѣлѣ, потому что небытіе есть собственный характеръ всего, что признается существующимъ. Это какъ если бы искусный волшебникъ заставилъ появиться на распутьѣ четырехъ большихъ дорогъ огромную толпу призрачныхъ людей, которые дрались бы между собою, убивали другъ друга и потомъ всѣ исчезали, а на самомъ дѣлѣ не было ни появившихся, ни убивавшихъ и убитыхъ, ни исчезнувшихъ; также точно будды ведутъ къ совершенной Нирванѣ безчисленное множество существъ, а на самомъ дѣлѣ нѣтъ ни ведущихъ, ни ведомыхъ. Если ученикъ мудрости, помысливши эту истину, не смутится и не ощутитъ страха, и все-таки поведетъ су-

щества къ полной Нирванѣ, тогда его должно признать покрытымъ великою бронею» [5].

Замѣчательно, что какъ религіозное отношеніе къ природѣ, подчиненіе ей жизни и сознанія человѣка и обожествленіе ея привело къ религіозному отрицанію природы и всякаго бытія, привело къ религіозному нигилизму, такъ и философское обожествленіе природы въ современномъ сознаніи, философскій натурализмъ привелъ къ философскому отрицанію всякаго бытія, къ философскому нигилизму, который, какъ извѣстно, былъ въ наши дни развитъ въ системахъ Шопенгауэра и Гартмана.

Уже отсюда можно видѣть, что этотъ нигилизмъ какъ въ религіозной, такъ и въ философской формѣ не есть что-нибудь случайное, не есть продуктъ временныхъ историческихъ условій, что онъ имѣетъ болѣе глубокое значеніе для человѣческаго сознанія, — и дѣйствительно это отрицательное міровоззрѣніе есть логически необходимая ступень въ развитіи религіознаго сознанія.

Если человѣкъ начинаетъ и какъ конечное природное существо долженъ исходить отъ смѣшенія безусловнаго начала со скудными немощными стихіями міра, то для того, чтобъ онъ понялъ и осуществилъ это безусловное начало въ его собственной дѣйствительности, необходимо прежде, чтобы онъ отдѣлилъ и противопоставилъ его этимъ немощнымъ скуднымъ стихіямъ міра: для того, чтобы понять, что это безусловное начало, нужно прежде отвергнуть и волей и мыслью то, что оно не есть. Это безусловное отверженіе всякихъ конечныхъ ограниченныхъ признаковъ есть уже отрицательное опредѣленіе самаго безусловнаго начала: для сознанія, которое еще не обладаетъ самимъ этимъ началомъ, такое отрицательное опредѣленіе есть необходимо первый шагъ къ его положительному познанію. Для современнаго сознанія, перенесшаго центръ тяжести съ безусловнаго начала въ условную природу, необходимо пройти черезъ полное и рѣшительное отверженіе этой природы, чтобы опять быть способнымъ къ воспріятію сверхприродной безусловной дѣйствительности.

Древній и новый буддизмъ можно назвать отрицательной религіей, и эта отрицательная религія необходимо должна предшествовать положительной какъ неизбѣжный переходъ, подобно тому какъ въ

---

[5] См. Eugène Burnouf, „Introduction dans l'histoire du Bouddhisme indien".

древности ищущіе посвященія должны были пройти черезъ малыя мистеріи, прежде чѣмъ дойти до великихъ.

Если божественное начало должно быть для насъ все, то то, что не есть оно, должно быть признано нами за ничто. Но разумѣется, — и тутъ, если, какъ сказано Христомъ, «мы теряемъ душу свою для того, чтобъ снова получить ее», то точно также мы теряемъ міръ для того, чтобъ снова получить его, потому что, какъ мы увидимъ, если *внѣ* божественнаго начала, въ отчужденіи отъ него разсматриваемый самъ въ себѣ, природный міръ есть зло, обманъ и страданіе, то въ положительномъ отношеніи къ этому безусловному началу, или разсматриваемый *изъ* него, онъ становится необходимымъ орудіемъ или матеріей для полнаго осуществленія, для окончательной реализаціи самого божественнаго начала.

Чтеніе четвертое.

Отрицательная религія, — всемірно-историческое выраженіе которой представляется буддизмомъ, — понимаетъ безусловное начало какъ ничто. И поистинѣ оно есть *ничто*, такъ какъ оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь опредѣленное, ограниченное бытіе, или существо на ряду съ другими существами, — такъ какъ оно выше всякаго опредѣленія, такъ какъ оно *свободно ото всего*. Но свобода отъ всякаго бытія (положительное ничто) не есть лишеніе всякаго бытія (отрицательное ничто). Дѣйствительная, положительная свобода существа предполагаетъ власть, положительную силу или мощь надъ тѣмъ, отъ чего это существо свободно. — Такъ, напримѣръ, нельзя сказать про ребенка, что онъ свободенъ отъ страстей или выше страстей — онъ просто лишенъ ихъ (и въ этомъ смыслѣ ниже ихъ); свободнымъ же отъ страстей можно назвать только того, кто имѣетъ ихъ, но имѣетъ ихъ въ своей власти, кто обладаетъ, но не обладаемъ ими.

Такимъ образомъ божественное начало, свободное отъ всякаго бытія, отъ всего, — вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ есть положительная сила или мощь всякаго бытія, обладаетъ всѣмъ, все есть его собственное содержаніе, и въ этомъ смыслѣ само *божественное начало есть все*. На это указываетъ уже самое общее и необходимое названіе, которое мы должны дать божественному началу, — названіе *абсолютнаго;* ибо слово absolutum значитъ, во-первыхъ: *отрѣшенное*, т. е. ото всѣхъ частныхъ опредѣленій, и во-вторыхъ — *завершенное*, законченное, совершенное, т. е. всѣмъ обладающее, все въ себѣ содержащее; при чемъ очевидно оба эти значенія тѣсно между собою связаны, такъ какъ отрѣшиться ото всего можно только обладая всѣмъ.

Что же такое это *все*, составляющее положительное содержаніе

божественнаго начала? Оно не можетъ быть только совокупностью природныхъ явленій, такъ какъ каждое изъ этихъ явленій, а слѣдовательно и всѣ они вмѣстѣ представляютъ лишь постоянный переходъ, процессъ, имѣющій только видимость бытія, а не подлинное, существенное и пребывающее бытіе. Если такимъ образомъ нашъ природный міръ по своему чисто-относительному характеру не можетъ быть подлиннымъ содержаніемъ божественнаго начала, то такое содержаніе, т. е. *положительное все* (всецѣлость или полнота бытія) можетъ находиться лишь въ сверхприродной области, которая, въ противоположность міру вещественныхъ явленій, опредѣляется какъ міръ идеальныхъ сущностей, царство идей.

Идеальный космосъ составляетъ основное содержаніе, — и основную истину, — греческой философіи въ ея центральной системѣ — системѣ платонизма. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и съ величайшею поспѣшностью) весь мысленный путь, отдѣляющій ее отъ современнаго научнаго міровоззрѣнія. Хотя, повидимому, между ними лежитъ непроходимая бездна, но, какъ я сейчасъ постараюсь доказать, непрерывная нить логическаго мышленія должна привести всякій послѣдовательный умъ отъ чувственнаго опыта явленій къ умозрительной вѣрѣ въ идеи.

Прежде всего я долженъ еще разъ остановиться на нѣкоторыхъ элементарныхъ истинахъ. — Намъ даны природныя явленія, составляющія то, что мы называемъ внѣшнимъ, вещественнымъ міромъ. Этотъ міръ какъ такой (т. е. какъ внѣшній и вещественный) безспорно есть только видимость, а не дѣйствительность. Возьмемъ какой-нибудь вещественный предметъ, — положимъ, этотъ столъ. Изъ чего собственно слагается этотъ предметъ? Мы имѣемъ, во-первыхъ, опредѣленный пространственный образъ, фигуру или форму, далѣе — опредѣленный цвѣтъ, затѣмъ извѣстную плотность или твердость: все это составляетъ только наши собственныя ощущенія. Цвѣтъ этого стола есть только наше зрительное ощущеніе, т. е. нѣкоторое видоизмѣненіе въ нашемъ чувствѣ зрѣнія: фигура стола слагается изъ соединенія нашихъ зрительныхъ и мускульныхъ ощущеній, наконецъ, непроницаемость или тѣлесность его есть ощущеніе нашего осязанія. Мы видимъ, осязаемъ этотъ предметъ, — все это только наши ощущенія, только наши состоянія, имѣющія мѣсто въ насъ самихъ. Если бы у насъ не было этихъ опредѣленныхъ внѣшнихъ чувствъ, то этотъ вещественный предметъ, этотъ столъ, не могъ

бы существовать такимъ, какимъ онъ существуетъ, ибо всѣ его основныя качества прямо зависятъ отъ нашихъ чувствъ. Совершенно очевидно въ самомъ дѣлѣ, что если бы не было чувства зрѣнія, то не было бы и цвѣта, потому что цвѣтъ есть только зрительное ощущеніе; если бы не было чувства осязанія, если бы не было осязающихъ существъ, то не было бы и того, что мы называемъ твердостью, такъ какъ это явленіе твердости есть только осязательное ощущеніе. Такимъ образомъ этотъ внѣшній предметъ, этотъ столъ, въ томъ видѣ, въ какомъ онъ реально представляется, т. е. именно какъ чувственный вещественный предметъ, не есть какая-нибудь самостоятельная, независимая отъ насъ и отъ нашихъ чувствъ дѣйствительность, а есть только соединеніе нашихъ чувственныхъ состояній, нашихъ ощущеній.

Обыкновенно думаютъ, что если бъ исчезли изъ міра всѣ чувствующія существа, міръ все-таки остался бы тѣмъ, чѣмъ онъ есть со всѣмъ разнообразіемъ своихъ формъ, со всѣми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: что значитъ звукъ безъ слуха? — свѣтъ и цвѣта безъ зрѣнія?

Становясь даже на точку зрѣнія господствующаго естественнонаучнаго міровоззрѣнія, мы должны признать, что если бы не было чувствующихъ существъ, то міръ радикально бы измѣнилъ свой характеръ. Въ самомъ дѣлѣ, для этого міровоззрѣнія звукъ напр. самъ по себѣ, т. е. независимо отъ слуха и слуховыхъ органовъ, есть только волнообразное колебаніе воздуха; но очевидно, что колебаніе воздуха само по себѣ еще не есть то, что мы называемъ звукомъ: для того, чтобы это колебаніе воздуха сдѣлалось звукомъ, необходимо ухо, на которое бы подѣйствовало это колебаніе и возбудило бы въ нервномъ слуховомъ аппаратѣ опредѣленныя видоизмѣненія, являющійся въ чувствующемъ существѣ, которому принадлежитъ этотъ аппаратъ, какъ ощущеніе звука.

Точно также свѣтъ для научнаго міровоззрѣнія есть только колебательное движеніе волнъ эѳира. Но движеніе эѳирныхъ волнъ само по себѣ не есть то, что мы называемъ свѣтомъ, — это есть только механическое движеніе и ничего болѣе. Для того, чтобъ оно стало свѣтомъ, красками и цвѣтомъ, необходимо, чтобъ оно воздѣйствовало на зрительный органъ и, произведя въ немъ соотвѣтствующія измѣненія, возбудило такъ или иначе въ чувствующемъ существѣ тѣ ощущенія, которыя собственно и называются свѣтомъ.

Если я слѣпъ, то отъ этого конечно свѣтъ не перестанетъ существовать, но это только потому, что есть другія зрячія существа, которыя имѣютъ свѣтовыя ощущенія. Но если бъ никакихъ зрячихъ существъ не было, то очевидно и свѣта *какъ свѣта* не было бы, а были бы только соотвѣтствующія свѣту механическія движенія эѳира.

Итакъ, тотъ міръ, который мы знаемъ, есть во всякомъ случаѣ только явленіе для насъ и въ насъ, наше представленіе, и если мы ставимъ его цѣликомъ внѣ себя, какъ нѣчто безусловно самостоятельное и отъ насъ независимое, то это есть натуральная иллюзія.

Міръ есть представленіе; но такъ какъ это представленіе не есть произвольное, такъ какъ мы не можемъ по желанію созидать вещественные предметы и уничтожать ихъ, такъ какъ вещественный міръ со всѣми своими явленіями, такъ сказать, навязывается намъ и хотя ощутительныя его свойства опредѣляются нашими чувствами и въ этомъ смыслѣ отъ насъ зависятъ, но самая его дѣйствительность, его существованіе, напротивъ, отъ насъ не зависитъ, а дается намъ, то, будучи въ своихъ чувственныхъ формахъ нашимъ представленіемъ, онъ долженъ однако имѣть нѣкоторую независимую отъ насъ причину или сущность.

Если то, что мы видимъ, есть только наше представленіе, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы это представленіе не имѣло независимыхъ отъ насъ причинъ, которыхъ мы не видимъ. Обязательный же характеръ этого представленія дѣлаетъ допущеніе этихъ причинъ необходимымъ. — Такимъ образомъ въ основѣ зависимыхъ явленій предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и даетъ намъ нѣкоторую относительную реальность. Но такъ какъ относительная реальность этихъ предметовъ и явленій множественныхъ и разнообразныхъ предполагаетъ взаимоотношеніе или взаимодѣйствіе многихъ причинъ, то и производящая ихъ сущность должна представлять нѣкоторую множественность, такъ какъ въ противномъ случаѣ она не могла бы заключать достаточнаго основанія или причины данныхъ явленій.

Поэтому общая основа представляется необходимо какъ совокупность множества элементарныхъ сущностей или причинъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ, составляющихъ послѣднія основанія всякой реальности, изъ которыхъ всякіе предметы, всякія явленія, всякое реальное бытіе слагается и на которыя это реальное бытіе можетъ разлагаться.

Сами же эти элементы, будучи вѣчными и неизмѣнными, неразложимы и не дѣлимы. Эти основныя сущности и называются атомами, т. е. недѣлимыми.

Итакъ, въ дѣйствительности существуютъ самостоятельно только недѣлимыя элементарныя сущности, которыя своими различными соединеніями и своимъ многообразнымъ взаимодѣйствіемъ составляютъ то, что̀ мы называемъ реальнымъ міромъ. Этотъ реальный міръ дѣйствительно реаленъ только въ своихъ элементарныхъ основаніяхъ или причинахъ — въ атомахъ, въ конкретномъ же своемъ видѣ онъ есть только явленіе, только обусловленное многообразными взаимодѣйствіями представленіе, только видимость.

Но какъ же должны мы мыслить самыя эти основныя сущности, самые атомы? Вульгарный матеріализмъ разумѣетъ подъ атомами безконечно малыя частицы вещества; но это есть очевидно грубая ошибка. Подъ веществомъ мы разумѣемъ нѣчто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, однимъ словомъ, нѣчто тѣлесное, но — какъ мы видѣли — все тѣлесное сводится къ нашимъ ощущеніямъ и есть только наше представленіе. Протяженность есть соединеніе зрительныхъ и мускульныхъ ощущеній, твердость есть осязательное ощущеніе; слѣдовательно, вещество какъ нѣчто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представленіе, а потому и атомы, какъ элементарныя сущности, какъ основанія реальности, т. е. какъ то, что̀ не есть представленіе, не могутъ быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предметъ, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущеніе, и комбинація этихъ ощущеній, образующихъ цѣлый предметъ, есть только мое представленіе, это есть во мнѣ.

Но то, что̀ производитъ это во мнѣ, т. е. то, вслѣдствіе чего я получаю это ощущеніе непроницаемости, то, съ чѣмъ я сталкиваюсь, — очевидно есть не во мнѣ, независимо отъ меня, есть самостоятельная причина моихъ ощущеній.

Въ ощущеніи непроницаемости я встрѣчаю нѣкоторое противодѣйствіе, которое и производитъ это ощущеніе, слѣдовательно, я долженъ предположить нѣкоторую *противодѣйствующую силу,* и только этой-то силѣ принадлежитъ независимая отъ меня реальность. Слѣдовательно, атомы, какъ основные или послѣдніе элементы этой реальности, суть не что иное какъ элементарныя силы.

Итакъ, атомы суть дѣйствующія или активныя силы, и все существующее есть произведеніе ихъ взаимодѣйствія.

Но взаимодѣйствіе предполагаетъ не только способность дѣйствовать, но и способность воспринимать дѣйствія другихъ. Каждая сила дѣйствуетъ на другую и вмѣстѣ съ тѣмъ воспринимаетъ дѣйствіе этой другой или этихъ другихъ. Для того, чтобъ дѣйствовать внѣ себя на другихъ, сила должна *стремиться* отъ себя, стремиться наружу. Для того, чтобъ воспринимать дѣйствіе другой силы, данная сила должна, такъ сказать, давать ей мѣсто, притягивать ее или ставить передъ собою. Такимъ образомъ каждая основная сила необходимо выражается въ *стремленіи* и въ *представленіи*.

Въ стремленіи она получаетъ дѣйствительность для другихъ, или дѣйствуетъ на другихъ, въ представленіи же другія имѣютъ для нея дѣйствительность, она воспринимаетъ дѣйствіе другихъ.

Итакъ, основы реальности суть стремящіяся и представляющія или воспринимающія силы.

Воспринимая дѣйствіе другой силы, давай ей мѣсто, первая сила ограничивается этою другою, различается отъ нея и вмѣстѣ съ тѣмъ обращается, такъ сказать, на себя, углубляется въ свою собственную дѣйствительность, получаетъ опредѣленіе для себя. Такъ, напр., когда мы трогаемъ или ударяемъ какой-нибудь вещественный предметъ, во-первыхъ, мы ощущаемъ этотъ предметъ, это другое, эту внѣшнюю силу: она получаетъ дѣйствительность для насъ; но, во-вторыхъ, въ этомъ же самомъ ощущеніи мы ощущаемъ и самихъ себя, такъ какъ это есть *наше* ощущеніе, мы, такъ сказать, этимъ ощущеніемъ свидѣтельствуемъ свою собственную дѣйствительность, какъ ощущающаго, становимся чѣмъ-нибудь для себя. Мы имѣемъ такимъ образомъ силы, которыя, во-первыхъ, дѣйствуютъ внѣ себя, имѣютъ дѣйствительность для другого, которыя, во-вторыхъ, получаютъ дѣйствіе этого другого, или для которыхъ это другое имѣетъ дѣйствительность или представляется имъ, и которыя наконецъ имѣютъ дѣйствительность для себя, — то, что мы называемъ сознаніемъ въ широкомъ смыслѣ этого слова. Такія силы суть болѣе чѣмъ силы, — это *существа*.

Такимъ образомъ мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой дѣйствительности, суть живыя элементарныя существа, или то, что со времени Лейбница получило названіе монадъ.

Итакъ, содержаніе *всего* суть живыя и дѣятельныя существа, вѣчныя и пребывающія, своимъ взаимодѣйствіемъ образующія всю дѣйствительность, все существующее.

Взаимодѣйствіе основныхъ существъ, или монадъ предполагаетъ въ нихъ качественное различіе; если дѣйствіе одной монады на другую опредѣляется ея стремленіемъ къ этой другой и въ этомъ стремленіи собственно и состоитъ, то основаніе этого стремленія заключается въ томъ, что другія основныя существа, другія монады представляютъ собою нѣчто качественно различное отъ первой, нѣчто такое, что̀ даетъ первому существу новое содержаніе, котораго оно само не имѣетъ, восполняетъ его бытіе; ибо въ противномъ случаѣ, если бъ эти два основныя существа были безусловно тождественными, если бъ второе представляло только то же, что̀ и первое, то не было бы никакого достаточнаго основанія, никакой причины для того, чтобы первое стремилось къ второму. (Для поясненія можно указать на законъ полярности, господствующій въ физическомъ мірѣ: только противоположные или разноименные полюсы притягиваютъ другъ друга, такъ какъ они другъ друга восполняютъ, другъ для друга необходимы.)

Итакъ, для взаимодѣйствія основныхъ существъ необходимо, чтобы каждое изъ нихъ имѣло свое особенное качество, вслѣдствіе котораго оно есть нѣчто иное, чѣмъ всѣ другія, вслѣдствіе котораго оно становится предметомъ стремленія и дѣйствія всѣхъ другихъ и, въ свою очередь, можетъ воздѣйствовать на нихъ опредѣленнымъ образомъ.

Существа не только воздѣйствуютъ другъ на друга, но воздѣйствуютъ такъ, а не иначе, воздѣйствуютъ опредѣленнымъ образомъ.

Если всѣ внѣшнія качественныя различія, извѣстныя намъ, принадлежатъ къ міру явленій, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различіе самихъ основныхъ существъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ должно быть также вѣчнымъ и неизмѣннымъ, т. е. безусловнымъ.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяетъ ему быть содержаніемъ всѣхъ другихъ, и вслѣдствіе котораго также всѣ другія могутъ быть содержаніемъ каждаго, — это безусловное качество, опредѣляющее всѣ дѣйствія существа и всѣ его воспріятія, — потому что существо не только дѣйствуетъ такъ, ка-

ково оно есть, но и воспринимаетъ дѣйствія другихъ согласно тому, что оно есть само, — это безусловное качество, говорю я, составляетъ собственный внутренній, неизмѣнный характеръ этого существа, дѣлающій его тѣмъ, что оно есть, или составляющій его *идею*.

Итакъ, основныя существа, составляющія содержаніе безусловнаго начала, не суть, во-первыхъ, только недѣлимыя единицы — атомы, они не суть, во-вторыхъ, только живыя дѣйствующія силы или монады, они суть опредѣленныя безусловнымъ качествомъ существа или идеи.

Для того, чтобъ *все* могло быть содержаніемъ безусловнаго начала, необходимо, чтобы это все само представляло опредѣленное содержаніе, т. е. необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это все, каждый членъ этого цѣлаго былъ чѣмъ-нибудь особеннымъ, не могъ быть замѣненъ или смѣшанъ съ чѣмъ-нибудь другимъ, необходимо, чтобъ онъ былъ вѣчной, пребывающей идеей.

Ученіе объ идеяхъ, какъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ сущностяхъ, лежащихъ въ основѣ всѣхъ преходящихъ существованій и явленій и составляющихъ подлинное содержаніе безусловнаго начала или вѣчное, неизмѣнное *все*, — это ученіе, какъ извѣстно, впервые развитое греческой философіей въ лицѣ Платона, составляетъ дальнѣйшій послѣ буддизма шагъ въ откровеніи Божественнаго начала. Буддизмъ говоритъ: «Данный міръ, природное бытіе, все существующее не есть истинно сущее, есть призракъ; если же такъ, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть или ничто». Платоническій идеализмъ говоритъ напротивъ: «Если то, что для насъ непосредственно существуетъ, природное бытіе или міръ явленій не есть истина, подлинно сущее, — и въ этомъ платонизмъ согласенъ съ буддизмомъ, — то это бытіе, эта дѣйствительность можетъ признаваться неистинной только потому, что есть другая дѣйствительность, которой принадлежитъ характеръ истины и существенности». Данная дѣйствительность неистинна или неподлинна только по отношенію къ другой истинной и подлинной дѣйствительности, или, другими словами, эта природная дѣйствительность имѣетъ свою истину, свою подлинную сущность въ другомъ, и это другое есть идея; и при томъ, такъ какъ истинная, подлинная дѣйствительность не можетъ быть бѣднѣе, не можетъ заключать въ себѣ меньше, чѣмъ заключаетъ въ себѣ призрачная дѣйствительность, то необхо-

димо предположить, что всему, что находится въ этой послѣдней (т. е. видимой или призрачной дѣйствительности), соотвѣтствуетъ нѣчто въ истинной или подлинной дѣйствительности, другими словами—что всякое бытіе этого природнаго міра имѣетъ свою идею или свою истинную подлинную сущность. И такимъ образомъ, эта истинная дѣйствительность, эта подлинная сущность опредѣляется не какъ идея просто, а какъ идеальное *все* или какъ міръ идей, царство идей.

Для уясненія того, что есть идея, можетъ служить указаніе на внутренній характеръ человѣческой личности.

Каждая человѣческая личность есть прежде всего природное явленіе, подчиненное внѣшнимъ условіямъ и опредѣляемое ими въ своихъ дѣйствіяхъ и воспріятіяхъ. Поскольку проявленія этой личности опредѣляются этими внѣшними условіями, поскольку они подчинены законамъ внѣшней или механической причинности, постольку свойства этихъ дѣйствій или проявленій этой личности, свойства, составляющія то, что называется эмпирическимъ характеромъ этой личности, суть только природныя условныя свойства.

Но вмѣстѣ съ этимъ каждая человѣческая личность имѣетъ въ себѣ нѣчто совершенно особенное, совершенно неопредѣлимое внѣшнимъ образомъ, неподдающееся никакой формулѣ и несмотря на это налагающее опредѣленный индивидуальный отпечатокъ на всѣ дѣйствія и на всѣ воспріятія этой личности. Эта особенность есть не только нѣчто неопредѣлимое, но вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто неизмѣнное: она совершенно не зависитъ отъ внѣшняго направленія воли и дѣйствія этого лица, она останется неизмѣнной во всѣхъ обстоятельствахъ и во всѣхъ условіяхъ, въ которыя можетъ быть поставлена эта личность. Во всѣхъ этихъ обстоятельствахъ и условіяхъ личность проявитъ эту неопредѣлимую и неуловимую особенность, этотъ свой индивидуальный характеръ, наложитъ свой отпечатокъ на всякое свое дѣйствіе и на всякое свое воспріятіе.

Такимъ образомъ этотъ внутренній индивидуальный характеръ личности является чѣмъ-то безусловнымъ и онъ-то составляетъ собственную сущность, особое личное содержаніе или особенную личную идею даннаго существа, которою опредѣляется существенное значеніе его во всемъ, роль, которую онъ играетъ и вѣчно будетъ играть во всемірной драмѣ.

Качественное различіе основныхъ существъ необходимо выра-

жается въ различіи ихъ отношеній: если бы всѣ основныя существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы другъ къ другу безусловно одинакимъ образомъ; если же они нетождественны, если каждое изъ нихъ представляетъ свой особенный характеръ или идею, то каждое изъ нихъ должно и относиться ко всѣмъ другимъ особеннымъ образомъ, должно занимать во *всемъ* свое особенное опредѣленное мѣсто, и это-то отношеніе каждаго существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявленіе или осуществленіе внутренней его особенности или *субъективной* идеи.

Но какъ возможно вообще отношеніе между основными существами при ихъ качественномъ различіи и отдѣльности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непосредственно, они въ то же время сходятся или уравниваются между собою въ чемъ-нибудь для нихъ общемъ, при чемъ для *существеннаго* отношенія между идеями необходимо, чтобы это общее само было существеннымъ, т. е. было бы особенною идеей или основнымъ существомъ. Такимъ образомъ существенное отношеніе между идеями подобно формально логическому отношенію между различными понятіями — и здѣсь и тамъ является отношеніе большей или меньшей общности или широты. Если идеи нѣсколькихъ существъ относятся къ идеѣ одного существа такъ, какъ видовыя понятія къ родовому, то это послѣднее существо покрываетъ собою эти другія, содержитъ ихъ въ себѣ: различаясь между собою, они равны по отношенію къ нему, оно является ихъ общимъ центромъ, одинаково восполняющимъ своею идеею всѣ эти другія существа. Такъ является сложный организмъ существъ; нѣсколько такихъ организмовъ находятъ свой центръ въ другомъ существѣ съ еще болѣе общею или широкою идеей, являясь такимъ образомъ частями или органами новаго организма высшаго порядка, отвѣчающаго или покрывающаго собою всѣ низшіе, къ нему относящіеся. Такъ постепенно восходя, мы доходимъ до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренно покрывать собою всѣ остальныя. Это есть идея безусловнаго блага, или точнѣе — безусловной благости или любви. Въ сущности всякая идея есть благо, — для своего носителя — его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любитъ. Но если всякая особенная идея есть нѣкоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь, т. е. такая, которая

одинаково содержитъ въ себѣ все, отвѣчаетъ всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецѣлость, которая составляетъ собственное содержаніе божественнаго начала. Ибо полнота идей не можетъ быть мыслима какъ механическая ихъ совокупность, а именно какъ ихъ внутреннее единство, которое есть любовь.

Чтеніе пятое.

Ученіе объ идеяхъ, правильно развитое, указываетъ намъ объективную сущность божественнаго начала или то, что составляетъ собственную метафизическую область его бытія, независимую отъ природнаго міра явленій, хотя и связанную съ нимъ. Мы узнали, какъ должно мыслить тѣ коренныя основы и послѣдніе элементы всякаго бытія, которые съ одной стороны относятся къ видимому міру явленій какъ его субстанціальныя начала или производящія причины, а съ другой стороны образуютъ собою собственное содержаніе или внутреннюю полноту божественнаго начала. Мы прошли для этого три мысленныя ступени, и достигнутый нами отвѣтъ, говоря школьнымъ языкомъ, представляетъ три момента: 1) для того, чтобы быть *основами реальности*, искомыя сущности должны представлять собою недѣлимыя или неразложимыя единицы, реальные центры бытія — атомы [6]. 2) Для того, чтобы *производить дѣйствительное* многообразіе бытія, эти центральныя единицы должны дѣйствовать и воспринимать дѣйствіе, т. е. находиться во взаимодѣйствіи между собою, и, слѣдовательно, онѣ должны быть дѣйствующими или живыми силами — монадами. 3) Наконецъ, для того, чтобы составлять существенное все или быть содержаніемъ безусловнаго начала, эти единичныя силы должны сами представлять собою извѣстное содержаніе или быть опредѣленными идеями.

---

[6] Здѣсь мы имѣемъ пока въ виду только ихъ отношеніе между собою и къ тому внѣшнему феноменальному бытію, для котораго они суть основы и центры. По отношенію же къ абсолютному существу они не могутъ имѣть значенія безусловно реальныхъ центровъ: для него они являются проницаемыми, поскольку они сами въ немъ коренятся. Поэтому, говоря о недѣлимыхъ единицахъ или атомахъ, мы употребляемъ только относительное опредѣленіе.

Различныя метафизическія системы останавливались преимущественно на одномъ изъ этихъ трехъ моментовъ, упуская изъ виду остальные, хотя логически они не только не исключаютъ, а напротивъ, требуютъ другъ друга, и такимъ образомъ полная истина въ отвѣтъ на основной метафизическій вопросъ заключается въ синтезѣ этихъ трехъ понятій; атома, живой силы (монады) и идеи — синтезѣ, который можетъ быть выраженъ простымъ и общеупотребительнымъ словомъ, именно словомъ *существо*.

Въ самомъ дѣлѣ, понятіе существа внутренно соединяетъ въ себѣ три сказанныя понятія, такъ какъ существо, чтобы быть таковымъ, должно, во-первыхъ, составлять отдѣльную единицу, особенный центръ бытія, ибо въ противномъ случаѣ оно будетъ не самостоятельнымъ существомъ, а только принадлежностью другого существа; во-вторыхъ, существо должно обладать дѣятельною силой, быть способнымъ къ дѣйствію и видоизмѣненію, ибо мертвая и косная масса не есть существо; въ-третьихъ, наконецъ, существо должно имѣть качественно опредѣленное содержаніе или выражать опредѣленную идею, ибо въ противномъ случаѣ оно не будетъ настоящимъ, т. е. особеннымъ, этимъ, а не другимъ существомъ; иными словами, существо какъ такое необходимо есть вмѣстѣ и атомъ, и живая сила (монада), и идея.

Необходимо признать *множественность* основныхъ существъ, и безусловное *все* мыслить, какъ ихъ совокупность; ибо безъ такой множественности невозможно дѣйствіе, — такъ какъ всякое дѣйствіе есть отношеніе одного къ другому, — слѣдовательно, невозможна *дѣйствительность какъ система дѣйствій, и реальность какъ результатъ ихъ*. И если въ такомъ случаѣ міръ превращается въ чистый призракъ, то съ другой стороны этимъ отнимается и у бытія Божія его необходимое условіе, ибо лишенный предмета дѣйствія Богъ самъ теряетъ всякую дѣйствительность, становится чистою возможностью или чистымъ ничто. Но если отрицаніе множественности существъ приводитъ заразъ къ отрицанію и Бога и міра, то къ такому же точно результату приводитъ и противоположное признаніе безусловной множественности, т. е. допущеніе многихъ безусловно-самобытныхъ существъ. Въ самомъ дѣлѣ въ качествѣ безусловно-самостоятельныхъ, т. е. имѣющихъ все отъ самихъ себя, эти существа лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основанія для ихъ взаимодѣйствія, и, слѣдовательно, вся происходящая изъ такого взаимодѣйствія дѣйствительность и реаль-

ность была бы невозможна. Съ другой стороны при полной самобытности многихъ существъ они были бы независимы и отъ единаго безусловнаго начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имѣло бы въ нихъ своего собственнаго внутренняго содержанія и оставалось бы при своемъ мертвомъ единствѣ какъ безразличное, пустое бытіе; будучи ограничено отвнѣ самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловнымъ или абсолютнымъ, — болѣе того, имѣя *внѣ себя* всю полноту существъ, оно тѣмъ самымъ превращалось бы въ чистое ничто.

Если такимъ образомъ и признаніе безусловнаго единства и признаніе безусловной множественности существъ приводятъ одинаково къ отрицательнымъ результатамъ и отнимаютъ возможность всякаго разумнаго міровоззрѣнія, то, очевидно, истина лежитъ въ соединеніи того и другого или въ допущеніи *относительнаго* единства и *относительной* множественности. Утверждать невозможность такого соединенія есть очевидное petitio principii: оно дѣйствительно невозможно, если уже признать заранѣе эти противоположные термины *истинными въ ихъ исключительности*, т. е. отдѣльно одинъ отъ другого. Если признавать, что единое можетъ быть какъ такое только само въ себѣ, исключая всякую множественность, то отъ этого единаго, конечно, нѣтъ никакого перехода къ множественности; точно также если признавать чистую множественность саму по себѣ внѣ всякаго внутренняго единства, то, очевидно, отъ такой множественности нѣтъ мѣста къ единому. Но вѣдь именно признаніе за исходную точку исключительнаго единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумомъ не оправдываемая, и невозможность прійти съ этой точки зрѣнія къ какому-нибудь удовлетворительному результату уже указываетъ на ея несостоятельность. Напротивъ, такъ какъ мы можемъ логически начинать только съ безусловнаго, безусловное же по самому понятію своему не можетъ быть чѣмъ-нибудь исключительнымъ, т. е. ограниченнымъ, не можетъ, слѣдовательно, быть *только* единымъ или *только* многимъ: то и слѣдуетъ прямо признать въ согласіи какъ съ логикой, такъ равно и съ внѣшнимъ и съ внутреннимъ опытомъ, что нѣтъ и не можетъ быть ни чистаго единства, ни чистой множественности, что все, что есть, есть необходимо и единое и многое. Съ этой точки зрѣнія многія существа не имѣютъ подлиннаго бытія въ своей отдѣльности или въ безусловномъ обособленіи, но каждое изъ нихъ можетъ существовать

въ себѣ и для себя, лишь поскольку оно вмѣстѣ съ тѣмъ находится во взаимодѣйствіи и взаимопроникновеніи съ другими, какъ неразрывные элементы одного цѣлаго, такъ какъ и собственное качество или характеръ каждаго существа въ своей объективности состоитъ именно въ опредѣленномъ отношеніи этого существа ко *всему* и, слѣдовательно, въ опредѣленномъ взаимодѣйствіи его со *всѣмъ*. Но это очевидно возможно лишь въ томъ случаѣ, если эти существа имѣютъ между собою существенную общность, т. е. если они коренятся въ одной общей субстанціи, которая составляетъ *существенную среду* ихъ взаимодѣйствія, обнимая ихъ всѣ собою и не заключаясь ни въ одномъ изъ нихъ въ отдѣльности.

Такимъ образомъ множественность существъ не есть множественность безусловно-отдѣльныхъ единицъ, а лишь множественность элементовъ одной органической системы, обусловленной существеннымъ единствомъ ихъ общаго начала (какъ и жизнь извѣстныхъ намъ природныхъ организмовъ обусловлена единствомъ органической души, ихъ образующей). Такой органическій характеръ основныхъ существъ съ другой стороны зависитъ отъ того, что эти существа суть идеи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы основныя существа были только реальными единицами или же только дѣйствующими силами и, слѣдовательно, относились другъ къ другу чисто внѣшнимъ образомъ, каждое было только въ себѣ и внѣ другихъ, — въ такомъ случаѣ и единство ихъ было бы лишь внѣшнимъ, механическимъ, при чемъ самая возможность даже такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодѣйствія подлежала бы вопросу. Если же, какъ мы это должны были признать, основныя существа не суть только единицы, обладающія силами или единицы силъ, а еще и опредѣленныя идеи, и, слѣдовательно, связь ихъ состоитъ не только въ ихъ внѣшнемъ дѣйствіи другъ на друга, какъ реальныхъ силъ, а прежде всего опредѣляется ихъ идеальнымъ содержаніемъ, дающимъ каждому особенное значеніе и необходимое мѣсто во всемъ: то отсюда прямо вытекаетъ внутренняя связь всѣхъ существъ, въ силу которой ихъ система является какъ *организмъ идей*.

Какъ уже было замѣчено въ прошломъ чтеніи, общій характеръ идеальнаго космоса представляетъ нѣкоторое соотвѣтствіе съ взаимоотношеніемъ нашихъ разсудочныхъ понятій — именно въ томъ, что частныя существа или идеи обнимаются другими болѣе общими, какъ видовыя понятія обнимаются понятіемъ родовымъ.

Но съ другой стороны между взаимоотношеніемъ въ области разсудочныхъ понятій и таковымъ же въ области существенныхъ идей есть коренное различіе и даже противоположность. Какъ извѣстно изъ формальной логики, объемъ понятія находится въ обратномъ отношеніи къ его содержанію: чѣмъ шире какое-нибудь понятіе, тѣмъ больше его объемъ, т. е. чѣмъ большее число другихъ частныхъ понятій подъ него подходитъ, тѣмъ менѣе у него признаковъ, тѣмъ оно бѣднѣе содержаніемъ, общѣе, неопредѣленнѣе (такъ, напримѣръ, «человѣкъ», какъ общее понятіе, обнимающее собою всѣ человѣческія существа и, слѣдовательно, по объему гораздо болѣе широкое, нежели напримѣръ понятіе «монахъ», настолько же бѣднѣе этого послѣдняго содержаніемъ, такъ какъ въ понятіи о человѣкѣ *вообще* заключаются только тѣ признаки, которые общи всѣмъ людямъ безъ исключенія, тогда какъ въ понятіи «монахъ» кромѣ того заключается еще множество другихъ признаковъ, составляющихъ особенность монашескаго званія, такъ что это послѣднее понятіе, болѣе узкое, чѣмъ понятіе «человѣкъ», вмѣстѣ съ тѣмъ богаче его внутреннимъ содержаніемъ, т. е. богаче положительными признаками).

Такое отношеніе зависитъ очевидно отъ самаго происхожденія общихъ разсудочныхъ понятій. Будучи получаемы чисто-отрицательнымъ путемъ отвлеченія, они не могутъ имѣть вслѣдствіе этого никакой самостоятельности, никакого собственнаго содержанія, а суть лишь общія схемы тѣхъ конкретныхъ данныхъ, отъ которыхъ они отвлечены. Отвлеченіе же именно состоитъ въ устраненіи или отрицаніи тѣхъ особенныхъ признаковъ, которыми опредѣляются частныя понятія, входящія въ объемъ понятія общаго (такъ въ приведенномъ примѣрѣ отвлеченное понятіе «человѣкъ» составляется именно чрезъ устраненіе или отрицаніе всѣхъ тѣхъ частныхъ отличительныхъ признаковъ, которые могутъ заключаться въ понятіяхъ о различнаго рода людяхъ).

Совершенно напротивъ — *между идеями*, какъ положительными опредѣленіями особенныхъ существъ: *отношеніе объема къ содержанію необходимо есть прямое*, т. е. чѣмъ шире объемъ идеи, тѣмъ богаче она содержаніемъ. Если общее родовое понятіе, какъ простое отвлеченіе, какъ пассивное слѣдствіе разсудочной дѣятельности, можетъ только отрицательно опредѣляться своими видовыми понятіями, исключая изъ себя ихъ положительные признаки, то идея, какъ самостоятельная сущность, должна находиться напротивъ въ дѣятель-

номъ взаимоотношеніи съ тѣми частными идеями, которыя ею покрываются или составляютъ ея объемъ, т. е. она должна опредѣляться ими положительно. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ и общая идея сама по себѣ есть уже нѣчто или выражаетъ самостоятельное существо, то, находясь въ извѣстныхъ отношеніяхъ съ другими частными идеями или существами, воспринимая ихъ дѣйствіе и воздѣйствуя на нихъ сообразно своему собственному характеру, она очевидно тѣмъ самымъ осуществляетъ на нихъ этотъ свой собственный характеръ, развиваетъ свое собственное содержаніе съ различныхъ сторонъ и въ различныхъ направленіяхъ, реализуетъ себя въ различныхъ отношеніяхъ; и, слѣдовательно, чѣмъ съ большимъ числомъ частныхъ идей она стоитъ въ непосредственномъ отношеніи или чѣмъ больше идей составляютъ ея объемъ, тѣмъ многообразнѣе и опредѣленнѣе она себя осуществляетъ, тѣмъ болѣе полнымъ и богатымъ является ея собственное содержаніе. Такимъ образомъ, вслѣдствіе положительнаго характера, необходимо принадлежащаго взаимодѣйствію идеальныхъ существъ, частныя идеи, составляющія объемъ идеи общей, вмѣстѣ съ тѣмъ составляютъ и ея содержаніе, или точнѣе говоря, — содержаніе этой болѣе широкой идеи въ ея осуществленіи или объективности прямо или положительно опредѣляется тѣми болѣе узкими идеями, которыя входятъ въ объемъ ея, и, слѣдовательно, чѣмъ шире объемъ, тѣмъ богаче содержаніе.

Поэтому извѣстное изреченіе Спинозы «omnis determinatio est negatio» (всякое опредѣленіе есть отрицаніе) никакъ не можетъ примѣняться къ дѣйствительнымъ существамъ, обладающимъ положительнымъ содержаніемъ или идеей [7]; ибо здѣсь опредѣленіе, т. е. дѣйствіе на это существо другихъ, встрѣчаетъ въ немъ уже нѣкоторую собственную положительную силу, которая этимъ дѣйствіемъ вызывается къ проявленію или обнаруженію своего содержанія. Какъ живая сила, существо не можетъ относиться чисто страдательно къ дѣйствію другихъ: оно само дѣйствуетъ на нихъ и, восполняясь ими, само ихъ восполняетъ; слѣдовательно, опредѣленіе другихъ есть для него вмѣстѣ съ тѣмъ и самоопредѣленіе; результатъ одинаково зависитъ какъ отъ внѣшнихъ силъ, на него дѣйствующихъ, такъ и отъ

[7] Разумѣется, я беру здѣсь этотъ афоризмъ въ его общемъ значеніи для поясненія своей мысли, не входя въ разсмотрѣніе того спеціальнаго смысла, который можетъ ему принадлежать въ системѣ самого Спинозы.

него самаго, и все отношеніе имѣетъ такимъ образомъ характеръ положительный. Такъ, напримѣръ, всякое человѣческое лицо, имѣющее свой собственный характеръ и представляющее нѣкоторую особенную идею, вступая во взаимодѣйствіе съ другими или опредѣляясь другими и опредѣляя ихъ, тѣмъ самымъ обнаруживаетъ свой собственный характеръ и реализируетъ свою собственную идею, безъ чего этотъ характеръ и эта идея были бы чистою возможностью: они становятся дѣйствительностью только въ дѣйствительности лица, въ которой оно необходимо опредѣляется и другими; слѣдовательно, здѣсь опредѣленіе есть не отрицаніе, а осуществленіе; отрицаніемъ же оно было бы лишь въ томъ же случаѣ, если бы лицо не имѣло никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустымъ мѣстомъ, но это очевидно невозможно.

Изъ всего сказаннаго ясно, что мы разумѣемъ подъ идеями совершенно опредѣленныя, особенныя формы метафизическихъ существъ, присущія имъ самимъ по себѣ, а никакъ не произведенія нашей отвлекающей мысли; по этому воззрѣнію идеямъ принадлежитъ предметное (объективное) бытіе по отношенію къ нашему познанію и вмѣстѣ съ тѣмъ подлежательное (субъективное) бытіе въ нихъ самихъ, т. е. онѣ сами суть субъекты или, точнѣе, имѣютъ своихъ собственныхъ особенныхъ субъектовъ. Идеи равно независимы какъ отъ разсудочныхъ отвлеченій, такъ и отъ чувственной реальности. Въ самомъ дѣлѣ, если вещественная дѣйствительность, воспринимаемая нашими внѣшними чувствами, сама по себѣ представляетъ лишь условныя и преходящія явленія, а никакъ не самобытныя существа или основы бытія, то эти послѣднія, хотя бы и связанныя извѣстнымъ образомъ съ этой внѣшнею реальностью, должны однако формально отъ нея различаться, должны имѣть свое собственное независимое отъ явленія бытіе, и, слѣдовательно, для познанія ихъ, какъ дѣйствительныхъ, необходимъ особенный способъ мыслительной дѣятельности, который мы назовемъ уже извѣстнымъ въ философіи терминомъ умственнаго созерцанія или интуиціи (intellektuelle Anschauung, Intuition), и который составляетъ первичную форму истиннаго знанія, ясно отличающуюся какъ отъ чувственнаго воспріятія и опыта, такъ и отъ разсудочнаго или отвлеченнаго мышленія; это послѣднее, какъ было показано, не можетъ имѣть никакого собственнаго положительнаго содержанія: отвлеченное понятіе по самому опредѣленію своему не можетъ идти дальше того, отъ чего оно отвлечено,

не можетъ само по себѣ превращать случайные и частные факты въ необходимыя и всеобщія истины или идеи. Тѣмъ не менѣе отвлеченному мышленію несомнѣнно принадлежитъ особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значеніе, какъ переходу или границѣ между чувственнымъ воспріятіемъ явленій и умственнымъ созерцаніемъ идей. Въ самомъ дѣлѣ, во всякомъ общемъ отвлеченномъ понятіи содержится отрицаніе всѣхъ входящихъ въ объемъ его явленій въ ихъ частной, непосредственной особенности, и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ утвержденіе ихъ въ какомъ-то новомъ единствѣ и новомъ содержаніи, котораго однако отвлеченное понятіе въ силу своего чисто-отрицательнаго происхожденія не даетъ само, а только указываетъ, — всякое общее понятіе такимъ образомъ есть отрицаніе частнаго явленія и указаніе всеобщей идеи. Такъ въ прежнемъ примѣрѣ общее понятіе «человѣкъ» не только заключаетъ въ себѣ отрицаніе частныхъ особенностей того или другого человѣка въ отдѣльности, но также еще утверждаетъ нѣкоторое новое высшее единство, которое обнимаетъ собою всѣхъ людей, но вмѣстѣ съ тѣмъ отъ всѣхъ нихъ различается и, слѣдовательно, должно имѣть свою особенную независимую отъ нихъ объективность, дѣлающую его общею для нихъ объективною нормою (на такую норму мы прямо указываемъ, когда говоримъ: «будь человѣкомъ», или «поступай сообразно человѣческому достоинству» и т. п.): но самой этой объективной нормы, самого содержанія высшаго единства, обнимающаго всю человѣческую дѣйствительность, хотя и свободнаго отъ нея, мы очевидно не достигнемъ путемъ отвлеченія, въ которомъ это новое единство получается лишь какъ пустое мѣсто послѣ отрицанія того, что не есть оно. Отсюда ясно, что отвлеченное мышленіе есть переходное состояніе ума, когда онъ достаточно силенъ, чтобы освободиться отъ исключительной власти чувственнаго воспріятія и отрицательно отнестись къ нему, но еще не въ состояніи овладѣть идеею во всей полнотѣ и цѣльности ея дѣйствительнаго предметнаго бытія, внутренно и существенно съ нею соединиться, а можетъ только (говоря метафорически) касаться ея поверхности, скользить по ея внѣшнимъ формамъ. Плодомъ такого отношенія является не живой образъ и подобіе сущей идеи, а только тѣнь ея, обозначающая ея внѣшнія границы и очертанія, но безъ полноты формъ, силъ и цвѣтовъ. Такимъ образомъ отвлеченное мышленіе, лишенное собственнаго содержанія, должно служить или *сокращеніемъ чувственнаго*

воспріятія, или *предвареніемъ умственнаго созерцанія,* поскольку образующія его общія понятія могутъ утверждаться или какъ *схемы явленій* или какъ *тѣни идей* [8].

Что касается этихъ послѣднихъ, то если бы даже необходимость ихъ признанія и не опиралась на ясныя логическія основанія, то мы все-таки должны были бы признать ихъ на иныхъ, фактическихъ основаніяхъ, сообщающихъ имъ достовѣрность общечеловѣческаго опыта: дѣйствительность идей и умственнаго созерцанія несомнѣнно доказывается фактомъ *художественнаго творчества.* Въ самомъ дѣлѣ, тѣ, идеальные образы, которые воплощаются художникомъ въ его произведеніяхъ, не суть, во-первыхъ, ни простое воспроизведеніе наблюдаемыхъ явленій въ ихъ частной и случайной дѣйствительности, ни, во-вторыхъ — отвлеченныя отъ этой дѣйствительности общія понятія. Какъ наблюденіе, такъ и отвлеченіе или обобщеніе необходимы для разработки художественныхъ идей, но не для ихъ созданія, — иначе всякій наблюдательный и размышляющій человѣкъ, всякій ученый и мыслитель могъ бы быть истиннымъ художникомъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Всѣ сколько-нибудь знакомые съ процессомъ художественнаго творчества хорошо знаютъ, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюденія и рефлексіи, а являются умственному взору разомъ въ своей внутренней цѣлости (художникъ *видитъ* ихъ, какъ это прямо утверждали про себя Гёте и Гофманъ), и дальнѣйшая художественная работа сводится только къ ихъ развитію и воплощенію въ матеріальныхъ подробностяхъ. Всякому извѣстно, что отвлеченная разсудочность, *такъ же, какъ и рабское подражаніе внѣшней дѣйствительности,*

---

[8] На смѣшеніи идей съ понятіями основанъ между прочимъ знаменитый въ схоластикѣ споръ номиналистовъ и реалистовъ. Обѣ стороны были въ сущности правы. Номиналисты, утверждавшіе universalia post res, разумѣли первоначально подъ universalia общія понятія и въ этомъ смыслѣ справедливо доказывали ихъ несамостоятельность и безсодержательность, хотя, опредѣляя ихъ какъ только nomina или voces, впадали въ очевидную крайность. Съ другой стороны, реалисты, утверждавшіе universalia ante res, разумѣли подъ ними настоящія идеи и потому основательно приписывали имъ самостоятельное бытіе. Но такъ какъ обѣ стороны плохо различали эти два значенія слова universalia или во всякомъ случаѣ не опредѣляли этого различія съ достаточною точностью, то между ними и должны были возникнуть нескончаемые споры.

суть одинаково недостатки въ художественномъ произведеніи; всякому извѣстно, что для истинно-художественнаго образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединеніе совершенной индивидуальности съ совершенною общностью или универсальностью, а такое соединеніе и составляетъ существенный признакъ или собственное опредѣленіе умосозерцаемой идеи въ отличіе отъ отвлеченнаго понятія, которому принадлежитъ только общность, и отъ частнаго явленія, которому принадлежитъ только индивидуальность. Если такимъ образомъ предметомъ художества не можетъ быть ни частное явленіе, воспринимаемое во внѣшнемъ опытѣ, ни общее понятіе, производимое разсудочною рефлексіей, то этимъ предметомъ можетъ быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанію.

Въ силу этой прямой связи художества съ метафизическимъ міромъ идеальныхъ существъ мы находимъ, что тотъ же самый національный геній, который впервые постигъ божественное начало какъ идеальный космосъ, — тотъ же самый національный геній былъ и настоящимъ родоначальникомъ художества. Поэтому, говоря о греческомъ идеализмѣ, должно разумѣть подъ нимъ не философскій только идеализмъ Платона, а все остальное міросозерцаніе греческаго народа, выражавшееся во всей его культурѣ и бывшее настоящею его религіей. Платонизмъ возвелъ только къ философскому сознанію тѣ идеальныя основы, которыя уже лежали въ художественной религіи или религіозномъ художествѣ грековъ. Отъ Платона греки узнали только философскую формулу того идеальнаго космоса, который уже былъ имъ извѣстенъ какъ живая дѣйствительность въ Олимпѣ Гомера и Фидія. Если древній грекъ познавалъ божественное начало только какъ гармонію и красоту, то конечно онъ не познавалъ *всей* его истины, ибо оно *болѣе* чѣмъ гармонія и красота, но, не обнимая собою *всей* истины божественнаго начала, этотъ идеализмъ очевидно представлялъ однако нѣкоторый видъ, нѣкоторую сторону Божества, заключалъ въ себѣ нѣчто положительно божественное. Утверждать противное, признавать этотъ идеализмъ только языческимъ заблужденіемъ значитъ утверждать, что истинно божественное не нуждается въ гармоніи и красотѣ формы, что оно можетъ и не осуществляться въ идеальномъ космосѣ. Если же, какъ это очевидно, красота и гармонія составляютъ необходимый и существенный элементъ Божества, то безъ сомнѣнія должно признать греческій *идеализмъ* какъ первый положительный фазисъ религіознаго откровенія, въ которомъ

божественное начало, удаленное изъ чувственной природы, явилось въ новомъ свѣтломъ царствѣ, населенномъ не бѣдными тѣнями матеріальнаго міра и не случайными созданіями нашего воображенія, а дѣйствительными существами, которыя съ чистотою идеи соединяютъ всю силу бытія, и, будучи предметами созерцанія (для насъ), въ то же время суть и субъекты существованія (въ себѣ самихъ).

Какъ мы видѣли, всѣ идеи внутренно между собою связаны, будучи одинаково причастны одной всеобъемлющей идеѣ безусловной *любви,* которая уже по самой природѣ своей внутренно содержитъ въ себѣ все другое, есть сосредоточенное выраженіе всего или *все какъ единство.* Но для того, чтобы это средоточеніе или это единство было дѣйствительнымъ, т. е. было *соединеніемъ чего-нибудь,* очевидно необходимо обособленное существованіе соединяемаго или его существованіе *для себя* въ дѣйствительномъ отличіи отъ единаго; для того же, чтобы идеи были обособлены, онѣ должны быть самостоятельными существами съ особыми дѣйствующими силами и особыми центрами или фокусами этихъ силъ, т. е. онѣ должны быть не только идеями, но монадами и атомами.

Такимъ образомъ и со стороны единства, съ точки зрѣнія всеединой идеи, мы необходимо приходимъ ко множественности идеальныхъ существъ, ибо безъ такой множественности, т. е. при отсутствіи того, что должно быть соединяемо, самое единство не можетъ быть дѣйствительнымъ, не можетъ обнаружиться, а остается какъ чисто потенціальное, непроявленное бытіе, какъ пустая возможность или ничто. Съ другой стороны, какъ всякая идея, т. е. всякое положительное содержаніе, необходимо предполагаетъ опредѣленнаго субъекта или носителя, обладающаго опредѣленными силами для ея осуществленія, точно также и всеединая или безусловная идея не можетъ быть только чистою идеею или чистымъ объектомъ: чтобы быть существеннымъ единствомъ всего и дѣйствительно все связывать собою, она очевидно должна сама обладать существенностью и дѣйствительностью, должна существовать въ себѣ и для себя, а не въ другомъ и для другого только, — иными словами, *всеединая идея должна быть собственнымъ опредѣленіемъ единичнаго центральнаго существа.* Но какъ же мы должны мыслить это существо?

Если предметная идея или идея какъ предметъ, т. е. въ созерцаніи или для другого, отличается отъ всѣхъ другихъ идей своимъ существеннымъ качествомъ или характеромъ, различается *объектив-*

но, то съ своей стороны носитель этой идеи или субъектъ ея (точнѣе — идея какъ субъектъ) долженъ отличаться отъ другихъ *субъективно* или по существованію, т. е. долженъ имѣть собственную, особенную дѣйствительность, быть самостоятельнымъ центромъ *для себя,* долженъ, слѣдовательно, обладать самосознаніемъ и *личностью,* ибо, въ противномъ случаѣ, т. е. если бы идеи различались только объективно, по своимъ познаваемымъ качествамъ, а не саморазличались бы во внутреннемъ своемъ бытіи, то онѣ и были бы только представленіями для другого, а не дѣйствительными существами, чего, какъ мы знаемъ, допустить нельзя.

Итакъ, носитель идеи, или идея какъ субъектъ, есть *лицо.* Эти два термина, лицо и идея — соотносительны какъ субъектъ и объектъ и для полноты своей дѣятельности необходимо требуютъ другъ друга. Личность, лишенная идеи, была бы чѣмъ-то пустымъ, внѣшнею безсмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ея существованіе было бы только стремленіемъ, усиліемъ жить, а не настоящею жизнью. Съ другой стороны, идея безъ соотвѣтствующаго субъекта или носителя, ее осуществляющаго, была бы чѣмъ-то вполнѣ страдательнымъ и безсильнымъ, чистымъ предметомъ, т. е. чѣмъ-то только представляемымъ, а не дѣйствительно существующимъ: для настоящаго же полнаго бытія необходимо внутреннее единство личности и идеи, какъ жара и свѣта въ огнѣ.

Примѣняя сказанное къ идеѣ безусловной, мы находимъ, что она, опредѣляясь по своей объективной сущности, какъ всеобъемлющая или всеединая, вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется и въ своемъ внутреннемъ субъективномъ существованіи, какъ единичное и единственное лицо, все одинаково въ себѣ заключающее и тѣмъ самымъ отъ всего одинаково отличающееся.

Этимъ дается намъ впервые понятіе *живаго Бога,* и вмѣстѣ съ тѣмъ прежнее наше понятіе о Богѣ какъ *всемъ* получаетъ нѣкоторое новое поясненіе. Богъ есть все, — это значитъ, что какъ всякое дѣйствительное существо имѣетъ опредѣленную сущность или содержаніе, котораго оно есть носитель, по отношенію къ которому оно говоритъ «я есмь», т. е. я есмь *это,* а не другое, точно также и божественное существо утверждаетъ свое «я есмь», но не по отношенію къ какому-нибудь отдѣльному частному содержанію, а по отношенію ко *всему,* т. е., во-первыхъ, по отношенію къ безусловной всеединой и всеобъемлющей идеѣ, а черезъ нее и въ ней — и по

отношенію ко всѣмъ особеннымъ идеямъ, составляющимъ объемъ и содержаніе идеи безусловной.

Въ Библіи — на вопросъ Моисея объ имени Божіемъ, онъ получаетъ отвѣтъ: ehjeh asher ehieh, т. е. (буквально) «я буду, который я буду», т. е. *я есмь я*, или я есмь безусловное лицо [9]. Если въ индійскомъ буддизмѣ божественное начало опредѣлилось отрицательно, какъ нирвана или ничто, если въ греческомъ идеализмѣ оно опредѣлилось объективно, какъ идеальное все или всеобщая сущность, то въ іудейскомъ монотеизмѣ оно получаетъ внутреннее субъективное опредѣленіе, какъ *чистое я* или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровеніе божественнаго начала.

Не только буддизмъ, но и платоническій идеализмъ не утверждаютъ божественнаго начала въ немъ самомъ, не выражаютъ его собственной дѣйствительности *для него самого:* идеальное все или безусловная идея можетъ быть только принадлежностью или содержаніемъ безусловнаго начала, а не имъ самимъ. Если всякая идея имѣетъ дѣйствительность только тогда, когда она представляется опредѣленнымъ особеннымъ существомъ, то и безусловная идея или идеальное все можетъ имѣть дѣйствительность не само по себѣ, а какъ содержаніе сущаго, которое есть субъектъ или носитель этой идеи.

Божество, понимаемое только какъ идеальный космосъ, какъ все или какъ гармонія всего — такое божество является для человѣка только какъ чистый объектъ, слѣдовательно только въ идеальномъ созерцаніи, и религія, которая этимъ ограничивается, имѣетъ характеръ умозрительный и художественный, исключительно созерцательный, а не дѣятельный; божественное начало открыто здѣсь для воображенія и чувства, но ничего не говоритъ волѣ человѣка. И дѣйствительно нравственный элементъ совершенно чуждъ всему эллин-

---

[9] По всей вѣроятности здѣсь будущее ehjeh есть только замѣна настоящаго, котораго для этого глагола нѣтъ въ еврейскомъ языкѣ. Толкованія этихъ словъ, предполагающія здѣсь прямое значеніе будущаго времени и видящія въ этомъ указаніе на грядущія откровенія Божіи, кажутся намъ весьма натянутыми. Во всякомъ случаѣ понятіе о Богѣ какъ о чистомъ *я* съ достаточною ясностью высказывается въ Ветхомъ Завѣтѣ и помимо приведеннаго изреченія, такъ что то или другое пониманіе этого послѣдняго не имѣетъ для насъ большого значенія.

скому міровоззрѣнію [10]. Вся область практической дѣятельности была предоставлена инстинктамъ, а не принципамъ. Хотя греческая философія и занималась этическими вопросами, въ результатѣ ея ученія приходили къ простому отрицанію нравственнаго начала какъ такого. Если уже Сократъ сводилъ добродѣтель къ знанію, устраняя такимъ образомъ ея существенную особенность, то великій ученикъ его съ большею опредѣленностью признавалъ за высшее благо человѣка, за норму и цѣль его жизни, такое состояніе, въ которомъ исчезаютъ всѣ желанія и всякая воля. Идеаломъ человѣка для Платона былъ философъ, характеристическая же особенность философа, по выраженію самого Платона (въ Федонѣ), состоитъ въ томъ, что онъ постоянно *умираетъ* для практической жизни, т. е. находится въ состояніи чистаго созерцанія вѣчныхъ идей, исключающемъ всякое дѣятельное стремленіе, всякую дѣйствительную волю. Поэтому и идеальное государство по Платону должно быть царствомъ философовъ, т. е. высшая цѣль и для общества состоитъ въ развитіи теоретической сферы и ея безусловномъ господствѣ надъ практическою жизнью. Точно также у стоиковъ нравственною нормою признавалась совершенная невозмутимость духа (ἀταραξία), т. е. чистое отрицаніе всякой опредѣленной воли. Но если такимъ образомъ здѣсь (какъ и въ буддизмѣ) нравственною цѣлью ставилось простое погашеніе воли, то это очевидно происходило оттого, что безусловная норма, т. е. божество, понималось здѣсь только какъ чистый объектъ, безличный и безвольный, открывающійся поэтому только въ чистомъ созерцаніи, какъ состояніи нравственнаго безразличія (поскольку добро и зло суть качества воли, а не знанія); ибо если бы въ божествѣ признавалось дѣятельное начало воли, то нравственною задачею человѣка являлось бы уже не простое уничтоженіе собственной воли, а замѣна этой его воли волею божественною. Поэтому только та религія могла имѣть положительно-нравственное значеніе, могла опредѣлить собою и наполнить область практической жизни, — только та религія, въ которой божество открылось какъ волящее лицо, котораго воля даетъ высшую норму волѣ человѣческой. Въ

[10] Поэтому, давая абсолютной идеѣ нравственное опредѣленіе любви, мы имѣли въ виду полную истину идеализма, а не одностороннее его выраженіе въ греческомъ міровоззрѣніи: для этого послѣдняго абсолютное качество было не благость или любовь, а только *благо*, опять-таки лишь объектъ.

этомъ существенное значеніе ветхозавѣтнаго откровенія, ставящее его неизмѣримо выше всѣхъ другихъ религій древности. Что божество должно быть волящимъ лицомъ, живымъ Богомъ для того, чтобы положительно опредѣлять личную волю человѣка, — это ясно. Но спрашивается, *можетъ ли* божество по своей безусловной природѣ быть лицомъ? Этотъ вопросъ затемняется недоразумѣніями, происходящими отъ односторонности противоположныхъ взглядовъ, которые впрочемъ въ одинаковой мѣрѣ противорѣчатъ самому первоначальному понятію божества какъ безусловнаго. Такъ, съ одной стороны, утверждающіе личность божества обыкновенно утверждаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что божество есть *только* личность, т. е. извѣстное личное существо съ такими-то и такими-то атрибутами. Противъ этого основательно возстаютъ пантеисты, доказывая, что это значитъ ограничивать божество, отнимать у него безконечность и безусловность, дѣлать его однимъ изъ многихъ. Очевидно въ самомъ дѣлѣ, что божество, какъ абсолютное, не можетъ быть *только* личностью, только *я*, что оно болѣе чѣмъ личность. Но возстающіе противъ этого ограниченія сами впадаютъ въ противоположную односторонность, утверждая, что божество просто *лишено* личнаго бытія, что оно есть лишь безличная субстанція всего. Но если божество есть субстанція т. е. самосущее, то, содержа въ себѣ все, оно должно различаться ото всего или утверждать свое собственное бытіе, ибо въ противномъ случаѣ не будетъ содержащаго, и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станетъ уже не субстанціей, а только атрибутомъ всего. Такимъ образомъ уже въ качествѣ субстанціи божество необходимо обладаетъ самоопредѣленіемъ и саморазличеніемъ, т. е. личностью и сознаніемъ.

Итакъ, истина очевидно въ томъ, что божественное начало не есть личность только въ томъ смыслѣ, что оно не исчерпывается личнымъ опредѣленіемъ, что *оно не есть только единое, но и все*, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущій, но и сущность.

Какъ безусловное, будучи субъектомъ, оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и субстанція; будучи личностью или обладая личнымъ бытіемъ, оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и безусловное содержаніе или идея, наполняющая это личное бытіе. Божество больше личнаго бытія, свободно отъ него, но не потому, чтобы оно было лишено его (это было бы плохою свободой), а потому, что, обладая имъ, оно имъ не исчерпывается, а

имѣетъ и другое опредѣленіе, которое дѣлаетъ его свободнымъ отъ перваго.

Въ историческомъ развитіи религіознаго сознанія, постепенно доходившаго до полной истины, міръ языческій, цвѣтъ котораго выразился въ эллинизмѣ, утвердилъ преимущественно божество какъ все. Изъ двухъ необходимыхъ моментовъ божественной дѣйствительности: личнаго или субъективнаго и идеальнаго или объективнаго, — этотъ міръ воспринялъ и выразилъ извѣстнымъ образомъ только второй. Іудейство же напротивъ, составляющее въ этомъ отношеніи прямую противоположность эллинизму, восприняло и извѣстнымъ образомъ осуществило первый моментъ личной или субъективной дѣйствительности, познало божество какъ сущее или чистое я.

Разумѣется, эта противоположность не была и не могла быть безусловною. Если величайшій представитель эллинскаго духа Платонъ развилъ ученіе объ идеяхъ и о божествѣ какъ высшей идеѣ, то съ другой стороны у того же Платона мы находимъ и опредѣленіе божества какъ діміурга, т. е. творческаго существа, образующаго міръ по безусловнымъ нормамъ или идеямъ. Но такой взглядъ является у Платона и во всей греческой философіи только мимоходомъ; онъ заслоняется другимъ господствующимъ взглядомъ, по которому божественное начало не есть существо, а только идеальное все.

Точно также въ іудействѣ хотя божество опредѣляется какъ сущій или *я*, но встрѣчается также и понятіе объ этомъ *я*, какъ обладающемъ безусловнымъ содержаніемъ. Но тутъ точно такъ же это второе понятіе вообще поглощается первымъ: господствующее представленіе о Богѣ въ іудействѣ безъ сомнѣнія есть представленіе о немъ какъ о чистомъ *я*, помимо всякаго содержанія: есмь, иже есмь — и только.

Но *я* въ своей безусловной центральности есть нѣчто совершенно непроницаемое, есть исключеніе изъ себя всего другого, всего, что не есть *я:* безусловное *я* должно быть единственнымъ самостоятельнымъ существомъ, не допускающимъ независимой дѣйствительности ни въ чемъ другомъ, — «Я огнь поѣдающій», говоритъ про себя ветхозавѣтный Богъ. Какое же можетъ быть отношеніе человѣческой личности къ божественному началу, такимъ образомъ утверждаемому? какая можетъ быть связь между ними, или религія? Если божественное начало, какъ безусловное *я*, какъ единственное самостоятельное существо, исключаетъ всякую другую самостоятельность, то отно-

шеніе человѣка къ нему можетъ быть только безусловнымъ подчиненіемъ, безусловнымъ отреченіемъ отъ всякой самостоятельности. Человѣкъ долженъ признать, что онъ во всемъ своемъ существѣ и во всей жизни есть только слѣдствіе, только продуктъ безусловной воли этого безусловнаго *я*. Воля же безусловнаго *я*, свободная отъ всякаго содержанія, отъ всякой идеи и всякой природы, есть чистый *произволъ*. Но этотъ произволъ для человѣческой личности, подчиняющейся ему, есть *законъ*.

Безусловное *я* непроницаемо для другого *я;* оно является для него какъ внѣшняя сила, дѣйствіе этой силы для него есть необходимость, признаніе же необходимости есть законъ. Такимъ образомъ религія безусловнаго личнаго Бога есть религія закона, потому что для самоутверждающагося человѣческаго *я*, пока оно остается въ этомъ самоутвержденіи, безусловное существо необходимо должно являться какъ внѣшнее и воля его — какъ внѣшній законъ.

Но ветхозавѣтное откровеніе — и въ этомъ его полная истина и оправданіе — само содержитъ въ себѣ признаніе, что религія закона не есть нормальная, истинная религія, а что это только необходимый переходъ къ другому невнѣшнему отношенію или связи съ божественнымъ началомъ. Это признаніе выражается пророками, и истина ветхозавѣтной библейской религіи состоитъ въ томъ, что она есть не только религія закона, но и религія пророковъ.

Въ пророческихъ книгахъ мы находимъ ясныя указанія, что законъ и законный культъ имѣютъ значеніе чисто условное, преходящее.

«Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? — говоритъ Іегова. Я пресыщенъ всесожженіемъ овновъ и тукомъ скота откормленнаго и не желаю крови тельцовъ и агнцевъ и козловъ. Если вы и приходите являться предъ лицо Мое, то кто требуетъ сего отъ васъ, чтобы вы топтали дворы Мои? Впредь не носите даровъ пустыхъ; куреніе отвратительно для Меня, новомѣсячій и субботъ, собраній праздничныхъ не могу терпѣть. Беззаконіе и празднованіе! Новомѣсячія ваши и торжества ваши ненавидитъ душа Моя; они для Меня бремя, Мнѣ тяжело нести» (Исаіи I, 11—14).

«Такъ говоритъ Іегова воинствъ, Богъ израилевъ: всесожженія ваши прилагайте къ жертвамъ вашимъ и ѣшьте мясо; ибо отцамъ вашимъ Я не говорилъ, и въ день изведенія ихъ изъ земли египетской не давалъ заповѣди о всесожженіи жертвъ. Но сію заповѣдь Я

завѣщалъ имъ, говоря: слушайте слово Мое, и Я буду вашимъ Богомъ, а вы будете Моимъ народомъ, и ходите всякимъ путемъ, который Я укажу вамъ, чтобы вамъ благоденствовать» (Іереміи VII, 21—23).

Установленные закономъ обряды и жертвы сами по себѣ не могутъ никакимъ образомъ выражать волю Божію: какъ безусловная, эта воля не можетъ быть связана ни съ какимъ внѣшнимъ предметомъ, никакое внѣшнее дѣйствіе не можетъ удовлетворить ее, — передъ нею исчезаютъ всѣ различія святого и нечистаго во внѣшнихъ предметахъ и дѣйствіяхъ. Хотя извѣстныя дѣйствія и установлены закономъ Іеговы, но между ними и Іеговою не можетъ быть никакого внутренняго отношенія, и если человѣкъ думаетъ однимъ исполненіемъ этихъ дѣйствій удовлетворить абсолютную волю, то тѣмъ самымъ эти дѣйствія становятся нечистыми и преступными.

«Такъ говоритъ Іегова: престолъ Мой небо, а земля подножіе ногамъ Моимъ: гдѣ же вы построите домъ для Меня, и гдѣ мѣсто для Моего упокоенія? ибо все сіе Моя рука сотворила, чтобы все сіе существовало, говоритъ Іегова. Закалающій вола то же, что поражающій человѣка; приносящій овцу въ жертву душитъ пса; представляющій хлѣбное приношеніе подноситъ свиную кровь; кадящій ѳиміамомъ благословляетъ идола» (Исаіи LXVI, 1—3).

Но если божественная воля не можетъ имѣть никакого отдѣльнаго опредѣленнаго предмета, а между тѣмъ какъ воля она должна относиться къ чему-нибудь, то очевидно этимъ ея предметомъ можетъ быть только *все*. Воля Божія какъ абсолютная не можетъ что-либо исключать изъ себя, или, что то же, хотѣть чего-нибудь *исключительно:* не зная лишенія, она не знаетъ и зависти; она одинаково утверждаетъ бытіе и благо всѣхъ, и поэтому сама опредѣляется какъ безусловная благость или любовь. «Я люблю тебя любовью вѣчною, говоритъ Іегова Своему созданію, и потому продлю къ тебѣ благоволеніе» (Іереміи XXXI, 3).

Если же воля Божія есть любовь, то этимъ опредѣляется и внутренній законъ для воли человѣческой.

«Сними оковы неправды, разрѣши узы ярма, и измученныхъ отпусти на свободу, и расторгните всякія узы. Когда голодному будешь преломлять хлѣбъ твой и скитающихся несчастныхъ будешь принимать въ домъ; когда увидишь нагого и одѣнешь его и единокровнаго твоего не спрячешься: тогда проглянетъ какъ заря свѣтъ

твой, и исцѣленіе твое процвѣтетъ скоро, и праведность твоя будетъ тебѣ предшествовать, и слава Іеговы будетъ сопровождать тебя. Тогда ты воззовешь, и Іегова отвѣтитъ; возопіешь, и скажетъ: се, Я! Когда ты уничтожишь ярмо у себя, перестанешь поднимать перстъ и говорить обидное, и отдашь голодному душу свою и напитаешь душу страждущую: тогда свѣтъ твой взойдетъ во тьмѣ, и мракъ твой будетъ какъ полдень» (Исаіи LVIII, 6—10).

Воля Божія должна быть закономъ и нормою для воли человѣческой не какъ *признанный произволъ*, а какъ *сознанное добро*. На этомъ внутреннемъ отношеніи имѣетъ быть новый завѣтъ между Богомъ и человѣчествомъ, новый богочеловѣческій порядокъ, который долженъ замѣнить ту предварительную и переходную религію, которая утвердилась на внѣшнемъ законѣ.

«Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Іегова, когда Я заключу съ домомъ Израилевымъ и съ домомъ Іудинымъ новый завѣтъ, не такой завѣтъ, какой Я заключилъ съ отцами ихъ, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести изъ земли Египетской; тотъ завѣтъ Мой они нарушили, такъ что Я отвергъ ихъ, говоритъ Іегова. Ибо вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ Израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Іегова: вложу законъ Мой внутрь ихъ, и на сердцѣ ихъ напишу его; и буду ихъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата и говорить: познайте Іегову, ибо всѣ они будутъ знать Меня отъ малаго до великаго, — говоритъ Іегова, потому что Я прощу вину ихъ и грѣха ихъ уже не буду помнить» (Іереміи XXXI, 31—34).

Этотъ новый богочеловѣческій завѣтъ, основанный на внутреннемъ законѣ любви, долженъ быть свободенъ отъ всякой исключительности: здѣсь уже не можетъ быть мѣста произвольному избранію и осужденію лицъ и народовъ; новый внутренній завѣтъ есть завѣтъ всемірный, возстановляющій все человѣчество, а чрезъ него и всю природу.

«И будетъ въ послѣдніе дни, гора дому Іеговы будетъ поставлена во главу горъ; и возвысится надъ холмами, и потекутъ къ ней всѣ народы. И выступятъ народы великіе и скажутъ: пойдемъ и взойдемъ на гору Іеговы, въ домъ Бога Іаковлева, дабы Онъ указалъ намъ пути Свои, и будемъ ходить стезями Его. Тогда Онъ будетъ судить народы, и управлять народами великими; и перекуютъ мечи свои на орала и копья свои на серпы» (Исаіи II, 2—4).

«Тогда волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ агнцемъ, и барсъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козлищемъ, и телецъ и левъ молодой и быкъ вмѣстѣ будутъ ходить, и дитя малое будетъ водить ихъ. И корова съ медвѣдицею будутъ пастись, дѣти ихъ вмѣстѣ будутъ лежать, и левъ какъ волъ питаться травою. И будетъ играть младенецъ надъ норою аспида, и дитя направитъ руку на пещеру змѣи; не будутъ дѣлать зла и вреда на всей святой горѣ Моей: ибо земля будетъ наполнена вѣдѣніемъ Іеговы, какъ водами покрыто дно морское. И будетъ въ оный день — къ корню Іессееву, который будетъ стоять какъ знамя народовъ, обратятся язычники, и поконще его будетъ слава» (Исаіи XI, 6—10).

Чтеніе шестое.

Мы видѣли, что существенный принципъ іудейства — откровеніе Бога въ Его безусловномъ единствѣ, какъ чистаго *я*, уже освобождается отъ своей исключительности въ откровеніи пророковъ израильскихъ, которымъ Богъ является уже не какъ чистое *я только*, не имѣющее въ своей дѣятельности никакого другого основанія кромѣ исключительно-субъективнаго начала произвола, подчиняющаго себѣ человѣка внѣшнею силою, возбуждая въ немъ страхъ (такимъ являлся первоначально для еврея Ель-Шаддай — Богъ силы и страха, такимъ по преимуществу является и теперь Аллахъ для магометанина): пророкамъ Богъ открывается какъ обладающій извѣстнымъ существеннымъ идеальнымъ опредѣленіемъ, какъ всеобъемляющая любовь, — вслѣдствіе чего и дѣйствіе Бога на другое, Его отношеніе къ человѣку опредѣляется уже *объективною* идеей абсолютнаго блага, и законъ Его бытія является уже не какъ чистый произволъ (въ Немъ) и внѣшняя насильственная необходимость (для человѣка), а какъ внутренняя необходимость или истинная свобода. Соотвѣтственно этому расширенію религіознаго начала расширяется у пророковъ и національное іудейское сознаніе. Если откровенію Бога какъ исключительнаго *я* отвѣчало и въ народѣ Божіемъ исключительное утвержденіе своего національнаго *я* среди другихъ народовъ, то сознаніе, которому Богъ открылся какъ универсальная идея, какъ всеобъемлющая любовь, необходимо должно освободиться отъ національнаго эгоизма, необходимо должно стать общечеловѣческимъ.

И дѣйствительно таково сознаніе пророческое. Іона проповѣдуетъ волю Іеговы язычникамъ Ниневіи, Исаія и Іеремія возвѣщаютъ грядущее откровеніе какъ знамя языковъ, къ которому притекутъ всѣ народы. И между тѣмъ именно еврейскіе пророки были величайшими патріотами, всецѣло проникнутыми національной идеей іудейства, но

именно потому, что они были ею всецѣло проникнуты, они и должны были понять ее какъ всеобщую, для всѣхъ предназначенную — какъ достаточно великую и широкую, чтобы внутренно объединить собою все человѣчество и весь міръ. Съ этой стороны примѣръ еврейскихъ пророковъ — величайшихъ патріотовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ величайшихъ представителей универсализма, въ высшей степени поучителенъ для насъ, указывая на то, что если истинный патріотизмъ необходимо свободенъ отъ народной исключительности и эгоизма, то вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ истинное общечеловѣческое воззрѣніе, истинный универсализмъ для того, чтобы быть чѣмъ-нибудь, чтобы имѣть дѣйствительную силу и положительное содержаніе, необходимо долженъ быть расширеніемъ или универсализаціей положительной народной идеи, а не пустымъ и безразличнымъ космополитизмомъ.

Итакъ, въ пророческомъ сознаніи впервые соединился субъективный чисто личный элементъ ветхозавѣтнаго Ягвэ (Сущаго) съ объективной идеей универсальной божественной сущности. Но такъ какъ пророки были вдохновенными *дѣятелями*, были практическими людьми въ высшемъ смыслѣ этого слова, а не созерцательными мыслителями, то синтетическая идея божественнаго существа была у нихъ болѣе воспріятіемъ духовнаго чувства и возбужденіемъ нравственной воли, нежели предметомъ умозрѣнія. Между тѣмъ для того, чтобы наполнить и опредѣлить собою все сознаніе человѣка, эта идея должна была сдѣлаться и предметомъ мысли. Если истина божества состоитъ въ единствѣ Бога, какъ сущаго или безусловнаго субъекта съ его абсолютною сущностью или объективною идеей, то это единство, это внутреннее отношеніе двухъ элементовъ (личнаго и существеннаго) въ Божествѣ должно быть извѣстнымъ образомъ мыслимо, должно быть опредѣлено. И если одинъ изъ этихъ божественныхъ элементовъ (безусловная личность Бога) открылся по преимуществу генію народа іудейскаго, другой же (абсолютная идея Божества) былъ въ особенности воспринятъ геніемъ эллинизма, то весьма понятно, что синтезъ этихъ двухъ элементовъ (необходимый для полноты богопознанія) всего скорѣе могъ произойти тамъ и тогда, гдѣ и когда столкнулись іудейская и греческая народности.

И дѣйствительно, выполненіе этой великой умственной задачи началось въ Александріи среди іудеевъ-эллинистовъ (т. е. воспринявшихъ греческое образованіе), выдающимся представителемъ которыхъ является знаменитый Филонъ (родившійся нѣсколько ранѣе Р. Х.,

а умершій во времена апостольскія), развившій, какъ извѣстно, ученіе о Логосѣ (словѣ или разумѣ), какъ выразителѣ божественной универсальной сущности и посредникѣ между единымъ Богомъ и всѣмъ существующимъ. Въ связи съ этимъ ученіемъ о Логосѣ, какъ его дальнѣйшее развитіе, въ той же Александріи явилось ученіе неоплатониковъ о трехъ божественныхъ ипостасяхъ, осуществляющихъ абсолютное содержаніе или выражающихъ опредѣленнымъ образомъ отношеніе Бога какъ единаго ко всему или какъ сущаго къ сущности. Это ученіе было развито неоплатониками независимо отъ христіанства: важнѣйшій представитель неоплатонизма Плотинъ хотя жилъ во II вѣкѣ по Р. Х., но очень мало зналъ о христіанствѣ. Тѣмъ не менѣе отрицать связь между филоновымъ ученіемъ и неоплатонизмомъ съ одной стороны и христіанствомъ, т. е. именно христіанскимъ ученіемъ о Троицѣ или тріединомъ Богѣ — совершенно невозможно. Если сущность божественной жизни была опредѣлена александрійскими мыслителями путемъ чисто-умозрительнымъ на основаніи теоретической идеи Божества, то въ христіанствѣ *та же самая* всеединая божественная жизнь явилась какъ фактъ, какъ историческая дѣйствительность, — въ живой индивидуальности историческаго лица. Единственно христіане впервые познали божественный Логосъ и Духа не со стороны тѣхъ или другихъ логическихъ или метафизическихъ категорій, подъ которыми они являлись въ философіи александрійской: они познали Логосъ въ своемъ распятомъ и воскресшемъ Спасителѣ, а Духъ въ живомъ, непосредственно ими ощутимомъ началѣ ихъ духовнаго возрожденія. Но слѣдуетъ ли отсюда, чтобы тѣ метафизическія и логическія опредѣленія троичности были чужды христіанству, *какъ ученію,* и не выражали собою нѣкоторой части истины? Напротивъ, какъ только у самихъ христіанъ является потребность сдѣлать *предметомъ мысли* эту открывшуюся для нихъ божественную жизнь, то есть объяснить ее изъ ея внутреннихъ основаній въ самомъ божествѣ, — потребность уразумѣть какъ всеобщую идею то, что они ощущали какъ частный фактъ, то они естественно обращаются къ умозрительнымъ опредѣленіямъ греческихъ и греко-іудейскихъ мыслителей, уже познавшихъ теоретическую истину тѣхъ началъ, которыхъ проявленіе они, христіане, испытали какъ живую дѣйствительность. И въ самомъ дѣлѣ мы видимъ, что первыя умозрѣнія о Богѣ и его внутренней жизни у христіанскихъ учителей — у Іустина Философа, у Ипполита, Климента Але-

ксандрійскаго, въ особенности у Оригена — воспроизводятъ существенную истину филонова и неоплатоническаго ученія, представляясь какъ различныя варіаціи той же умозрительной темы — самооткровенія всеединаго Божества, а между тѣмъ, какъ извѣстно, св. Аѳанасій Великій, раскрывая истинную догму о Троицѣ, опирался на того же Оригена, пользовавшагося въ то время въ церкви тѣмъ высокимъ авторитетомъ, который онъ вполнѣ заслуживалъ [11].

Утвержденіе существеннаго сродства между христіанскимъ догматомъ Троицы и греко-іудейскими умозрѣніями о томъ же предметѣ нисколько не уменьшаетъ самобытнаго значенія самого христіанства какъ положительнаго откровенія. Въ самомъ дѣлѣ, оригинальность христіанства не въ общихъ взглядахъ, а въ положительныхъ фактахъ, не въ умозрительномъ содержаніи его идеи, а въ ея личномъ воплощеніи. Эта оригинальность отъ христіанства неотъемлема, и для утвержденія ея нѣтъ надобности вопреки исторіи и здравому смыслу доказывать, что всѣ идеи христіанской догматики явились какъ что-то безусловно новое, такъ сказать, упали готовыми съ неба. Не такого мнѣнія были тѣ великіе отцы древней церкви, которые

[1] Что касается вообще до формулъ этого догмата, установленныхъ церковью на вселенскихъ соборахъ противъ Арія, Евномія и Македонія, то, будучи, какъ мы увидимъ, вполнѣ истинными и съ умозрительной точки зрѣнія, эти формулы ограничиваются понятно лишь самыми общими опредѣленіями и категоріями, каковы единосущіе, равенство и т. д.; метафизическое же развитіе этихъ опредѣленій и, слѣдовательно, умозрительное содержаніе этихъ формулъ естественно было предоставлено церковью свободной дѣятельности богословія и философіи, и несомнѣнно, что къ этимъ опредѣленіямъ можетъ быть сведено и этими православными формулами покрывается все существенное содержаніе александрійскихъ умозрѣній о трехъ ипостасяхъ, — разумѣется, если смотрѣть на мысли, а не привязываться къ однимъ словамъ. Съ другой стороны, для полнаго логическаго уясненія этого основного догмата необходимымъ средствомъ могутъ служить намъ тѣ опредѣленія чистой логической мысли, которыя съ такимъ совершенствомъ были развиты въ новѣйшей германской философіи, которая съ этой формальной стороны имѣетъ для насъ то же значеніе, какое для древнихъ богослововъ имѣли доктрины Академіи и Ликея; и тѣ, кто теперь возстаютъ противъ введенія этого философскаго элемента въ религіозную область, должны были бы сначала отвергнуть всю прежнюю исторію христіанскаго богословія, которое, можно сказать, питалось Платономъ и Аристотелемъ.

утверждали, что тотъ же самый божественный Разумъ, который открылся во Христѣ, и до своего воплощенія просвѣщалъ вѣчною истиною вдохновенныхъ мудрецовъ язычества, бывшихъ *христіанами до Христа*[12].

Переходя теперь къ изложенію самаго этого ученія о троичности Божества какъ всеединаго, — ученія, составляющаго вмѣстѣ и вѣнецъ дохристіанской религіозной мудрости и основное умозрительное начало христіанства, — я не буду останавливаться на частностяхъ этого ученія, являющихся въ той или другой системѣ — у Филона или Плотина, у Оригена или Григорія Богослова: я имѣю въ виду только существенную истину этого ученія, общую всѣмъ его видоизмѣненіямъ, и буду выводить эту истину въ той формѣ, которую признаю наиболѣе логичною, наиболѣе отвѣчающею требованіямъ умозрительнаго разума.

Богъ есть *сущій*, т. е. Ему принадлежитъ бытіе. Онъ обладаетъ бытіемъ. Но нельзя быть просто, *только быть:* утвержденіе — *я есмь* или *это есть* — необходимо вызываетъ вопросъ, *что* есмь или есть? Бытіе *вообще* обозначаетъ очевидно лишь отвлеченное понятіе, дѣйствительное же бытіе необходимо требуетъ не только извѣстнаго сущаго какъ субъекта, о которомъ говорится, что оно *есть*, но также и извѣстнаго предметнаго содержанія, или сущности, какъ сказуемаго, отвѣчающаго на вопросъ: *что* есть этотъ субъектъ или что онъ собою представляетъ? Такимъ образомъ если грамматически глаголъ «быть» составляетъ лишь связь подлежащаго со сказуемымъ, то въ соотвѣтствіи этому и логически *бытіе* можетъ быть мыслимо лишь *какъ отношеніе сущаго къ его объективной сущности или содержанію,* — отношеніе, въ которомъ онъ такъ или

---

[1] Выраженіе св. Іустина о нѣкоторыхъ греческихъ философахъ.— Хотя тѣсная внутренная связь между александрійскою теософіей и христіанскимъ ученіемъ есть одно изъ твердо-установленныхъ положеній западной науки, но такъ какъ въ нашей богословской литературѣ по тѣмъ или другимъ причинамъ это вполнѣ достовѣрное положеніе не пользуется общимъ признаніемъ, то я считаю нужнымъ въ концѣ этихъ чтеній посвятить этому вопросу особое приложеніе, въ которомъ мнѣ придется также коснуться значенія туземной египетской теософіи (откровеній Тота или Гермеса) въ ея отношеніи къ обоимъ названнымъ ученіямъ.

иначе утверждаетъ, полагаетъ или проявляетъ это свое содержаніе, эту свою сущность [13]. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы предположили существо, которое *никакимъ образомъ* не утверждаетъ и не полагаетъ *никакого* объективнаго содержанія, не представляетъ собою *ничего*, не является ничѣмъ ни въ себѣ и для себя, ни для другого, то мы не имѣли бы логическаго права признать самое бытіе такого существа, такъ какъ за отсутствіемъ всякаго дѣйствительнаго содержанія бытіе становилось бы здѣсь пустымъ словомъ, подъ которымъ ничего бы не разумѣлось, или которымъ ничего бы не утверждалось, и единственнымъ отвѣтомъ на вопросъ: что есть это существо? — было бы здѣсь: *ничто* [14].

Если такимъ образомъ Богъ какъ сущій не можетъ представлять только бытіе *вообще*, такъ какъ это значило бы, что Онъ есть ничто (въ отрицательномъ смыслѣ), или просто, что Его нѣтъ совсѣмъ, и если съ другой стороны Богъ какъ абсолютное не можетъ быть *только чѣмъ-нибудь*, не можетъ ограничиваться какимъ-нибудь частнымъ опредѣленнымъ содержаніемъ, — то единственнымъ возможнымъ отвѣтомъ на вопросъ: что есть Богъ, является уже извѣстный намъ, именно, что Богъ есть все, т. е. что все въ положительномъ смыслѣ *или единство всѣхъ составляетъ собственное содержаніе, предметъ или объективную сущность Бога*, и что бытіе, дѣй-

[13] Этому не противорѣчатъ тѣ выраженія, въ которыхъ глаголъ *быть* самъ повидимому играетъ роль сказуемаго, именно когда утверждается простое существованіе чего-нибудь. Дѣло въ томъ, что это есть лишь способъ выраженія для отвлекающей мысли, при чемъ вовсе и не имѣется въ виду выражать полную истину предмета. Такъ, напримѣръ, если я скажу просто: дьяволъ есть, или есть дьяволъ, то хотя здѣсь и не говорю, *что такое* есть дьяволъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ не хочу сказать и того, чтобы онъ не былъ чѣмъ-нибудь, я здѣсь никакъ не предполагаю, чтобы онъ *только* былъ или былъ только сущимъ, субъектомъ безъ всякаго объективнаго качественнаго опредѣленія, безо всякой сущности или содержанія, — я здѣсь только *не останавливаюсь* на вопросѣ объ этой сущности или содержаніи, ограничиваясь указаніемъ лишь на самое существованіе этого субъекта. Такимъ образомъ подобныя выраженія представляютъ лишь *ощущеніе* настоящаго сказуемаго, а никакъ не отрицаніе его или отождествленіе съ простымъ бытіемъ.

[14] Въ этомъ заключается глубоко-вѣрный смыслъ знаменитаго Гегелева парадокса, которымъ начинается его „Логика“, именно, что бытіе какъ такое, т. е. чистое, пустое бытіе, тождественно со своимъ противоположнымъ, или есть ничто.

ствительное бытіе Божіе есть утвержденіе или положеніе этого содержанія, этой сущности, а въ ней и самого полагающаго или сущаго. Логическая необходимость такого положенія очевидна. Если бы божественная сущность не была всеединою, не заключала въ себѣ всего, то, слѣдовательно, что-нибудь могло бы быть существенно внѣ Бога, но въ такомъ случаѣ Богъ ограничивался бы этимъ внѣшнимъ для него бытіемъ, не былъ бы абсолютнымъ, т. е. не былъ бы Богомъ. Такимъ образомъ утвержденіемъ всеединства Божія устраняется дуализмъ, ведущій къ атеизму. Съ другой стороны, это же утвержденіе, полагая въ Богѣ всю полноту или цѣлость всякаго бытія какъ его вѣчную сущность, не имѣетъ ни побужденія, ни логической возможности связывать божественное существо съ частною условною дѣйствительностью этого природнаго міра; слѣдовательно, этимъ утвержденіемъ устраняется натуралистическій пантеизмъ, который подъ всѣмъ разумѣетъ не вѣчную полноту божественнаго бытія, а только совокупность природныхъ явленій, единство которыхъ и называетъ Богомъ. Наконецъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, это же наше утвержденіе Бога какъ всеединаго устраняетъ и идеалистическій пантеизмъ, отождествляющій Бога какъ сущаго съ его объективною идеей.

Въ самомъ дѣлѣ, если *все* представляетъ содержаніе или сущность Божію, то Богъ, какъ субъектъ или сущій, т. е. какъ обладающій этимъ содержаніемъ или сущностью, необходимо различается отъ нея, какъ во всякомъ существѣ мы должны различать его самого какъ субъекта отъ того, что составляетъ его содержаніе, что имъ или въ немъ утверждается или выражается, — различать какъ выражающаго отъ выражаемаго или какъ *себя* отъ *своего*. Различіе же есть *отношеніе*. Итакъ, Богъ какъ сущій находится въ нѣкоторомъ отношеніи къ своему содержанію или сущности: Онъ проявляетъ или утверждаетъ ее. Для того, чтобы утверждать ее какъ *свое*, онъ долженъ обладать ею субстанціально, т. е. быть всѣмъ или единствомъ всего въ вѣчномъ внутреннемъ актѣ. Какъ безусловное начало, Богъ долженъ заключать или содержать въ себѣ все въ неразрывномъ и непосредственномъ субстанціальномъ единствѣ. Въ этомъ *первомъ положеніи* все содержится въ Богѣ, т. е. въ божественномъ субъектѣ или сущемъ, какъ въ своемъ общемъ корнѣ, все поглощено или погружено въ немъ какъ въ своемъ общемъ источникѣ; слѣдовательно, здѣсь оно какъ *все* не различается *актуально*,

а существуетъ только въ возможности, потенціально. Другими словами, въ этомъ первомъ положеніи дѣйствителенъ, актуаленъ только Богъ какъ сущій, содержаніе же его — *все* или всеобщая сущность хотя существуетъ и здѣсь, ибо безъ нея самъ сущій, какъ мы видѣли, былъ бы ничѣмъ, т. е. не существовалъ бы, но существуетъ лишь въ скрытомъ состояніи, потенціально. Для того же, чтобы она была дѣйствительной, Богъ долженъ не только содержать ее *въ себѣ*, но и утверждать *для себя*, т. е. онъ долженъ утверждать ее какъ *другое*, долженъ проявлять и осуществлять какъ нѣчто отъ Него самого различное.

Такимъ образомъ мы имѣемъ *второй видъ* или *второе положеніе* сущаго: то все или всеобщее содержаніе, та собственная сущность Божія, которая въ первомъ положеніи или въ первомъ образѣ (способѣ) существованія заключалась лишь въ скрытомъ состояніи, какъ только потенціальная, здѣсь, въ этомъ второмъ видѣ, выступаетъ какъ нѣкоторая идеальная *дѣйствительность;* если въ первомъ положеніи она скрывается въ глубинѣ субъективнаго, непроявленнаго бытія, то здѣсь она полагается какъ предметъ.

Разумѣется, этотъ предметъ не можетъ быть внѣшнимъ для божественнаго субъекта. Такъ какъ этотъ послѣдній въ качествѣ абсолютнаго не можетъ имѣть ничего внѣ себя, то это есть лишь его собственное внутреннее содержаніе, которое онъ своимъ внутреннимъ дѣйствіемъ различаетъ отъ себя какъ сущаго, выдѣляетъ изъ себя или объективируетъ. Если мы захотимъ поискать для этого отношенія какую-нибудь аналогію въ мірѣ нашего опыта, то наиболѣе сюда подходящимъ является отношеніе художника къ художественной идеѣ въ актѣ творчества. Въ самомъ дѣлѣ, художественная идея не есть что-нибудь чуждое, внѣшнее для художника; это есть его собственная внутренняя сущность, *суть* его духа и содержаніе его жизни, дѣлающее его тѣмъ, чѣмъ онъ есть; и, стремясь осуществить или воплотить эту идею въ дѣйствительномъ художественномъ созданіи, онъ хочетъ только имѣть эту свою суть, эту идею не только въ себѣ, но и для себя или передъ собою какъ предметъ, хочетъ представить свое какъ иное въ или иномъ объективномъ видѣ [15].

---

[15] Разумѣется, эта аналогія неполная, поскольку наше художественное творчество предполагаетъ нѣкоторое пассивное состояніе вдохновенія или внутренняго воспріятія, въ которомъ художникъ не

Итакъ, второе положеніе или второй способъ существованія сущаго есть только иное *выраженіе* того, что̀ есть уже и въ первомъ. Но въ первомъ положеніи выражаемое, т. е. абсолютное содержаніе какъ цѣлость всѣхъ существенныхъ формъ или полнота всѣхъ идей, является только внутренно, въ положительной возможности или мощи абсолютнаго субъекта, имѣетъ, слѣдовательно, лишь существенное, а не дѣйствительное бытіе, такъ какъ вся дѣйствительность принадлежитъ здѣсь самому этому безусловному субъекту или сущему въ его непосредственномъ единствѣ; онъ какъ единое есть здѣсь чистый актъ, чистая безусловная дѣйствительность, о которой мы можемъ получить нѣкоторое познаніе, когда, отвлекаясь отъ всего проявленнаго, опредѣлившагося содержанія нашей жизни внѣшней и внутренней, отвлекаясь не только отъ всѣхъ впечатлѣній, но и отъ чувствъ, мыслей и желаній, мы соберемъ всѣ наши силы въ единомъ средоточіи непосредственнаго духовнаго бытія, въ положительной мощи котораго заключаются всѣ акты нашего духа и которымъ опредѣляется вся окружность нашей жизни: когда мы погрузимся въ ту нѣмую и неподвижную глубину, въ которой мутный потокъ нашей дѣйствительности беретъ свое начало, не нарушая ея чистоты и покоя, — въ этомъ родоначальномъ источникѣ нашей собственной духовной жизни мы внутренно соприкасаемся и съ родоначальнымъ источникомъ жизни всеобщей, существенно познаемъ Бога, какъ первоначала или субстанцію всего, познаемъ Бога Отца. Таковъ первый образъ сущаго — дѣйствительность его *одного*. Для того же, чтобы не только онъ самъ какъ субъектъ, но и *то, чего онъ есть субъектъ*, т. е. вся полнота абсолютнаго содержанія, получила такую же дѣйствительность и изъ потенціальной стала актуальной, необходимъ нѣкоторый актъ самоопредѣленія или самоограниченія сущаго. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ внѣ Бога, какъ абсолютнаго, нѣтъ и не можетъ быть ничего безусловно самостоятельнаго, ничего такого, что̀ было бы изначала его другимъ или извнѣ его опредѣляло, то поэтому всякое опредѣленное бытіе можетъ быть первоначально только *актомъ самоопредѣленія абсолютно-сущаго*. Въ этомъ актѣ съ одной стороны сущее противополагаетъ или противопоста-

обладаетъ, а бываетъ обладаемъ своею идеей. Въ этомъ смыслѣ справедливы слова поэта:

Тщетно мнишь ты, художникъ,
Что твореній своихъ ты создатель, и пр.

вляетъ себя своему содержанію какъ своему другому или предмету, — это есть актъ саморазличенія сущаго на два полюса, изъ коихъ одинъ выражаетъ безусловное единство, а другой все или множественность; съ другой стороны чрезъ свое самоопредѣленіе сущій получаетъ нѣкоторую дѣйствующую силу, становится энергіей.

Въ самомъ дѣлѣ, если бы сущее было только въ первомъ положеніи, т. е. если бы оно было только безпредѣльнымъ, а слѣдовательно безразличнымъ актомъ, то оно не могло бы дѣйствовать, такъ какъ у него не было бы тогда никакого дѣйствительнаго предмета, *для котораго* оно (будучи *само въ себѣ* дѣйствительностью) являлось бы какъ положительная возможность или сила. Ибо всякое дѣйствіе по понятію своему есть единство силы или мощи и дѣйствительности, или явленіе своей внутренней дѣйствительности на другомъ или для другого какъ силы. А такъ какъ внѣ божества нѣтъ ничего и его предметъ заключается въ немъ самомъ, то и дѣйствіе его не есть опредѣленіе другого другимъ, а самоопредѣленіе, т. е. выдѣленіе изъ себя своего содержанія или объективація его чрезъ самоограниченіе въ своемъ непосредственномъ, безпредѣльномъ или чисто-актуальномъ бытіи. Какъ абсолютное, божество не можетъ быть только непосредственнымъ актомъ, оно должно быть и потенціей или мощью, но какъ въ абсолютномъ же эта мощь есть только его собственная сила надъ собою или надъ своимъ непосредственнымъ. Если ограниченіе другимъ противорѣчитъ понятію абсолютнаго, то самоограниченіе не только не противорѣчитъ ему, но прямо требуется имъ. Въ самомъ дѣлѣ, самоопредѣляясь и тѣмъ осуществляя свое содержаніе, сущее очевидно не только не перестаетъ быть чѣмъ оно есть, т. е. абсолютно-сущимъ, не только не теряетъ своей дѣйствительности, а напротивъ осуществляетъ ее вполнѣ, дѣлаясь дѣйствительнымъ не только въ себѣ, но и для себя. Такъ какъ то, что Богъ осуществляетъ въ актѣ своего самоопредѣленія — *все* или полнота всѣхъ — есть его собственное содержаніе или сущность, то и осуществленіе ея есть только полное выраженіе или проявленіе того, кому это содержаніе или сущность принадлежитъ, и который въ ней или ею выражается такъ же, какъ подлежащее выражается сказуемымъ. Такъ, возвращаясь къ нашему сравненію, поэтъ, всецѣло предающійся творчеству и, такъ сказать, переводящій свою внутреннюю жизнь въ объективныя художественныя созданія, не только не теряетъ чрезъ это, а напротивъ въ высшей степени

утверждаетъ и полнѣе осуществляетъ свою собственную индивидуальность.

Абсолютно-сущее, неподлежащее само по себѣ никакому опредѣленію, опредѣляетъ себя, проявляясь, какъ безусловно-единое чрезъ положеніе своего другого или содержанія, т. е. всего; ибо истинное единое есть тотъ, который не исключаетъ множественности, а напротивъ производитъ ее въ себѣ и при этомъ не нарушается ею, а остается тѣмъ, чѣмъ есть, остается единымъ и тѣмъ самымъ доказываетъ, что онъ есть безусловно единый, т. е. единый по самому существу своему, не могущій быть снятымъ или уничтоженнымъ въ своемъ единствѣ никакою множественностью. Если бы единый былъ таковымъ только по отсутствію множественности, т. е. былъ бы простымъ лишеніемъ множественности, и слѣдовательно съ возникновеніемъ ея терялъ бы свой характеръ единства, то очевидно это единство было бы только случайнымъ, а не безусловнымъ, множественность имѣла бы надъ единымъ силу, онъ былъ бы подчиненъ ей. Истинное же безусловное единство необходимо сильнѣе множественности, превосходитъ ее; доказать же или осуществить это превосходство оно можетъ только производя или полагая въ себѣ дѣйствительно всякую множественность и постоянно торжествуя надъ нею, ибо все испытывается своимъ противнымъ. Такъ и нашъ духъ есть истинно-единое не потому, чтобы былъ лишенъ множественности, а напротивъ потому, что, проявляя въ себѣ безконечную множественность чувствъ, мыслей и желаній, вмѣстѣ съ тѣмъ всегда остается самимъ собою и характеръ своего духовнаго единства сообщаетъ всей этой стихіи множественности проявленій, дѣлая ее своею, ему одному принадлежащею.

Какъ глубь недвижимая въ мощномъ просторѣ
Все та же, что въ бурномъ волненіи, —
Духъ ясенъ и свѣтелъ въ свободномъ покоѣ,
Но тотъ же и въ страстномъ хотѣніи.
Свобода, неволя, покой и волненье
Проходятъ и снова являются,
А онъ все одинъ, и въ стихійномъ стремленьи
Лишь сила его открывается.

Въ *другомъ* сущее остается тѣмъ же, во множественности остается единымъ. Но это тождество и это единство необходимо различаются отъ того тождества, того единства, которыя представляются

первымъ положеніемъ сущаго: тамъ оно есть непосредственное и безразличное, — здѣсь же оно есть *утвержденное*, проявленное или опосредствованное, прошедшее чрезъ свое противоположное, т. е. чрезъ различеніе, и тѣмъ самымъ *усиленное* (потенцированное). Такимъ образомъ здѣсь мы имѣемъ новое *третье положеніе* или видъ абсолютно-сущаго — видъ законченнаго, совершеннаго единства, или абсолютнаго, утвердившаго себя *какъ такое*.

Итакъ, мы имѣемъ *три отношенія* или *три положенія* абсолютно-сущаго, какъ опредѣляющаго себя относительно своего содержанія. *Во-первыхъ*, оно полагается какъ обладающее этимъ содержаніемъ въ непосредственномъ субстанціальномъ единствѣ или безразличіи съ собою, — оно полагается, какъ единая субстанція, все существенно заключающая въ своей безусловной мощи; *во-вторыхъ*, оно полагается какъ проявляющееся или осуществляющее свое абсолютное содержаніе, противополагая его себѣ или выдѣляя его изъ себя актомъ своего самоопредѣленія; наконецъ, *въ-третьихъ*, оно полагается какъ сохраняющее и утверждающее себя въ этомъ своемъ содержаніи, или какъ осуществляющее себя въ актуальномъ, опосредствованномъ или различенномъ единствѣ съ этимъ содержаніемъ или сущностью, т. е. со *всѣмъ*, — другими словами, какъ находящее себя въ другомъ, или вѣчно къ себѣ возвращающееся и у себя сущее.

Это есть еще только тройственность *отношеній*, положеній или способовъ существованія. Подобную же тройственность представляетъ намъ необходимо нашъ собственный духъ, если мы только признаемъ его самостоятельно существующимъ, т. е. настоящимъ существомъ. Если мы обратимъ вниманіе на нашу внутреннюю, психическую жизнь, то здѣсь для наблюденія прежде всего представится нѣкоторая совокупность опредѣленныхъ душевныхъ явленій: мы найдемъ здѣсь рядъ переживаемыхъ нами состояній — желаній, мыслей, чувствъ, въ которыхъ или которыми такъ или иначе выражается нашъ внутренній характеръ, проявляется качественное содержаніе нашего духа. Всѣ эти состоянія, непосредственно нами наблюдаемыя, переживаются нами сознательно (ибо въ противномъ случаѣ они очевидно не были бы доступны для прямого наблюденія), и въ этомъ смыслѣ они могутъ быть названы состояніями нашего сознанія; въ нихъ нашъ духъ есть дѣйствующая или проявляющаяся сила, они составляютъ его внутреннюю дѣйствительность или выраженное, опредѣленное бытіе.

Но легко видѣть, что существо нашего духа не исчерпывается этою психическою дѣйствительностью, что она составляетъ только одну періодическую фазу нашего существованія, за свѣтлымъ полемъ которой лежатъ глубины духовнаго бытія, невходящаго въ актуальное сознаніе настоящей минуты. Было бы и нелогично и противорѣчило бы опыту ограничивать бытіе нашего духа только его актуальной, раздѣльной жизнью, его обнаруженною, ощутительною дѣйствительностью, т. е. предполагать, что въ каждый моментъ духъ есть только то, что онъ въ этотъ моментъ въ себѣ сознаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, со стороны логической очевидно, что духъ, какъ проявляющійся или въ своей внутренней цѣлости долженъ быть всегда первѣе своего даннаго проявленія, — со стороны же эмпирической несомнѣнный опытъ указываетъ, что не только область нашего *реальнаго* сознанія, т. е. сознанія о внѣшнихъ вещахъ, но и область нашего внутренняго *актуальнаго* сознанія, т. е. раздѣльнаго испытыванія нашихъ собственныхъ состояній, есть лишь поверхностное или точнѣе вторичное положеніе нашего духа, и что этого вторичнаго положенія можетъ въ данный моментъ и не быть, при чемъ его отсутствіе не уничтожаетъ нашего духовнаго существа, — я имѣю здѣсь въ виду всѣ тѣ состоянія, въ которыхъ прерывается нить нашего раздѣльнаго сознанія, какъ о внѣшнемъ, такъ и о внутреннемъ мірѣ, при чемъ, разумѣется, самъ духъ не исчезаетъ, если только вообще допускать его существованіе: таковы состоянія сна простого и магнетическаго, обморока и т. д.

Такимъ образомъ, признавая вообще существованіе нашего духа, мы должны признать, что онъ имѣетъ первоначальное субстанціальное бытіе независимо отъ своего частнаго обнаруженія или проявленія въ рядѣ раздѣльныхъ актовъ и состояній, — должны признать, что онъ существуетъ глубже всей той внутренней дѣйствительности, которая составляетъ нашу текущую, наличную жизнь. Въ этой первоначальной глубинѣ лежатъ и корни того, что мы называемъ *собою* или нашимъ *я*, ибо въ противномъ случаѣ, т. е. если бы наше *я*, наше личное существо, было привязано исключительно къ обнаруженнымъ раздѣльнымъ актамъ нашей душевной жизни, къ такъ называемымъ состояніямъ нашего сознанія, то въ упомянутыхъ случаяхъ (сна и проч.) съ исчезновеніемъ раздѣльнаго сознанія исчезали бы мы сами, какъ духовное существо для того, чтобы потомъ съ возвращеніемъ сознанія вдругъ явиться во всеоружіи своихъ ду-

ховныхъ силъ, — предположеніе (разумѣется, опять-таки если признавать существованіе духа) совершенно безсмысленное.

Итакъ, во-первыхъ, мы имѣемъ нашъ первоначальный нераздѣльный или цѣльный субъектъ: въ немъ уже заключается извѣстнымъ образомъ все собственное содержаніе нашего духа, наша сущность или идея, опредѣляющая нашъ индивидуальный характеръ; ибо въ противномъ случаѣ, т. е. если бы эта идея и этотъ характеръ были лишь произведеніями нашей феноменальной (являемой) жизни или зависѣли бы отъ нашихъ сознательныхъ дѣйствій и состояній, то было бы непонятно, почему мы не теряемъ этого характера и идеи вмѣстѣ съ потерей витальнаго сознанія (въ указанныхъ состояніяхъ), почему наша сознательная жизнь, возобновляясь каждый день, не создаетъ намъ новаго характера, новаго жизненнаго содержанія; тождество же основного характера или личной идеи среди всѣхъ измѣненій сознательной жизни ясно показываетъ, что этотъ характеръ и идея заключаются уже въ томъ первоначальномъ субъектѣ, который глубже или первѣе сознательной жизни, — заключается, разумѣется, только субстанціально, въ непосредственномъ единствѣ съ нимъ самимъ, какъ его внутренняя, еще необнаруженная или невоплощенная идея. — Во-вторыхъ, мы имѣемъ нашу раздѣльную сознательную жизнь, — проявленіе или обнаруженіе нашего духа: здѣсь содержаніе или сущность наша существуетъ *дѣйствительно* (актуально) во множествѣ различныхъ проявленій, которымъ она сообщаетъ опредѣленный характеръ, обнаруживая въ нихъ свою особенность. Наконецъ, въ-третьихъ, такъ какъ при всей множественности этихъ проявленій всѣ они суть только обнаруженія одного и того же духа, одинаково всѣмъ имъ присущаго, то мы можемъ рефлектировать или возвращаться къ себѣ отъ этихъ проявленій или обнаруженій и утверждать себя актуально, какъ единаго субъекта, какъ опредѣленное *я*, единство котораго такимъ образомъ чрезъ свое различеніе или проявленіе въ множествѣ состояній и дѣйствій сознательной жизни не только не теряется, но напротивъ полагается въ усиленной степени; это возвращеніе къ себѣ, рефлексія на себя или утвержденіе себя въ своемъ проявленіи и есть собственно то, что называется самосознаніемъ, и является каждый разъ, когда мы не только переживаемъ извѣстныя состоянія, чувствуемъ, мыслимъ и т. д., но еще особеннымъ внутреннимъ дѣйствіемъ, останавливаясь на этихъ состояніяхъ, утверждаемъ себя, какъ переживающаго ихъ

субъекта, какъ чувствующаго, мыслящаго и т. д., т. е. когда мы внутренно говоримъ: я чувствую, я мыслю и т. д. Если во второмъ положеніи нашъ духъ проявляетъ или обнаруживаетъ свое содержаніе, т. е. выдѣляетъ его изъ себя, какъ нѣчто другое, то здѣсь въ этомъ третьемъ положеніи, въ самосознаніи, нашъ духъ утверждаетъ это содержаніе, какъ *свое,* и, слѣдовательно, себя, какъ проявившаго его.

Такимъ образомъ тройственное отношеніе нашего субъекта къ его содержанію такое же, какъ и указанное нами прежде отношеніе субъекта безусловнаго или абсолютно-сущаго къ его безусловному содержанію или всеобщей сущности. Но этимъ и кончается равенство между нашимъ существомъ и абсолютнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности нашего духа три указанныя положенія суть только періодическія фазы внутренняго бытія, смѣняющія другъ друга, точнѣе говоря, только первое положеніе въ себѣ сущаго духа есть постоянное и неизмѣнно пребывающее, два же другія могутъ быть и не быть — это только явленія, а не субстанціи. Духъ какъ субстанція (первое положеніе) есть всегда и необходимо, но затѣмъ онъ можетъ поперемѣнно то ограничиваться этимъ субстанціальнымъ существованіемъ, пребывать во внутреннемъ бездѣйствіи, удерживая всѣ свои силы и все свое содержаніе въ глубинѣ существеннаго нераздѣльнаго бытія (первая фаза), то проявлять и обнаруживать эти силы и это содержаніе въ раздѣльной сознательной жизни, въ рядѣ переживаемыхъ имъ душевныхъ состояній и производимыхъ дѣйствій (вторая фаза), то, наконецъ, рефлектируя на эти сстоянія и эти дѣйствія, какъ пережитыя и совершенныя имъ, находить ихъ, какъ свои, и вслѣдствіе этого утверждать себя, свое *я,* какъ обладающее тѣми силами и проявившее это содержаніе въ этихъ опредѣленныхъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ (третья фаза). Такимъ образомъ здѣсь одинъ и тотъ же сущій субъектъ, одинъ и тотъ же духъ является въ различные моменты то какъ только существенный или субстанціальный, то какъ сверхъ того дѣйствующій и дѣйствительный, то наконецъ еще какъ самосознательный или утверждающій себя въ своей обнаруженной дѣйствительности. Эта смѣна трехъ положеній происходитъ *во времени,* и она возможна, лишь поскольку мы существуемъ во времени. Въ самомъ дѣлѣ, эти три положенія исключаютъ другъ друга: нельзя быть заразъ и бездѣйствующимъ и дѣйствующимъ, проявлять свои силы и свое содержаніе и

держать ихъ скрытыми, нельзя заразъ и переживать извѣстныя состоянія и вмѣстѣ съ тѣмъ рефлектировать на нихъ, — нельзя заразъ мыслить и думать о своей мысли.

Итакъ, эти три положенія или способа существованія, несовмѣстныя въ одномъ субъектѣ *разомъ*, могутъ принадлежать ему только *въ различные моменты* времени; ихъ принадлежность этому субъекту какъ различныхъ фазъ его бытія по необходимости обусловлена формою времени. Но такимъ образомъ это можетъ относиться только къ существамъ ограниченнымъ, во времени живущимъ. Для абсолютнаго же существа, которое по самому понятію своему не можетъ опредѣляться этою формою времени, такое чередованіе трехъ положеній или трехъ отношеній его къ сущности или содержанію является совершенно невозможнымъ: онъ долженъ представлять эти три положенія разомъ, въ одномъ вѣчномъ актѣ. Но три исключающія другъ друга положенія *въ одномъ и томъ же актѣ одного и того же субъекта* рѣшительно немыслимы. Одинъ и тотъ же вѣчный субъектъ не можетъ вмѣстѣ и скрывать *въ себѣ* всѣ свои опредѣленія, и проявлять ихъ *для себя*, выдѣляя ихъ какъ другое, и пребывать въ нихъ *у себя* какъ въ своихъ; или, говоря библейскимъ языкомъ, одна и та же Божественная ипостась не можетъ быть вмѣстѣ и «живущимъ во свѣтѣ неприступномъ, его же никто не видѣлъ изъ человѣковъ», и вмѣстѣ съ тѣмъ быть «свѣтомъ просвѣщающимъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ», — одна и та же ипостась не можетъ быть и «Словомъ, имъ же вся быша, и Духомъ, вся испытующимъ».

А если такъ, если съ одной стороны въ абсолютномъ существѣ не можетъ быть трехъ послѣдовательныхъ актовъ, другъ друга смѣняющихъ, а съ другой стороны три вѣчные акта, исключающіе другъ друга по своему опредѣленію, немыслимы въ *одномъ* субъектѣ, то необходимо для этихъ трехъ вѣчныхъ актовъ предположить *три вѣчные субъекта (ипостаси)*, изъ коихъ *второй, непосредственно порождаясь первымъ*, есть прямой образъ ипостаси его, выражаетъ своею дѣйствительностью существенное содержаніе перваго, служитъ ему *вѣчнымъ выраженіемъ или Словомъ, а третій, исходя изъ перваго, какъ уже имѣющаго свое проявленіе во второмъ, утверждаетъ его какъ выраженнаго или въ его выраженіи.*

Но можно спросить: если Богъ уже какъ первый субъектъ заключаетъ въ себѣ безусловное содержаніе или все, то какая еще на-

добность въ двухъ другихъ субъектахъ? Но Богъ какъ абсолютное или безусловное не можетъ довольствоваться тѣмъ, что имѣетъ *въ себѣ* все, онъ долженъ имѣть все не только въ себѣ, но также *для себя* и *у себя*. Безъ такой полноты существованія Божество не можетъ быть завершеннымъ, или абсолютнымъ, т. е. не можетъ быть Богомъ, и, слѣдовательно, спрашивать: какая надобность Богу въ этомъ тройственномъ самоположеніи — все равно, что спрашивать: какая надобность Богу быть Богомъ?

Но какимъ образомъ, признавая трехъ божественныхъ субъектовъ, можно избѣжать противорѣчія съ требованіями единобожія? Не являются ли эти три субъекта тремя Богами? Но нужно условиться, что собственно разумѣть подъ словомъ Богъ. Если этимъ именемъ обозначать всякаго субъекта, причастнаго такъ или иначе божественной сущности, въ такомъ случаѣ необходимо признать не только трехъ, а великое множество боговъ, ибо всякое существо такъ или иначе участвуетъ въ божественной сущности согласно слову Божію: «Я сказалъ: *вы боги* и сыны Вышняго *всѣ*». Если же съ именемъ Бога соединять всецѣлое и актуальное обладаніе всею полнотою божественнаго содержанія во всѣхъ его видахъ, въ такомъ случаѣ (не говоря уже о конечныхъ существахъ) и тремъ божественнымъ субъектамъ (ипостасямъ) названіе Бога принадлежитъ, лишь поскольку они необходимо находятся въ безусловномъ единствѣ, въ неразрывной внутренней связи между собою. Каждый изъ нихъ есть истинный Богъ, но именно потому, что каждый нераздѣленъ съ двумя другими. Если бы одинъ изъ нихъ могъ существовать въ отдѣльности отъ двухъ другихъ, то, очевидно, въ этой отдѣльности онъ не былъ бы абсолютнымъ, слѣдовательно, не былъ бы Богомъ въ собственномъ смыслѣ, но именно такая отдѣльность и невозможна. Правда, каждый божественный субъектъ уже въ самомъ себѣ заключаетъ всю полноту божества, но именно потому, что онъ въ самомъ себѣ уже находитъ неразрывную связь или единство съ двумя другими, такъ какъ его отношеніе къ нимъ необходимо есть внутреннее, существенное, ибо ничего внѣшняго въ божествѣ быть не можетъ. Богъ-Отецъ по самому существѣ своему не можетъ быть безъ Слова, Его выражающаго, и безъ Духа, Его утверждающаго; точно также Слово и Духъ не могутъ быть безъ перваго субъекта, который есть то, что выражается однимъ и утверждается другимъ, есть ихъ общій источникъ и первоначало. Отдѣльность же ихъ суще-

ствуетъ только для нашей отвлекающей мысли, и, очевидно, было бы совершенно праздным и неинтереснымъ дѣломъ опредѣлять, принадлежитъ ли божественнымъ субъектамъ въ такой отвлеченной отдѣльности названіе Бога, разъ несомнѣнно, что эта отвлеченная отдѣльность не соотвѣтствуетъ сущей истинѣ. Въ сущей же истинѣ хотя каждый изъ трехъ субъектовъ обладаетъ божественнымъ содержаніемъ или полнотою Божества и, слѣдовательно, есть Богъ, но такъ какъ онъ обладаетъ этою полнотою, дѣлающею его Богомъ, не самъ по себѣ исключительно, а лишь въ безусловномъ и нераздѣльномъ внутреннемъ и существенномъ единствѣ съ двумя остальными, то этимъ и не утверждаются три Бога, а только единый въ трехъ нераздѣльныхъ и единосущныхъ субъектахъ (ипостасяхъ) себя осуществляющій Богъ.

Должно замѣтить, что общая идея тріединства Божія, будучи столько же истиною умозрительнаго разума, какъ и откровенія, никогда не встрѣчала возраженій со стороны наиболѣе глубокомысленныхъ представителей умозрительной философіи: напротивъ, они относились къ этой идеѣ не только съ признаніемъ, но и съ энтузіазмомъ, какъ къ величайшему торжеству умозрительной мысли. Непонятною же или и просто нелѣпою являлась эта идея лишь для внѣшняго, механическаго разсудка, который не усматриваетъ внутренней связи вещей въ ихъ цѣльномъ бытіи, не усматриваетъ единаго во многомъ и саморазличенія въ единомъ, а мыслитъ всѣ предметы въ ихъ односторонней отвлеченной исключительности, въ ихъ предполагаемой отдѣльности и внѣшнемъ отношеніи другъ къ другу въ формахъ пространства и времени. Отрицательное отношеніе *такого* разсудка къ идеѣ тріединства служитъ только подтвержденіемъ ея истины, такъ какъ оно зависитъ отъ общей неспособности механическаго мышленія постигать внутреннюю истину или смыслъ (λόγος) предметовъ.

Механическое мышленіе есть то, которое беретъ различныя понятія въ ихъ отвлеченной отдѣльности, разсматриваетъ, слѣдовательно, предметы подъ какимъ-нибудь частнымъ одностороннимъ опредѣленіемъ и затѣмъ сопоставляетъ ихъ между собою внѣшнимъ образомъ или сравниваетъ въ какомъ-нибудь столь же одностороннемъ, но болѣе общемъ отношеніи. Въ противоположность этому *мышленіе органическое* разсматриваетъ предметъ въ его всесторонней цѣлости и, слѣдовательно, въ его внутренней связи со всѣми другими, что

позволяетъ извнутри каждаго понятія выводить всѣ другія или развивать одно понятіе въ полноту всецѣлой истины. Поэтому органическое мышленіе можетъ быть названо развивающимъ или эволюціоннымъ, тогда какъ мышленіе механическое (разсудочное) есть только сопоставляющее и комбинирующее. Легко видѣть, что органическое мышленіе, постигающее или схватывающее цѣльную идею предмета, сводится къ тому умственному или идеальному созерцанію, о которомъ говорилось въ предыдущемъ чтеніи. Если это созерцаніе соединено съ яснымъ сознаніемъ и сопровождается рефлексіей, дающей логическія опредѣленія созерцаемой истинѣ, въ такомъ случаѣ мы имѣемъ то умозрительное мышленіе, которымъ обусловливается собственно философское творчество; если же умственное созерцаніе остается въ своей непосредственности, не налагая логическихъ формъ на свои конкретные образцы, то оно является тѣмъ живымъ мышленіемъ, которое свойственно людямъ еще не вышедшимъ изъ непосредственной жизни въ общемъ родовомъ или народномъ единствѣ; такое мышленіе выражаетъ то, что называется народнымъ духомъ, проявляясь въ народномъ творчествѣ религіозномъ и художественномъ — въ живомъ развитіи языка, въ миѳахъ и повѣрьяхъ, въ формахъ народнаго быта, въ сказкахъ, пѣсняхъ и т. д. Такимъ образомъ органическое мышленіе вообще въ двухъ своихъ видахъ принадлежитъ съ одной стороны истиннымъ философамъ, съ другой народнымъ массамъ. Что касается до стоящихъ между тѣми и другими, т. е. до большинства такъ называемыхъ образованныхъ или просвѣщенныхъ людей, отдѣлившихся вслѣдствіе большаго формальнаго развитія умственной дѣятельности отъ непосредственнаго народнаго міровоззрѣнія, но недостигшихъ цѣльнаго философскаго сознанія, то имъ приходится ограничиваться тѣмъ отвлеченнымъ механическимъ мышленіемъ, которое разбиваетъ или разлагаетъ (анализируетъ) непосредственную дѣйствительность, — и въ этомъ его значеніе и заслуга, — но не въ состояніи дать ей новаго высшаго единства и связи — и въ этомъ его ограниченность [16]. Разумѣется,

[16] Эта *способность анализа*, необходимая какъ средство или какъ переходъ къ цѣльному, *но сознательному* міровоззрѣнію отъ инстинктивнаго народнаго разума — но совершенно безплодная или и вредная, если ею ограничиваться, составляетъ именно въ этой ограниченности настоящую гордость людей полуобразованныхъ (къ которымъ принадлежитъ и большинство ученыхъ спеціалистовъ, въ наше время мало

возможно и въ дѣйствительности постоянно бываетъ, что одни и тѣ же люди, руководясь въ практической жизни идеями чужого органическаго мышленія въ формѣ религіозныхъ вѣрованій [17], въ своей собственной теоретической дѣятельности стоятъ на точкѣ зрѣнія отвлеченнаго и механическаго разсудка, вслѣдствіе чего, разумѣется, происходитъ двойственность и противорѣчіе въ ихъ общемъ міровоззрѣніи, сглаживаемое и примиряемое болѣе или менѣе внѣшнимъ образомъ.

Такая двойственность естественнымъ образомъ явилась и въ христіанствѣ, когда христіанское ученіе, принадлежащее всецѣло области органическаго мышленія въ обоихъ его видахъ, сдѣлалось общепризнанною религіею, не только для народа и теософовъ, а для всего образованнаго класса того времени; естественно изъ этого класса на всѣхъ ступеняхъ христіанской іерархіи явились люди, хотя искренно принявшіе христіанскія идеи какъ догматъ вѣры, но не бывшіе въ состояніи, находясь на точкѣ зрѣнія механическаго мышленія, понять эти идеи въ ихъ умозрительной истинѣ. Отсюда мы видимъ, что многіе учители церкви признавали христіанскіе догматы, въ особенности основной догматъ Троицы, чѣмъ-то непостижимымъ для разума человѣческаго. Ссылаться на авторитетъ этихъ учителей церкви противъ нашего утвержденія догмата Троицы въ смыслѣ умозрительной истины было бы совершенно неосновательно, такъ какъ очевидно, что эти учители, будучи великими по своей практической мудрости въ дѣлахъ церковныхъ или же по своей святости, могли быть очень слабы въ области философскаго пониманія, при чемъ, разумѣется, они были склонны границы своего мышленія принимать за границы человѣческаго разума вообще. Зато, какъ из-

---

что понимающихъ внѣ своей спеціальности) — гордость передъ „непросвѣщенными массами, погруженными въ суевѣрія“, а также и передъ настоящими философами, преданными мистическимъ фантазіямъ. Впрочемъ, значеніе этихъ безпочвенныхъ отрицателей такъ же призрачно, какъ ихъ знаніе — поверхностно.

[17] Говоря о религіозныхъ вѣрованіяхъ, какъ о произведеніи органическаго мышленія, должно помнить, что это мышленіе основано на идеальномъ созерцаніи, и это послѣднее, какъ было указано въ предыдущемъ чтеніи, не есть субъективный процессъ, а дѣйствительное отношеніе къ міру идеальныхъ существъ или взаимодѣйствіе съ ними: слѣдовательно, результаты этого созерцанія не суть произведенія субъективнаго произвольнаго творчества, не суть выдумки и фантазіи, а суть дѣйствительныя *откровенія* сверхчеловѣческой дѣйствительности, воспринятыя человѣкомъ въ той или другой формѣ.

вѣстно, были между великими отцами церкви многіе настоящіе философы [18], которые не только признавали глубокую умозрительную истину въ догматѣ Троицы, но и сами много сдѣлали для развитія и уясненія этой истины.

Впрочемъ, есть нѣкоторый смыслъ, въ которомъ необходимо признать тріединство Божіе совершенно непостижимымъ для разума, а именно: это тріединство, будучи дѣйствительнымъ и существеннымъ отношеніемъ живыхъ субъектовъ, будучи внутреннею жизнью сущаго, не можетъ быть покрыто, вполнѣ выражено или исчерпано никакими опредѣленіями разума, которыя всегда по самому понятію своему выражаютъ лишь общую, формальную, а не существенную и матеріальную сторону бытія; всѣ опредѣленія и категоріи разума суть только выраженія объективности или познаваемости существа, а не его собственнаго внутренняго субъективнаго бытія и жизни. Но очевидно, что *такая* непостижимость, вытекающая изъ самой природы разума вообще какъ способности формальной, не можетъ быть приписана ограниченности разума человѣческаго; ибо всякій, чей бы то ни было, разумъ *какъ разумъ* можетъ постигать только логическую сторону существующаго, его понятіе (λόγος) или общее отношеніе ко всему, а никакъ не само это существующее въ его непосредственной единичной и субъективной дѣйствительности. Далѣе, отсюда же ясно, что непостижимымъ *въ этомъ смыслѣ* является не только жизнь Божественнаго существа, но и жизнь всякой твари; ибо всякое существо какъ такое не исчерпывается своею формальною объективною стороною или своимъ понятіемъ: оно какъ существующее необходимо имѣетъ свою внутреннюю субъективную сторону, составляющую самый актъ его существованія, въ которомъ оно есть нѣчто безусловно единичное и единственное, нѣчто совершенно невыразимое, и съ этой стороны оно всегда есть нѣчто другое для разума, нѣчто, не могущее войти въ его сферу, нѣчто ирраціональное [19]. Такимъ

[18] Это утверждаетъ и Гегель въ своей „Исторіи философіи“.

[19] Ирраціональное не въ смыслѣ неразумнаго, а въ смыслѣ неподлежащаго разуму, несоизмѣримаго съ нимъ; ибо неразумность есть противорѣчіе между понятіями, слѣдовательно, принадлежитъ къ области разума, судится и осуждается имъ, та же сторона бытія, о которой мы говоримъ именно, находится внѣ предѣловъ разума и, слѣдовательно, не можетъ быть ни разумной, ни неразумной, такъ же, какъ, напримѣръ, вкусъ лимона не можетъ быть ни бѣлымъ, ни чернымъ.

образомъ Божество въ небѣ и былинка на землѣ одинаково непостижимы и одинаково постижимы для разума: то и другое въ своемъ общемъ бытіи, какъ понятіе, составляютъ предметъ чистой мысли и всецѣло подлежитъ логическимъ опредѣленіямъ и въ этомъ смыслѣ вполнѣ понятны и постижимы для разума, и точно также и то и другое въ своемъ собственномъ бытіи *какъ существующіе, а не какъ мыслимые,* суть нѣчто большее, чѣмъ понятіе, лежатъ за предѣлами разумнаго какъ такого и въ этомъ смыслѣ непроницаемы или непостижимы для разума.

Возвращаясь къ истинѣ тріединства, должно сказать, что она не только вполнѣ понятна съ логической стороны, но и основана на общей логической формѣ, опредѣляющей всякое дѣйствительное бытіе, и если эта форма въ примѣненіи къ божеству кажется болѣе трудною для пониманія, нежели въ примѣненіи къ другимъ предметамъ, то это зависитъ не отъ того, чтобы божественная жизнь менѣе, чѣмъ все другое, подлежала въ своей формальной, объективной сторонѣ логическимъ опредѣленіямъ (для такого предположенія нѣтъ никакого основанія), а только отъ того, что самая область божественнаго бытія не составляетъ обычнаго предмета нашего мышленія. Поэтому для лучшаго усвоенія самой формы тріединства необходимо указывать ее въ примѣненіи къ такому бытію, которое для насъ болѣе близко, болѣе намъ знакомо, нежели бытіе божественное: усвоивши общую форму тріединства въ бытіи конечномъ, непосредственно намъ извѣстномъ, мы уже безъ труда можемъ развить и тѣ видоизмѣненія этой формы, которыя обусловлены особенностями того новаго содержанія, къ которому форма эта должна быть примѣнена при опредѣленіи бытія абсолютнаго. Въ этомъ отношеніи аналогіи, указывающія на формулу тріединства въ существахъ и явленіяхъ міра конечнаго, имѣютъ дѣйствительное значеніе для истины тріединства Божія, не какъ доказательства ея, — ибо она доказывается или выводится чисто логически изъ самой идеи Божества, — а какъ примѣры, облегчающіе ея усвоеніе. Но для этого недостаточно указать только на присутствіе въ томъ или другомъ предметѣ тройственности вмѣстѣ съ единствомъ, какъ это обыкновенно дѣлали богословы, стоявшіе на точкѣ зрѣнія механическаго мышленія, при чемъ, разумѣется, такими совершенно внѣшними аналогіями только оттѣнялась предполагаемая непостижимость этой истины, — для настоящей аналогіи необходимо, чтобы тріединство являлось какъ внутренній законъ

самой жизни существа, необходимо, во-первыхъ, чтобы тріединство имѣло существенное значеніе для этого предмета, было его существенной формой, а не внѣшнимъ случайнымъ признакомъ, и, во-вторыхъ, необходимо, чтобы въ самой этой формѣ тройственность вытекала изъ единства и единство изъ тройственности, чтобы эти два момента были въ логической связи между собою, внутренно другъ друга обусловливали. Поэтому для такихъ аналогій пригодна только область бытія духовнаго, какъ носящаго законъ своей жизни внутри самого себя. Выше мною было уже указано общее тріединство въ жизни человѣческаго духа во всемъ его объемѣ: заслуживаютъ вниманія и нѣкоторыя другія, болѣе частныя и опредѣленныя аналогіи въ той же области, изъ которыхъ я приведу здѣсь двѣ.

Первая впервые указана съ полною ясностью Лейбницемъ и потомъ играла большую роль въ германскомъ идеализмѣ. — Нашъ разумъ, говоритъ Лейбницъ, представляетъ необходимо внутреннее тріединство, когда обращается на самого себя, — въ самосознаніи. Здѣсь онъ является, какъ три въ одномъ и одно въ трехъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ разумѣ, какъ сознающемъ или разумѣющемъ себя, сознающее (субъектъ) и сознаваемое (объектъ) суть одно и то же, именно одинъ и тотъ же разумъ, но и самый актъ разумѣнія и сознанія, соединяющій сознаваемое съ сознающимъ (субъектъ — объектъ), есть не что иное какъ тотъ же самый разумъ въ дѣйствіи, и какъ тѣ два первые момента существуютъ только при этомъ третьемъ и въ немъ, также и онъ существуетъ только при нихъ и въ нихъ, такъ что здѣсь мы дѣйствительно имѣемъ нѣкоторую единосущную и нераздѣльную Троицу.

Менѣе извѣстна, хотя еще болѣе остроумна другая аналогія, указанная блаженнымъ Августиномъ въ его Confessiones. Почему-то она, кажется, обращала на себя гораздо менѣе вниманія, нежели другія указанія тріединства въ различныхъ предметахъ, во множествѣ помѣщенныя тѣмъ же Августиномъ въ его книгахъ de Trinitate и относящійся къ числу тѣхъ внѣшнихъ и не идущихъ къ дѣлу аналогій, о которыхъ я выше упоминалъ. Въ Confessiones же Августинъ говоритъ слѣдующее. Въ нашемъ духѣ должно различать простое непосредственное бытіе его (esse), знаніе его (scire) и волю (velle); эти три акта тождественны не только по своему содержанію, поскольку сущій знаетъ и хочетъ самого себя, — ихъ единство идетъ гораздо глубже: каждый изъ нихъ уже заключаетъ въ себѣ два дру-

гіе въ ихъ собственномъ характеристическомъ качествѣ, и, слѣдовательно, каждый уже содержитъ въ себѣ внутренно всю полноту тріединаго духа. Въ самомъ дѣлѣ, во-первыхъ, я есмь, но не просто есмь, — я есмь знающій и волящій (sum sciens et volens), слѣдовательно, здѣсь мое бытіе какъ такое уже заключаетъ въ себѣ и знаніе и волю; во-вторыхъ, если я знаю, то знаю или сознаю свое бытіе и свою волю, знаю или сознаю, что я есмь и что я хочу (scio me esse et velle); такимъ образомъ и здѣсь въ знаніи какъ такомъ или подъ формой (въ атрибутѣ) знанія уже заключается и бытіе и воля; наконецъ, въ-третьихъ, я хочу себя, но не просто себя, а себя какъ сущаго и знающаго, хочу своего бытія и своего знанія (volo me esse et scire); слѣдовательно, и форма воли содержитъ въ своемъ атрибутѣ и бытіе и знаніе, и, слѣдовательно, каждый изъ этихъ трехъ основныхъ актовъ духа въ самомъ себѣ восполняется двумя другими и такимъ образомъ какъ бы обособляется въ полное тріединое бытіе.

Это соображеніе уже очень близко подходитъ къ истинѣ тріединства Божія и можетъ служить для насъ естественнымъ переходомъ къ дальнѣйшему развитію этой истины, именно со стороны особеннаго индивидуальнаго отношенія трехъ божественныхъ субъектовъ къ ихъ единой сущности или идеѣ, которую они осуществляютъ и въ которой сами конкретно осуществляются.

Чтеніе седьмое.

Мы видѣли, что, признавая вообще божественное начало какъ сущее съ безусловнымъ содержаніемъ, необходимо признать въ немъ трехъ единосущныхъ и нераздѣльныхъ субъектовъ, изъ коихъ каждый *по-своему* относится къ одной и той же безусловной сущности, по-своему обладаетъ однимъ и тѣмъ же безусловнымъ содержаніемъ. Первый есть безусловное Первоначало, духъ какъ самосущій, т. е. непосредственно существующій какъ абсолютная субстанція; второй есть вѣчное и адекватное проявленіе или выраженіе, существенное Слово перваго, и третій есть Духъ, возвращающійся къ себѣ и тѣмъ замыкающій кругъ божественнаго бытія, Духъ совершенный или законченный — Духъ святой.

Таковы эти три субъекта въ своемъ взаимоотношеніи. Ихъ различіе, какъ мы видѣли, логически обусловливается прежде всего необходимымъ тройственнымъ отношеніемъ сущаго къ его общей сущности или содержанію. Это отношеніе мы могли сначала представить только въ самой общей логической формѣ (какъ въ-себѣ-бытіе, для-себя-бытіе и у-себя-бытіе); но теперь, когда сущее уже опредѣлилось для насъ какъ три особенные субъекта, тройственное отношеніе его къ сущности можетъ быть представлено болѣе опредѣленнымъ и конкретнымъ образомъ, что въ свою очередь должно повести къ болѣе содержательному опредѣленію самихъ трехъ субъектовъ.

Если опредѣленное бытіе есть нѣкоторое отношеніе сущаго или субъекта къ его сущности или содержанію, то способы этого отношенія суть способы (модусы) бытія. Такъ, напр., въ данный моментъ мое бытіе какъ мыслящаго есть не что иное какъ отношеніе моего *я* къ предмету, т. е. содержанію или объективной сущности моей мысли: это отношеніе, которое называется мышленіемъ, и составляетъ извѣстный способъ (модусъ) моего бытія.

Но если бытіе есть отношеніе между сущимъ какъ такимъ и его сущностью, то эта послѣдняя не есть сущее какъ такое, она есть его другое, но вмѣстѣ съ тѣмъ она принадлежитъ ему какъ его собственное внутреннее содержаніе: сущее есть положительное начало и своей сущности, слѣдовательно, оно есть *начало своего другого*. Начало же своего другого есть *воля*. Въ самомъ дѣлѣ, то, что я полагаю своею волей, есть мое, поскольку я его полагаю, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть другое, отъ меня отличное, иначе я не полагалъ бы его. Итакъ, первый способъ бытія, когда сущность еще не выдѣлена изъ сущаго, а различается отъ него только потенціально или въ стремленіи — когда она есть и не есть, есть свое и другое, — этотъ способъ бытія открывается намъ какъ *воля*.

Но, полагая въ первоначальномъ актѣ воли сущность какъ свое и другое, сущій различаетъ ее (т. е. сущность) не только отъ себя какъ такого, но и отъ своей воли. Чтобы сущій могъ хотѣть этого другого, оно очевидно должно быть извѣстнымъ образомъ дано ему или у него, должно уже существовать для него какъ другое, т. е. представляться имъ или ему. Такимъ образомъ бытіе сущаго опредѣляется не только какъ воля, но и какъ *представленіе*.

Представляемая же сущность какъ другое получаетъ возможность воздѣйствовать на представляющаго, поскольку онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и волящій. Въ этомъ взаимодѣйствіи предметъ воли, выдѣленный представленіемъ изъ сущаго, снова соединяется съ нимъ, ибо въ этомъ взаимодѣйствіи сущій находитъ себя въ сущности и ее въ себѣ; дѣйствуя другъ на друга, они становятся другъ для друга *ощутительными:* такимъ образомъ это взаимодѣйствіе или третій способъ бытія есть не что иное какъ *чувство*.

Итакъ, сущій хочетъ своей сущности или содержанія, представляетъ ее, чувствуетъ ее, отсюда самое бытіе его, которое есть не что иное какъ это отношеніе его къ сущности, опредѣляется какъ воля, представленіе, чувство. Въ чемъ собственно состоятъ эти три способа бытія какъ дѣйствительные, это извѣстно намъ изъ нашего непосредственнаго сознанія, поскольку нашъ собственный внутренній опытъ весь образуется изъ различныхъ положеній воли, чувства и представленія. Разумѣется, эти данныя нашего внутренняго опыта нельзя прямо переносить со всѣми ихъ случайными свойствами въ область бытія божественнаго, но не трудно логическимъ анализомъ отдѣлить тѣ отрицательные элементы, которые обусловлены природой

существа конечнаго, и такимъ образомъ получить положительное понятіе объ этомъ тройственномъ бытіи, какимъ оно должно являться въ безусловно-сущемъ.

Такъ, относительно воли мы различаемъ въ себѣ волю дѣятельную или творческую, которая дѣйствуетъ при осуществленіи какого-нибудь идеальнаго начала, еще не измѣняющаго внѣшней дѣйствительности: напримѣръ, когда художникъ хочетъ дать внѣшнее бытіе художественному образу, который имъ внутренно созерцается, или когда мыслитель стремится найти и опредѣлить истину, или общественный дѣятель желаетъ осуществить идею добра въ практической жизни; отъ этой дѣятельной и извнутри идущей роли, осуществляющей въ другомъ свое собственное внутреннее содержаніе, мы различаемъ пассивную, извнѣ возбуждаемую волю (или похоть), предметъ который не ею образуется, а существуетъ и матеріально и формально внѣ ея и независимо отъ нея, существуетъ не какъ универсальная идея, а какъ единичный фактъ, при чемъ наша воля стремится только къ отождествленію себя съ этимъ фактомъ и, слѣдовательно, сама теряетъ свой универсальный и идеальный характеръ, становится также лишь случайнымъ и матеріальнымъ фактомъ. Очевидно, что абсолютно-сущее, которое, во-первыхъ, не имѣетъ ничего внѣ себя, а во-вторыхъ, для котораго и внутри его ничто не можетъ существовать какъ отдѣльный и случайный фактъ, такъ какъ оно заключаетъ въ себѣ все какъ цѣлое или во внутренней связи, — очевидно, говорю я, что абсолютно-сущее не можетъ подлежать пассивной волѣ, слѣдовательно, его воля всегда есть непосредственно-творческая или мощная.

Точно также относительно представленія какъ состоянія или дѣйствія самого абсолютно-сущаго не имѣютъ никакого смысла различія, существующія въ нашихъ представленіяхъ, каковы различія между дѣйствительнымъ (предметнымъ) преставленіемъ и представленіемъ призрачнымъ или фантастическимъ, далѣе — между представленіемъ созерцательнымъ или воззрительнымъ (интуитивнымъ) и представленіемъ отвлеченнымъ или собственно мышленіемъ (въ общихъ понятіяхъ), а въ этомъ послѣднемъ между мышленіемъ объективнымъ или познающимъ и мышленіемъ субъективнымъ или мнѣніемъ. Эти различія происходятъ отъ того, что всякое конечное существо, будучи только выдѣлившеюся частью цѣлаго, имѣетъ внѣ себя цѣлый міръ другихъ опредѣленныхъ существъ, цѣлый міръ внѣшняго независимаго отъ него бытія; этотъ міръ своимъ дѣйствіемъ

опредѣляетъ представленія каждаго отдѣльнаго существа, которыя (представленія) только по отношенію къ этой опредѣляющей причинѣ имѣютъ объективное значеніе, помимо же ея суть только субъективныя состоянія сознанія. Дѣйствіе другихъ существъ, воспринимаемое нами чрезъ внѣшнюю тѣлесную среду, которая сама есть сложное независимое отъ нашего *я* взаимоотношеніе такихъ же существъ, мы называемъ внѣшнимъ опытомъ и различаемъ такимъ образомъ относящійся къ намъ въ этомъ внѣшнемъ опытѣ, но независимый отъ насъ по своему собственному существованію объективный міръ отъ субъективнаго міра нашихъ внутреннихъ состояній, не имѣющихъ прямого отношенія ни къ какому другому бытію кромѣ нашего собственнаго. Хотя это различіе имѣетъ характеръ относительный и представляетъ много переходныхъ ступеней, но тѣмъ не менѣе для насъ оно несомнѣнно существуетъ. Для абсолютнаго же, какъ не имѣющаго внѣ себя никакого независимаго отъ него бытія, различіе объективнаго отъ субъективнаго опредѣляется его собственною волею. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волею сущаго какъ другое, постольку получаетъ она значеніе собственной дѣйствительности и какъ такая воздѣйствуетъ на волю въ формѣ чувства.

Относительно этого послѣдняго также должно замѣтить, что для конечныхъ существъ есть два рода взаимодѣйствія объективнаго бытія (представленія) съ субъективнымъ (волею): во-первыхъ, взаимодѣйствіе внѣшней эмпирической дѣйствительности или представляемыхъ вещественныхъ предметовъ съ нашимъ матеріальнымъ физическимъ субъектомъ, т. е. съ нашимъ животнымъ организмомъ (который въ своей совокупной жизни есть не что иное какъ проявленіе безсознательнаго матеріальнаго хотѣнія), — это первое взаимодѣйствіе производитъ внѣшнюю или тѣлесную чувственность; во-вторыхъ, взаимодѣйствіе нашей внутренней объективности, т. е. нашихъ мыслей [20] съ нашимъ внутреннимъ субъективнымъ бытіемъ, т. е. нашею личною сознательною волею, — этимъ производятся внутреннія чувствованія или такъ называемыя душевныя волненія. Понятно, что въ абсолютно-сущемъ этого различія не можетъ быть и что, слѣдова-

[20] Если наше мышленіе по отношенію ко внѣшней реальности есть нѣчто субъективное, то по отношенію къ нашей волѣ оно представляетъ элементъ объективный. Очевидно, эти опредѣленія совершенно относительны.

тельно, у него внутреннее и внѣшнее чувство не существуютъ въ своей особенности.

Если такимъ образомъ три основныхъ способа бытія сущаго опредѣлились какъ воля, представленіе и чувство, то соотвѣтственно этому мы должны получить нѣкоторыя опредѣленія и для того другого, къ которому сущее въ этихъ способахъ бытія относится, т. е. должны получить нѣкоторыя новыя опредѣленія для сущности или идеи (всего).

Очевидно, что идея какъ такая должна различаться соотвѣтственно различіямъ въ бытіи сущаго, такъ какъ это бытіе и есть только отношеніе между сущимъ и ею (идеею). Идея какъ предметъ или содержаніе сущаго есть собственно то, чего онъ хочетъ, что онъ представляетъ, что чувствуетъ или ощущаетъ. Въ первомъ отношеніи, т. е. какъ содержаніе воли сущаго или какъ его желанное, идея называется благомъ, во второмъ, какъ содержаніе его представленія, она называется истиною, въ третьемъ, какъ содержаніе его чувства, она называется красотою. Общій смыслъ этихъ терминовъ данъ для насъ въ нашемъ внутреннемъ сознаніи, болѣе же опредѣленное ихъ значеніе будетъ указано ниже.

Сущее въ своемъ единствѣ уже заключаетъ потенціально волю, представленіе и чувство. Но чтобы эти способы бытія явились дѣйствительно какъ такіе, т. е. выдѣлились изъ безразличія, необходимо, чтобы сущее утверждало ихъ въ ихъ особенности, или точнѣе, чтобы оно утверждало себя въ нихъ какъ особенныхъ, вслѣдствіе чего они и являлись бы какъ самостоятельные относительно другъ друга. Но такъ какъ эти способы бытія по самой природѣ своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотѣть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять безъ воли и чувства и т. д., то сущее и не можетъ проявлять эти способы бытія въ ихъ простой отдѣльности, такъ, чтобы, во-первыхъ, являлась *только* воля, во-вторыхъ, *только* представленіе, въ-третьихъ, *только* чувство, а слѣдовательно, они не могутъ быть обособляемы сами по себѣ, и необходимая для дѣйствительнаго ихъ существованія особность можетъ заключаться только въ обособленіи самаго сущаго, какъ, во-первыхъ, *преимущественно волящаго,* во-вторыхъ, *преимущественно* же *представляющаго* и, въ-третьихъ, *преимущественно чувствующаго:* т. е., проявляясь въ своей волѣ, сущее вмѣстѣ съ нею имѣетъ уже и представленіе и чувство, но какъ подчиненные волѣ моменты; проявляясь далѣе въ представленіи, оно

имѣетъ съ нимъ и волю и чувство, но также лишь какъ подчиненные представленію, наконецъ, утверждая себя въ чувствѣ, сущее имѣетъ въ немъ и волю и представленіе, но какъ уже опредѣляемые чувствомъ, отъ него зависящіе моменты. Другими словами, представленіе, будучи обособлено отъ воли, необходимо получаетъ свою собственную волю, а слѣдовательно и чувство (такъ какъ это послѣднее обусловливается воздѣйствіемъ представляемаго на волю), въ силу чего представляющее какъ такое становится особеннымъ и цѣльнымъ субъектомъ. Точно также чувство, обособленное отъ воли и представленія, необходимо получаетъ свою собственную волю и свое собственное представленіе, вслѣдствіе чего чувствующее какъ такое является самостоятельнымъ и полнымъ субъектомъ. Наконецъ воля, выдѣлившая изъ себя представленіе и чувство какъ такія, тѣмъ самымъ необходимо получаетъ свое особенное представленіе и чувство, и волящій какъ такой интегрируется въ особеннаго и цѣльнаго субъекта. Изъ сказаннаго прежде должно быть ясно, что, приписывая каждому изъ божественныхъ субъектовъ особенную волю, представленіе и чувство, мы разумѣемъ только, что каждый изъ нихъ есть волящій, представляющій и чувствующій, т. е. каждый есть сущій субъектъ или ипостась, сущность же ихъ воли, представленія и чувства есть одна и та же, именно божественная, въ силу чего всѣ три ипостаси хотятъ одного и того же, именно безусловнаго блага, представляютъ одно и то же, именно абсолютную истину и т. д., — и только *отношеніе* этихъ трехъ способовъ бытія у нихъ различно.

Итакъ, мы имѣемъ трехъ особенныхъ субъектовъ бытія, изъ коихъ каждому принадлежатъ всѣ три основные способы бытія, но только въ различномъ отношеніи. Первый субъектъ представляетъ и чувствуетъ лишь поскольку хочетъ, что уже необходимо слѣдуетъ изъ его первоначальнаго значенія. Во второмъ, имѣющемъ уже перваго предъ собою, преобладаетъ объективный элементъ представленія, опредѣляющая причина котораго есть первый субъектъ: воля и чувство подчинены здѣсь представленію, — онъ хочетъ и чувствуетъ лишь поскольку представляетъ. Наконецъ, въ третьемъ субъектѣ, имѣющемъ уже за собою и непосредственно-творческое бытіе перваго и идеальное бытіе второго, особенное или самостоятельное значеніе можетъ принадлежать только реальному или чувственному бытію: онъ представляетъ и хочетъ лишь поскольку ощущаетъ. Первый субъектъ есть чистый *духъ*, второй есть *умъ* (Νοῦς), третій, какъ духъ осу-

ществляющійся или дѣйствующій въ другомъ, можетъ быть въ отличіе отъ перваго названъ *душою*.

Первоначальный духъ есть сущее какъ субъектъ воли и носитель блага и вслѣдствіе этого или потому также субъектъ представленія истины и чувства красоты. Умъ есть сущее какъ субъектъ представленія и носитель истины, а вслѣдствіе этого также субъектъ воли блага и чувства красоты. Душа или осуществляющійся духъ есть сущее какъ субъектъ чувства и носительница красоты, и лишь вслѣдствіе этого или поскольку подлежащее также волѣ блага и представленію истины.

Поясню эти отношенія примѣромъ изъ нашего человѣческаго опыта. Есть люди, которые, полюбивъ кого-нибудь сразу, уже на основаніи этой любви составляютъ себѣ общее представленіе о любимомъ предметѣ, а также силою и степенью этой любви опредѣляютъ силу и достоинство чувственныхъ впечатлѣній, возбуждаемыхъ любимымъ существомъ. Но бываютъ и такіе, въ которыхъ каждое данное существо вызываетъ сначала извѣстное общее теоретическое представленіе о себѣ, и съ этимъ уже представленіемъ сообразуется ихъ воля и чувство относительно этого существа. Бываютъ, наконецъ, и такіе, на которыхъ дѣйствуетъ прежде всего реальная сторона предмета, и возбужденными въ нихъ аффектами или чувственными состояніями опредѣляется уже и умственное, и нравственное отношеніе ихъ къ предмету. Первые сначала любятъ или хотятъ, а затѣмъ уже по своей любви или волѣ представляютъ и ощущаютъ, вторые сначала представляютъ, а по представленіи уже хотятъ и чувствуютъ, третьи первѣе всего ощущаютъ, а по ощущеніямъ уже представляютъ и хотятъ. Первые суть люди духовные, вторые суть люди ума, третьи — душевные.

Тремъ божественнымъ субъектамъ (и тремъ способамъ бытія) соотвѣтствуютъ, какъ мы видѣли, три образа сущности или три идеи, изъ которыхъ каждая составляетъ преимущественный предметъ или содержаніе одного изъ трехъ субъектовъ. Здѣсь возникаютъ два вопроса: во-первыхъ, что собственно заключается въ этихъ трехъ идеяхъ, т. е. что желается какъ благо, что представляется какъ истина и что чувствуется какъ красота, — и затѣмъ: въ какомъ отношеніи эти три идеи находятся къ общему опредѣленію божественной сущности какъ единой, т. е. къ ея опредѣленію какъ любовь?

Желанное, представляемое и чувствуемое абсолютно-сущимъ

можетъ быть только *все;* такимъ образомъ то, что заключается и въ благѣ, и въ истинѣ, и въ красотѣ какъ идеяхъ абсолютнаго, есть одно и то же *все,* и разница между ними не есть разница въ содержимомъ (матеріальная), а только въ образѣ содержанія (формальная). Абсолютное хочетъ какъ блага того же самаго, что оно представляетъ какъ истину и чувствуетъ какъ красоту, и именно всего. Но все можетъ быть предметомъ абсолютно сущаго только въ своемъ внутреннемъ единствѣ и цѣлости. Такимъ образомъ благо, истина и красота суть различные образы или виды единства, подъ которыми для абсолютнаго является его содержаніе или все, — или три различныя стороны, съ которыхъ абсолютно-сущее сводитъ все къ единству. Но, вообще говоря, всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединеніе многихъ есть любовь (въ томъ широкомъ смыслѣ, въ которомъ это понятіе совпадаетъ съ понятіями лада, гармоніи, и мира или міра, космоса). Въ этомъ смыслѣ благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Но эти три идеи и соотвѣтствующіе имъ три способа бытія не въ одинаковой степени представляютъ собою внутреннее единство. Очевидно, всего сильнѣе и, такъ сказать, внутреннѣе (интимнѣе) является это единство въ волѣ какъ благо, ибо въ актѣ воли предметъ ея еще не выдѣленъ изъ субъекта даже идеально: онъ пребываетъ въ существенномъ единствѣ съ нимъ. Поэтому если вообще внутреннее единство обозначается терминомъ любовь, то въ особенности этимъ терминомъ опредѣляется абсолютное въ той сферѣ, гдѣ внутреннее единство является какъ первоначальное и неразрывное, т. е. въ сферѣ воли и блага. Воля блага есть любовь въ своей внутренней сущности или первоначальный источникъ любви. Благо есть единство всего или всѣхъ, т. е. любовь, какъ *желаемое,* т. е. какъ любимое, — слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ любовь въ особенномъ и преимущественномъ смыслѣ какъ идею идей: это есть единство *существенное.* Истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже какъ объективно представляемое: это есть единство *идеальное.* Наконецъ, красота есть та же любовь (т. е. единство всѣхъ), но какъ проявленная или ощутимая: это есть единство *реальное.* Другими словами, благо есть единство въ положительной возможности, силѣ или мощи (соотвѣтственно чему и божественная воля можетъ обозначаться какъ начало непосредственно-творческое или *мощное*), истина есть то же единство какъ необходимое, и красота — оно же какъ дѣйствитель-

ное. Чтобы выразить отношеніе этихъ терминовъ въ краткихъ словахъ, мы можемъ сказать, что *абсолютное осуществляетъ благо чрезъ истину въ красотѣ*. Три идеи или три всеобщія единства, будучи лишь различными сторонами или положеніями одного и того же, образуютъ вмѣстѣ въ своемъ взаимномъ проникновеніи новое конкретное единство, представляющее полное осуществленіе божественнаго содержанія, всецѣлость абсолютной сущности, реализацію Бога какъ *всеединаго*, «въ которомъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно».

Въ этомъ своемъ полномъ опредѣленіи божественное начало является намъ въ христіанствѣ. Здѣсь, наконецъ, мы вступаемъ на почву собственно христіанскаго откровенія.

Слѣдуя за ходомъ развитія религіознаго сознанія до христіанства, я указалъ главные фазисы этого развитія; во-первыхъ — пессимизмъ и аскетизмъ (отрицательное отношеніе къ природѣ и жизни), съ чрезвычайною послѣдовательностью развитый въ буддизмѣ; затѣмъ идеализмъ (признаніе другого, идеальнаго міра за предѣлами этой видимой дѣйствительности), достигшій полной ясности въ мистическихъ умозрѣніяхъ Платона; далѣе монотеизмъ (признаніе за предѣлами видимой дѣйствительности не только міра идей, но признаніе безусловнаго начала какъ положительнаго субъекта или *я*), какъ характеристическій принципъ религіознаго сознанія въ іудействѣ; наконецъ, послѣднее опредѣленіе божественнаго начала въ до-христіанскомъ религіозномъ сознаніи — опредѣленіе его какъ тріединаго Бога, находимое нами въ александрійской теософіи и основанное на сознаніи отношенія Бога какъ сущаго къ его универсальному содержанію или сущности.

Всѣ эти фазисы религіознаго сознанія заключаются въ христіанствѣ, вошли въ составъ его.

Во-первыхъ, христіанство необходимо заключаетъ въ себѣ аскетическое начало: оно исходитъ изъ признанія, выраженнаго апостоломъ Іоанномъ, что «весь міръ лежитъ во злѣ». Во-вторыхъ, необходимый элементъ въ христіанствѣ есть идеализмъ — признаніе иного, идеальнаго космоса, признаніе царства небеснаго за предѣлами міра земного. Далѣе, христіанство существенно монотеистично. Наконецъ, и ученіе о тріединомъ Богѣ также не только необходимо входитъ въ составъ христіанства, но лишь въ христіанствѣ впервые оно сдѣлалось общимъ и открытымъ религіознымъ догматомъ.

Всѣ эти фазисы развитія такимъ образомъ составляютъ часть

христіанства; но столь же несомнѣнно, что ни одинъ изъ нихъ и всѣ они вмѣстѣ не представляютъ собою особеннаго характеристическаго содержанія христіанства. Если бы христіанство было только соединеніемъ этихъ элементовъ, то оно не представляло бы собой никакой новой міровой силы, было бы только эклектическою системой, какія часто встрѣчаются въ школахъ, но никогда не дѣйствуютъ въ жизни, не совершаютъ міровыхъ историческихъ переворотовъ, не разрушаютъ одного міра и не создаютъ другого.

Христіанство имѣетъ свое собственное содержаніе, независимое отъ всѣхъ этихъ элементовъ, въ него входящихъ, и это собственное содержаніе есть единственно и исключительно Христосъ. Въ христіанствѣ какъ такомъ мы находимъ Христа и только Христа — вотъ истина, много разъ высказанная, но очень мало усвоенная.

Въ настоящее время въ христіанскомъ мірѣ, особенно въ мірѣ протестантскомъ, очень часто встрѣчаются люди, называющіе себя христіанами, но признающіе, что сущность христіанства не въ лицѣ Христа, а въ Его ученіи. Они говорятъ: мы христіане, потому что принимаемъ ученіе Христа. Но въ чемъ же состоитъ ученіе Христа? Если возьмемъ нравственное ученіе (а его-то именно и имѣютъ въ виду въ этомъ случаѣ), развиваемое въ Евангеліи и все сводящееся къ правилу: «люби ближняго, какъ самого себя», то необходимо признать, что это нравственное правило еще не составляетъ особенности христіанства. Гораздо раньше христіанства въ индійскихъ религіозныхъ ученіяхъ — въ браминствѣ и буддизмѣ — проповѣдывалась любовь и милосердіе, и не только къ людямъ, но и ко всему живущему.

Точно также характеристическимъ содержаніемъ христіанства нельзя полагать ученіе Христа о Богѣ, какъ Отцѣ, о Богѣ, какъ существѣ по преимуществу любящемъ, благомъ, ибо и это ученіе не есть еще специфически-христіанское: не говоря уже о томъ, что названіе отца всегда придавалось верховнымъ богамъ всѣхъ религій, — въ одной изъ нихъ, именно въ религіи персидской, мы находимъ представленіе о верховномъ Богѣ не только какъ отцѣ, но и какъ отцѣ всеблагомъ, любящемъ.

Если мы разсмотримъ все теоретическое и все нравственное содержаніе ученія Христа, которое мы находимъ въ Евангеліи, то единственнымъ новымъ, специфически отличнымъ отъ всѣхъ другихъ религій, будетъ здѣсь ученіе Христа о Себѣ самомъ, указаніе на Себя

самого, какъ на живую воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: вѣрующій въ меня имѣетъ жизнь вѣчную».

Такимъ образомъ, если искать характеристическаго содержанія христіанства въ ученіи Христа, то и тутъ мы должны признать, что это содержаніе сводится къ самому Христу.

Что же должны мы мыслить, что представляется нашему разуму подъ именемъ Христа, какъ жизни и Истины?

Вѣчный Богъ вѣчно осуществляетъ Себя, осуществляя Свое содержаніе, т. е. осуществляя все. Это «все» въ противоположность сущему Богу, какъ безусловно единому, есть множественность, но множественность какъ содержаніе безусловно-единаго, какъ осиленная единымъ, какъ сведенная къ единству.

Множественность, сведенная къ единству, есть цѣлое. Реальное цѣлое есть живой организмъ. Богъ какъ сущее, осуществившее свое содержаніе, какъ единое, заключающее въ себѣ всю множественность, есть живой организмъ.

Мы видѣли уже, что «все», какъ содержаніе безусловнаго начала, не можетъ быть простою суммою отдѣльныхъ безразличныхъ существъ, что эти существа каждое представляетъ свою особенную идею, выражающуюся въ гармоническомъ отношеніи ко всему остальному и что, слѣдовательно, каждое есть необходимый органъ всего.

На этомъ основаніи мы и можемъ сказать, что «все», какъ содержаніе безусловнаго, или что Богъ, какъ осуществившій Свое содержаніе, есть организмъ.

Нѣтъ никакого основанія ограничивать понятіе организма только организмами вещественными, — мы можемъ говорить о духовномъ организмѣ, какъ мы говоримъ о народномъ организмѣ, объ организмѣ человѣчества, а потому мы можемъ говорить объ организмѣ божественномъ. Самое понятіе объ организмѣ не исключаетъ такого расширенія, такъ какъ мы называемъ организмомъ все то, что состоитъ изъ множества элементовъ не безразличныхъ къ цѣлому и другъ къ другу, а безусловно необходимыхъ какъ для цѣлаго, такъ и другъ для друга, поскольку каждый представляетъ свое опредѣленное содержаніе и, слѣдовательно, имѣетъ свое особенное значеніе по отношенію ко всѣмъ другимъ.

Элементы организма божественнаго исчерпываютъ собою полноту бытія; въ этомъ смыслѣ это есть организмъ универсальный. Но это не только не мѣшаетъ этому универсальному организму быть вмѣстѣ

съ тѣмъ совершенно индивидуальнымъ, но напротивъ того съ логическою необходимостью требуетъ такой индивидуальности.

Мы называемъ (относительно) универсальнымъ такое существо, которое содержитъ въ себѣ большее, сравнительно съ другими, количество различныхъ особенныхъ элементовъ. Понятно, что чѣмъ болѣе элементовъ въ организмѣ, чѣмъ больше особенныхъ существъ входитъ въ его составъ, тѣмъ въ большемъ числѣ сочетаній находится каждый изъ этихъ элементовъ, тѣмъ больше каждый изъ нихъ обусловленъ другими, и вслѣдствіе этого тѣмъ неразрывнѣе и сильнѣе связь всѣхъ этихъ элементовъ, тѣмъ неразрывнѣе и сильнѣе единство всего организма.

Понятно далѣе, что чѣмъ больше элементовъ въ организмѣ и, слѣдовательно, чѣмъ въ большемъ числѣ сочетаній они между собою находятся, чѣмъ менѣе возможно такое же соединеніе элементовъ въ другомъ существѣ, въ другомъ организмѣ, — тѣмъ больше этотъ организмъ имѣетъ *особенности*, оригинальности.

Далѣе, такъ какъ всякое отношеніе и всякое *сочетаніе* есть вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо *различеніе*, то чѣмъ больше элементовъ въ организмѣ, тѣмъ онъ представляетъ въ своемъ единствѣ больше отличій, тѣмъ онъ *отличнѣе* отъ всѣхъ другихъ, т. е. чѣмъ большую множественность элементовъ сводитъ къ себѣ начало его единства, тѣмъ болѣе само это начало единства себя утверждаетъ, и, слѣдовательно, тѣмъ опять-таки организмъ *индивидуальнѣе*. Такимъ образомъ мы и съ этой точки зрѣнія приходимъ уже къ высказанному нами прежде положенію, что универсальность существа находится въ прямомъ отношеніи къ его индивидуальности: чѣмъ оно универсальнѣе, тѣмъ оно индивидуальнѣе, а поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное.

Итакъ, организмъ универсальный, выражающій безусловное содержаніе божественнаго начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выраженіе безусловно-сущаго Бога, и есть Христосъ.

Во всякомъ организмѣ мы имѣемъ необходимо два единства: съ одной стороны единство дѣйствующаго начала, сводящаго множественность элементовъ къ себѣ какъ единому, съ другой стороны эту множественность, какъ сведенную къ единству, какъ опредѣленный образъ этого начала. Мы имѣемъ единство производящее и единство произведенное, или единство какъ начало (въ себѣ) и единство въ явленіи.

Въ божественномъ организмѣ Христа дѣйствующее единящее начало, начало выражающее собою единство безусловно-сущаго, очевидно есть Слово или Логосъ.

Единство второго вида, единство произведенное, въ христіанской теософіи носитъ названіе Софіи. Если въ абсолютномъ вообще мы различаемъ его какъ такого, т. е. какъ безусловно-сущаго, отъ его содержанія, сущности или идеи, то прямое выраженіе перваго мы найдемъ въ Логосѣ, а второй — въ Софіи, которая такимъ образомъ есть выраженная, осуществленная идея. И какъ сущій, различаясь отъ своей идеи, вмѣстѣ съ тѣмъ есть одно съ нею, также и Логосъ, различаясь отъ Софіи, внутренно соединенъ съ нею. Софія есть тѣло Божіе, матерія Божества [21], проникнутая началомъ божественнаго единства. Осуществляющій въ себѣ или носящій это единство Христосъ, какъ цѣльный божественный организмъ — универсальный и индивидуальный вмѣстѣ — есть и Логосъ и Софія.

Говорить о Софіи, какъ о существенномъ элементѣ Божества, не значитъ, съ христіанской точки зрѣнія, вводить новыхъ боговъ. Мысль о Софіи всегда была въ христіанствѣ, болѣе того — она была еще до христіанства. Въ Ветхомъ Завѣтѣ есть цѣлая книга, приписываемая Соломону, которая носитъ названіе Софіи. Эта книга не каноническая, но, какъ извѣстно, и въ канонической книгѣ «Притчей Соломоновыхъ» мы встрѣчаемъ развитіе этой идеи Софіи (подъ соотвѣтствующимъ еврейскимъ названіемъ Хохма). «Софія, говорится тамъ, существовала прежде созданія міра [т. е. міра природнаго]; Богъ имѣлъ ее въ началѣ путей Своихъ», т. е. она есть идея, которую Онъ имѣетъ передъ Собою въ своемъ творчествѣ и которую, слѣдовательно, Онъ осуществляетъ. Въ Новомъ Завѣтѣ также встрѣчается этотъ терминъ въ прямомъ уже отношеніи ко Христу (у ап. Павла).

Представленіе Бога какъ цѣльнаго существа, какъ универсальнаго организма, предполагающаго множественность существенныхъ элементовъ, составляющихъ этотъ организмъ, — это представленіе

---

[21] Такія слова какъ „тѣло“ и „матерія“ мы употребляемъ здѣсь, разумѣется, лишь въ самомъ общемъ смыслѣ, какъ относительныя категоріи, не соединяя съ ними тѣхъ частныхъ представленій, которыя могутъ имѣть мѣсто лишь въ примѣненіи къ нашему вещественному міру, но совершенно немыслимы въ отношеніи къ Божеству.

можетъ казаться нарушающимъ абсолютность Божества, вводящимъ въ Бога природу. Но именно для того, чтобъ Богъ различался безусловно отъ нашего міра, отъ нашей природы, отъ этой видимой дѣйствительности, необходимо признать въ Немъ *свою* особенную вѣчную природу, свой особенный вѣчный міръ. Въ противномъ случаѣ наша идея Божества будетъ скуднѣе, отвлеченнѣе, нежели наше представленіе видимаго міра.

Отрицательный ходъ въ религіозномъ сознаніи всегда былъ таковъ, что сначала Божество очищалось такъ сказать отъ всякаго дѣйствительнаго опредѣленія, сводилось къ чистому абстракту, а затѣмъ ужъ отъ этого отвлеченнаго Божества легко отдѣлывалось религіозное сознаніе и переходило въ сознаніе безрелигіозное — въ атеизмъ.

Если не признавать въ Божествѣ всю полноту дѣйствительности, а слѣдовательно, необходимо и множественности, то неизбѣжно положительное значеніе переходитъ къ множественности и дѣйствительности *этого* міра. Тогда за Божествомъ остается только отрицательное значеніе, и оно мало-по-малу отвергается, потому что если нѣтъ другой дѣйствительности, безусловной, другой множественности, другой полноты бытія, то эта наша дѣйствительность есть единственная, и тогда у Божества не остается никакого положительнаго содержанія: оно или сливается съ этимъ міромъ, съ этой природой, — этотъ міръ, эта природа признаются прямымъ непосредственнымъ содержаніемъ Божества, мы переходимъ въ натуралистическій пантеизмъ, гдѣ эта конечная природа есть все, а Богъ только пустое слово, — или же, и это болѣе послѣдовательно, Божество, какъ пустой абстрактъ, просто отвергается, и сознаніе является откровенно атеистическимъ.

Итакъ, Богу, какъ цѣльному существу, принадлежитъ вмѣстѣ съ единствомъ и множественность, — множественность субстанціальныхъ идей, т. е. потенцій или силъ съ опредѣленнымъ особеннымъ содержаніемъ.

Эти силы, какъ обладающія каждая особеннымъ опредѣленнымъ содержаніемъ, различнымъ образомъ относящимся къ содержанію другихъ, необходимо составляютъ различныя второстепенныя цѣлыя или сферы. Всѣ онѣ составляютъ одинъ божественный міръ, но этотъ міръ необходимо различается на множественность сферъ.

Если божественное цѣлое состоитъ изъ существенныхъ элемен-

товъ, изъ живыхъ силъ съ опредѣленнымъ индивидуальнымъ содержаніемъ, то эти существа должны представлять основныя черты, необходимо принадлежащія всякому индивидуальному бытію, — нѣкоторыя черты общаго всѣмъ живымъ силамъ психическаго характера.

Если каждая изъ нихъ осуществляетъ опредѣленное содержаніе или идею и если къ опредѣленному содержанію или идеѣ сила, осуществляющая ихъ, можетъ, какъ мы видѣли, относиться троякимъ образомъ, т. е. имѣть это содержаніе какъ предметъ воли, заключать его въ себѣ какъ желанное, затѣмъ представлять его и наконецъ чувствовать его, если оно можетъ относиться къ нему субстанціально, идеально и реально или чувственно, то легко видѣть, что чувственные элементы божественнаго цѣлаго должны различаться между собою смотря по тому, какое изъ этихъ отношеній есть преобладающее: преобладаетъ ли воля — нравственное начало, или же начало теоретическое — представленіе, или же, наконецъ, начало чувственное или эстетическое.

Такимъ образомъ мы имѣемъ три разряда живыхъ силъ, образующіе три сферы божественнаго міра.

Перваго рода индивидуальныя силы, въ которыхъ преобладаетъ начало воли, можно назвать чистыми духами; второго рода силы можно назвать умами; третьяго рода — душами.

Итакъ, божественный міръ состоитъ изъ трехъ главныхъ сферъ: сферы чистыхъ духовъ, сферы умовъ и сферы душъ. Всѣ эти сферы находятся въ тѣсной и неразрывной связи между собою, представляютъ полное внутреннее единство или солидарность между собою, такъ какъ каждая изъ нихъ восполняетъ другую, необходима другой, утверждается другою. Каждая отдѣльная сила и каждая сфера ставитъ своимъ объектомъ, своею цѣлью всѣ другія, онѣ составляютъ содержаніе ея жизни, и точно также эта отдѣльная сила и эта отдѣльная сфера есть цѣль и объектъ всѣхъ другихъ, такъ какъ она обладаетъ своимъ особеннымъ качествомъ, котораго имъ недостаетъ, и такимъ образомъ одна неразрывная связь любви соединяетъ всѣ безчисленные элементы, составляющіе божественный міръ.

Дѣйствительность этого міра, который по необходимости безконечно богаче нашего видимаго міра, дѣйствительность этого божественнаго міра очевидно можетъ быть доступна вполнѣ только для того, кто къ этому міру дѣйствительно принадлежитъ. Но такъ

какъ и нашъ природный міръ находится необходимо въ тѣсной связи съ этимъ божественнымъ міромъ (какова эта связь, мы увидимъ впослѣдствіи), такъ какъ между ними нѣтъ и не можетъ быть непроходимой пропасти, то отдѣльные лучи и отблески божественнаго міра должны проникать и въ нашу дѣйствительность и составлять все идеальное содержаніе, всю красоту и истину, которую мы въ ней находимъ. И человѣкъ, какъ принадлежащій къ обоимъ мірамъ, актомъ умственнаго созерцанія можетъ и долженъ касаться міра божественнаго, и находясь еще въ мірѣ борьбы и смутной тревоги вступать въ общеніе съ ясными образами изъ царства славы и вѣчной красоты. Въ особенности же это положительное, хотя и неполное познаніе или проникновеніе въ дѣйствительность божественнаго міра свойственно поэтическому творчеству. Всякій истинный поэтъ долженъ необходимо проникать «въ отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своихъ созданій и вмѣстѣ съ тѣмъ то внутреннее просвѣтлѣніе, которое называется вдохновеніемъ и посредствомъ котораго мы и въ нашей природной дѣйствительности можемъ находить звуки и краски для воплощенія идеальныхъ типовъ, какъ одинъ изъ поэтовъ говоритъ:

И просвѣтлѣлъ мой темный взоръ,
И сталъ мнѣ виденъ міръ незримый,
И слышитъ ухо съ этихъ поръ,
Что для другихъ неуловимо,
И съ горней выси я сошелъ,
Проникнутъ весь ея лучами,
И на волнующійся долъ
Взираю новыми очами
И слышу я какъ разговоръ
Вездѣ немолчный раздается,
Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется;
Съ любовью въ тверди голубой
Клубятся медленныя тучи,
И подъ древесною корой
Съ любовью въ листья сокъ живой
Струей подъемлется пѣвучей.
И вѣщимъ сердцемъ понялъ я,
Что все, рожденное отъ Слова,
Лучи любви кругомъ лія,
Къ нему вернуться жаждетъ снова,
И жизни каждая струя.

Любви покорная закону,
Стремится силой бытія
Неудержимо къ Божью лону.
И всюду звукъ и всюду свѣтъ,
И всѣмъ мірамъ одно начало,
И ничего въ природѣ нѣтъ,
Что бы любовью не дышало.

Чтеніе восьмое.

Вѣчный или божественный міръ, о которомъ я говорилъ въ прошломъ чтеніи, не есть загадка для разума. Этотъ міръ, какъ идеальная полнота всего и осуществленіе добра, истины и красоты, представляется разуму какъ то, что само по себѣ должно быть какъ *нормальное*. Этотъ міръ какъ безусловная норма *логически* необходимъ для разума, и если разумъ самъ по себѣ не можетъ удостовѣрить насъ въ *фактическомъ* существованіи этого міра, то это только потому, что разумъ вообще по существу своему не есть органъ для познаванія какой бы то ни было фактической дѣйствительности. Всякая фактическая дѣйствительность, очевидно, познается только дѣйствительнымъ опытомъ; идеальная же необходимость божественнаго міра и Христа, какъ безусловно-универсальнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ безусловно индивидуальнаго центра этого міра, обладающаго всей его полнотою, эта идеальная необходимость ясна для умозрительнаго разума, могущаго лишь въ этой вѣчной сферѣ найти то безусловное мѣрило, по отношенію или сравненію съ которымъ онъ признаетъ данный природный міръ, нашу дѣйствительность какъ нѣчто условное, ненормальное и преходящее.

Итакъ, не вѣчный божественный міръ, а, напротивъ, наша природа, фактически намъ данный дѣйствительный міръ составляетъ загадку для разума; объясненіе этой фактически-несомнѣнной, но для разума темной дѣйствительности составляетъ его задачу.

Эта задача, очевидно, сводится къ выведенію условнаго изъ безусловнаго, къ выведенію того, что само по себѣ не должно быть, изъ безусловно должнаго, къ выведенію случайной реальности изъ абсолютной идеи, природнаго міра явленій изъ міра божественной сущности.

Это выведеніе было бы задачей неисполнимой, если бъ между

двумя противоположными терминами, изъ коихъ одинъ долженъ быть выведенъ изъ другого, т. е. изъ своего противоположнаго, не существовало бы нѣчто связующее ихъ, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сферѣ и потому служащее переходомъ между ними. Это связующее звено между божественнымъ и природнымъ міромъ есть *человѣкъ*.

Человѣкъ совмѣщаетъ въ себѣ всевозможныя противоположности, которыя всѣ сводятся къ одной великой противоположности между безусловнымъ и условнымъ, между абсолютною и вѣчною сущностью и преходящимъ явленіемъ или видимостью. Человѣкъ есть вмѣстѣ и божество и ничтожество.

Останавливаться на утвержденіи этой несомнѣнной противоположности въ человѣкѣ нѣтъ надобности, потому что она составляетъ издавна общую тему какъ поэтовъ, такъ и психологовъ и моралистовъ.

Наша задача есть не описаніе человѣка, а указаніе его значенія въ общей связи истинно-сущаго.

Я говорилъ въ прошломъ чтеніи о томъ, что необходимо различать въ цѣлости божественнаго существа двоякое единство: дѣйствующее или производящее, единство божественнаго творчества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное, подобно тому, какъ въ какомъ-нибудь частномъ организмѣ изъ природнаго міра мы различаемъ единство дѣятельное, начало производящее и поддерживающее его органическую цѣлость — начало, составляющее живую и дѣятельную *душу* этого организма, — и затѣмъ единство того, что этой душою произведено или осуществлено, — единство органическаго *тѣла*.

Если въ божественномъ существѣ — въ Христѣ первое или производящее единство есть собственно Божество — Богъ, какъ дѣйствующая сила или Логосъ, и если такимъ образомъ въ этомъ первомъ единствѣ мы имѣемъ Христа, какъ собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софіи, есть начало человѣчества, есть идеальный или нормальный человѣкъ. И Христосъ въ этомъ единствѣ причастный человѣческому началу есть человѣкъ, или, по выраженію священнаго Писанія, второй Адамъ.

Итакъ, Софія есть идеальное, совершенное человѣчество, вѣчно заключающееся въ цѣльномъ божественномъ существѣ или Христѣ.

Разъ несомнѣнно, что Богъ, для того, чтобъ существовать дѣйствительно и реально, долженъ проявлять Себя, свое существованіе, т. е. дѣйствовать въ другомъ, то этимъ самымъ утверждается необходимость существованія этого другого, и такъ какъ, говоря о Богѣ, мы не можемъ имѣть въ виду форму времени, такъ какъ все высказываемое о Богѣ предполагаетъ вѣчность, то и существованіе этого другого, по отношенію къ которому Богъ проявляется, должно быть признано необходимо вѣчнымъ. Это другое не есть *безусловно* другое для Бога (что немыслимо), а есть его собственное выраженіе или проявленіе, въ отношеніи котораго Богъ и называется Словомъ.

Но это раскрытіе или внутреннее откровеніе Божества, а слѣдовательно и различіе Бога какъ Логоса отъ Бога какъ первоначальной субстанціи или Отца, это откровеніе и это различіе уже предполагаютъ необходимо то, въ чемъ Божество открывается или въ чемъ оно дѣйствуетъ и что въ первомъ (въ Отцѣ) существуетъ субстанціально, или въ скрытой формѣ, а чрезъ второго (т. е. чрезъ Логосъ) обнаруживается.

Слѣдовательно, для того, чтобы Богъ вѣчно существовалъ, какъ Логосъ или какъ дѣйствующій Богъ, должно предположить вѣчное существованіе реальныхъ элементовъ, воспринимающихъ божественное дѣйствіе, должно предположить существованіе міра, какъ подлежащаго божественному дѣйствію, какъ *дающаго въ себѣ мѣсто* божественному единству. Собственное же, т. е. произведенное единство этого міра, — центръ міра и вмѣстѣ съ тѣмъ окружность Божества и есть человѣчество. Всякая дѣйствительность предполагаетъ дѣйствіе, дѣйствіе же предполагаетъ реальный предметъ дѣйствія, — субъекта, воспринимающаго это дѣйствіе; слѣдовательно, и дѣйствительность Бога, основанная на дѣйствіи Божіемъ, предполагаетъ субъекта, воспринимающаго это дѣйствіе, предполагаетъ человѣка, и при томъ *вѣчно*, такъ какъ дѣйствіе Божіе есть вѣчное. Противъ этого нельзя возражать, что вѣчный предметъ дѣйствія для Бога уже есть въ Логосѣ; ибо Логосъ есть тотъ же Богъ, только проявляющійся, проявленіе же предполагаетъ то другое, для котораго или по отношенію къ которому Богъ проявляется, т. е. предполагаетъ человѣка.

Очевидно, что, говоря о вѣчности человѣка или человѣчества, мы не разумѣемъ природнаго человѣка, или человѣка какъ явленіе — это было бы и внутреннимъ противорѣчіемъ и кромѣ того противорѣчило бы научному опыту.

Наука, именно геологія, показываетъ, что нашъ природный или земной человѣкъ появился на землѣ въ опредѣленный моментъ времени, какъ заключительное звено органическаго развитія на земномъ шарѣ. Но человѣкъ какъ эмпирическое явленіе предполагаетъ человѣка какъ умопостигаемое существо, и о немъ-то мы и говоримъ. Но съ другой стороны, говоря о существенномъ и вѣчномъ человѣкѣ, мы не разумѣемъ подъ этимъ ни родовое понятіе «человѣкъ», ни человѣчество, какъ имя *собирательное*. Разумѣется, для тѣхъ, кто принимаетъ данную природную дѣйствительность за нѣчто безусловное и единственно положительное и реальное, — для тѣхъ, разумѣется, все, что не есть эта данная дѣйствительность, можетъ быть только общимъ понятіемъ или отвлеченіемъ. Когда они говорятъ о дѣйствительномъ человѣкѣ, то разумѣютъ того или другого индивидуальнаго человѣка, существующаго въ опредѣленномъ пространствѣ и времени, какъ физическій вещественный организмъ. Внѣ этого человѣкъ для нихъ есть только абстрактъ, и человѣчество только собирательное имя. Такова точка зрѣнія эмпирическаго реализма; мы не будемъ противъ нея спорить, а попробуемъ только провести ее съ полною логическою послѣдовательностью: этимъ лучше всего, какъ мы увидимъ, обнаружится ея несостоятельность. Признавая подлинное бытіе только за единичнымъ реальнымъ фактомъ, мы, будучи логически послѣдовательны, не можемъ признать настоящимъ, дѣйствительнымъ существомъ даже отдѣльнаго индивидуальнаго человѣка: и онъ съ этой точки зрѣнія долженъ быть признанъ за абстракцію только. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ опредѣленную человѣческую особь: что̀ находимъ мы въ ней, какъ въ реальности? Прежде всего это есть физическій организмъ; не всякій физическій организмъ есть аггрегатъ множества органическихъ элементовъ, — есть группа въ пространствѣ. Наше тѣло состоитъ изъ множества органовъ и тканей, которые всѣ сводятся къ различнымъ образомъ видоизмѣненному соединенію мельчайшихъ органическихъ элементовъ, такъ называемыхъ клѣточекъ, и съ эмпирической точки зрѣнія нѣтъ никакого основанія принимать это соединеніе за реальную, а не за собирательную только единицу. Единство физическаго организма, т. е. всей этой множественности элементовъ, является въ опытѣ какъ только связь, какъ отношеніе, а не какъ реальная единица.

Если такимъ образомъ мы находимъ въ опытѣ организмъ только какъ собраніе множества элементарныхъ существъ, то отдѣльный

физическій человѣкъ не можетъ съ этой точки зрѣнія называться реальнымъ недѣлимымъ или особью въ собственномъ смыслѣ; мы съ такимъ же основаніемъ можемъ признать за реальную единицу каждый отдѣльный органъ и, съ гораздо большимъ основаніемъ — отдѣльный органическій элементъ — *клѣточку*. Но и на этомъ нельзя остановиться, ибо и клѣточка есть бытіе сложное: со стороны эмпирической реальности это есть только физико-химическое соединеніе вещественныхъ частицъ, т. е. въ концѣ концовъ соединеніе множества однородныхъ атомовъ. Но атомъ, какъ вещественная и, слѣдовательно, протяженная единица (а только въ этомъ смыслѣ могутъ быть допущены атомы со стороны эмпирическаго реализма) не можетъ быть безусловно недѣлимымъ: вещество какъ такое дѣлимо до безконечности, и, слѣдовательно, атомъ есть только условный терминъ дѣленія и ничего болѣе. Такимъ образомъ, не только отдѣльный человѣкъ, какъ органическая особь, но и послѣдніе элементы его составляющіе не представляютъ собою никакой реальной единицы. и вообще отыскать таковую во внѣшней реальности является совершенно невозможнымъ.

Но можетъ быть реальное единство человѣческой особи, не находимое въ его физическомъ бытіи, во внѣшнемъ явленіи, находится въ его психическомъ бытіи — въ явленіи внутреннемъ? Но и здѣсь что мы имѣемъ съ эмпирической точки зрѣнія?

Съ этой точки зрѣнія мы находимъ въ душевной жизни человѣка смѣну отдѣльныхъ состояній, — рядъ мыслей, желаній и чувствъ. Правда, этотъ рядъ соединяется въ самосознаніи тѣмъ, что всѣ эти состоянія относятся къ одному *я;* но самое это отнесеніе различныхъ состояній къ одному психическому фокусу, который мы называемъ *я*, есть, съ эмпирической точки зрѣнія, только одно изъ психическихъ явленій на-ряду съ другими. Самосознаніе есть только одинъ изъ актовъ психической жизни, — наше сознаваемое *я* есть произведенный, обусловленный длиннымъ рядомъ процессовъ *результатъ*, а не реальное существо. *Я*, какъ только актъ самосознанія. лишено само по себѣ всякаго содержанія, есть только свѣтлая точка въ смутномъ потокѣ психическихъ состояній.

Какъ въ физическомъ организмѣ, вслѣдствіе постоянной смѣны матеріи, не можетъ быть реальнаго тождества этого организма въ два различные момента времени (какъ извѣстно, данное человѣческое тѣло, существовавшее мѣсяцъ тому назадъ, матеріально было со-

вершенно другое, чѣмъ то его тѣло, которое существуетъ теперь: въ этомъ послѣднемъ нѣтъ можетъ быть ни одной матеріальной частицы, бывшей въ первомъ), — подобнымъ же образомъ и въ психической жизни человѣка, какъ явленія, каждый актъ есть нѣчто новое: каждая мысль, каждое чувство есть новое явленіе, связанное со всѣмъ остальнымъ его психическимъ содержаніемъ только законами ассоціаціи. Съ этой точки зрѣнія мы не находимъ безусловнаго единства, — реальной единицы, ни во внѣшнемъ физическомъ, ни во внутреннемъ психическомъ организмѣ человѣка.

Человѣкъ, т. е. эта отдѣльная особь, является здѣсь, съ одной стороны, какъ собраніе безчисленнаго множества элементовъ, постоянно мѣняющихъ свой матеріальный составъ и сохраняющихъ только формальное, отвлеченное единство, съ другой стороны, какъ рядъ психическихъ состояній, слѣдующихъ одни за другими согласно внѣшней, случайной ассоціаціи и связанныхъ между собою только формальнымъ, безсодержательнымъ и при томъ непостояннымъ актомъ рефлектирующаго самосознанія, выражающимся въ нашемъ *я*, при чемъ самое это *я* въ каждомъ отдѣльномъ актѣ самосознанія есть уже другое (когда я мысленно говорю *я* въ данный моментъ, и когда я потомъ говорю то же въ слѣдующіе моменты времени, то это суть раздѣльные акты или состоянія, не представляющіе никакого реальнаго единства). Если такимъ образомъ въ качествѣ явленія индивидуальный человѣкъ представляетъ, съ физической стороны, только пространственную *группу* элементовъ, а съ психической — временный рядъ отдѣльныхъ состояній или событій, то, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія не только человѣкъ вообще или человѣчество, но даже и отдѣльная человѣческая особь есть только абстракція, а не реальная единица; вообще съ той точки зрѣнія, какъ уже было указано, никакой реальной единицы найти нельзя, ибо какъ съ одной стороны всякій вещественный элементъ, входящій въ составъ организма, можетъ, находясь въ пространствѣ, дѣлиться до безконечности, съ другой стороны, точно также всякое психическое событіе, находящееся въ опредѣленномъ времени, можетъ быть дѣлимо до безконечности на безконечно малые моменты времени. Окончательной единицы нѣтъ ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ: всѣ принимаемыя единицы оказываются условными и произвольными. Но если нѣтъ реальныхъ единицъ, то нѣтъ и реальнаго всего; если нѣтъ дѣйствительно опредѣленныхъ частей, то нѣтъ и дѣйствительнаго цѣлаго.

Въ результатѣ съ этой точки зрѣнія получается совершенное ничтожество, отрицаніе всякой реальности, — результатъ, очевидно доказывающій недостаточность самой точки зрѣнія. Если въ самомъ дѣлѣ эмпирическій реализмъ, признающій единственною дѣйствительностью данное явленіе, не можетъ найти основанія ни для какой окончательной реальности, ни для какихъ реальныхъ единицъ, то мы имѣемъ право заключить отсюда, что эти реальныя единицы, безъ которыхъ ничто не можетъ существовать, что онѣ имѣютъ собственную независимую сущность за предѣлами данныхъ явленій, которыя суть только обнаруженія этихъ подлинныхъ сущностей, а не онѣ сами.

Мы должны, такимъ образомъ признать полную дѣйствительность за существами идеальными, неданными въ непосредственномъ внѣшнемъ опытѣ, за существами, которыя не суть сами по себѣ, — ни матеріально, въ нашемъ пространствѣ, существующіе элементы, ни психически, въ нашемъ времени, совершающіяся событія или состоянія.

Съ этой точки зрѣнія, когда мы говоримъ о человѣкѣ, мы не имѣемъ ни надобности, ни права ограничивать человѣка данной видимой дѣйствительностью, мы говоримъ о человѣкъ идеальномъ, но тѣмъ не менѣе вполнѣ существенномъ и реальномъ, гораздо болѣе, несоизмѣримо болѣе существенномъ и реальномъ, нежели видимое проявленіе человѣческихъ существъ. Въ насъ самихъ заключается безконечное богатство силъ и содержанія, скрытыхъ за порогомъ нашего теперешняго сознанія, черезъ который переступаетъ постепенно лишь опредѣленная часть этихъ силъ и содержанія, никогда не исчерпывающая цѣлаго.

«Въ насъ, какъ говоритъ древній поэтъ, въ насъ, а не въ звѣздахъ небесныхъ и не въ глубокомъ тартарѣ обитаютъ вѣчныя силы всего мірозданія».

Если человѣкъ какъ явленіе есть временный, преходящій фактъ, то какъ сущность онъ необходимо вѣченъ и всеобъемлющъ. Что же это за идеальный человѣкъ? Чтобы быть дѣйствительнымъ, онъ долженъ быть единымъ и многимъ, слѣдовательно, это не есть только универсальная общая сущность всѣхъ человѣческихъ особей, отъ нихъ отвлеченная, а это есть универсальное и вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуальное существо, заключающее въ себѣ всѣ эти особи дѣйствительно. Каждый изъ насъ, каждое человѣческое существо, суще-

ственно и дѣйствительно коренится и участвуетъ въ универсальномъ или абсолютномъ человѣкѣ.

Какъ божественныя силы образуютъ одинъ цѣльный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организмъ живого Логоса, такъ всѣ человѣческіе элементы образуютъ такой же цѣльный, вмѣстѣ универсальный и индивидуальный организмъ — необходимое осуществленіе и вмѣстилище перваго, — организмъ всечеловѣческій, какъ вѣчное тѣло Божіе и вѣчная душа міра. Такъ какъ этотъ послѣдній организмъ, т. е. Софія уже въ своемъ вѣчномъ бытіи необходимо состоитъ изъ множественности элементовъ, которыхъ она есть реальное единство, то каждый изъ этихъ элементовъ, какъ необходимая составная часть вѣчнаго богочеловѣчества, долженъ быть признанъ *вѣчнымъ* въ абсолютномъ или идеальномъ порядкѣ.

Итакъ, когда мы говоримъ о вѣчности человѣчества, то implicite разумѣемъ вѣчность каждой отдѣльной особи [22], составляющей человѣчество. Безъ этой вѣчности само человѣчество было бы призрачно.

Только при признаніи, что каждый дѣйствительный человѣкъ своею глубочайшею сущностью коренится въ вѣчномъ божественномъ мірѣ, что онъ есть не только видимое явленіе, т. е. рядъ событій и группа фактовъ, а вѣчное и особенное существо, необходимое и незамѣнимое звено въ абсолютномъ цѣломъ, только при этомъ признаніи, говорю я, можно разумно допустить двѣ великія истины, безусловно необходимыя не только для богословія, т. е. религіознаго знанія, но и для человѣческой жизни вообще, я разумѣю истины: человѣческой свободы и человѣческаго безсмертія.

Начиная съ послѣдняго, совершенно очевидно, что если признать человѣка лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное въ опредѣленный моментъ, прежде своего физическаго рожденія не существовавшее, то это въ сущности равносильно сведенію человѣка

---

[22] Говоря о вѣчности каждой человѣческой особи въ указанномъ смыслѣ, мы по существу дѣла не утверждаемъ здѣсь чего-либо совершенно новаго, тѣмъ болѣе противорѣчащаго признаннымъ религіознымъ положеніямъ. Христіанскіе богословы и философы, разсуждавшіе о происхожденіи міра, всегда различали между конечнымъ явленіемъ міра въ пространствѣ и времени и вѣчнымъ существованіемъ идеи міра въ Божественной мысли, т. е. Логосѣ, при чемъ должно помнить, что въ Богѣ, какъ вѣчной реальности, идея міра не можетъ быть представляема какъ нѣчто отвлеченное, а необходимо представляется какъ нѣчто реальное.

къ его феноменальной видимости, къ его обнаруженному бытію, которое дѣйствительно начинается лишь съ физическаго рожденія. Но оно вѣдь и кончается съ физическою смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; безконечное существованіе *послѣ смерти* никакъ не вяжется логически съ ничтожествомъ *до рожденія*.

Какъ существо природное, какъ явленіе, человѣкъ существуетъ только между физическимъ рожденіемъ и физической смертью. Допустить, что онъ существуетъ послѣ физической смерти, можно лишь признавши, что онъ не есть только то существо, которое живетъ въ природномъ мірѣ, — только явленіе, — признавши, что онъ есть еще кромѣ этого вѣчная, умопостигаемая сущность. Но въ такомъ случаѣ логически необходимо признать, что онъ существуетъ не только послѣ смерти, но и до рожденія, потому что умопостигаемая сущность по понятію своему не подлежитъ формѣ нашего времени, которая есть только форма явленій.

Переходя ко второй упомянутой истинѣ, свободѣ человѣка, легко видѣть, что, представляя себѣ человѣка лишь созданнымъ изъ ничего во времени, и слѣдовательно для Бога какъ бы случайнымъ, такъ какъ предполагается, что Богъ можетъ существовать и безъ человѣка, и дѣйствительно существовалъ до сотворенія человѣка, — представляя себѣ, говорю я, человѣка какъ безусловно опредѣленнаго божественнымъ произволомъ и потому по отношенію къ Богу безусловно страдательнымъ, мы рѣшительно не оставляемъ никакого мѣста для его свободы.

Какимъ образомъ вопросъ о свободѣ можетъ быть разрѣшенъ съ точки зрѣнія вѣчнаго человѣка или съ точки зрѣнія богочеловѣческой — мы постараемся показать въ слѣдующемъ чтеніи.

Чтеніе девятое.

Религіозное сознаніе, отправляясь отъ божественнаго, всесовершеннаго начала, находитъ дѣйствительный природный міръ несоотвѣтствующимъ этому началу, т. е. несовершеннымъ или ненормальнымъ, а вслѣдствіе этого загадочнымъ и непонятнымъ. Онъ является чѣмъ-то неистиннымъ и недолжнымъ, а потому требуется его *объяснить* изъ истиннаго и должнаго, т. е. изъ другого, сверхприроднаго или божественаго міра, который открывается религіозному сознанію какъ его положительное содержаніе. Средній терминъ или связующее звено, посредствомъ котораго природное бытіе объясняется или выводится изъ бытія божественнаго, есть, какъ мы знаемъ, человѣчество въ качествѣ конкретнаго единства всѣхъ началъ.

Прежде всего намъ нужно установить, что̀ собственно есть ненормальное или несовершенное въ природномъ мірѣ, что въ немъ требуетъ объясненія или оправданія съ религіозной точки зрѣнія.

Очевидно, что постоянныя формы природныхъ явленій, ихъ гармоническія отношенія и непреложные законы, все идеальное содержаніе этого міра, представляющее для объективнаго созерцанія и изученія, — все это не заключаетъ въ себѣ ничего ненормальнаго или несовершеннаго, ничего такого, что̀ стояло бы въ противорѣчіи или противоположности съ характеромъ міра божественнаго. При чисто теоретическомъ отношеніи къ природѣ, какъ только созерцаемой и познаваемой, умъ не находитъ ничего, что̀ бы вызывало осужденіе или требовало оправданія; разсматривая природу въ ея общихъ формахъ и законахъ, онъ можетъ видѣть въ ея явленіяхъ только ясное отраженіе вѣчныхъ идей. Относясь идеально къ дѣйствительной природѣ, т. е. созерцая ее въ ея общемъ или идеѣ, мы тѣмъ самымъ отрѣшаемъ ее отъ всего случайнаго и преходящаго и — какъ говоритъ поэтъ — «прямо смотримъ изъ времени въ вѣчность и видимъ пламя всемірнаго солнца».

И неподвижно на огненныхъ розахъ
Живой алтарь мірозданья курится;
Въ его дыму какъ въ творческихъ грезахъ
Вся сила дрожитъ и вся вѣчность снится.
И все, что мчится по безднамъ эѳира,
И всякій лучъ плотской и безплотный
Твой только отблескъ, о солнце міра,
И только сонъ, только сонъ мимолетный.

И поистинѣ въ идеальномъ созерцаніи (такъ же, какъ и въ чисто-научномъ знаніи) всякая индивидуальная отдѣльность, всякая особенность реальнаго явленія есть только «сонъ мимолетный», только безразличный и преходящій случай или примѣръ всеобщаго и единаго; все дѣло здѣсь не въ реальномъ существованіи предмета, а въ его идеальномъ содержаніи, которое есть нѣчто въ себѣ совершенное и вполнѣ ясное для ума. Но если въ чистомъ созерцаніи и теоріи (въ объективномъ отношеніи) индивидуальное существованіе лишено въ своей отдѣльности всякаго самостоятельнаго значенія, то въ практической *жизни*, для нашей дѣятельной воли (въ субъективномъ отношеніи), это отдѣльное эгоистическое бытіе особи есть первое и существенное; здѣсь мы должны во всякомъ случаѣ съ нимъ считаться, и если это эгоистическое бытіе есть сонъ, то сонъ тяжелый и мучительный, отъ котораго мы сами не вольны избавиться, который подавляетъ насъ, несмотря на наше сознаніе его призрачности (если и является такое сознаніе). Вотъ этотъ-то тяжелый и мучительный сонъ отдѣльнаго эгоистическаго существованія, а не объективный характеръ природы въ ея общихъ формахъ и представляется съ религіозной точки зрѣнія чѣмъ-то загадочнымъ и требующимъ объясненія.

Въ свѣтѣ идеальнаго созерцанія мы не чувствуемъ и не утверждаемъ себя въ своей отдѣльности: здѣсь погасаетъ мучительный огонь личной воли, и мы сознаемъ свое существенное единство со всѣмъ другимъ. Но такое идеальное состояніе есть въ насъ только минутное; кромѣ же этихъ свѣтлыхъ минутъ, во всемъ остальномъ теченіи нашей жизни идеальное единство наше со всѣмъ другимъ является для насъ какъ призрачное, несущественное, за настоящую же дѣйствительность мы признаемъ здѣсь только свое отдѣльное, особенное *я:* мы замкнуты въ себѣ, непроницаемы для другого, а потому и другое въ свою очередь непроницаемо для насъ. Допуская вообще въ теоріи, что все другое имѣетъ такое же, какъ и мы сами,

внутреннее субъективное бытіе, существуетъ для себя, — мы однако совершенно забываемъ это въ дѣйствительныхъ практическихъ отношеніяхъ, и здѣсь всѣ другія существа являются для насъ не какъ живыя лица, а какъ пустыя личины.

Это-то ненормальное отношеніе ко всему, это исключительное самоутвержденіе или эгоизмъ, всесильный въ практической жизни, хотя бы и отвергаемый въ теоріи, это противопоставленіе себя всѣмъ другимъ и практическое отрицаніе этихъ другихъ — и является кореннымъ *зломъ* нашей природы, и такъ какъ оно свойственно всему живущему, такъ какъ всякое существо въ природѣ, всякій звѣрь, всякое насѣкомое и всякая былинка въ своемъ собственномъ бытіи отдѣляетъ себя ото всего другого, стремится быть всѣмъ для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходитъ внѣшнее, вещественное бытіе), то, слѣдовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи съ одной стороны, именно въ своемъ идеальномъ содержаніи или объективныхъ формахъ и законахъ, только *отраженіемъ всеединой идеи,* является съ другой стороны, именно въ своемъ реальномъ, обособленномъ и разрозненномъ существованіи, какъ нѣчто чуждое и враждебное этой идеѣ, какъ нѣчто недолжное или дурное и при томъ дурное въ двоякомъ смыслѣ: ибо если эгоизмъ, то есть стремленіе поставить свое исключительное *я* на мѣсто всего, или упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность дѣйствительно осуществить эгоизмъ, т. е. невозможность, оставаясь въ своей исключительности, быть дѣйствительно всѣмъ — есть коренное *страданіе,* къ которому всѣ остальныя страданія относятся какъ частные случаи къ общему закону. Въ самомъ дѣлѣ, общее основаніе всякаго страданія, какъ нравственнаго, такъ и физическаго, сводится къ зависимости субъекта отъ чего-нибудь другого ему внѣшняго, отъ какого-нибудь внѣшняго факта, который его насильственно связываетъ и подавляетъ; но такая внѣшняя зависимость очевидно была бы невозможна, если бы данный субъектъ находился во внутреннемъ и дѣйствительномъ единствѣ со всѣмъ другимъ, если бы онъ чувствовалъ себя во всемъ: тогда для него не было бы ничего безусловно чуждаго и внѣшняго, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя въ согласіи со всѣмъ другимъ, онъ и воздѣйствіе всего другого на себя ощущалъ бы какъ согласное съ своей собственной волей, какъ пріятное себѣ.

и слѣдовательно, ему нельзя было бы испытывать дѣйствительное страданіе.

Изъ сказаннаго ясно, что зло и страданіе имѣютъ внутреннее, субъективное значеніе, они существуютъ въ насъ и для насъ, т. е. въ каждомъ существѣ и для него. Они суть *состоянія* индивидуальнаго существа: а именно, зло есть напряженное состояніе его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страданіе есть необходимая реакція другого противъ такой воли, реакція, которой самоутверждающееся существо подпадаетъ невольно и неизбѣжно и которую оно ощущаетъ какъ страданіе. Такимъ образомъ страданіе, составляющее одинъ изъ характеристическихъ признаковъ природнаго бытія, является лишь какъ необходимое слѣдствіе нравственнаго зла.

Мы видѣли, что дѣйствительное бытіе природнаго міра есть недолжное или ненормальное, поскольку оно противополагается бытію міра божественнаго (какъ безусловной нормѣ); но это противоположеніе и, слѣдовательно, самое зло есть, какъ сейчасъ было показано, только состояніе индивидуальныхъ существъ и извѣстное ихъ отношеніе другъ къ другу (именно отношеніе отрицательное), а не какая-нибудь самостоятельная сущность или особое начало. Тотъ міръ, который по слову апостола весь во злѣ лежитъ, не есть какой-нибудь новый безусловно отдѣльный отъ міра божественнаго, состоящій изъ своихъ особыхъ существенныхъ элементовъ, а это есть только другое, недолжное, *взаимоотношеніе* тѣхъ же самыхъ элементовъ, которые образуютъ и бытіе міра божественнаго. Недолжная дѣйствительность природнаго міра есть разрозненное и враждебное другъ къ другу *положеніе* тѣхъ же самыхъ существъ, которыя въ своемъ нормальномъ отношеніи, именно въ своемъ внутреннемъ единствѣ и согласіи, входятъ въ составъ міра божественнаго. Ибо если Богъ, какъ абсолютное или всесовершенное, содержитъ въ себѣ все сущее или всѣ существа, то, слѣдовательно, не можетъ быть такихъ существъ, которыя имѣли бы основанія бытія своего внѣ Бога или были бы субстанціально внѣ божественнаго міра, и, слѣдовательно, природа въ своемъ противоположеніи съ Божествомъ можетъ быть только другимъ положеніемъ или *перестановкою* извѣстныхъ существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціально въ мірѣ божественномъ.

Итакъ, эти два міра различаются между собою не по суще-

ству, а только по положенію: одинъ изъ нихъ представляетъ единство всѣхъ сущихъ, или такое ихъ положеніе, въ которомъ каждый находитъ себя во всѣхъ и всѣ въ каждомъ — другой же, напротивъ, представляетъ такое положеніе сущихъ, въ которомъ каждый въ себѣ или въ своей волѣ утверждаетъ себя внѣ другихъ и противъ другихъ (что̀ есть зло) и тѣмъ самымъ претерпѣваетъ противъ воли своей внѣшнюю дѣйствительность другихъ (что̀ есть страданіе).

Итакъ, спрашивается: какъ объяснить такое недолжное положеніе природнаго міра, это исключительное самоутвержденіе сущихъ? Мы знаемъ, что самоутвержденіе есть напряженное состояніе воли, сосредоточивающейся въ себѣ, отдѣляющейся и противопоставляющей себя всему другому. Но воля есть внутреннее дѣйствіе субъекта, прямое выраженіе и проявленіе его собственнаго существа. Воля есть дѣйствіе *отъ себя* или внутреннее движеніе субъекта, исходящее изъ него самого; поэтому всякій актъ воли по существу своему свободенъ, всякое изволеніе есть произволеніе (какъ въ языкѣ, по крайней мѣрѣ русскомъ, воля и свобода суть синонимы) [23].

---

[23] Это нисколько не противорѣчитъ той несомнѣнной истинѣ, что всѣ акты воли опредѣляются мотивами. Въ самомъ дѣлѣ, всякій мотивъ вызываетъ опредѣленный актъ воли только потому, что дѣйствуетъ на это опредѣленное существо, это есть только *побужденіе, вызывающее* извѣстное существо къ самостоятельному дѣйствію, соотвѣтственно собственному характеру этого существа: если бы было иначе, если бъ все дѣло зависѣло безусловно отъ мотива, то данный мотивъ производилъ бы свое дѣйствіе одинаково на всякую волю, въ дѣйствительности же мы видимъ не то, ибо одинъ и тотъ же мотивъ напр. чувственное удовольствіе, побуждаетъ при извѣстныхъ условіяхъ одно существо къ дѣйствію, а на другое при тѣхъ же самыхъ условіяхъ совсѣмъ не дѣйствуетъ или же вызываетъ къ сопротивленію и отверженію мотива, т. е. для одной воли это есть дѣйствительный положительный мотивъ, для другой же — нѣтъ. Слѣдовательно, дѣйствительность мотивовъ, т. е. ихъ способность вызывать въ субъектѣ извѣстный актъ воли, первоначально зависитъ *отъ самого* же субъекта. Дѣйствующая сила принадлежитъ не мотиву самому по себѣ, а той волѣ, на которую онъ дѣйствуетъ и которая такимъ образомъ и есть прямая причина и существенное основаніе дѣйствія. Если я хорошо дѣйствую, находясь подъ вліяніемъ хорошихъ мотивовъ, то вѣдь сами эти хорошіе мотивы какъ такіе могутъ имѣть на меня вліяніе только потому, что я вообще способенъ хорошо дѣйствовать, иначе они были бы надо мною безсильны. Такимъ образомъ мотивами опредѣляется не сама дѣйствующая воля въ своемъ качествѣ и напра-

Такимъ образомъ, если зло или эгоизмъ есть нѣкоторое актуальное напряженное состояніе индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякій же актъ воли по опредѣленію своему свободенъ, то, слѣдовательно, зло есть свободное произведеніе индивидуальныхъ существъ.

Но индивидуальныя существа не могутъ быть свободной причиной зла въ качествѣ существъ *физическихъ*, какими они являются въ природномъ вещественномъ мірѣ, потому что этотъ міръ и они сами, поскольку принадлежатъ къ нему, суть лишь слѣдствія или проявленія зла. Въ самомъ дѣлѣ, внѣшняя матеріальная раздѣльность и особенность, характеризующая природную жизнь и образующая природный міръ въ его противоположности съ міромъ божественнымъ, эта внѣшняя раздѣльность физическаго бытія есть, какъ мы знаемъ, прямое слѣдствіе внутренней розни и самоутвержденія или эгоизма, который самъ, слѣдовательно, лежитъ глубже всякаго матеріально обособленнаго бытія, — за предѣлами физическаго существованія субъектовъ въ ихъ внѣшней раздѣльности и множественности; другими словами, первоначальною свободною причиною зла не можетъ быть индивидуальное существо, какъ физическое явленіе, само уже обусловленное внѣшнею необходимостью.

Всеобщій опытъ показываетъ, что всякое физическое существо уже родится во злѣ; злая воля при эгоизмѣ является у каждаго отдѣльнаго существа уже въ самомъ началѣ его физическаго существованія, когда его свободноразумное или личное начало еще не дѣйствуетъ, такъ что это коренное зло для него есть нѣчто данное, роковое и невольное, а никакъ не его собственное свободное произведеніе. Безусловная воля не можетъ принадлежать физическому существу какъ такому, ибо оно уже обусловлено другимъ и не дѣйствуетъ прямо отъ себя.

Итакъ, зло, не имѣя физическаго начала, должно имѣть начало *метафизическое;* производящею причиною зла можетъ быть индивп-

---

вленіи (отъ которыхъ, напротивъ, зависитъ дѣйствительность самаго мотива), а только вызывается *фактъ обнаруженія* этой воли въ данный моментъ, другими словами, мотивы суть только поводы для дѣйствія воли, производящая же причина всякаго дѣйствія есть самая воля, или, точнѣе, самъ субъектъ, какъ волящій, т. е. начинающій дѣйствіе изъ себя или отъ себя. Всякій актъ воли не есть дѣйствіе мотива, а *воздѣйствіе* субъекта на мотивъ, опредѣляемое собственнымъ характеромъ субъекта.

дуальное существо не въ своемъ природномъ уже обусловленномъ явленіи, а въ своей безусловной вѣчной сущности, которой принадлежитъ первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если нашъ природный во злѣ лежащій міръ, какъ земля проклятія и изгнанія, произращающая волчцы и тернія, есть неизбѣжное *слѣдствіе* грѣха и паденія, то очевидно *начало* грѣха и паденія лежитъ не здѣсь, а въ томъ саду Божіемъ, въ которомъ коренится не только древо жизни, но также и древо познанія добра и зла, — иными словами: *первоначальное* происхожденіе зла можетъ имѣть мѣсто лишь въ области вѣчнаго доприроднаго міра.

Мы различаемъ въ доприродномъ бытіи само Божество, какъ всеединое, т. е. какъ положительное (самостоятельное, личное) единство всего, — и это «все», которое содержится въ божественномъ единствѣ и первоначально имѣетъ дѣйствительное бытіе только въ немъ, само же по себѣ есть лишь потенція бытія, первая матерія или не-сущее (*μὴ ὄν*). Такъ какъ Божество есть вѣчное и абсолютное *самоопредѣленіе* — ибо какъ полнота всего, какъ всеединое, оно не можетъ имѣть ничего внѣ себя и, слѣдовательно, всецѣло опредѣляется само собою: — то поэтому, хотя Божество какъ *сущее* и имѣетъ въ себѣ безпредѣльную и безмѣрную потенцію или силу бытія (безъ которой ничто существовать не можетъ), но какъ сущее *всеединое* оно эту потенцію (возможность) вѣчно *осуществляетъ*, всегда наполняетъ безпредѣльность существованія такимъ же безпредѣльнымъ, абсолютнымъ содержаніемъ, всегда утоляетъ имъ безконечную жажду бытія, всему сущему свойственную. Не такъ должно быть въ тѣхъ частныхъ сущностяхъ, которыя въ своей совокупности или всеединствѣ составляютъ содержаніе всеединаго Божества. Каждая изъ этихъ сущностей именно какъ «каждая», т. е. «одна изъ всѣхъ», не есть и не можетъ быть непосредственно въ себѣ «всѣмъ». Такимъ образомъ для «каждаго» открывается возможность «другого»: «все», абсолютная полнота бытія въ немъ (въ каждомъ) открывается какъ безконечное стремленіе, какъ неутолимая жажда бытія, какъ темный, вѣчно ищущій свѣта, огонь жизни. Онъ (каждый) есть «это», но хочетъ, будучи «этимъ», быть «всѣмъ»; — но «все» для него, какъ только «этого», актуально не существуетъ, и потому стремленіе ко всему (быть всѣмъ) есть въ немъ безусловно неопредѣленное и безмѣрное, въ себѣ самомъ никакихъ границъ не имѣющее. Такимъ образомъ это безпредѣльное

(τὸ ἄπειρον), которое въ Божествѣ есть только возможность, никогда не допускаемая до дѣйствительности (какъ всегда удовлетворяемое или отъ вѣка удовлетворенное стремленіе), здѣсь — въ частныхъ существахъ — получаетъ значеніе коренной стихіи ихъ бытія, есть центръ и основа всей тварной жизни (μητὴρ τῆς ζωῆς).

Но этотъ центръ натуры не открывается непосредственно и въ частныхъ существахъ, поскольку первоначально всѣ они объемлются единствомъ Божіимъ и не существуютъ сами для себя въ отдѣльности, не сознаютъ себя внѣ божественнаго всеединства, не сосредоточиваются въ себя, и потому τὸ ἄπειρον въ нихъ остается сокрытымъ потенціальнымъ — хотя не въ томъ смыслѣ, какъ въ Богѣ, въ которомъ это есть вѣчно potentia post actum, тогда какъ въ нихъ это только potentia ante actum.

Въ этомъ первоначальномъ единствѣ своемъ съ Божествомъ всѣ существа образуютъ одинъ божественный міръ въ трехъ главныхъ сферахъ, смотря по тому, какой изъ трехъ основныхъ способовъ бытія — субстанціальнаго, умственнаго (идеальнаго) или чувственнаго (реальнаго) въ нихъ преобладаетъ, или какимъ изъ трехъ божественныхъ дѣйствій (воля, представленіе, чувство) они по преимуществу опредѣляются.

Первая сфера божественнаго міра характеризуется рѣшительнымъ преобладаніемъ глубочайшаго, самаго внутренняго и духовнаго начала бытія — воли. Здѣсь всѣ существа находятся въ простомъ единствѣ воли съ Божествомъ — въ единствѣ чистой непосредственной любви; они существенно опредѣляются божественнымъ первоначаломъ, пребываютъ «въ лонѣ Отца». Поскольку они принадлежатъ къ этой первой сферѣ, существа суть чистые духи, и все бытіе этихъ чистыхъ духовъ прямо опредѣляется ихъ волей, потому что ихъ воля тождественна съ всеединою волею Божіей. Здѣсь такимъ образомъ преобладающій тонъ бытія есть безусловная любовь, въ которой всѣ — одно.

Во второй сферѣ полнота божественнаго бытія раскрывается во множественности образовъ, связанныхъ идеальнымъ единствомъ; здѣсь преобладаетъ представленіе или умственная дѣятельность, опредѣляемая умомъ божественнымъ, и потому существа въ этой сферѣ могутъ быть названы умами. Здѣсь всѣ существа имѣютъ бытіе не только въ Богѣ и для Бога, но также и другъ для друга — въ представленіи или созерцаніи; здѣсь является уже, хотя только идеально,

опредѣленность и раздѣльность, всѣ сущности (идеи) находятся въ опредѣленномъ отношеніи (ratio, λόγος) другъ къ другу, и такимъ образомъ эта сфера есть по преимуществу область божественнаго Слова (Логоса), идеально выражающаго разумную полноту божественныхъ опредѣленій. Здѣсь каждое «умное» существо есть опредѣленная идея, имѣющая свое опредѣленное мѣсто въ идеальномъ космосѣ.

Въ этихъ двухъ сферахъ (духовной и умственной) божественнаго міра все существующее прямо опредѣляется божественнымъ началомъ въ двухъ первыхъ образахъ его бытія. Но если вообще дѣйствительность божественнаго міра состоитъ во взаимодѣйствіи между единымъ и всѣмъ, т. е. между самимъ божественнымъ началомъ и множественностью содержимыхъ имъ существъ, то въ этихъ двухъ первыхъ сферахъ самихъ по себѣ божественный міръ не можетъ имѣть своей полной дѣйствительности, такъ какъ здѣсь нѣтъ настоящаго взаимодѣйствія, ибо существа, какъ чистые духи и чистые умы, находясь въ непосредственномъ единствѣ съ Божествомъ, не имѣютъ отдѣльнаго обособленнаго или въ себѣ сосредоточеннаго существованія и какъ такіе не могутъ отъ себя самихъ внутренно воздѣйствовать на божественное начало. Въ самомъ дѣлѣ, существа въ первой сферѣ или какъ чистые духи, находясь въ непосредственномъ единствѣ божественной воли и любви, имѣютъ здѣсь сами по себѣ только потенціальное существованіе: во второй же сферѣ, хотя эти множественныя существа и выдѣляются божественнымъ Логосомъ какъ опредѣленные объективные образы, въ постоянномъ опредѣленномъ отношеніи другъ къ другу, и слѣдовательно, получаютъ здѣсь нѣкоторую особность, но особность чисто-идеальную, такъ какъ все бытіе этой сферы опредѣляется умственнымъ созерцаніемъ или чистымъ представленіемъ. Но такой идеальной особности его элементовъ недостаточно для самого божественнаго начала, какъ единаго: для него необходимо, чтобы множественныя существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силѣ божественнаго единства или любви не на чемъ будетъ проявиться или обнаружиться во всей полнотѣ своей. Поэтому божественное существо не можетъ довольствоваться вѣчнымъ созерцаніемъ идеальныхъ сущностей (созерцать ихъ и ими созерцаться): ему не довольно обладать ими, какъ своимъ предметомъ, своею идеею и быть для нихъ только идеею; но будучи «свободно отъ зависти», т. е. отъ исключительности, оно хочетъ ихъ

собственной реальной жизни, т. е. выводитъ свою волю изъ того безусловнаго субстанціальнаго единства, которымъ опредѣляется первая сфера божественнаго бытія, обращаетъ эту волю на всю множественность идеальныхъ предметовъ, созерцаемыхъ во второй сферѣ, и останавливается на каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности, сопрягается съ нимъ актомъ своей воли и тѣмъ утверждаетъ, запечатлѣваетъ его собственное самостоятельное бытіе, имѣющее возможность воздѣйствовать на божественное начало; каковымъ реальнымъ воздѣйствіемъ образуется третья сфера божественнаго бытія. Этотъ актъ (или эти акты) божественной воли, соединяющейся съ идеальными предметами или образами божественнаго ума и дающей имъ чрезъ то реальное бытіе, и есть собственно актъ божественнаго творчества. Къ поясненію его можетъ служить слѣдующее соображеніе. Хотя идеальныя существа (или умы), составляющія предметъ божественнаго дѣйствія, и не имѣютъ сами по себѣ въ отдѣльности субстанціальнаго бытія или безусловной самостоятельности, — что̀ противорѣчило бы единству сущаго, — но каждое изъ нихъ представляетъ собою нѣкоторую идеальную особенность, нѣкоторое характеристическое свойство, дѣлающее этотъ предметъ тѣмъ, что̀ онъ есть, и отличающее его ото всѣхъ другихъ, такъ что онъ имѣетъ всегда безусловно самостоятельное значеніе, если еще не по существованію, то по сущности или идеѣ (non quoad existentiam, sed quoad essentiam), т. е. по тому внутреннему свойству, которымъ опредѣляется его мыслимое или умосозерцаемое отношеніе ко всему другому, или его понятіе (*λόγος*), независимое отъ его реальнаго существованія. Но Божество, какъ внутренно всеединое или всеблагое, вполнѣ утверждаетъ *все другое*, т. е. свою волю, какъ безпредѣльную потенцію бытіе (*τὸ ἄπειρον*) полагаетъ во все другое, не задерживая ее въ себѣ какъ *единомъ*, а осуществляя или объективируя ее для себя какъ *всеединаго*. Въ силу же принадлежащей всему другому, т. е. каждой божественной идеѣ, или каждому предметному образу, существенной особенности (по которой онъ есть *это*), каждый такой образъ, каждая идея, съ которой сопрягается божественная воля, не относится безразлично къ этой волѣ, а необходимо видоизмѣняетъ ея дѣйствіе согласно своей особенности, даетъ ему свой специфическій характеръ, такъ сказать, отливаетъ его въ свою собственную форму, ибо очевидно, что свойство актуальной воли необходимо опредѣляется не только волящимъ, но и предметомъ его. Каждый пред-

метный образъ, воспринимая безпредѣльную божественную волю *по-своему*, въ силу своей особенности, тѣмъ самымъ усваиваетъ ее, т. е. дѣлаетъ ее своею; такимъ образомъ эта воля перестаетъ быть уже только божественной: воспринятая опредѣленнымъ образомъ (идеею) и отъ него получивъ своей особенный опредѣленный характеръ, она становится столько же принадлежностью этого предметнаго образа въ его особенности, сколько и дѣйствіемъ божественнаго существа. Такимъ образомъ безпредѣльная сила бытія (*τὸ ἄπειρον*), которая въ божествѣ всегда покрывается актомъ, ибо Богъ всегда (*вѣчно*) хочетъ или любитъ все и все имѣетъ въ себѣ и для себя, эта безпредѣльная потенція въ каждомъ частномъ существѣ перестаетъ покрываться его актуальностью, ибо эта актуальность не есть *все*, а только одно *изъ всего, нѣчто особенное*. Т. е. каждое существо теряетъ свое непосредственное единство съ Божествомъ и актъ Божіей воли, который въ Божествѣ, не будучи никогда отдѣленъ отъ всѣхъ другихъ, не имѣетъ границы, въ самомъ частномъ существѣ получаетъ такую границу. Но обособляясь такимъ образомъ, это существо получаетъ возможность воздѣйствовать на единую божественную волю, опредѣляя ее отъ себя такъ, а не иначе. Особенная идея, съ которою соединяется актъ божественной воли, сообщая этому акту свой особенный характеръ, выдѣляетъ его изъ абсолютнаго непосредственнаго единства воли божественной, получаетъ его *для себя* и въ немъ пріобрѣтаетъ живую силу дѣйствительности, дающую ей возможность существовать и дѣйствовать отъ себя въ качествѣ особи или самостоятельнаго субъекта. Такимъ образомъ, теперь уже являются не идеальныя только существа, имѣющія свою жизнь только въ созерцаніи Божества, а живыя существа, имѣющія собственную дѣйствительность и отъ себя воздѣйствующія на божественное начало. Такія существа мы называемъ душами. Итакъ, вѣчные предметы божественнаго созерцанія, дѣлаясь предметами особенной божественной воли (точнѣе, обособляя въ силу присущей имъ особенности дѣйствующую въ нихъ волю Божію), становятся «въ душу живу»; другими словами, существа, субстанціально содержащіяся въ лонѣ единаго Бога Отца, идеально созерцаемыя и созерцающія въ свѣтѣ божественнаго Логоса, силою животворящаго Духа получаютъ собственное реальное бытіе и дѣйствіе.

Единство божественнаго начала, субстанціально пребывающее въ первой сферѣ бытія, идеально проявляемое во второй, можетъ полу-

чить свое реальное осуществленіе только въ третьей. Во всѣхъ трехъ сферахъ мы различаемъ дѣйствующее божественное начало единства или Логосъ, какъ прямое проявленіе Божества, и то «многое» или «все», которое объединяется дѣйствіемъ этого единаго, воспринимаетъ его въ себя и осуществляетъ. Но въ первой сферѣ это «все» само по себѣ существуетъ только потенціально, во второй только идеально и лишь въ третьей получаетъ собственное дѣйствительное существованіе, а потому и единство этой сферы, производимое божественнымъ Логосомъ, является впервые какъ дѣйствительное самостоятельное существо, могущее отъ себя воздѣйствовать на божественное начало. Только здѣсь объектъ божественнаго дѣйствія становится настоящимъ актуальнымъ субъектомъ и самое дѣйствіе становится настоящимъ взаимодѣйствіемъ. Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественнаго Логоса, есть, какъ мы знаемъ, душа міра или идеальное человѣчество (Софія), которое содержитъ въ себѣ и собою связываетъ всѣ особенныя живыя существа или души. Представляя собою реализацію божественнаго начала, будучи его образомъ и подобіемъ, первообразное человѣчество или душа міра есть вмѣстѣ и единое и все; она занимаетъ посредствующее мѣсто между множественностью живыхъ существъ, составляющихъ реальное содержаніе ея жизни, и безусловнымъ единствомъ Божества, представляющимъ идеальное начало и норму этой жизни. Какъ живое средоточіе или душа всѣхъ тварей и вмѣстѣ съ тѣмъ реальная форма Божества — сущій субъектъ тварнаго бытія и сущій объектъ божественнаго дѣйствія; причастная единству Божію и вмѣстѣ съ тѣмъ обнимая всю множественность живыхъ душъ, всеединое человѣчество или душа міра есть существо двойственное: — заключая въ себѣ и божественное начало и тварное бытіе, она не опредѣляется исключительно ни тѣмъ, ни другимъ и, слѣдовательно, пребываетъ свободною; присущее ей божественное начало освобождаетъ ее отъ ея тварной природы, а эта послѣдняя дѣлаетъ ее свободной относительно Божества. Обнимая собою всѣ живыя существа (души), а въ нихъ и всѣ идеи, она не связана исключительно ни съ одною изъ нихъ, свободна ото всѣхъ, — но будучи непосредственнымъ центромъ и реальнымъ единствомъ всѣхъ этихъ существъ, она въ нихъ, въ ихъ особенности получаетъ независимость отъ божественнаго начала, возможность воздѣйствовать на него въ качествѣ свободнаго субъекта. Поскольку она вос-

принимаетъ на себя божественнаго Логоса и опредѣляется имъ, душа міра есть человѣчество — божественное человѣчество Христа — тѣло Христово или Софія. Воспринимая единое божественное начало и связывая этимъ единствомъ всю множественность существъ, міровая душа тѣмъ самымъ даетъ божественному началу полное дѣйствительное осуществленіе во всемъ; посредствомъ нея Богъ проявляется какъ живая дѣйствующая сила во всемъ твореніи или какъ Духъ Святый. Другими словами: опредѣляясь или образуясь божественнымъ Логосомъ, міровая душа даетъ возможность Духу Святому осуществляться во всемъ, ибо то, что въ свѣтѣ Логоса раскрывается въ идеальныхъ образахъ, то Духомъ Святымъ осуществляется въ реальномъ дѣйствіи. Отсюда ясно, что міровая душа содержитъ въ единствѣ всѣ элементы міра, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имѣетъ это божественное начало единственнымъ предметомъ своей жизненной воли, безусловною цѣлью и средоточіемъ своего бытія; ибо лишь поскольку она сама проникается божественнымъ всеединствомъ, можетъ она проводить его и во все твореніе, объединяя и подчиняя себѣ всю множественность существъ силою присущаго ей Божества. Поскольку она обладаема Божествомъ, постольку она обладаетъ всѣмъ, ибо въ Божествѣ все въ единствѣ; утверждая же себя во всеединствѣ, она тѣмъ самымъ свободна ото всего въ особенности, свободна въ положительномъ смыслѣ какъ всѣмъ обладающая. Но міровая душа воспринимаетъ божественное начало и опредѣляется имъ не по внѣшней необходимости, а по собственному воздѣйствію, ибо, какъ мы знаемъ, она по самому положенію своему имѣетъ въ себѣ начало самостоятельнаго дѣйствія или волю, т. е. возможность начинать отъ себя внутреннее движеніе (стремленіе). Другими словами, міровая душа можетъ сама избирать предметъ своего жизненнаго стремленія.

Какой же можетъ это быть предметъ, къ чему помимо божественнаго начала можетъ стремиться міровая душа? Она всѣмъ обладаетъ, безпредѣльная потенція бытія (*τὸ ἄπειρον*) въ ней удовлетворена. Но удовлетворена не безусловно и потому не окончательно. «Все» какъ содержаніе своего бытія (свою идею) міровая душа непосредственно имѣетъ не отъ себя, а отъ божественнаго начала, которое существенно первѣе ея, ею предполагается и ее опредѣляетъ. Только какъ открытая во внутреннемъ существѣ своемъ дѣйствію божественнаго Логоса, міровая душа въ немъ и отъ него получаетъ

силу надо всѣмъ и всѣмъ обладаетъ. Поэтому, хотя и обладая всѣмъ, міровая душа можетъ хотѣть обладать имъ *иначе*, чѣмъ обладаетъ, т. е. можетъ хотѣть обладать имъ *отъ себя*, какъ Богъ, можетъ стремиться, чтобы къ полнотѣ бытія, которая ей принадлежитъ, присоединилась и абсолютная *самобытность* въ обладаніи этою полностью, — что̀ ей не принадлежитъ. Въ силу этого душа можетъ отдѣлить относительный центръ своей жизни отъ абсолютнаго центра жизни Божественной, можетъ утверждать себя внѣ Бога. Но тѣмъ самымъ необходимо душа лишается своего центральнаго положенія, ниспадаетъ изъ всеединаго средоточія Божественнаго бытія на множественную окружность творенія, теряя свою свободу и свою власть надъ этимъ твореніемъ; ибо такую власть она имѣетъ не отъ себя, а только какъ посредница между твореніемъ и Божествомъ, отъ котораго она теперь въ своемъ самоутвержденіи отдѣляется. Останавливая же свою волю на самой себѣ, сосредоточиваясь въ себѣ, она отнимаетъ себя у всего, становится лишь однимъ изъ многихъ. Когда же міровая душа перестаетъ объединять собою всѣхъ, — всѣ теряютъ свою общую связь, и единство мірозданія распадается на множество отдѣльныхъ элементовъ, всемірный организмъ превращается въ механическую совокупность атомовъ. Ибо всѣ частные, особенные элементы мірового организма, сами по себѣ, именно какъ особенные (каждый какъ «нѣчто», а не все, какъ «это», а не другое), не находятся въ непосредственномъ единствѣ другъ съ другомъ, а имѣютъ это единство лишь посредствомъ міровой души, какъ общаго ихъ средоточія, всѣхъ ихъ въ себѣ заключающаго и собою обнимающаго. Съ обособленіемъ же міровой души, когда она, возбуждая въ себѣ свою особенную волю, тѣмъ самымъ отдѣляется отъ всего, — частные элементы всемірнаго организма теряютъ въ ней свою общую связь и предоставленные самимъ себѣ обрекаются на разрозненное эгоистическое существованіе, корень котораго есть зло, а плодъ — страданіе. Такимъ образомъ, вся тварь подвергается суетѣ и рабству тлѣнія не добровольно, а по волѣ подвергнувшаго ее, т. е. міровой души, какъ единаго свободнаго начала природной жизни.

Чтеніе десятое.

Отпавшій отъ божественнаго единства природный міръ является какъ хаосъ разрозненныхъ элементовъ. Множественность распавшихся элементовъ, чуждыхъ другъ другу, непроницаемыхъ другъ для друга, выражается въ реальномъ *пространствѣ*. Реальное пространство не состоитъ только въ формѣ протяженности — такую форму имѣетъ всякое бытіе для другого, всякое представленіе; протяженнымъ или пространственнымъ въ этомъ смыслѣ, т. е. формально, является все содержаніе даже внутренняго психическаго міра, когда мы его конкретно представляемъ [24]; но это пространство есть только идеальное, не полагающее никакой постоянной и самостоятельной границы для нашего дѣйствія; реальное же пространство или внѣшность необходимо происходитъ изъ распаденія и взаимнаго отчужденія всего существующаго, въ силу котораго каждое существо во всѣхъ другихъ имѣетъ постоянную и принудительную границу своихъ дѣйствій. Въ этомъ состояніи внѣшности каждое единичное существо, каждый элементъ исключается или выталкивается всѣми другими, и, сопротивляясь этому внѣшнему дѣйствію, занимаетъ нѣкоторое опредѣленное мѣсто, которое и стремится сохранить исключительно за собою, обнаруживая силу косности и непроницаемости. Вытекающая изъ такого механическаго взаимодѣйствія элементовъ сложная система внѣшнихъ силъ, толчковъ и движеній образуетъ міръ *вещества*. Но этотъ міръ не есть міръ элементовъ безусловно однородныхъ; мы знаемъ, что каждый реальный элементъ, каждое единичное существо (атомъ) имѣетъ свою особенную индивидуальную

[24] Напримѣръ, во снѣ мы несомнѣнно представляемъ себя въ извѣстномъ пространствѣ, и все, что во снѣ совершается, всѣ образы и картины сновидѣній представляются въ пространственной формѣ.

сущность (идею), и если въ порядкѣ божественномъ всѣ эти элементы, положительно восполняя другъ друга, составляютъ цѣлый и согласный организмъ, то въ порядкѣ природномъ мы имѣемъ этотъ же организмъ, распавшійся реально (actu), но сохраняющій свое идеальное единство въ скрытой потенціи и стремленіи. Постепенное осуществленіе этого стремленія, постепенная реализація идеальнаго всеединства составляетъ смыслъ и цѣль мірового процесса. Какъ подъ божественнымъ порядкомъ все *вѣчно есть* абсолютный организмъ, такъ по закону природнаго бытія все постепенно *становится* такимъ организмомъ во времени [25].

Душа этого становящагося организма — душа міра въ началѣ мірового процесса лишена въ дѣйствительности той всеединяющей организующей силы, которую она имѣетъ только въ соединеніи съ божественнымъ началомъ какъ воспринимающая и проводящая его въ міръ; отдѣленная же отъ него сама по себѣ она есть только неопредѣленное стремленіе къ всеединству, неопредѣленная пассивная возможность (потенція) всеединства. Какъ неопредѣленное стремленіе, не имѣющее еще никакого опредѣленнаго содержанія, міровая душа или натура [26] не можетъ сама собою достигнуть того, къ чему она стремится, т. е. всеединства, она не можетъ изъ самой себя породить его. Для того, чтобы привести къ единству и согласію разрозненные и враждебные элементы, необходимо каждому опредѣлить особое назначеніе, ввести его въ опредѣленное положительное отношеніе ко всѣмъ другимъ, — иными словами, необходимо не просто соединить все, но соединить все въ опредѣленной положительной *формѣ*. Эта опредѣленная форма всеединства или вселенскаго организма содержится въ Божествѣ какъ вѣчная идея, въ мірѣ же, т. е. совокупности элементовъ (всего существующаго), вышедшихъ изъ единства въ этомъ мірѣ или, лучше сказать, въ этомъ хаотическомъ бытіи всего, составляющемъ первоначальный фактъ, вѣчная идея абсолют-

[25] Если пространство есть форма внѣшняго единства природнаго міра и условіе механическаго взаимодѣйствія существъ, то время есть форма внутренняго объединенія и условіе для возстановленія органической связи существующаго, которая въ природѣ, не будучи *данною*, по необходимости является *достигаемою*, т. е. какъ *процессъ*.

[26] Латинское слово natura (имѣющая родиться) весьма выразительно для обозначенія міровой души; ибо она въ самомъ дѣлѣ еще не существуетъ какъ дѣйствительный субъектъ всеединства — въ этомъ качествѣ она еще имѣетъ родиться.

наго организма должна быть постепенно реализована, и стремленіе къ этой реализаціи, стремленіе къ воплощенію божества въ мірѣ — стремленіе общее и единое во всѣхъ и потому переходящее за предѣлы каждаго — это стремленіе, составляющее внутреннюю жизнь и начало движенія во всемъ существующемъ, и есть собственно міровая душа. И если, какъ сказано, сама по себѣ міровая душа реализоваться не можетъ за неимѣніемъ въ себѣ для того опредѣленной положительной формы, то, очевидно, она въ своемъ стремленіи къ реализаціи должна искать этой формы въ другомъ, и она можетъ найти ее только въ томъ, что эту форму вѣчно въ себѣ содержитъ, т. е. въ божественномъ началѣ, которое такимъ образомъ является какъ активное, образующее и опредѣляющее начало мірового процесса.

Само по себѣ божественное начало есть вѣчное всеединое, пребывающее въ абсолютномъ покоѣ и неизмѣнности; но по отношенію къ выступившей изъ него множественности конечнаго бытія божественное начало является какъ *дѣйствующая* сила единства — Логосъ ad extra. Множественное бытіе въ своей розни возстаетъ противъ божественнаго единства, отрицаетъ его; но Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательнымъ дѣйствіемъ разрозненнаго бытія только вызывается къ положительному противодѣйствію, къ обнаруженію своей единящей силы, сначала въ формѣ внѣшняго закона, полагающей *предѣлъ* распаденію и розни элементовъ, а затѣмъ постепенно осуществляющей новое положительное объединеніе этихъ элементовъ въ формѣ абсолютнаго организма или внутренняго всеединства.

Итакъ, божественное начало является здѣсь (въ міровомъ процессѣ) какъ дѣйствующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться въ хаосѣ разрозненныхъ элементовъ. Такимъ образомъ, здѣсь божественное начало стремится къ тому же, къ чему и міровая душа — къ воплощенію божественной идеи или къ обожествленію (theosis) всего существующаго чрезъ введеніе его въ форму абсолютнаго организма, — но съ тою разницей, что міровая душа какъ сила пассивная, какъ чистое стремленіе, первоначально не знаетъ къ чему стремиться, т. е. не обладаетъ идеею всеединства, божественный же Логосъ какъ начало положительное, какъ сила дѣйствующая и образующая, въ самомъ себѣ имѣетъ и даетъ міровой душѣ идею всеединства какъ опредѣляющую форму. Въ міровомъ процессѣ и божественное начало и душа міра являются какъ

стремленіе, но стремленіе божественнаго начала — это стремленіе реализовать, воплотить въ другомъ то, что оно уже имѣетъ въ себѣ, что знаетъ и чѣмъ владѣетъ, т. е. идею всеединства, идею абсолютнаго организма; стремленіе же міровой души — получить отъ другого то, чего она еще не имѣетъ въ себѣ, и полученное уже воплотить въ томъ, что она имѣетъ, съ чѣмъ она связана, т. е. въ матеріальномъ бытіи, въ хаосѣ разрозненныхъ элементовъ; но такъ какъ цѣль стремленія одна и та же — воплощеніе божественной идеи, и такъ какъ осуществленіе этой цѣли возможно только при совмѣстномъ дѣйствіи божественнаго начала и міровой души (потому что божественное начало не можетъ непосредственно реализовать свою идею въ разрозненныхъ элементахъ матеріальнаго бытія, какъ въ чемъ-то себѣ чуждомъ и противоположномъ, а міровая душа не можетъ непосредственно объединить этихъ элементовъ, не имѣя въ себѣ опредѣленной формы единства), то вслѣдствіе этого стремленіе божественнаго начала къ воплощенію идеи дѣлается его стремленіемъ къ *соединенію* съ міровою душою, какъ обладающею *матеріаломъ* для такого воплощенія, и въ свою очередь стремленіе міровой души къ реализаціи единства въ ея матеріальныхъ элементахъ становится стремленіемъ къ божественному началу, какъ содержащему абсолютную *форму* для этого единства.

Такимъ образомъ, воплощеніе божественной идеи въ мірѣ, составляющее цѣль всего мірового движенія, обусловливается соединеніемъ божественнаго начала съ душою міра, при чемъ первое представляетъ собою дѣйствующій, опредѣляющій, образующій, или оплодотворяющій элементъ, а міровая душа является силою пассивною, которая воспринимаетъ идеальное начало и воспринятому сообщаетъ матерію для его развитія, оболочку для его полнаго обнаруженія. Но теперь можетъ возникнуть вопросъ: почему это соединеніе божественнаго начала съ міровою душою и происходящее отсюда рожденіе вселенскаго организма, какъ воплощенной божественной идеи (Софіи) — отчего это соединеніе и это рожденіе не происходятъ разомъ въ одномъ актѣ божественнаго творчества? Зачѣмъ въ міровой жизни эти труды и усилія, зачѣмъ природа должна испытывать муки рожденія и зачѣмъ прежде, чѣмъ произвести совершенную форму, соотвѣтствующую идеѣ, прежде, чѣмъ породить совершенный и вѣчный организмъ, она производитъ столько безобразныхъ, чудовищныхъ порожденій, не выдерживающихъ жизненной борьбы и безслѣдно погибаю-

щихъ? зачѣмъ всѣ эти выкидыши и недоноски природы? зачѣмъ Богъ оставляетъ природу такъ медленно достигать своей цѣли и такими дурными средствами? зачѣмъ вообще реализація божественной идеи въ мірѣ есть постепенный и сложный процессъ, а не одинъ простой актъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ весь заключается въ одномъ словѣ, выражающемъ нѣчто такое, безъ чего не могутъ быть мыслимы ни Богъ, ни природа — это слово есть *свобода*. Свободнымъ актомъ міровой души объединяемый ею міръ отпалъ отъ Божества и распался самъ въ себѣ на множество враждующихъ элементовъ; длиннымъ рядомъ свободныхъ актовъ все это возставшее множество должно примириться съ собою и съ Богомъ и возродиться въ формѣ абсолютнаго организма. Если все существующее (въ природѣ или міровой душѣ) должно соединиться съ Божествомъ, — а въ этомъ цѣль всего бытія, — то это единство, чтобы быть дѣйствительнымъ единствомъ, очевидно, должно быть обоюднымъ, т. е. идти не только отъ Бога, но и отъ природы, быть и ея собственнымъ дѣломъ. Но ея дѣломъ всеединство не можетъ быть въ одномъ непосредственномъ актѣ, какъ оно вѣчно есть у Бога: въ природѣ, напротивъ, какъ отдѣляющейся отъ Бога непосредственно, актуальное бытіе принадлежитъ не идеальному всеединству, а матеріальной розни, всеединство же является въ ней какъ чистое стремленіе, первоначально совсѣмъ неопредѣленное и пустое; все въ хаосѣ, въ единствѣ еще ничего, слѣдовательно, все, будучи внѣ единства, можетъ только въ силу своего стремленія *переходить* къ единству и переходить постепенно: потому что первоначально міровая душа совершенно не знаетъ всеединства, она стремится къ нему безсознательно, какъ слѣпая сила, она стремится къ нему какъ къ чему-то другому; содержаніе этого другого для нея есть нѣчто совершенно чуждое и невѣдомое, и если бы это содержаніе, т. е. всеединство, во всей своей полнотѣ было разомъ сообщено или передано ей, то это для нея явилось бы только какъ внѣшній *фактъ*, какъ что-то роковое и насильственное; а для того, чтобы имѣть его какъ свободную идею, она должна сама усваивать или овладѣвать имъ, т. е. отъ своей неопредѣленности и пустоты переходить все къ болѣе и болѣе полнымъ опредѣленіямъ всеединства. Таково общее основаніе мірового процесса.

Послѣ ряда внѣшнихъ соединеній божественнаго начала съ міровою душою и внѣшнихъ проявленій божественной идеи (всеединства) въ природномъ мірѣ, начиная отъ самаго простого, общаго и

внѣшняго, выражающагося въ томъ законѣ всемірнаго тяготѣнія, по которому все существующее безсознательнымъ слѣпымъ влеченіемъ притягивается другъ къ другу, переходя далѣе къ болѣе сложнымъ способамъ соединенія, выражающимся, напримѣръ, въ законахъ химическаго сродства тѣлъ, по которымъ (законамъ) уже не каждое соединяется съ каждымъ въ одинаковомъ притяженіи, различающемся только по внѣшнимъ пространственнымъ отношеніямъ (разстояніямъ), а уже опредѣленныя тѣла соединяются съ опредѣленными въ опредѣленныхъ (для каждаго) отношеніяхъ, — переходя далѣе къ еще болѣе сложной и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе индивидуальной формѣ единства, которую мы находимъ въ строеніи и жизни растительныхъ и животныхъ организмовъ, гдѣ начало природнаго единства или міровая душа уже явно, хотя все еще неполно и наружно, реализуется въ опредѣленныхъ и постоянныхъ образованіяхъ, связывающихъ матеріальные элементы въ нѣкоторое прочное и устойчивое цѣлое, въ самомъ себѣ имѣющее форму и законъ своей жизни, — космогоническій процессъ заключается созданіемъ совершеннаго организма — человѣческаго. Прогрессивный ходъ этого процесса объясняется такимъ образомъ. Міровая душа первоначально, какъ чистое безсодержательное стремленіе къ единству всего, можетъ получить это единство сперва лишь въ самой общей и неопредѣленной формѣ (въ законѣ всеобщаго тяготѣнія). Это есть уже нѣкоторая дѣйствительная, хотя еще совершенно общая и пустая форма единства, и, слѣдовательно, міровая душа здѣсь уже нѣкоторымъ образомъ реализуется. Но этою формою единства міровая душа не покрывается, такъ какъ она есть потенція не этого, а абсолютнаго единства. Поэтому она снова стремится, но уже не какъ чистая потенція, а какъ потенція уже въ нѣкоторой мѣрѣ реализованная (въ первой общей формѣ единства), и, слѣдовательно, стремится не къ единству вообще, а къ нѣкоторому новому, ей еще невѣдомому единству, могущему болѣе удовлетворить ее, нежели то, которое она имѣетъ. Съ своей стороны активное начало мірового процесса (божественный Логосъ), имѣя теперь передъ собою міровую душу уже не какъ чистую потенцію, а какъ потенцію извѣстнымъ образомъ реализованную, именно какъ дѣйствительное единство тяготѣющихъ другъ къ другу элементарныхъ силъ, можетъ соединиться съ нею уже нѣкоторымъ новымъ болѣе опредѣленнымъ образомъ и породить черезъ нее нѣкоторую новую болѣе сложную и глубокую связь міровыхъ элементовъ, для ко-

торой прежняя уже осуществленная ихъ связь служитъ реальнымъ базисомъ или матеріальною средою. На этой новой ступени процесса міровая душа является такимъ образомъ облеченною въ нѣкоторую уже болѣе совершенную форму единства, является полнѣе реализованною; но поскольку и эта новая форма еще не выражаетъ собою абсолютнаго единства, возникаетъ новое стремленіе, при осуществленіи котораго достигнутая передъ тѣмъ форма единства въ свою очередь служитъ матеріальною основою и т. д. Такихъ послѣдовательныхъ ступеней въ міровомъ процессѣ можно различать великое множество, но мы укажемъ три главныя эпохи этого процесса: первая, когда космическая матерія господствующимъ дѣйствіемъ силы тяготѣнія стягивается въ великія космическія тѣла — эпоха звѣздная или астральная; вторая, когда эти тѣла становятся базисомъ для развитія болѣе сложныхъ силъ (т. е. формъ мірового единства) — теплоты, свѣта, магнетизма, электричества, химизма, и вмѣстѣ съ тѣмъ конкретно расчленяются на сложную и гармоническую систему тѣлъ, какова наша солнечная система; и наконецъ третья эпоха, когда въ предѣлахъ такой системы нѣкоторый уже обособившійся индивидуальный членъ ея (какова наша земля) становится матеріальнымъ базисомъ для такихъ образованій, въ которыхъ вмѣсто господствовавшаго дотолѣ противоположенія вѣсомой, косной, непроницаемой матеріи и невѣсомаго, вѣчно движущагося и всепроницающаго *эѳира,* какъ чистой среды единства, является конкретное сліяніе единящей формы съ осиленными ею матеріальными элементами въ *жизни органической.*

Послѣ всего этого космогоническаго процесса, въ которомъ божественное начало, соединяясь все тѣснѣе и тѣснѣе съ міровою душою, все болѣе и болѣе осиливаетъ хаотическую матерію и наконецъ вводитъ ее въ совершенную форму человѣческаго организма, — когда такимъ образомъ создана въ природѣ внѣшняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процессъ развитія самой этой идеи, какъ начала внутренняго всеединства, въ формѣ *сознанія* и свободной дѣятельности.

Въ человѣкѣ міровая душа впервые внутренно соединяется съ божественнымъ Логосомъ въ сознаніи, какъ чистой формѣ всеединства. Будучи реально только однимъ изъ множества существъ въ природѣ, человѣкъ, въ сознаніи своемъ имѣя способность постигать разумъ или внутреннюю связь и смыслъ (λόγος) всего существую-

щаго, является въ идеѣ какъ *все*, и въ этомъ смыслѣ есть второе всеединое, образъ и подобіе Божіе. Въ человѣкѣ природа перерастаетъ саму себя и переходитъ (въ сознаніи) въ область бытія абсолютнаго. Воспринимая и нося въ своемъ сознаніи вѣчную божественную идею и вмѣстѣ съ тѣмъ по фактическому происхожденію и существованію своему неразрывно связанный съ природой внѣшняго міра, человѣкъ является естественнымъ посредникомъ между Богомъ и матеріальнымъ бытіемъ, проводникомъ всеединящаго божественнаго начала въ стихійную множественность — устроителемъ и организаторомъ вселенной. Эта роль, изначала принадлежащая міровой душѣ, какъ вѣчному человѣчеству, въ человѣкѣ природномъ, т. е. происшедшемъ въ міровомъ процессѣ, получаетъ первую возможность фактическаго осуществленія въ порядкѣ природы. Ибо всѣ остальныя существа, порожденныя космическимъ процессомъ, имѣютъ въ себѣ actu, лишь одно начало природное, матеріальное, божественная же идея въ дѣйствіи Логоса есть для нихъ лишь внѣшній законъ, внѣшняя форма бытія, которой они подлежатъ по естественной необходимости, но которую они не сознаютъ какъ свою; здѣсь между частнымъ конечнымъ бытіемъ и универсальною сущностью нѣтъ внутренняго примиренія, «все» есть лишь внѣшній законъ для «этого»; только одинъ человѣкъ изо всего творенія, находя себя фактически какъ «это», сознаетъ себя въ идеѣ какъ «все». Такимъ образомъ, человѣкъ не ограничивается однимъ началомъ, но, имѣя въ себѣ, во-первыхъ, стихіи матеріальнаго бытія, связывающія его съ міромъ природнымъ, имѣя, во-вторыхъ, идеальное сознаніе всеединства, связывающее его съ Богомъ, человѣкъ, въ-третьихъ, не ограничиваясь исключительно ни тѣмъ, ни другимъ, является какъ свободное «я», могущее такъ или иначе опредѣлять себя по отношенію къ двумъ сторонамъ своего существа, могущее склониться къ той или другой сторонѣ, утвердить себя въ той или другой сферѣ. Если въ своемъ идеальномъ сознаніи человѣкъ имѣетъ *образъ* Божій, то его безусловная свобода отъ идеи такъ же, какъ и отъ факта, эта формальная безпредѣльность человѣческаго «я» представляетъ въ немъ *подобіе* Божіе. Человѣкъ не только имѣетъ ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство, — которую имѣетъ и Богъ, но онъ свободенъ восхотѣть имѣть ее, какъ Богъ, т. е. можетъ отъ себя восхотѣть быть какъ Богъ. Первоначально онъ имѣетъ эту сущность отъ Бога, поскольку онъ опредѣляется ею въ непосредственномъ воспріятіи,

поскольку его умъ внутренно совпадаетъ съ божественнымъ Логосомъ. Но онъ (или міровая душа въ немъ) въ силу своей безпредѣльности не довольствуется этимъ пассивнымъ единствомъ. Онъ хочетъ имѣть божественную сущность отъ себя, хочетъ самъ овладѣть ею, или усвоить ее. Для того, чтобы имѣть ее и отъ себя, а не отъ Бога только, онъ утверждаетъ себя отдѣльно отъ Бога, внѣ Бога, отпадаетъ или отдѣляется отъ Бога въ своемъ сознаніи такъ же, какъ первоначально міровая душа отдѣлилась отъ Него во всемъ бытіи своемъ.

Но, возставая противъ божественнаго начала всеединства, исключая его изъ своего сознанія, человѣкъ тѣмъ самымъ подпадаетъ подъ властъ матеріальнаго начала, ибо онъ былъ свободенъ отъ этого послѣдняго, лишь поскольку имѣлъ противовѣсъ въ первомъ, — былъ свободенъ отъ власти природнаго факта лишь силою божественной идеи; исключивъ же изъ себя ее, онъ самъ становится только фактомъ вмѣсто господствующаго центра въ природномъ мірѣ, становится однимъ изъ множества природныхъ существъ, вмѣсто средоточія «всего» становится только «этимъ». Если прежде, какъ духовный центръ міросознанія, онъ обнималъ своею душою всю природу и жилъ съ нею одной жизнью, любилъ и понималъ, а потому и управлялъ ею, то теперь, утвердившись въ своей самости, закрывъ отъ всего свою душу, онъ находитъ себя въ чужомъ и враждебномъ мірѣ, который не говоритъ уже съ нимъ на понятномъ языкѣ и самъ не понимаетъ и не слушается его слова. Если прежде человѣкъ имѣлъ въ своемъ сознаніи прямое выраженіе всеобщей органической связи существующаго, и этой связью (идеей всеединства) опредѣлялось все содержаніе его сознанія, то теперь, переставъ имѣть эту связь въ себѣ, человѣкъ теряетъ въ ней организующее начало своего внутренняго міра — міръ сознанія превращается въ хаосъ. Образующія начала, дѣйствовавшія во внѣшней природѣ и дошедшія въ сознаніи человѣческомъ до своего внутренняго единства, снова его теряютъ. Сознаніе является простою формой, ищущею своего содержанія. Это содержаніе является здѣсь такимъ образомъ какъ внѣшнее, какъ нѣчто такое, что сознаніе должно еще сдѣлать своимъ, должно еще усвоить. Это внутреннее усвоеніе сознаніемъ абсолютнаго содержанія (по необходимости постепенное) образуетъ новый процессъ, субъектомъ котораго является міровая душа въ формѣ дѣйствительнаго подчиненнаго естественному порядку человѣчества. Начало зла,

т. е. исключительное самоутвержденіе, повергнувшее все существующее въ первобытный хаосъ, и внѣшнимъ образомъ осиленное въ космическомъ процессѣ, теперь снова выступаетъ въ новомъ видѣ, какъ сознательное свободное дѣйствіе индивидуальнаго человѣка, и новый возникающій процессъ имѣетъ цѣлью внутреннее нравственное преодолѣніе этого злого начала.

Міровая душа, достигшая въ человѣкѣ до внутренняго соединенія съ божественнымъ началомъ, перешедшая за предѣлы внѣшняго природнаго бытія и сосредоточившая всю природу въ идеальномъ единствѣ свободнаго человѣческаго духа, — свободнымъ актомъ того же духа снова теряетъ свою внутреннюю связь съ абсолютнымъ существомъ, въ качествѣ природнаго человѣчества впадаетъ во власть матеріальнаго начала, въ «работу тлѣнія», и только въ безусловной формѣ сознанія сохраняетъ возможность (потенцію) новаго внутренняго соединенія съ Божествомъ. Какъ въ началѣ общаго мірового (космогоническаго) процесса міровая душа является какъ чистая потенція единства безъ всякой опредѣленной формы и дѣйствительнаго содержанія (такъ какъ вся дѣйствительность принадлежитъ хаосу), такъ и здѣсь, въ началѣ процесса человѣческаго или историческаго, человѣческое сознаніе, т. е. міровая душа, достигшая формы сознанія, является какъ чистая потенція идеальнаго всеединства, вся же дѣйствительность сводится къ хаосу внѣшнихъ природныхъ явленій, возникающихъ для сознанія во внѣшнемъ порядкѣ пространства, времени и механической причинности, но безъ внутренняго единства и связи. Для сознанія, утратившаго внутреннее единство всего въ Духѣ божественномъ, становится доступнымъ только то внѣшнее единство, которое порождается космическимъ дѣйствіемъ божественнаго Логоса на міровую душу, какъ матерію мірового процесса. Сознаніе человѣчества стремится воспроизвести въ себѣ тѣ опредѣленныя формы единства, которыя уже были порождены космогоническимъ процессомъ въ природѣ вещественной, и единящія силы этой послѣдней (порожденія Диміурга и міровой души) являются теперь въ сознаніи, какъ опредѣляющія его, дающія ему содержаніе начала, постепенно обнаруживаются и господствуютъ въ немъ какъ владыки не только внѣшняго міра, но и самаго сознанія, какъ настоящіе *боги*. Такимъ образомъ, этотъ новый процессъ есть прежде всего процессъ теогоническій, не въ томъ, разумѣется, смыслѣ, чтобы эти господствующія начала создавались въ самомъ этомъ процессѣ, чтобы

человѣчество выдумывало своихъ боговъ, — мы знаемъ, что эти начала существуютъ до человѣка въ качествѣ космическихъ силъ, — но въ этомъ качествѣ они не суть боги (ибо нѣтъ боговъ безъ поклонниковъ), богами они становятся только для сознанія человѣческаго, которое признаетъ ихъ таковыми, подпавши ихъ владычеству вслѣдствіе отдѣленія своего отъ единаго божественнаго центра.

Такъ какъ и исходная точка и опредѣляющія начала теогоническаго процесса суть тѣ же самыя, какъ и въ процессѣ космогоническомъ, и различіе заключается лишь въ формѣ сознанія [27], то естественно ожидать существенной аналогіи между этими двумя процессами. И дѣйствительно, даже тѣ недостаточныя и плохо разработанныя свѣдѣнія, какія мы имѣемъ о теогоническомъ процессѣ (т. е. развитіи древней миѳологіи), позволяютъ намъ установить такую аналогію между этимъ развитіемъ и космогоническимъ процессомъ. Какъ этотъ послѣдній, разсматриваемый въ своемъ цѣломъ, представляетъ три главныя эпохи: астральную, въ которой хаосъ вещественныхъ элементовъ, повинуясь силѣ тяготѣнія, впервые расчленяется на множество космическихъ тѣлъ; солярную, въ которой эти тѣла расчленяются въ сложныя и гармоническія системы (изъ коихъ для насъ существуетъ только одна — наша солнечная система), и, наконецъ, теллурическую эпоху, когда въ предѣлахъ самой солнечной системы извѣстное, уже обособившееся тѣло (для насъ наша земля) становится базисомъ для развитія болѣе сложныхъ и дифференцированныхъ формъ единства, въ которыя облекается органическая жизнь міровой души, — точно также и въ процессѣ теогоническомъ мы различаемъ три соотвѣтствующія эпохи: 1) когда міровое единство открывается природному сознанію человѣчества въ астральной формѣ и божественное начало почитается, какъ огненный владыка небесныхъ воинствъ — эпоха звѣздопоклонства, или цабеизма; господствующій богъ этой эпохи является для отчужденнаго отъ божественной сферы сознанія какъ существо безмѣрно высокое, несоизмѣри-

[27] Говоря опредѣленнѣе, образующія начала матеріальной природы, существующія и дѣйствующія въ ней силы единства, которыя человѣческій духъ первоначально имѣлъ въ себѣ и подъ собою, какъ свой базисъ (поскольку и сознаніе человѣческое возникло генетически изъ того же мірового процесса) — эти силы теперь (вслѣдствіе паденія человѣка) являются внѣ его и надъ нимъ и постепенно, вступая въ сознаніе (въ теогоническомъ процессѣ), овладѣваютъ имъ, какъ силы высшія или божественныя.

мое съ человѣкомъ, поэтому чуждое, непонятное и страшное ему; въ своей безконечной возвышенности оно требуетъ безусловнаго подчиненія, оно не допускаетъ ничего рядомъ съ собою, оно исключительно и деспотично, — это богъ безусловной замкнутости и косности, враждебный движенію и живому творчеству, — это Кронось, пожирающій своихъ дѣтей, это Молохъ, сжигающій дѣтей человѣческихъ; пережившую тысячелѣтія и нѣсколько смягченную форму этого небеснаго деспота узнаемъ мы въ Аллахѣ мусульманъ. Одержимое этою божественной силой сознаніе стремится исключить всякое свободное движеніе человѣческихъ силъ, разнообразіе жизненныхъ формъ, всякій культурный прогрессъ. Но недолго можетъ довольствоваться всечеловѣческое сознаніе этимъ величественнымъ, но скуднымъ и пустыннымъ единствомъ, и скоро вслѣдъ за неподвижнымъ и неизмѣннымъ богомъ звѣзднаго неба выступаетъ вѣчно движущійся и измѣняющійся, страдающій и торжествующій, благой и свѣтлый богъ — солнце. За религіей астральной повсюду слѣдуетъ религія солярная: у всѣхъ народовъ древности въ извѣстную эпоху ихъ религіознаго сознанія встрѣчаемъ мы господствующій образъ свѣтлаго, солнечнаго бога, сначала борющагося, совершающаго славные подвиги (Кришна, Мелькартъ, Геркулесъ), потомъ страждущаго, побѣжденнаго врагами и умирающаго (Озирисъ, Аттисъ, Адонисъ), и наконецъ воскресающаго и торжествующаго надъ врагами (Митра, Персей, Аполлонъ). Но какъ въ мірѣ физическомъ солнце есть не только источникъ свѣта, но также и источникъ всей органической жизни на землѣ, такъ и религіозное сознаніе естественно переходитъ отъ бога свѣта къ богу земной органической жизни (Шива, Діонисъ). Здѣсь божественное начало является какъ начало природнаго органическаго процесса внѣ человѣка и въ немъ самомъ; идея единства (всегдашнее содержаніе религіи) принимаетъ форму родового единства органической жизни, и особенное религіозное значеніе получаетъ тотъ естественный актъ, которымъ это единство сохраняется: повсюду въ древнемъ мірѣ въ извѣстную эпоху за солярнымъ культомъ возникаетъ и борется съ нимъ за преобладаніе культъ фаллическій — религія родового процесса, обоготвореніе тѣхъ актовъ и тѣхъ органовъ, которые служатъ этому родовому единству.

Въ этихъ фаллическихъ религіяхъ человѣческая душа, подчиненная сначала далекимъ силамъ небесныхъ свѣтилъ и во всеобъемлющей безконечности звѣзднаго неба видѣвшая прямое выраженіе

безконечности и единства божественнаго, перешедшая затѣмъ къ болѣе близкой и дѣятельной силѣ солнечнаго свѣта, и въ этомъ благотворномъ свѣтилѣ, какъ центрѣ своего физическаго міра, находившая ясный образъ божества, какъ центральнаго дѣйствующаго начала вселенной, — въ религіяхъ фаллическихъ душа, наконецъ, возвращается къ своему собственному матеріальному началу, и высшее природное проявленіе міровой связи находитъ въ сложномъ единствѣ родовой органической жизни. Здѣсь индивидуальная человѣческая душа подчиняется и поклоняется общей природной жизни человѣчества — жизни рода. Но эта родовая жизнь, это единство рода, поддерживаемое только постоянно возобновляющимся процессомъ рожденія, это единство, никогда въ дѣйствительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здѣсь на счетъ жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя ее, такъ что жизнь рода есть смерть особи), — это дурное, отрицательное единство родовой жизни не можетъ удовлетворить міровой души, которая въ человѣкѣ уже достигла способности внутренняго, положительнаго единства.

Какъ космогоническій процессъ закончился порожденіемъ сознательнаго существа человѣческаго, такъ результатомъ процесса теогоническаго является самосознаніе человѣческой души, какъ начала духовнаго, свободнаго отъ власти природныхъ боговъ, способнаго воспринимать божественное начало въ себѣ самомъ, а не чрезъ посредство космическихъ силъ. Это освобожденіе человѣческаго самосознанія и постепенное одухотвореніе человѣка чрезъ внутреннее усвоеніе и развитіе божественнаго начала образуетъ собственно историческій процессъ человѣчества. Первыми двигателями этого историческаго процесса выступаютъ три великіе народа древности: индусы, греки и іудеи. Относительное значеніе ихъ въ религіозной исторіи было прежде указано [28]. Но достигнутыя нами теперь понятія о міровой душѣ и міровомъ процессѣ бросаютъ нѣкоторый новый свѣтъ на религіозно-историческій характеръ этихъ трехъ народовъ.

Въ Индіи человѣческая душа впервые освобождена отъ власти космическихъ силъ, какъ бы опьянена своей свободой, сознаніемъ своего единства и безусловности; ея внутренняя дѣятельность ничѣмъ не связана, она свободно грезитъ, и въ этихъ грезахъ всѣ идеаль-

[28] Въ третьемъ, четвертомъ и пятомъ чтеніяхъ.

ныя порожденія человѣчества уже закончены въ зародышѣ, всѣ религіозныя и философскія ученія, поэзія и наука, но все это въ безразличной неопредѣленности и смѣшеніи, какъ бы во снѣ все сливается и перепутывается, все есть одно и то же и потому все есть ничто. Буддизмъ сказалъ послѣднее слово индійскаго сознанія; все существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзія и сонъ. Эта точка зрѣнія первоначальнаго единства и безразличія, это самосознаніе души въ себѣ самой, потому что въ себѣ самой, какъ чистая потенція въ отдѣльности отъ активнаго божественнаго начала, дающаго ей содержаніе и дѣйствительность, душа, конечно, есть ничто.

Но освобожденная отъ матеріальнаго содержанія жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ сознавая себя, какъ ничто въ себѣ самой, душа или должна отречься отъ существованія, или же искать новаго нематеріальнаго содержанія. На первомъ рѣшеніи остановилось въ принципѣ индійское и вообще восточное сознаніе, вторымъ путемъ пошло классическое человѣчество. Въ греко-римскомъ мірѣ человѣческая душа является свободной уже не только отъ внѣшнихъ космическихъ силъ, но и отъ самой себя, отъ своего внутренняго, чисто-субъективнаго самосозерцанія, въ которое она погружена у индусовъ. Теперь она спять воспринимаетъ дѣйствіе божественнаго Логоса, но уже не какъ внѣшнюю космическую или диміургическую силу, а какъ силу чисто идеальную, внутреннюю; здѣсь душа человѣческая стремится найти свое истинное содержаніе, т. е. единое и общее, не въ пустомъ безразличіи своего потенціальнаго бытія, а въ объективныхъ созданіяхъ, осуществляющихъ красоту и разумъ — въ чистомъ искусствѣ, въ научной философіи и въ правовомъ государствѣ.

Созданіе этой идеальной сферы, этого «міра безъ крови и слезъ», есть великое торжество верховнаго Разума, дѣйствительное начало истиннаго объединенія человѣчества и вселенной. Но это объединеніе только въ идеѣ, это откровеніе идеи, какъ истины надъ фактическимъ опытомъ, а не осуществленіе ея въ этомъ послѣднемъ. Божественная идея является здѣсь душѣ какъ ея предметъ и высшая норма, но не проникаетъ въ самое существо души, не овладѣваетъ ея конкретною дѣйствительностью. Въ знаніи, въ художествѣ, въ чистомъ законѣ душа созерцаетъ идеальный космосъ, и въ этомъ созерцаніи исчезаетъ эгоизмъ и борьба, исчезаетъ власть матеріальнаго хаотическаго начала надъ человѣческою душою. Но вѣдь душа не можетъ вѣчно пребывать въ созерцаніи, она живетъ въ фактической дѣйствительности,

и эта ея жизнь остается внѣ идеальной сферы, не захватывается ею, идея существуетъ для души, но не покрываетъ ея дѣйствительности. Съ откровеніемъ идеальнаго міра для человѣка являются два порядка бытія — матеріальное фактическое существованіе (ἡ γένεσις), недолжное или дурное, корень котораго есть злая личная воля, — и безличный міръ чистыхъ идей (τό ὄντως ὄν), область истиннаго и совершеннаго. Но эти двѣ сферы такъ и остаются другъ противъ друга, не находятъ своего примиренія въ классическомъ міросозерцаніи. Міръ идей, идеальный космосъ, составляющій истину этого міросозерцанія въ его высшемъ выраженіи — платонизмѣ, представляетъ бытіе абсолютно неизвѣстное, онъ пребываетъ въ невозмутимомъ покоѣ вѣчности, оставляя подъ собою міръ матеріальныхъ явленій, отражаясь въ этомъ мірѣ, какъ солнце въ мутномъ потокѣ, но оставляя его безъ измѣненія, не очищая и не просвѣтляя его. И отъ человѣка такое міросозерцаніе требуетъ только, чтобы онъ *ушелъ* изъ этого міра, вынырнулъ изъ этого мутнаго потока на свѣтъ идеальнаго солнца, чтобы онъ освободился отъ оковъ тѣлеснаго бытія, какъ изъ темницы или гроба. Такимъ образомъ двойственность и противоположеніе идеальнаго и матеріальнаго міра, истины и факта, здѣсь остается неразрѣшенною, примиренія нѣтъ. Если истинно-сущее открывается только созерцающему уму какъ міръ идей, то, слѣдовательно, личная жизнь человѣка, область его воли и дѣятельности, остается внѣ истины, въ мірѣ ложнаго матеріальнаго бытія; но въ такомъ случаѣ человѣкъ не можетъ въ самомъ дѣлѣ и совсѣмъ уйти изъ этого ложнаго міра, потому что это значило бы уйти отъ самого себя, отъ своей собственной души, которая живетъ и страдаетъ въ этомъ мірѣ. Идеальная сфера при всемъ своемъ богатствѣ можетъ только какъ предметъ созерцанія *отвлекать* человѣка отъ его злой и страдающей воли, а не погасить ее. Эта злая и страдающая воля есть коренной фактъ, который не можетъ быть упраздненъ ни индійскимъ сознаніемъ, что этотъ фактъ есть иллюзія (потому что и здѣсь онъ является иллюзіей только для сознанія, а для всей жизни остается попрежнему фактомъ), ни тѣмъ, что человѣкъ будетъ на время уходить отъ этого факта въ область идеальнаго созерцанія, потому что онъ все-таки долженъ будетъ изъ этой свѣтлой области снова вернуться къ злобной жизни.

Божественное начало можетъ троякимъ образомъ дѣйствовать на отдѣлившееся отъ него и утвердившееся въ злой волѣ начало

человѣческое: оно можетъ внѣшнимъ образомъ *подавлять* его, но подавлять оно можетъ только проявленіе злой воли, а не самую ту волю, которая, какъ сила внутренняя, субъективная, не можетъ быть уничтожена никакимъ внѣшнимъ дѣйствіемъ. Поэтому-то внѣшнее дѣйствіе божественнаго Логоса на человѣка, которое мы находимъ въ теогоническомъ процессѣ, является недостаточнымъ, несоотвѣтствующимъ цѣли внутренняго возсоединенія человѣчества съ Божествомъ. Культъ природной религіи ограничиваетъ самоутвержденіе человѣческаго начала, заставляетъ его невольно подчиняться дѣйствующимъ въ природѣ высшимъ силамъ, заставляетъ его приносить жертвы этимъ силамъ, но корень его жизни, его злая воля, возставшее въ немъ матеріальное начало остается нетронутымъ, какъ чуждое и недоступное этимъ внѣшнимъ природнымъ богамъ.

Болѣе близкимъ къ цѣли, но также недостаточнымъ является второго рода дѣйствіе божественнаго начала на человѣка, дѣйствіе идеальное или *просвѣщающее*. Возможность этого дѣйствія обусловливается тѣмъ, что душа человѣческая есть нѣчто большее своего даннаго фактическаго состоянія. Если въ этомъ послѣднемъ она есть начало ирраціональное, какъ слѣпая сила самоутвержденія, то въ потенціи она есть начало разумное, стремленіе къ внутреннему единству со всѣмъ. И если во внѣшнемъ подавляющемъ дѣйствіи (въ природной религіи) божественный Логосъ относится къ ирраціональному началу души какъ сила къ силѣ, то, возбуждая разумную потенцію человѣка, онъ можетъ дѣйствовать въ ней какъ разумъ или внутреннее слово; а именно онъ можетъ отвлекать душу отъ ея фактической дѣйствительности, ставить эту послѣднюю объектомъ и показывать душѣ призрачность ея матеріальнаго бытія, зло ея природной воли, открывая ей истину другого соотвѣтственнаго разуму бытія. Таково идеальное дѣйствіе божественнаго Логоса, которое мы находимъ по преимуществу у культурныхъ народовъ древняго міра въ высшую эпоху ихъ развитія. Но и это дѣйствіе, хотя и внутреннее, есть не полное, одностороннее. Сознавать ничтожество своей фактической дѣйствительности, какъ объекта въ созерцаніи, не значитъ сдѣлать его ничтожнымъ въ бытіи, не значитъ на самомъ дѣлѣ устранить ее. Пока личной волй и жизни, погруженной въ неправду, противопоставляется истина только какъ идея, жизнь остается въ сущности безъ измѣненія; отвлеченная идея не можетъ одолѣть ея, потому что личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки дѣйствительная

сила, тогда какъ идея, невоплощенная въ живыхъ личныхъ силахъ, является только какъ свѣтлая тѣнь.

Итакъ, для того, чтобы божественное начало дѣйствительно одолѣло злую волю и жизнь человѣка, необходимо, чтобы оно само явилось для души какъ живая личная сила, могущая проникнуть въ душу и овладѣть ею; необходимо, чтобы божественный Логосъ не вліялъ только на душу извнѣ, а родился въ самой душѣ, не ограничивая и не просвѣщая, а *перерождая* ее. И такъ какъ душа въ природномъ человѣчествѣ является актуально лишь въ множественности индивидуальныхъ душъ, то и дѣйствительное соединеніе божественнаго начала съ душою необходимо имѣетъ индивидуальную форму, т. е. божественный Логосъ рождается какъ дѣйствительный индивидуальный человѣкъ. Какъ въ мірѣ физическомъ божественное начало единства проявляется сперва какъ сила тяготѣнія, слѣпымъ влеченіемъ связывающая тѣла, потомъ какъ сила свѣта, обнаруживающая ихъ взаимныя свойства, и наконецъ какъ сила органической жизни, въ которой образующее начало проникаетъ матерію и послѣ длиннаго ряда образованій рождаетъ совершенный физическій организмъ человѣка, такъ точно и въ слѣдующемъ за симъ процессѣ божественное начало сперва силою духовнаго тяготѣнія связываетъ отдѣльныя человѣческія существа въ родовое единство, затѣмъ просвѣщаетъ ихъ идеальнымъ свѣтомъ разума, и наконецъ, проникая внутрь самой души и органически, конкретно съ нею соединяясь, рождается какъ новый духовный человѣкъ. И какъ въ мірѣ физическомъ появленію совершеннаго организма человѣческаго предшествовалъ длинный рядъ несовершенныхъ, но все же органическихъ живыхъ формъ, такъ и въ исторіи рожденіе совершеннаго духовнаго человѣка предварялось рядомъ неполныхъ, но все же живыхъ личныхъ откровеній божественнаго начала человѣческой душѣ. Эти живыя откровенія живого Бога мы находимъ (по преимуществу) у народа іудейскаго.

Всякое явленіе божественнаго начала, всякая теофанія, опредѣляется свойствомъ среды, воспринимающей это явленіе, въ исторіи прежде всего свойствомъ національнаго характера, особенностью того народа, въ которомъ происходитъ данное явленіе Божества. Если божественное начало открылось индійскому духу какъ нирвана, эллинамъ какъ идея и идеальный космосъ, то какъ личность, какъ живой субъектъ, какъ «я», оно должно было явиться во іудеяхъ, потому что ихъ народный характеръ состоитъ именно въ преобладаніи личнаго

субъективнаго начала. Этотъ характеръ проявляется во всей исторической жизни іудеевъ, во всемъ, что создалъ и создаетъ этотъ народъ. Такъ, въ поэзіи мы видимъ, что іудеи создали нѣчто свое, особенное только въ томъ родѣ, который представляетъ именно субъективный, личный элементъ поэзіи: они создали геніальную лирику псалмовъ, лирическую идиллію Пѣсни Пѣсней, ни настоящаго эпоса, ни драмы, какіе мы видимъ у индусовъ и грековъ, они не могли создать не только во время своего самостоятельнаго историческаго существованія, но и впослѣдствіи, — можно указать на геніальнаго лирика изъ іудеевъ Гейне, но нѣтъ между ними ни одного замѣчательнаго драматурга, именно потому, что драма есть объективный родъ поэзіи. Замѣчательно также, что евреи отличаются въ музыкѣ, т. е. въ томъ искусствѣ, которое по преимуществу выражаетъ внутреннія субъективныя движенія души, и ничего значительнаго не произвели въ искусствахъ пластическихъ. Въ философской области іудеи въ свою цвѣтущую эпоху не пошли далѣе нравственной дидактики, т. е. такой области, въ которой практическій интересъ нравственной личности преобладалъ надъ объективнымъ созерцаніемъ и мышленіемъ ума. Соотвѣтственно этому и въ религіи іудеи впервые вполнѣ познали Бога какъ лицо, какъ субъекта, какъ сущаго «я», они не могли остановиться на представленіи Божества какъ безличной силы и какъ безличной идеи.

Этотъ характеръ утвержденія субъективнаго элемента во всемъ можетъ быть носителемъ какъ величайшаго зла, такъ и величайшаго блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь въ своей отдѣльности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинявшая себя высшему началу, тотъ же самый огонь, проникнутый божественнымъ свѣтомъ, является силою міровой всеобъемлющей любви: безъ силы самоутверждающейся личности, безъ силы эгоизма самое добро въ человѣкѣ является безсильнымъ и холоднымъ, является только какъ отвлеченная идея. Всякій дѣятельно нравственный характеръ предполагаетъ подчиненную силу зла, т. е. эгоизма. Какъ въ мірѣ физическомъ извѣстная сила для того, чтобы дѣйствительно обнаружиться, стать энергіей, должна потребить или превратить въ свою форму соотвѣтствующее количество прежде бывшей (въ другой формѣ) энергіи (такъ свѣтъ превращается изъ теплоты, теплота изъ механическаго движенія и т. д.): подобно этому и въ нравственномъ мірѣ подпавшаго природному порядку человѣка заключающаяся въ душѣ

его потенція добра можетъ дѣйствительно обнаружиться, только потребивши или превративши въ себя уже существующую наличную энергію души, которая въ природномъ человѣкѣ есть энергія самоутверждающейся воли, энергія зла, которая и должна быть переведена въ потенціальное состояніе для того, чтобъ новая сила добра перешла напротивъ изъ потенціи въ актъ. Сущность добра дается дѣйствіемъ Божіимъ, но энергія его проявленія въ человѣкѣ можетъ быть лишь превращеніемъ осиленной, перешедшей въ потенціальное состояніе силы самоутверждающейся личной воли. Такимъ образомъ, въ человѣкѣ святомъ актуальное благо предполагаетъ потенціальное зло: онъ потому такъ великъ въ своей святости, что могъ бы быть великъ и во злѣ; онъ поборолъ силу зла, подчинилъ ее высшему началу, и она стала основаніемъ и носителемъ добра. Потому-то народъ іудейскій, показывающій самыя худшія стороны человѣческой природы, «народъ жестоковыйный» и съ каменнымъ сердцемъ, этотъ же самый народъ есть народъ святыхъ и пророковъ Божіихъ, народъ, въ которомъ долженъ былъ родиться новый духовный человѣкъ.

Весь Ветхій Завѣтъ представляетъ исторію личныхъ отношеній являющагося Бога (Логоса или Іеговы) съ представителями іудейскаго народа, — его патріархами, вождями и пророками. Въ этихъ личныхъ отношеніяхъ, составляющихъ религію Ветхаго Завѣта, замѣчается послѣдовательность трехъ степеней. Первые посредники между еврейскимъ народомъ и его Богомъ, древніе патріархи Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, *вѣрятъ* въ личнаго Бога и живутъ этой вѣрой; слѣдующіе за ними представители іудейства, Боговидецъ Моисей, Давидъ, «мужъ по сердцу Іеговы», и Соломонъ, создатель великаго храма, получаютъ явныя откровенія личнаго Бога и стараются провести эти откровенія въ общественную жизнь и религіозный культъ своего народа; въ ихъ лицѣ Іегова заключаетъ нѣкоторый внѣшній завѣтъ или договоръ съ Израилемъ, какъ лицо съ лицомъ. Послѣдній рядъ представителей іудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внѣшняго союза, предчувствуютъ и возвѣщаютъ другое, внутреннее соединеніе Божества съ душою человѣческой въ лицѣ Мессіи, сына Давидова и Сына Божія, и этого Мессію они предчувствуютъ и возвѣщаютъ не какъ высшаго представителя іудейства только, а какъ «знамя языковъ», какъ представителя и главу всего возрожденнаго человѣчества.

Если такимъ образомъ среда для вочеловѣченія божественнаго начала опредѣлялась національнымъ характеромъ іудеевъ, то время его должно было зависѣть отъ общаго хода исторіи. Когда идеальное откровеніе Слова въ эллино-римскомъ мірѣ было исчерпано и оказалось недостаточнымъ для живой души; когда человѣкъ, несмотря на огромныя дотолѣ невиданныя богатства культуры, нашелъ себя одинокимъ въ пустомъ и скудномъ мірѣ, когда вездѣ явилось сомнѣніе въ истинѣ и отвращеніе отъ жизни, и лучшіе люди отъ отчаянія переходили къ самоубійству, когда, съ другой стороны, именно вслѣдствіе того, что господствовавшія идеальныя начала оказались радикально несостоятельными, явилось сознаніе, что идеи вообще недостаточно для борьбы съ жизненнымъ зломъ, явилось требованіе, чтобы правда была воплощена въ живой личной силѣ, и когда внѣшняя правда, людская, государственная дѣйствительно сосредоточилась въ одномъ живомъ лицѣ, въ лицѣ обожествленнаго человѣка римскаго кесаря, — тогда явилась и правда Божія въ живомъ лицѣ вочеловѣчившагося Бога, Іисуса Христа.

Чтеніе одиннадцатое и двѣнадцатое.

Воплощеніе божественнаго Логоса въ лицѣ Іисуса Христа есть явленіе новаго духовнаго человѣка, второго Адама. Какъ подъ первымъ Адамомъ натуральнымъ разумѣется не отдѣльное только лицо на ряду съ другими лицами, а всеединая личность, заключающая въ себѣ все природное человѣчество, такъ и второй Адамъ не есть только *это* индивидуальное существо, но вмѣстѣ съ тѣмъ и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человѣчество. Въ сферѣ вѣчнаго, божественнаго бытія Христосъ есть вѣчный духовный центръ вселенскаго организма. Но такъ какъ этотъ организмъ, или вселенское человѣчество, ниспадая въ потокъ явленій, подвергается закону внѣшняго бытія и должно трудомъ и страданіемъ во времени возстановлять то, что оставлено имъ въ вѣчности, т. е. свое внутреннее единство съ Богомъ и природою, — то и Христосъ, какъ дѣятельное начало этого единства, для его реальнаго возстановленія долженъ низойти въ тотъ же потокъ явленій, долженъ подвергнуться тому же закону внѣшняго бытія и изъ центра вѣчности сдѣлаться центромъ исторіи, явившись въ опредѣленный моментъ — въ полноту временъ. Злой духъ разлада и вражды, вѣчно безсильный противъ Бога и въ началѣ временъ осилившій человѣка, долженъ въ срединѣ времени быть осиленъ Сыномъ Божіимъ и Сыномъ Человѣческимъ, какъ перворожденнымъ всея твари, для того, чтобы въ концѣ временъ быть изгнаннымъ изо всего творенія — вотъ существенный смыслъ воплощенія. Латинскіе богословы среднихъ вѣковъ, перенесшіе въ христіанство юридическій характеръ древняго Рима, построили извѣстную правовую теорію искупленія, какъ удовлетворенія по поручительству нарушеннаго божественнаго права. Эта теорія, какъ извѣстно, съ особенною тонкостью обработанная Ансельмомъ Кантер-

бурійскимъ и впослѣдствіи въ различныхъ видоизмѣненіяхъ сохранившаяся и перешедшая также и въ протестантскую теологію, не совсѣмъ лишена вѣрнаго смысла, но этотъ смыслъ совершенно заслоненъ въ ней такими грубыми и недостойными представленіями о Божествѣ и его отношеніяхъ къ міру и человѣку, какія равно противны и философскому разумѣнію и истинно христіанскому чувству. Поистинѣ, дѣло Христово не есть юридическая фикція, казуистическое рѣшеніе невозможной тяжбы, — оно есть дѣйствительный подвигъ, реальная борьба и побѣда надъ злымъ началомъ. Второй Адамъ родился на землѣ не для совершенія формально-юридическаго процесса, а для реальнаго спасенія человѣчества, для дѣйствительнаго избавленія его изъ-подъ власти злой силы, для откровенія въ немъ на дѣлѣ царства Божія.

Но прежде чѣмъ говорить о дѣлѣ Христовомъ, для котораго совершилось воплощеніе, неизбѣжно отвѣтить на два вопроса: 1) о возможности самаго воплощенія, т. е. реальнаго соединенія Божества съ человѣчествомъ, и 2) о способѣ такого соединенія.

Что касается перваго вопроса, то, конечно, воплощеніе *невозможно,* если смотрѣть на Бога только какъ на отдѣльное существо, пребывающее гдѣ-то внѣ міра и человѣка. При такомъ взглядѣ (деизма) вочеловѣченіе Божества было бы прямымъ нарушеніемъ логическаго закона тождества, т. е. дѣломъ совершенно немыслимымъ. Но точно такъ же невозможно воплощеніе и съ той точки зрѣнія (пантеизма), по которой Богъ есть только всеобщая субстанція міровыхъ явленій, универсальное «все», а человѣкъ лишь одно изъ такихъ явленій. При этомъ взглядѣ вочеловѣченіе противорѣчило бы аксіомѣ, что цѣлое (все) не можетъ быть равно одной изъ частей своихъ: Богу здѣсь такъ же нельзя стать человѣкомъ, какъ водѣ цѣлаго океана нельзя, оставаясь всей водою, быть вмѣстѣ съ тѣмъ одною изъ каплей этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или какъ только отдѣльное существо, или какъ только общую субстанцію міровыхъ явленій? Напротивъ, самое понятіе Бога какъ всецѣлаго или совершеннаго (абсолютнаго) устраняетъ оба односторонніе опредѣленія и открываетъ путь иному воззрѣнію, по которому міръ, какъ совокупность ограниченій, будучи внѣ Бога (въ этихъ своихъ границахъ), какъ вещественный, вмѣстѣ съ тѣмъ существенно связанъ съ Богомъ своею внутреннею жизнью или душою, которая состоитъ въ томъ, что *каждое* существо, утверждая себя въ своей

границѣ какъ *это, внѣ* Бога, вмѣстѣ съ тѣмъ не удовлетворяется этой границею, стремится быть и *всѣмъ*, т. е. стремится къ внутреннему единству съ Богомъ; соотвѣтственно этому, по нашему воззрѣнію, и Богъ, будучи *самъ по себѣ* трансцендентнымъ (пребывающимъ за предѣлами міра), вмѣстѣ съ тѣмъ *по отношенію* къ міру *является* какъ дѣйствующая творческая сила, воплощая сообщить міровой душѣ то, чего она ищетъ и къ чему стремится, — т. е. полноту бытія въ формѣ всеединства, волящая соединиться съ душою и родить изъ нея живой образъ Божества. Этимъ опредѣляется уже и космическій процессъ въ природѣ матеріальной, оканчивающійся рожденіемъ натуральнаго человѣка, и слѣдующій за нимъ историческій процессъ, подготовляющій рожденіе человѣка духовнаго. Такимъ образомъ это послѣднее, т. е. воплощеніе Божества, не есть что-нибудь чудесное въ собственномъ смыслѣ, т. е. не есть нѣчто *чуждое* общему порядку бытія, а напротивъ существенно связано со всей исторіей міра и человѣчества, есть нѣчто подготовляемое и логически слѣдующее изъ этой исторіи. Воплощается въ Іисусѣ не трансцендентный Богъ, не абсолютная въ себѣ замкнутая полнота бытія (что было бы невозможно), а воплощается Богъ — Слово, т. е. проявляющееся во внѣ, дѣйствующее на периферіи бытія начало, и его *личное* воплощеніе въ индивидуальномъ человѣкѣ есть лишь послѣднее звено длиннаго ряда другихъ воплощеній физическихъ и историческихъ, — это явленіе Бога во плоти человѣческой есть лишь болѣе полная, совершенная теофанія въ ряду другихъ неполныхъ подготовительныхъ и преобразовательныхъ теофаній. Съ этой точки зрѣнія появленіе духовнаго человѣка, рожденіе второго Адама не болѣе непонятно, чѣмъ появленіе природнаго на землѣ, рожденіе перваго Адама. И то и другое было новымъ, небывалымъ фактомъ въ міровой жизни, и то и другое представляется въ этомъ смыслѣ чудеснымъ; но это новое и небывалое было подготовлено всѣмъ прежде бывшимъ, составляло то, чего желала, къ чему стремилась и шла прежняя жизнь: къ человѣку стремилась и тяготѣла вся природа, къ Богочеловѣку направлялась вся исторія человѣчества. Во всякомъ случаѣ, когда говорится о возможности или невозможности вочеловѣченія Божества, то главное дѣло въ томъ, какъ понимается и Божество и человѣчество; при томъ понятіи Божества и человѣчества, которое дано въ этихъ чтеніяхъ, воплощеніе Божества не только возможно, но и существенно входитъ въ общій планъ міросозданія. Но если фактъ воплощенія, т. е. личнаго

соединенія Бога съ человѣкомъ, имѣетъ свои основанія въ общемъ смыслѣ вселенскаго процесса и въ порядкѣ божественнаго дѣйствія, то этимъ еще не рѣшается вопросъ о просьбѣ этого соединенія, т. е. объ отношеніи и взаимодѣйствіи божественнаго и природнаго человѣческаго начала въ богочеловѣческой личности, или о томъ, что есть духовный человѣкъ, второй Адамъ?

Вообще человѣкъ есть нѣкоторое соединеніе Божества съ матеріальною природою, что предполагаетъ въ человѣкѣ три составныхъ элемента: божественный, матеріальный и связующій оба, собственно человѣческій; совмѣстность этихъ трехъ элементовъ и составляетъ дѣйствительнаго человѣка, при чемъ собственно человѣческое начало есть разумъ (ratio), т. е. отношеніе двухъ другихъ. Если это отношеніе состоитъ въ прямомъ и непосредственномъ подчиненіи природнаго начала божественному, то мы имѣемъ первобытнаго человѣка, — прототипъ человѣчества, заключенный, еще не выдѣлившійся изъ вѣчнаго единства жизни божественной; здѣсь природное человѣческое начало содержится какъ зародышъ, potentia, въ дѣйствительности божескаго бытія. Когда напротивъ дѣйствительность человѣка принадлежитъ его матеріальному началу, когда онъ находитъ себя какъ фактъ или явленіе природы, а божественное начало въ себѣ лишь какъ возможность иного бытія, тогда мы имѣемъ человѣка природнаго. Третье возможное отношеніе есть то, когда и Божество и природа одинаково имѣютъ дѣйствительность въ человѣкѣ, и его собственная человѣческая жизнь состоитъ въ дѣятельномъ согласованіи природнаго начала съ божественнымъ, или въ свободномъ подчиненіи перваго послѣднему. Такое отношеніе составляетъ *духовнаго человѣка*. Изъ этого общаго понятія о духовномъ человѣкѣ слѣдуетъ: во-первыхъ, для того, чтобы согласованіе божественнаго начала съ природнымъ было дѣйствительностью въ самомъ человѣкѣ, необходимо, чтобы оно совершалось въ единичномъ лицѣ, — иначе было бы только реальное или идеальное взаимодѣйствіе между Богомъ и природнымъ человѣкомъ, а не было бы новаго духовнаго человѣка; чтобы было дѣйствительное соединеніе Божества съ природой, необходимо лицо, въ которомъ бы это соединеніе произошло. Во-вторыхъ, чтобы это соединеніе было дѣйствительнымъ соединеніемъ *двухъ* началъ, необходимо реальное присутствіе обоихъ этихъ началъ, необходимо, чтобы эта личность была Богомъ и дѣйствительнымъ природнымъ человѣкомъ, — необходимы оба естества. Въ-третьихъ, для того, чтобы

самое согласованіе богочеловѣческою личностью обоихъ естествъ было свободнымъ духовнымъ дѣйствіемъ, необходимо, чтобы въ немъ участвовала человѣческая воля, отличная отъ божественной и чрезъ отверженіе возможнаго противорѣчія съ божественною волею свободно ей подчиняющаяся и вводящая человѣческую природу въ полное внутреннее согласіе съ Божествомъ. Такимъ образомъ, понятіе духовнаго человѣка предполагаетъ *одну богочеловѣческую личность, совмѣщающую въ себѣ два естества и обладающую двумя волями* [29].

Первобытное непосредственное единство двухъ началъ въ человѣкѣ — единство, представляемое первымъ Адамомъ въ его райскомъ состояніи, его невинности и разрушенное въ грѣхопаденіи, не могло уже быть просто возстановлено. Новое единство уже не можетъ быть непосредственнымъ, невинностью: оно должно быть *достигнутымъ*, оно можетъ быть только результатомъ свободнаго дѣла, подвига, и подвига двойного — самоотверженія божескаго и человѣческаго; ибо для истиннаго соединенія или согласованія двухъ началъ необходимо свободное участіе и дѣйствіе обоихъ. Мы видѣли прежде, какъ взаимодѣйствіемъ божественнаго и природнаго начала опредѣляется вся жизнь міра и человѣчества, и весь ходъ этой жизни состоитъ въ постепенномъ сближеніи и взаимномъ проникновеніи этихъ двухъ началъ, сперва далекихъ и внѣшнихъ другъ другу, потомъ все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающихъ другъ друга, пока въ Христѣ природа не является, какъ душа человѣческая, готовая къ всецѣлому самоотверженію, а Богъ — какъ духъ любви и милосердія, сообщающій этой душѣ всю полноту божественной жизни, не въ силѣ подавляющей и не въ разумѣніи освѣщающемъ, а въ благости животворящей. Тутъ мы имѣемъ дѣйствительную богочеловѣческую личность, способную совершить двойной подвигъ богочеловѣческаго самоотверженія. Такое самоотверженіе представляетъ до извѣстной степени уже и весь космическій и историческій процессъ; ибо здѣсь, съ одной стороны, Логосъ Божій свободнымъ дѣйствіемъ своей божественной воли или любви отрекается отъ проявленія своего божескаго до-

[29] Это опредѣленіе, вытекающее изъ нашего понятія „о духовномъ человѣкѣ“, или второмъ Адамѣ, безусловно тождественно съ догматическими опредѣленіями вселенскихъ соборовъ V—VII вѣковъ, выработанными противъ ересей несторіанской, монофизитской и монофелитской, изъ коихъ каждая представляетъ прямое противорѣчіе одному изъ трехъ существенныхъ логическихъ условій для истинной идеи Христа.

стоинства (славы Божіей), оставляетъ покой вѣчности, вступаетъ въ борьбу съ злымъ началомъ и подвергается всей тревогѣ мірового процесса, являясь въ оковахъ внѣшняго бытія, въ границахъ пространства и времени; является затѣмъ природному человѣчеству, дѣйствуя на него въ различныхъ конечныхъ формахъ міровой жизни, болѣе закрывающихъ, нежели обнаруживающихъ истинное существо Божіе; съ другой стороны, и натура мірская и человѣческая, въ своемъ постоянномъ томленіи и стремленіи къ все новымъ и новымъ воспріятіямъ божественныхъ образовъ, непрерывно отвергается самой себя въ своихъ данныхъ дѣйствительныхъ формахъ. Но здѣсь (т. е. въ космическомъ и историческомъ процессѣ) это самоотверженіе съ обѣихъ сторонъ не есть совершенное; ибо для Божества границы космическихъ и историческихъ теофаній суть границы внѣшнія, опредѣляющія его проявленія для другого (для природы и человѣчества), но ничуть не касающіяся его внутренняго самоощущенія[30]; съ другой стороны, и природа и природное человѣчество въ своемъ непрерывномъ прогрессѣ отвергаются себя не свободнымъ актомъ, а лишь по инстинктивному влеченію. Въ личности же богочеловѣческой божественное начало, именно вслѣдствіе того, что оно относится къ другому не чрезъ внѣшнее дѣйствіе, полагающее границы другому, не измѣняя себя самого, а черезъ внутреннее самоограниченіе, дающее другому мѣсто въ себѣ, — такое внутреннее соединеніе съ другимъ есть дѣйствительное самоотверженіе божественнаго начала; здѣсь оно дѣйствительно нисходитъ, уничтожаетъ себя, принимаетъ на себя зракъ раба. Божественное начало здѣсь не закрывается только границами человѣческаго сознанія для человѣка, какъ это было въ прежнихъ неполныхъ теофаній, а само воспринимаетъ эти границы: не то чтобы оно всецѣло вошло въ эти границы природнаго сознанія, что невозможно, но оно *ощущаетъ* актуально эти границы какъ *свои въ данный моментъ*, и это самоограниченіе Божества въ Христѣ освобождаетъ Его человѣчество, позволяя его природной волѣ свободно отречься отъ себя въ пользу божественнаго начала не какъ внѣш-

[30] Чтобы пояснить это сравненіе изъ природнаго міра — человѣкъ, какъ существо сравнительно высшее, дѣйствуя на какое-нибудь низшее животное, не можетъ явиться ему во всей полнотѣ своей человѣческой жизни; но тѣ ограниченныя формы, въ которыхъ, напр., собака воспринимаетъ явленіе своего хозяина, принадлежатъ только уму животнаго, нисколько не ограничивая и не измѣняя собственное бытіе воспринимаемаго имъ человѣка.

ней силы (каковое самоотреченіе было бы несвободно), а какъ блага внутренняго, и тѣмъ дѣйствительно пріобрѣсти это благо. Христосъ, какъ Богъ, свободно отрекается отъ славы Божіей, и тѣмъ самымъ, какъ человѣкъ, получаетъ возможность *достигнуть* этой славы Божіей. На пути же этого достиженія человѣческая природа и воля Спасителя неизбѣжно встрѣчаются съ *искушеніемъ* зла. Богочеловѣческая личность представляетъ двойственное сознаніе: сознаніе границъ природнаго существованія и сознаніе своей божественной сущности и силы. И вотъ, испытывая ограниченность природнаго бытія, Богочеловѣкъ можетъ подвергаться искушенію сдѣлать свою божественную силу средствомъ для цѣлей, вытекающихъ изъ этой ограниченности.

Во-первыхъ, для существа, подчиненнаго условіямъ матеріальнаго бытія, представляется искушеніе сдѣлать матеріальное благо цѣлью, а свою божественную силу средствомъ для его достиженія: «аще Сынъ еси Божій, рцы да каменіе сіе хлѣбы будутъ», здѣсь божественное естество — «аще Сынъ еси Божій» и обнаруженіе этого естества — слово («рцы») должно служить средствомъ для удовлетворенія матеріальной потребности. Въ отвѣтъ на это искушеніе Христосъ утверждаетъ, что Слово Божіе не есть орудіе матеріальной жизни, а само есть источникъ истинной жизни для человѣка: «не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, но о всякомъ глаголѣ Божіи». Преодолѣвъ это искушеніе плоти, Сынъ человѣческій получаетъ власть надъ всякою плотію.

Во-вторыхъ, свободному отъ матеріальныхъ побужденій Богочеловѣку представляется новое искушеніе — сдѣлать свою божественную силу орудіемъ самоутвержденія своей человѣческой личности, подпасть грѣху ума — гордости: «аще Сынъ еси Божій, верзися низу, писано бо есть, яко ангеломъ Своимъ заповѣсть о Тебѣ сохранити Тя, и на рукахъ возьмутъ Тя, да не когда преткнеши о камень ногу Твою». Это дѣйствіе (верзися низу) было бы гордымъ зовомъ человѣка Богу, искушеніемъ Бога человѣкомъ, и Христосъ отвѣчаетъ: «Паки писано есть: не искусиши Господа Бога Твоего» [31]. Побѣдивъ грѣхъ ума, Сынъ человѣческій получаетъ власть надъ умами.

---

[31] Эти слова иногда понимаются такъ, будто Христосъ говоритъ искусителю: не искушай *Меня*, такъ какъ Я Господь Богъ твой. Но это не имѣло бы никакого смысла, потому что Христосъ подвергается искушенію не какъ Богъ, а какъ человѣкъ. На самомъ же дѣлѣ второе возраженіе Христа, также какъ первое, преставляетъ прямой

Въ-третьихъ, но тутъ представляется послѣднее и самое сильное искушеніе. Рабство плоти и гордость ума устранены: человѣческая воля находится на высокой нравственной степени, сознаетъ себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человѣкъ можетъ хотѣть владычества надъ міромъ, чтобы вести міръ къ совершенству; но міръ во злѣ лежитъ и добровольно не покорится нравственному превосходству, — итакъ, нужно принудить его къ покорности, нужно употребить свою божественную силу, какъ насиліе, для подчиненія міра. Но такое употребленіе насилія, т. е. зла для цѣлей блага было бы признаніемъ, что благо само по себѣ не имѣетъ силы, что зло сильнѣе его, — это было бы *поклоненіемъ* тому *началу зла*, которое владычествуетъ надъ міромъ: «и показа ему вся царствія міра и славу ихъ, и глагола ему: сія вся тебѣ дамъ, аще падъ поклонишимися». Здѣсь для человѣческой воли прямо ставится роковой вопросъ: во что она вѣритъ и чему хочетъ служить — невидимой ли силѣ Божіей или силѣ зла, явно царствующей въ мірѣ? И человѣческая воля Христа, побѣдивъ искушеніе благовиднаго властолюбія, свободно подчинила себя истинному благу, отвергнувъ всякое соглашеніе съ царствующимъ въ мірѣ зломъ: «глагола ему Іисусъ: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонишися и тому *единому* послужиши». Преодолѣвъ грѣхъ духа, Сынъ человѣческій получилъ верховную власть въ царствѣ духа; отказавшись отъ подчиненія земной силѣ ради владычества надъ землею, пріобрѣлъ себѣ служеніе силъ небесныхъ: «и се ангели приступиша и служаху Ему».

Такимъ образомъ, преодолѣвъ искушенія злого начала, склонявшаго его человѣческую волю къ самоутвержденію, Христосъ подчиняетъ и согласуетъ эту свою человѣческую волю съ волей божественной, обожествляя свое человѣчество вслѣдъ за вочеловѣченіемъ Божества своего. Но внутреннимъ самоотверженіемъ человѣческой воли еще не исчерпывается подвигъ Христовъ. Будучи вполнѣ человѣкомъ, Христосъ имѣетъ въ себѣ не одинъ только чисто человѣческій элементъ (разумную волю), но и природный матеріальный элементъ: онъ не только вочеловѣчился, но и воплотился — σὰρξ ἐγένετο.

отвѣтъ на то, что предлагается искусителемъ: предлагается дерзновеннымъ дѣйствіемъ искусить Бога, и противъ этого, какъ и противъ перваго предложенія, Христосъ ссылается на Писаніе, запрещающее искушать Бога.

Духовный подвигъ — преодолѣніе внутренняго искушенія долженъ быть довершенъ подвигомъ плоти, т. е. чувственной души, претерпѣніемъ страданій и смерти, поэтому-то въ Евангеліи послѣ разсказа объ искушеніи въ пустынѣ сказано, что діаволъ отошелъ отъ Христа *до времени*. Злое начало, внутренно побѣжденное самоотверженіемъ воли, не допущенное въ центръ существа человѣческаго, еще сохраняло свою власть надъ его периферіей — надъ чувственной природой, и эта послѣдняя могла быть избавлена отъ него также только черезъ процессъ самоотрицанія — страданіе и смерть; и послѣ того какъ человѣческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она черезъ это подчинила себѣ его чувственную природу и, несмотря на помощь сей послѣдней (моленіе о чашѣ), заставила ее осуществить въ себѣ божественную волю до конца — въ физическомъ процессѣ страданія и смерти. Такъ во второмъ Адамѣ возстановляется нормальное отношеніе всѣхъ трехъ началъ, нарушенное первымъ Адамомъ. Человѣческое начало, поставивъ себя въ должное отношеніе добровольнаго подчиненія или согласія съ началомъ божественнымъ, какъ внутреннимъ благомъ, тѣмъ самымъ получаетъ вновь значеніе посредствующаго, единяющаго начала между Богомъ и природою, и эта послѣдняя, очищенная крестною смертью, теряетъ свою вещественную раздѣльность и тяжесть, становится прямымъ выраженіемъ и орудіемъ Божественнаго духа, истиннымъ *духовнымъ тѣломъ*. Въ такомъ тѣлѣ воскресаетъ Христосъ и является Церкви Своей.

Должное отношеніе между Божествомъ и природой въ человѣчествѣ, достигнутое лицомъ Іисуса Христа, какъ духовнаго средоточія или главы человѣчества, должно быть усвоено всѣмъ человѣчествомъ какъ тѣломъ Его.

Человѣчество, возсоединенное съ своимъ божественнымъ началомъ черезъ посредство Іисуса Христа, есть *Церковь*, и если въ вѣчномъ первобытномъ мірѣ идеальное человѣчество есть тѣло божественнаго Логоса, то въ природномъ происшедшемъ мірѣ Церковь является какъ тѣло того же Логоса, но уже воплощеннаго, т. е. исторически обособленнаго въ богочеловѣческой личности Іисуса Христа.

Это тѣло Христово, являющееся сперва какъ малый зачатокъ въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, мало-по-малу растетъ и развивается, чтобы въ концѣ временъ обнять собою все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ; потому что и остальная природа, по словамъ Апо-

стола, съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ; ибо тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы сыновъ Божіихъ; ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ.

Это откровеніе и слава сыновъ Божіихъ, которой съ надеждою ожидаетъ вся тварь, есть полное проведеніе свободной богочеловѣческой связи во всемъ человѣчествѣ во всѣ сферы его жизни и дѣятельности; всѣ эти сферы должны быть приведены къ богочеловѣческому согласному единству, должны войти въ составъ свободной теократіи, въ которой Вселенская Церковь достигнетъ полной мѣры возраста Христова.

Такимъ образомъ исходя изъ понятія Церкви какъ тѣла Христова (не въ смыслѣ метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тѣло необходимо растетъ и развивается, слѣдовательно измѣняется и совершенствуется. Будучи тѣломъ Христовымъ, Церковь доселѣ еще не есть Его прославленное, всецѣло обожествленное тѣло. Теперешнее земное существованіе Церкви соотвѣтствуетъ тѣлу Іисуса во время Его земной жизни (до воскресенія), — тѣлу, хотя и являвшему въ частныхъ случаяхъ чудесныя свойства (каковыя и Церкви теперь присущи), но вообще тѣлу смертному, матеріальному, не свободному отъ всѣхъ немощей и страданій плоти, — ибо всѣ немощи и страданія человѣческой природы восприняты Христомъ; но какъ въ Христѣ все немощное и земное поглощено въ воскресеніи духовнаго тѣла, такъ должно быть и въ Церкви, Его вселенскомъ тѣлѣ, когда она достигнетъ своей полноты.

Достиженіе же этого въ человѣчествѣ обусловлено тѣмъ же, чѣмъ и въ Богочеловѣческой личности, т. е. самоотверженіемъ человѣческой воли и свободнымъ подчиненіемъ ея Божеству.

Но если въ Христѣ, какъ въ единичномъ лицѣ, нравственный подвигъ побѣды надъ искушеніями злого начала и добровольнаго подчиненія началу божественному совершился какъ дѣло по преимуществу внутреннее, какъ субъективный психологическій процессъ, то въ совокупности человѣчества это дѣло совершается какъ процессъ объективный, историческій, — при чемъ самые предметы искушенія, которые въ психологическомъ процессѣ получаютъ объективную дѣйствительность, такъ что часть человѣчества дѣйствительно подпадаетъ искушеніямъ злого начала и только собственнымъ опытомъ убѣжда-

ется въ ложности путей, заранѣе отвергнутыхъ совѣстью Богочеловѣка.

Такъ какъ все человѣчество представляетъ тѣ же три существенные элемента, что и отдѣльный человѣкъ, именно — духъ, умъ и чувственную душу, то искушеніе зла для всего человѣчества представляется также троякимъ, — но въ иномъ порядкѣ, чѣмъ для личности Христа. Человѣчество уже получило откровеніе божественной истины въ Христѣ, оно обладаетъ этою истиною какъ дѣйствительнымъ *фактомъ*, — поэтому первымъ искушеніемъ представляется злоупотребленіе этою истиною какъ такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, — грѣхъ духа; зло нравственное по преимуществу, т. е. то, что у Христа было послѣднимъ искушеніемъ (по ев. Матѳея).

Церковь христіанская исторически составилась изо всѣхъ людей, принявшихъ Христа: но Христа можно было принять внутреннимъ и внѣшнимъ образомъ. Внутреннее принятіе Христа, т. е. новаго духовнаго человѣка, состоитъ въ духовномъ возрожденіи, въ томъ рожденіи свыше или отъ духа, о которомъ говорится въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, т. е. когда человѣкъ, сознавъ неистинность плотской, матеріальной жизни, ощущаетъ въ себѣ положительный источникъ другой истинной жизни (независимый ни отъ плоти, ни отъ ума человѣческаго), законъ, который данъ въ откровеніи Христовомъ, и, признавъ эту новую жизнь, открытую Христомъ, за безусловно должную какъ благо и истину, добровольно подчиняетъ ей свою плотскую и человѣческую жизнь, внутренно соединяясь съ Христомъ какъ родоначальникомъ этой новой духовной жизни, главою новаго духовнаго царства. Такое принятіе Христовой истины освобождаетъ отъ грѣха (хотя и не отъ грѣховъ) и образуетъ духовнаго человѣка. Но, можетъ быть, и внѣшнее принятіе Христа только признаніе чуднаго воплощенія Божественнаго существа для спасенія людей и принятіе Его заповѣдей по буквѣ какъ внѣшняго, обязательнаго закона. Такое внѣшнее христіанство заключаетъ въ себѣ возможность подпасть первому искушенію злого начала. А именно: историческое появленіе христіанства раздѣлило все человѣчество на двѣ части: на христіанскую Церковь, обладающую Божественною истиною и представляющую собою волю Божію на землѣ, — и на остающійся внѣ христіанства, не знающій истиннаго Бога и во злѣ лежащій міръ; и вотъ внѣшніе христіане, вѣрующіе въ Христову истину, но не воз-

рожденные ею, могутъ почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его Церкви весь этотъ внѣ лежащій и враждебный міръ, а такъ какъ во злѣ лежащій міръ добровольно не покорится сынамъ Божіимъ, то покорить его и *насильно*. Этому искушенію религіознаго властолюбія подпала часть Церкви, предводимая римскою іерархіею и увлекая за собою большинство западнаго человѣчества въ первый великій періодъ его исторической жизни — средніе вѣка. Существенная ложность этого пути заключается въ томъ скрытомъ невѣріи, которое лежитъ въ его корнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, при дѣйствительной вѣрѣ въ истину Христову предполагается, что она сильнѣе царствующаго въ мірѣ зла и можетъ сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т. е. привести его къ добру; предполагать же, что истина Христова, т. е. истина вѣчной любви и безусловной благости, для своего осуществленія нуждается въ чуждыхъ и даже прямо противныхъ ей средствахъ насилія и обмана, значитъ признавать эту истину безсильной, значитъ признавать, что зло сильнѣе добра, значитъ не вѣрить въ добро, не вѣрить въ Бога. И это невѣріе, сначала незамѣтнымъ зародышемъ скрывавшееся въ католичествѣ, впослѣдствіи явно обнаруживается. Такъ въ іезуитствѣ — этомъ крайнемъ и чистѣйшемъ выраженіи римско-католическаго принципа — движущимъ началомъ становится уже прямо властолюбіе, а не христіанская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, отъ нихъ уже не требуется дѣйствительнаго исповѣданія христіанской вѣры, — достаточно признанія папы и подчиненія церковнымъ властямъ [32]. Здѣсь христіанская вѣра оказывается случайной формой, а суть и цѣль полагается во владычествѣ іерархіи; но это уже есть прямо самообличеніе и самоуничтоженіе ложнаго принципа, ибо здѣсь теряется всякое основаніе той самой власти, ради которой дѣйствуютъ.

---

[32] Нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Парижѣ мнѣ пришлось слышать отъ одного французскаго іезуита слѣдующее разсужденіе: „Конечно, въ настоящее время никто не можетъ вѣрить въ большую часть христіанскихъ догматовъ, напримѣръ, въ Божество Христа. Но вы согласитесь, что цивилизованное человѣческое общество не можетъ существовать безъ твердаго авторитета и прочно организованной іерархіи, но такимъ авторитетомъ и такою іерархіею обладаетъ только католическая церковь, поэтому всякій просвѣщенный человѣкъ, дорожащій интересами человѣчества, долженъ стоять на сторонѣ католической церкви, т. е. долженъ быть католикомъ“.

Ложность католическаго пути рано сознавалась на Западѣ, и наконецъ это сознаніе нашло себѣ полное выраженіе въ протестантствѣ. Протестантство возстаетъ противъ католическаго спасенія какъ внѣшняго факта и требуетъ личнаго религіознаго отношенія человѣка къ Богу, личной вѣры безъ всякаго церковнаго традиціоннаго посредства. Но личная вѣра какъ такая, т. е. какъ просто субъективный фактъ, не заключаетъ въ себѣ никакого ручательства своей истинности, — необходимъ для такой вѣры критерій. Такимъ критеріемъ для протестантства первоначально является священное Писаніе, т. е. книга. Но книга нуждается въ *пониманіи;* для установленія же *правильнаго* пониманія необходимо изслѣдованіе и размышленіе, т. е. дѣятельность *личнаго разума,* который въ концѣ концовъ и оказывается дѣйствительнымъ источникомъ религіозной истины, такъ что протестантство естественно переходитъ въ раціонализмъ, — переходъ и логически неизбѣжный и исторически несомнѣнно совершающійся. Излагать моменты этого перехода здѣсь не мѣсто, и мы остановимся только на общемъ результатѣ этого пути, т. е. на чистомъ раціонализмѣ. Сущность его состоитъ въ признаніи, что разумъ человѣческій не только самозаконенъ, но что онъ даетъ законы и всему существующему въ области практической и общественной. Этотъ принципъ выражается въ требованіи, чтобы вся жизнь, всѣ общественныя и политическія отношенія были устроены и управляемы исключительно на основаніяхъ, выработанныхъ личнымъ человѣческимъ разумомъ, помимо всякаго преданія и всякой непосредственной вѣры, — требованіе, проникавшее собою все такъ называемое просвѣщеніе XVIII вѣка и послужившее руководящей идеей первой французской революціи. Теоретически начало раціонализма выражается въ притязаніи вывести изъ чистаго разума (a priori) все содержаніе знанія, или построить умозрительно всѣ науки: притязаніе это составляло сущность германской философіи — наивно предполагаемое Лейбницемъ и Вольфомъ, сознательно, но въ скромной формѣ и съ ограниченіями выставленное Кантомъ, рѣшительно заявленное Фихте и наконецъ съ полною самоувѣренностью и самосознаніемъ и съ такимъ же полнымъ неуспѣхомъ проведенное Гегелемъ.

Эта самоувѣренность и самоутвержденіе человѣческаго разума въ жизни и знаніи есть явленіе ненормальное, это есть гордость ума, и западное человѣчество въ протестантствѣ и вышедшемъ изъ него раціонализмѣ подпало второму искушенію. Но ложность этого

пути скоро обнаружилась, обнаружилась въ рѣзкомъ противорѣчіи между чрезмѣрными притязаніями разума и его дѣйствительнымъ безсиліемъ. Въ практической области разумъ оказался безсильнымъ противъ страстей и интересовъ, и возвѣщенное французской революціей царство разума окончилось дикимъ хаосомъ безумія и насилія; въ области теоретической разумъ оказался безсильнымъ противъ эмпирическаго факта, и притязаніе создать универсальную науку на началахъ чистаго разума разрѣшилось построеніемъ системы пустыхъ отвлеченныхъ понятій.

Конечно, неудачи французской революціи и германской философіи сами по себѣ не доказывали бы еще несостоятельности раціонализма. Но дѣло въ томъ, что историческое крушеніе раціонализма было лишь выраженіемъ его внутренняго логическаго противорѣчія, противорѣчія между относительною природою разума и его безусловными притязаніями. Разумъ есть нѣкоторое отношеніе (ratio) вещей, сообщающее имъ нѣкоторую форму. Но отношеніе предполагаетъ относящихся, форма предполагаетъ содержаніе; раціонализмъ же, ставя разумъ человѣческій самъ по себѣ верховнымъ началомъ, тѣмъ самымъ отвлекаетъ его отъ всякаго содержанія и имѣетъ въ разумѣ лишь пустую форму; но вмѣстѣ съ тѣмъ, вслѣдствіе такого отвлеченія разума отъ всякаго содержанія, отъ всего даннаго въ жизни и знаніи, все это данное остается для него неразумнымъ, поэтому, когда онъ съ сознаніемъ своихъ верховныхъ правъ выходитъ противъ дѣйствительности въ жизни и знаніи, то находитъ въ ней все для себя чуждымъ, темнымъ, непроницаемымъ и ничего съ нею сдѣлать не можетъ; ибо разумъ, отвлеченный отъ всякаго содержанія, превращенный въ пустое понятіе, естественно не можетъ имѣть никакой власти надъ дѣйствительностью. Такимъ образомъ самовозвышеніе человѣческаго разума, гордость ума — ведетъ неизбѣжно къ его конечному паденію и униженію.

Ложность этого пути, извѣданная на опытѣ, была признана западнымъ человѣчествомъ, но оно освободилось отъ него только для того, чтобъ подпасть третьему, послѣднему искушенію.

Разумъ человѣческій не могъ совладать въ жизни со страстями и низшими интересами человѣческими, въ наукѣ съ фактами эмпирической дѣйствительности, т. е. и въ жизни и въ знаніи онъ оказался противъ *матеріальнаго* начала: не слѣдуетъ ли заключить отсюда, что это матеріальное начало въ жизни и знаніи, — животная природа

человѣка, вещественный механизмъ міра и составляетъ истинную суть всего, что въ возможно большемъ удовлетвореніи матеріальныхъ потребностей, въ возможно полномъ познаніи эмпирическихъ фактовъ и состоитъ вся цѣль жизни и знанія? И вотъ господство раціонализма въ политикѣ и наукѣ европейской смѣняется преобладаніемъ матеріализма и эмпиризма. Этотъ путь еще не пройденъ до конца, но ложность его уже сознана передовыми умами на самомъ Западѣ. Такъ же, какъ и предыдущій, этотъ путь страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Исходя изъ матеріальнаго начала, начала розни и случайности, хотятъ достигнуть единства и цѣльности, создать правильное человѣческое общество и универсальную науку. Между тѣмъ матеріальная сторона существующаго, влеченія и страсти человѣческой природы, факты внѣшняго опыта, все это составляетъ лишь общую подкладку жизни и знанія, матеріалъ, изъ котораго они создаются; но для того, чтобы изъ этого матеріала дѣйствительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и нѣкоторая форма единства, и если оказалось уже, что разумъ человѣческій не въ силахъ служить такимъ образующимъ началомъ и не содержитъ въ своей отвлеченности никакой дѣйствительной формы единства; если оказалось, что начало раціонализма не въ состояніи образовать ни правильной общественности, ни истинной науки; то отсюда слѣдуетъ, что должно обратиться къ другому, болѣе могущественному началу единства, а никакъ не то, что слѣдуетъ ограничиться матеріальной стороною жизни и знанія, которая сама по себѣ не образуетъ ни общества человѣческаго, ни науки. Поэтому, когда мы видимъ, что экономическій соціализмъ хочетъ въ основу всего общества положить матеріальный интересъ, а позитивизмъ въ основу всей науки эмпирическое познаніе, то мы можемъ заранѣе предсказать неудачу обѣимъ этимъ системамъ съ такою же увѣренностью, съ какою мы бы утверждали, что куча камней сама собою, безъ архитектора и плана, не сложится въ правильное и цѣлесообразное зданіе.

Попытка дѣйствительно положить въ основаніе жизни и знанія одно матеріальное начало, попытка на дѣлѣ и до конца осуществить ту ложь, что о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, такая попытка неизбѣжно привела бы къ распаденію человѣчества, къ уничтоженію общественности и науки, къ всеобщему хаосу. Въ какой мѣрѣ суждено западному человѣчеству, впавшему въ послѣднее искушеніе злого начала, испытать всѣ эти послѣдствія, — заранѣе сказать нельзя. Во

всякомъ случаѣ, извѣдавъ на опытѣ ложность трехъ широкихъ путей, испытавъ обманчивость трехъ великихъ искушеній, западное человѣчество рано или поздно должно обратиться къ богочеловѣческой истинѣ. Откуда же и въ какой формѣ явится теперь эта истина? и прежде всего есть ли это сознательное, но невольное обращеніе къ истинѣ путемъ испытанія на дѣлѣ всякой лжи единственный возможный для человѣчества путь? Фактически не все христіанское человѣчество пошло этимъ путемъ: его избралъ Римъ и воспринявшіе римскую культуру германо-романскіе народы. Востокъ же, т. е. Византія и воспринявшіе византійскую культуру народы съ Россіей во главѣ остались въ сторонѣ.

Востокъ не подпалъ тремъ искушеніямъ злого начала, — онъ сохранилъ истину Христову; но, храня ее въ *душѣ* своихъ народовъ, Восточная Церковь не осуществила ея во внѣшней дѣйствительности, не дала ей реальнаго выраженія, не создала *христіанской культуры,* какъ Западъ создалъ культуру антихристіанскую. И она не могла создать ея, не могла осуществить христіанскую истину. Ибо что должно разумѣть подъ такимъ осуществленіемъ, что должно разумѣть подъ истинно-христіанскою культурою? Установленіе во всемъ обществѣ человѣческомъ и во всѣхъ его дѣятельностяхъ того отношенія трехъ началъ человѣческаго существа, которое индивидуально осуществлено въ лицѣ Христа. Это отношеніе, какъ мы знаемъ, состоитъ въ свободномъ согласованіи двухъ низшихъ началъ (раціональнаго и матеріальнаго) высшему божественному чрезъ ихъ добровольное подчиненіе ему не какъ силѣ, а какъ благу. Для такого *свободнаго* подчиненія низшихъ началъ высшему, для того, чтобы они *сами отъ себя* пришли къ признанію высшаго начала, какъ блага, нужно, чтобъ они имѣли самостоятельность. Иначе истинѣ не на чемъ будетъ проявить свое дѣйствіе, не на чемъ будетъ осуществиться. Между тѣмъ въ Православной Церкви огромное большинство ея членовъ было плѣнено въ послушаніи истины непосредственнымъ влеченіемъ, а не пришло сознательнымъ ходомъ своей внутренней жизни. Вслѣдствіе этого собственно человѣческій элементъ оказался въ обществѣ христіанскомъ слишкомъ слабымъ и недостаточнымъ для свободнаго и разумнаго проведенія божественнаго начала во внѣшнюю дѣйствительность, а вслѣдствіе этого и послѣдняя (т. е. матеріальная дѣйствительность) пребывала внѣ божественнаго начала, и христіанское сознаніе не было свободно отъ нѣкотораго *дуализма* между

Богомъ и міромъ. Такимъ образомъ, христіанская истина, искаженная и потомъ отвергнутая человѣкомъ западнымъ, оставалась несовершенною въ человѣкѣ восточномъ. Это несовершенство, зависящее отъ слабости человѣческаго начала (разума и личности), могло быть устранено только съ полнымъ развитіемъ этого послѣдняго, которое и выпало на долю Запада. Такимъ образомъ, это великое западное развитіе, отрицательное въ своихъ прямыхъ результатахъ, имѣетъ косвеннымъ образомъ положительное значеніе и цѣль.

Если истинное богочеловѣческое общество, созданное по образу и подобію самого Богочеловѣка, должно представлять свободное согласованіе божественнаго и человѣческаго начала, то оно, очевидно, обусловливается какъ дѣйствующею силою перваго, такъ и содѣйствующею силою второго. Требуется, слѣдовательно, чтобы общество, во-первыхъ, сохранило во всей чистотѣ и силѣ божественное начало (Христову истину) и, во-вторыхъ, со всею полнотою развило начало человѣческой самодѣятельности. Но по закону развитія или роста тѣла Христова совмѣстное исполненіе этихъ двухъ требованій, какъ высшій идеалъ общества, не могло быть дано разомъ, а должно быть достигаемо, т. е. прежде совершеннаго соединенія является раздѣленіе, которое при солидарности человѣчества и вытекающемъ изъ нея законѣ раздѣленія историческаго труда выражается какъ распаденіе христіанскаго міра на двѣ половины, при чемъ Востокъ всѣми силами своего духа привязывается къ божественному и сохраняетъ его, вырабатывая въ себѣ необходимое для этого консервативное и аскетическое настроеніе, а Западъ употребляетъ всю свою энергію на развитіе человѣческаго начала, что необходимо совершается въ ущербъ божественной истины, сначала искажаемой, а потомъ и совсѣмъ отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти историческія направленія не только исключаютъ другъ друга, но совершенно необходимы другъ для друга и для полноты возраста Христова во всемъ человѣчествѣ; ибо если бы исторія ограничилась однимъ западнымъ развитіемъ, если бы за этимъ непрерывнымъ потокомъ смѣняющихъ другъ друга движеній и взаимно уничтожающихся принциповъ не стояло неподвижное и безусловное начало христіанской истины, все западное развитіе лишено было бы всякаго положительнаго смысла, и новая исторія оканчивалась бы распаденіемъ и хаосомъ. Съ другой стороны, если бы исторія остановилась на одномъ византійскомъ христіанствѣ, то истина Христова (богочеловѣчество) такъ и осталась бы несовершенною за отсутствіемъ

самодѣятельнаго человѣческаго начала, необходимаго для ея совершенія. Теперь же сохраненный Востокомъ божественный элементъ христіанства можетъ достигнуть своего совершенія въ человѣчествѣ, ибо ему теперь есть на что воздѣйствовать, есть на чемъ проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западѣ началу человѣческому. И это имѣетъ не только историческій, но и мистическій смыслъ.

Если осѣненіе человѣческой Матери дѣйствующею силою Божіею произвело вочеловѣченіе Божества, то оплодотвореніе божественной Матери (Церкви) дѣйствующимъ началомъ человѣческимъ должно произвести свободное обожествленіе человѣчества. До христіанства природное начало въ человѣчествѣ было данное (фактъ), божество было искомое (идеалъ) и какъ искомое дѣйствовало (идеально) на человѣка. Въ Христѣ искомое было дано, идеалъ сталъ фактомъ, событіемъ, дѣйствующее божественное начало стало матеріальнымъ. Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанція церкви. До христіанства неподвижною основою жизни была натура человѣческая (ветхій Адамъ), божественное же было началомъ измѣненія, движенія, прогресса; послѣ христіанства, напротивъ, само божественное, какъ уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихіей жизни для человѣчества, искомымъ же является человѣчество, отвѣчающее этому божественному, т. е. способное отъ себя соединяться съ нимъ, усвоить его. Какъ искомое, это идеальное человѣчество является дѣйствующимъ началомъ исторіи, началомъ движенія, прогресса. Какъ въ до-христіанскомъ историческомъ ходѣ основою, матеріей, была натура или стихія человѣческая, дѣйствующимъ и образующимъ началомъ разумъ божественный ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ и результатомъ (порожденіемъ) Богочеловѣкъ, т. е. Богъ, воспринявшій человѣческую натуру: такъ въ процессѣ христіанства основою или матеріей является натура или стихія божественная (Слово, ставшее плотью, и тѣло Христово, Софія), дѣйствующимъ и образующимъ началомъ является разумъ человѣческій, а результатомъ является человѣко-богъ, т. е. человѣкъ, воспринявшій божество; а такъ какъ воспринять божество человѣкъ можетъ только въ своей безусловной цѣлости, т. е. въ совокупности со *всѣми*, то человѣко-богъ необходимо есть коллективный и универсальный, т. е. всечеловѣчество или Вселенская Церковь, Богочеловѣкъ индивидуаленъ, человѣко-богъ универсаленъ: такъ радіусъ одинъ и тотъ же для всей окружности въ

любой изъ ея точекъ и, слѣдовательно, самъ по себѣ есть уже начало круга, точки же периферіи лишь въ своей совокупности образуютъ кругъ. Въ исторіи христіанства представительницею неподвижной божественной основы въ человѣчествѣ является Церковь Восточная, представителемъ человѣческаго начала — міръ Западный. И здѣсь прежде, чѣмъ стать оплодотворяющимъ началомъ Церкви, разумъ долженъ былъ отойти отъ нея, чтобы на свободѣ развить всѣ свои силы, и послѣ того какъ человѣческое начало вполнѣ обособилось и познало затѣмъ свою немощь въ этомъ обособленіи, можетъ оно вступить въ свободное сочетаніе съ божественною основою христіанства, сохраняемою въ Восточной Церкви, и вслѣдствіе этого свободнаго сочетанія породить духовное человѣчество.

Три рѣчи въ память Достоевскаго.

1881—1883.

Предисловіе.

Въ трехъ рѣчахъ о Достоевскомъ я не занимаюсь ни его личной жизнью, ни литературной критикой его произведеній. Я имѣю въ виду только одинъ вопросъ: чему служилъ Достоевскій, какая идея вдохновляла всю его дѣятельность?

Остановиться на этомъ вопросѣ тѣмъ естественнѣе, что ни подробности частной жизни, ни художественныя достоинства или недостатки его произведеній не объясняютъ сами по себѣ того особеннаго вліянія, которое онъ имѣлъ въ послѣдніе годы своей жизни, и того чрезвычайнаго впечатлѣнія, которое произвела его смерть. Съ другой стороны и тѣ ожесточенныя нападки, которымъ все еще подвергается память Достоевскаго, направлены никакъ не на эстетическую сторону его произведеній, ибо всѣ одинаково признаютъ въ немъ первостепенный художественный талантъ, возвышающійся иногда до геніальности, хотя и не свободный отъ крупныхъ недостатковъ. — Но та идея, которой служилъ этотъ талантъ, для однихъ является истинной и благотворной, а другимъ представляется фальшивою и вредною.

Окончательная оцѣнка всей дѣятельности Достоевскаго зависитъ отъ того, какъ мы смотримъ на одушевлявшую его идею, на то, во что онъ вѣрилъ и что любилъ. «А любилъ онъ прежде всего живую человѣческую душу во всемъ и вездѣ и вѣрилъ онъ, что мы всѣ *родъ Божій*, вѣрилъ въ безконечную силу человѣческой души, торжествующую надъ всякимъ внѣшнимъ насиліемъ и надъ всякимъ внутреннимъ паденіемъ. Принявъ въ свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолѣвъ все это безконечною силою любви, Достоевскій во всѣхъ своихъ твореніяхъ возвѣщалъ эту побѣду. Извѣдавъ *божественную* силу въ душѣ, пробивающуюся че-

резъ всякую человѣческую немощь, Достоевскій пришелъ къ познанію Бога и Богочеловѣка. *Дѣйствительность* Бога и Христа открылась ему во *внутренней* силѣ любви и всепрощенія, и эту же всепрощающую благодатную силу проповѣдывалъ онъ какъ основаніе и для внѣшняго осуществленія на землѣ того царства правды, котораго онъ жаждалъ и къ которому стремился всю свою жизнь» [1].

Мнѣ кажется, что на Достоевскаго нельзя смотрѣть какъ на обыкновеннаго романиста, какъ на талантливаго и умнаго литератора. Въ немъ было нѣчто бо́льшее и это бо́льшее составляетъ его отличительную особенность и объясняетъ его дѣйствіе на другихъ. Въ подтвержденіе этого можно было бы привести очень много свидѣтельствъ. Ограничусь однимъ, достойнымъ особаго вниманія. Вотъ что говоритъ гр. Л. Н. Толстой въ письмѣ къ Н. Н. Страхову: «Какъ бы я желалъ умѣть сказать все, что я чувствую о Достоевскомъ. Вы, описывая свое чувство, выразили часть моего. Я никогда не видалъ этого человѣка и никогда не имѣлъ прямыхъ отношеній съ нимъ; и вдругъ, когда онъ умеръ, я понялъ, что онъ былъ самый близкій, дорогой, нужный мнѣ человѣкъ. И никогда мнѣ въ голову не приходило мѣряться съ нимъ, никогда. Все, что онъ дѣлалъ (хорошее, настоящее, что онъ дѣлалъ), было такое, что чѣмъ больше онъ сдѣлаетъ, тѣмъ мнѣ лучше. Искусство вызываетъ во мнѣ зависть, умъ — тоже, но дѣло сердца — только радость. Я его такъ и считалъ своимъ другомъ и иначе не думалъ, какъ то, что мы увидимся, и что теперь только не пришлось, но что это мое. И вдругъ читаю — умеръ. Опора какая-то отскочила отъ меня. Я растерялся, а потомъ стало ясно, какъ онъ мнѣ былъ дорогъ, и я плакалъ и теперь плачу. На-дняхъ, до его смерти, я прочелъ «Униженные и оскорбленные», и умилялся». А въ другомъ прежнемъ письмѣ: «На-дняхъ я читалъ «Мертвый домъ». Я много забылъ, перечиталъ, и не знаю лучше книги изо всей новой литературы, включая Пушкина. Не тонъ, а точка зрѣнія удивительна: искренняя, естественная и христіанская. Хорошая, назидательная книга. Я наслаждался вчера цѣлый день, какъ давно не наслаждался. Если увидите Достоевскаго, скажите ему, что я его люблю» [2].

---

[1] Изъ словъ, сказанныхъ на могилѣ Достоевскаго 1 февраля 1881 г.

[1] Въ томѣ I „Собр. соч. Достоевскаго“, приложенія, стр. 69 и 67.

Тѣ сердечныя качества и та точка зрѣнія, на которыя указываетъ гр. Толстой, тѣсно связаны съ той господствующей идеей, которую Достоевскій носилъ въ себѣ цѣлую жизнь, хотя лишь подъ конецъ сталъ вполнѣ овладѣвать ею. Уясненію этой идеи посвящены три мои рѣчи.

Первая рѣчь.

Въ первобытныя времена человѣчества поэты были пророками и жрецами, религіозная идея владѣла поэзіей, искусство служило богамъ. Потомъ, съ усложненіемъ жизни, когда явилась цивилизація, основанная на раздѣленіи труда, искусство, какъ и другія человѣческія дѣланія, обособилось и отдѣлилось отъ религіи. Если прежде художники были служителями боговъ, то теперь само искусство стало божествомъ и кумиромъ. Явились жрецы чистаго искусства, для которыхъ совершенство художественной формы стало главнымъ дѣломъ, помимо всякаго религіознаго содержанія. Двукратная весна этого свободнаго искусства (въ классическомъ мірѣ и въ новой Европѣ) была роскошна, но не вѣковѣчна. На нашихъ глазахъ кончился расцвѣтъ ново-европейскаго художества. Цвѣты опадаютъ, а плоды еще только завязываются. Было бы несправедливо требовать отъ завязи качествъ спѣлаго плода: можно только предугадывать эти будущія качества. Именно такимъ образомъ слѣдуетъ относиться къ теперешнему состоянію искусства и литературы. Теперешніе художники не могутъ и не хотятъ служить чистой красотѣ, производить совершенныя формы; они ищутъ содержанія. Но чуждые прежнему религіозному содержанію искусства, они обращаются всецѣло къ текущей дѣйствительности и ставятъ себя къ ней въ отношеніе рабское *вдвойнѣ:* они, во-первыхъ, стараются рабски списывать явленія этой дѣйствительности, а во-вторыхъ, стремятся столь же рабски служить злобѣ дня, удовлетворять общественному настроенію данной минуты, проповѣдывать ходячую мораль, думая чрезъ то сдѣлать искусство полезнымъ. Конечно, ни та, ни другая изъ этихъ цѣлей не достигается. Въ безуспѣшной погонѣ за мнимо-реальными [1] подробностями только

[1] Всякая подробность, взятая отдѣльно, сама по себѣ не реальная, ибо реально только *все вмѣстѣ*, къ тому же реалистъ художникъ

теряется настоящая реальность цѣлаго, а стремленіе соединить съ искусствомъ внѣшнюю поучительность и полезность къ ущербу его внутренней красоты превращаетъ искусство въ самую безполезную и ненужную вещь въ мірѣ, ибо ясно, что плохое художественное произведеніе при наилучшей тенденціи ничему научить и никакой пользы принести не можетъ.

Произнести безусловное осужденіе современному состоянію искусства и его господствующему направленію очень легко. Общій упадокъ творчества и частныя посягательства на идею красоты слишкомъ бросаются въ глаза, — и однакоже безусловное осужденіе всего этого будетъ несправедливо. Въ этомъ грубомъ и низменномъ современномъ художествѣ, подъ этимъ двойнымъ зракомъ раба скрываются залоги божественнаго величія. Требованія современной реальности и прямой пользы отъ искусства, безсмысленныя въ своемъ теперешнемъ грубомъ и темномъ примѣненіи, намекаютъ однако на такую возвышенную и глубоко истинную идею художества, до которой еще не доходили ни представители, ни толкователи чистаго искусства. Не довольствуясь красотой формы, современные художники хотятъ болѣе или менѣе сознательно, чтобы искусство было *реальною силой*, просвѣтляющей и перерождающей весь человѣческій міръ. Прежнее искусство *отвлекало* человѣка отъ той тьмы и злобы, которыя господствуютъ въ мірѣ, оно уводило его на свои безмятежныя высоты и *развлекало* его своими свѣтлыми образами; теперешнее искусство, напротивъ, *привлекаетъ* человѣка къ тьмѣ и злобѣ житейской съ неяснымъ иногда желаніемъ просвѣтить эту тьму, умирить эту злобу. Но откуда же искусство возьметъ эту просвѣщающую и возрождающую силу? Если искусство не должно ограничиваться отвлеченіемъ человѣка отъ злой жизни, а должно улучшать саму эту злую жизнь, то эта великая цѣль не можетъ быть достигнута простымъ воспроизведеніемъ дѣйствительности. Изображать еще не значитъ преображать, и обличеніе еще не есть исправленіе. Чистое искусство поднимало человѣка надъ землею, уводило его на олимпійскія высоты; новое искусство возвращается къ землѣ съ любовью и состраданіемъ, но не для того же, чтобы погрузиться во тьму земной жизни, ибо для этого никакого искусства не нужно, а съ тѣмъ, чтобы исцѣлить и обновить эту жизнь. Для этого нужно быть причастнымъ

все-таки смотритъ на реальность *отъ себя*, понимаетъ ее по-своему и, слѣдовательно, это уже не есть *объективная* реальность.

и близкимъ землѣ, нужна любовь и состраданіе къ ней, но нужно еще и нѣчто бо́льшее. Для могучаго дѣйствія на землю, чтобы повернуть и пересоздать ее, нужно привлечь и приложить къ землѣ *неземныя силы*. Искусство, обособившееся, отдѣлившееся отъ религіи, должно вступить съ нею въ новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже въ другомъ, еще болѣе важномъ и возвышенномъ смыслѣ: не только религіозная идея будетъ владѣть ими, но и они сами будутъ владѣть ею и сознательно управлять ея земными воплощеніями. Искусство будущаго, которое *само* послѣ долгихъ испытаній вернется къ религіи, будетъ совсѣмъ не то первобытное искусство, которое еще не выдѣлилось изъ религіи.

Несмотря на антирелигіозный (повидимому) характеръ современнаго искусства, проницательный взглядъ сумѣетъ отличить въ немъ неясныя черты будущаго религіознаго искусства, именно въ двойномъ стремленіи — къ полному воплощенію идеи въ мельчайшихъ матеріальныхъ подробностяхъ до совершеннаго почти сліянія съ текущею дѣйствительностью и вмѣстѣ съ тѣмъ въ стремленіи *воздѣйствовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее согласно извѣстнымъ идеальнымъ требованіямъ. Правда, сами эти требованія еще довольно низменны и внушаемыя ими усилія довольно безуспѣшны. Не сознавая религіознаго характера своей задачи, реалистическое художество отказывается отъ единственной твердой опоры и могучаго рычага для своего нравственнаго дѣйствія въ мірѣ.

Но весь этотъ грубый реализмъ современнаго художества есть только та жесткая оболочка, въ которой до времени скрывается крылатая поэзія будущаго. Это не личное только чаяніе, — на это наводятъ положительные факты. Уже являются художники, которые, исходя изъ господствующаго реализма и еще оставаясь въ значительной мѣрѣ на его низменной почвѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ доходятъ до религіозной истины, связываютъ съ нею задачи своихъ произведеній, изъ нея почерпаютъ свой общественный идеалъ, ею освящаютъ свое общественное служеніе. Если въ современномъ реалистическомъ художествѣ мы видимъ какъ бы предсказаніе новаго религіознаго искусства, то это предсказаніе уже начинаетъ сбываться. Еще нѣтъ представителей этого новаго религіознаго искусства, но уже являются его предтечи. Такимъ предтечей былъ и Достоевскій.

По роду своей дѣятельности принадлежа къ художникамъ-рома-

нистамъ и уступая нѣкоторымъ изъ нихъ въ томъ или другомъ отношеніи, Достоевскій имѣетъ передъ ними всѣми то главное преимущество, что видитъ не только вокругъ себя, но и далеко впереди себя...

Кромѣ Достоевскаго, всѣ наши лучшіе романисты берутъ окружающую ихъ жизнь такъ, какъ они ее застали, какъ она сложилась и выразилась, — въ ея готовыхъ, твердыхъ и ясныхъ формахъ. Таковы въ особенности романы Гончарова и гр. Льва Толстого. Оба они воспроизводятъ русское общество, выработанное вѣками (помѣщиковъ, чиновниковъ, иногда крестьянъ) въ его бытовыхъ давно существующихъ, а частью отжившихъ или отживающихъ формахъ. Романы этихъ двухъ писателей рѣшительно однородны по своему художественному предмету, при всей особенности ихъ талантовъ. Отличительная особенность Гончарова — это сила художественнаго обобщенія, благодаря которой онъ могъ создать такой всероссійскій типъ, какъ Обломова, равнаго которому *по широтѣ* мы не находимъ ни у одного изъ русскихъ писателей[1]. — Что же касается до Л. Толстого, то всѣ его произведенія отличаются не столько широтой типовъ (ни одинъ изъ его героевъ не сталъ нарицательнымъ именемъ), сколько мастерствомъ въ детальной живописи, яркимъ изображеніемъ всяческихъ подробностей въ жизни человѣка и природы, главная же его сила въ тончайшемъ воспроизведеніи *механизма душевныхъ явленій*. Но и эта живопись внѣшнихъ подробностей, и этотъ психологическій анализъ являются на неизмѣнномъ фонѣ готовой, сложившейся жизни, именно жизни русской дворянской семьи, оттѣняемой еще болѣе неподвижными образами изъ простого люда. Солдатъ Каратаевъ слишкомъ смиренъ, чтобы заслонить собою господъ, и даже всемірно-историческая фигура Наполеона не можетъ раздвинуть этого тѣснаго горизонта: владыка Европы показывается лишь настолько, насколько соприкасается съ жизнью русскаго барина; а это соприкосновеніе можетъ ограничиваться очень немногимъ, напримѣръ знаменитымъ умываніемъ, въ которомъ Наполеонъ графа Толстого достойно соперничаетъ съ гоголевскимъ генераломъ Бетрищевымъ. — Въ этомъ неподвижномъ мірѣ все ясно и опредѣленно, все установилось; если есть желаніе чего-то другого, стремленіе выйти

[1] Въ сравненіи съ Обломовымъ и Фамусовы и Молчалины, Онѣгины и Печорины, Маниловы и Собакевичи, не говоря уже о герояхъ Островскаго, всѣ имѣютъ лишь *спеціальное* значеніе.

изъ этихъ рамокъ, то это стремленіе обращено не впередъ, а назадъ, къ еще болѣе простой и неизмѣнной жизни, — къ жизни природы («Казаки», «Три смерти»).

Совершенно противоположный характеръ представляетъ художественный міръ Достоевскаго. Здѣсь все въ броженіи, ничто не установилось, все еще только становится. Предметъ романа здѣсь не *бытъ* общества, а общественное *движеніе*. Изо всѣхъ нашихъ замѣчательныхъ романистовъ одинъ Достоевскій взялъ общественное движеніе за главный предметъ своего творчества. Обыкновенно съ нимъ сопоставляютъ въ этомъ отношеніи Тургенева, но безъ достаточнаго основанія. Чтобы характеризовать общее значеніе писателя, надо брать его лучшія, а не худшія произведенія. Лучшія же произведенія Тургенева, въ особенности «Записки охотника» и «Дворянское гнѣздо», представляютъ чудесныя картины никакъ не общественнаго движенія, а лишь общественнаго *состоянія*, — того же стараго дворянскаго міра, который мы находимъ у Гончарова и Л. Толстого. Хотя затѣмъ Тургеневъ постоянно слѣдилъ за нашимъ общественнымъ движеніемъ и отчасти подчинялся его вліянію, но смыслъ этого движенія не былъ имъ угаданъ, и романъ, спеціально посвященный этому предмету («Новь»), оказался совершенно неудачнымъ [1].

Достоевскій не подчинился вліянію господствовавшихъ кругомъ него стремленій, не слѣдовалъ покорно за фазисами общественнаго движенія, — онъ предугадывалъ повороты этого движенія и заранѣе *судилъ* ихъ. А судить онъ могъ по праву, ибо имѣлъ у себя мѣрило сужденія въ своей вѣрѣ, которая ставила его выше господствующихъ теченій, позволяла ему видѣть гораздо дальше этихъ теченій и не увлекаться ими. Въ силу своей вѣры Достоевскій вѣрно предугадывалъ высшую, далекую цѣль всего движенія, ясно видѣлъ его уклоненія отъ этой цѣли, по праву судилъ и справедливо осуждалъ ихъ. Это справедливое осужденіе относилось только къ невѣрнымъ путямъ и дурнымъ пріемамъ общественнаго движенія, а не къ самому движенію, необходимому и желанному; это осужденіе относилось къ низменному пониманію общественной правды, къ ложному общественному идеалу, а

[1] Хотя Тургеневу принадлежитъ слово „нигилизмъ“, въ общеупотребительномъ его значеніи, но практическій смыслъ нигилистическаго движенія не былъ имъ угаданъ, и позднѣйшія его проявленія, далеко ушедшія отъ разговоровъ Базарова, были для автора „Отцовъ и дѣтей“ тяжкою неожиданностью.

не къ исканію общественной правды, не къ стремленію осуществить общественный идеалъ. Этотъ послѣдній и для Достоевскаго былъ впереди: онъ вѣрилъ не въ прошедшее только, но и въ грядущее Царство Божіе, и понималъ необходимость труда и подвига для его осуществленія. Кто знаетъ истинную цѣль движенія, тотъ можетъ и долженъ судить уклоненія отъ нея. А Достоевскій тѣмъ болѣе имѣлъ на это право, что онъ самъ первоначально испыталъ тѣ уклоненія, самъ стоялъ на той невѣрной дорогѣ. Положительный религіозный идеалъ, такъ высоко поднявшій Достоевскаго надъ господствующими теченіями общественной мысли, этотъ положительный идеалъ не далея ему сразу, а былъ выстраданъ имъ въ тяжелой и долгой борьбѣ. Онъ судилъ о томъ, что зналъ, и судъ его былъ праведенъ. И чѣмъ яснѣе становилась для него высшая истина, тѣмъ рѣшительнѣе долженъ былъ онъ осуждать ложные пути общественнаго дѣйствія.

Общій смыслъ всей дѣятельности Достоевскаго, или значеніе Достоевскаго, какъ общественнаго дѣятеля, состоитъ въ разрѣшеніи этого двойного вопроса: о высшемъ идеалѣ общества и настоящемъ пути къ его достиженію.

Законная причина соціальнаго движенія заключается въ противорѣчіи между нравственными требованіями личности и сложившимся строемъ общества. Отсюда началъ и Достоевскій, какъ описатель, толкователь и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣятельный участникъ новаго общественнаго движенія. Глубокое чувство общественной неправды, хотя и въ самой безобидной формѣ, высказалось въ его первой повѣсти «Бѣдные люди». Соціальный смыслъ этой повѣсти (къ которой примыкаетъ и позднѣйшій романъ «Униженные и оскорбленные») сводится къ той старой и вѣчно новой истинѣ, что при существующемъ порядкѣ вещей *лучшіе* (нравственно) люди суть вмѣстѣ съ тѣмъ *худшіе* для общества, что имъ суждено быть бѣдными людьми, униженными и оскорбленными [1].

Если бы соціальная неправда осталась для Достоевскаго только темой повѣсти или романа, то и онъ самъ остался бы только лите-

[1] Это та же самая тема, какъ въ „Les Miserables“ Виктора Гюго контрастъ между внутреннимъ нравственнымъ достоинствомъ человѣка и его спеціальнымъ положеніемъ. Достоевскій очень высоко цѣнилъ этотъ романъ, и самъ подвергся нѣкоторому, хотя довольно поверхностному, вліянію Виктора Гюго (склонность къ антитезамъ). Болѣе глубокое вліяніе, помимо Пушкина и Гоголя, оказали на него Диккенсъ и Жоржъ Зандъ.

раторомъ и не достигъ бы своего особаго значенія въ жизни русскаго общества. Но для Достоевскаго содержаніе его повѣсти было вмѣстѣ съ тѣмъ жизненною задачей. Онъ сразу поставилъ вопросъ на нравственную и практическую почву. Увидавъ и осудивъ то, что дѣлается на свѣтѣ, онъ спросилъ: что же должно сдѣлать?

Прежде всего представилось простое и ясное рѣшеніе: лучшіе люди, видящіе на другихъ и на себѣ чувствующіе общественную неправду, должны, соединившись, возстать противъ нея и пересоздать общество по-своему.

Когда первая наивная попытка[1] исполнить это рѣшеніе привела Достоевскаго къ эшафоту и на каторгу, онъ, какъ и его товарищи, сначала могъ видѣть въ такомъ исходѣ своихъ замысловъ только свою неудачу и чужое насиліе. Приговоръ, его постигшій, былъ суровъ. Но чувство обиды не помѣшало Достоевскому понять, что онъ былъ неправъ съ своимъ замысломъ соціальнаго переворота, который былъ нуженъ только ему съ товарищами.

Среди ужасовъ мертваго дома Достоевскій впервые сознательно повстрѣчался съ правдой народнаго чувства и въ его свѣтѣ ясно увидѣлъ неправоту своихъ революціонныхъ стремленій. Товарищи Достоевскаго по острогу были въ огромномъ большинствѣ изъ простого народа и, за немногими яркими исключеніями, все это были худшіе люди народа. Но и худшіе люди простого народа обыкновенно сохраняютъ то, что теряютъ люди интеллигенціи: вѣру въ Бога и сознаніе своей грѣховности. Простые преступники, выдѣляясь изъ народной массы своими дурными дѣлами, нисколько не отдѣляются отъ нея въ своихъ чувствахъ и взглядахъ, въ своемъ религіозномъ міросозерцаніи. Въ мертвомъ домѣ Достоевскій нашелъ настоящихъ «бѣдныхъ (или, по народному выраженію, несчастныхъ) людей». Тѣ прежніе, которыхъ онъ оставилъ за собою, еще имѣли убѣжище отъ общественной обиды въ чувствѣ собственнаго достоинства, въ своемъ личномъ превосходствѣ. У каторжниковъ *этого* не было, но было нѣчто бо́льшее. Худшіе люди мертваго дома возвратили Достоевскому то, что отняли у него лучшіе люди интеллигенціи. Если тамъ, среди представителей просвѣщенія, остатокъ религіознаго чувства заставлялъ его блѣднѣть отъ богохульствъ передового литератора, то тутъ, въ

[1] Наивная собственно со стороны Достоевскаго, которому пути соціальнаго переворота представлялись въ весьма неопредѣленныхъ чертахъ.

мертвомъ домѣ, это чувство должно было воскреснуть и обновиться подъ впечатлѣніемъ смиренной и благочестивой вѣры каторжниковъ. Какъ бы забытые Церковью, придавленные государствомъ, эти люди вѣрили въ Церковь и не отвергали государства. И въ самую тяжкую минуту за буйной и свирѣпой толпой каторжниковъ всталъ въ памяти Достоевскаго величавый и кроткій образъ крѣпостного мужика Марея, съ любовью ободряющаго испуганнаго барченка. И онъ почувствовалъ и понялъ, что передъ этой высшей Божьей правдой всякая своя самодѣльная правда есть ложь, а попытка навязать эту ложь другимъ есть преступленіе.

Вмѣсто злобы неудачнаго революціонера, Достоевскій вынесъ изъ каторги свѣтлый взглядъ нравственно возрожденнаго человѣка: «Больше вѣры, больше единства, а если любовь къ тому, то все сдѣлано», писалъ онъ. Эта нравственная сила, обновленная соприкосновеніемъ съ народомъ, дала Достоевскому право на высокое мѣсто впереди нашего общественнаго движенія не какъ служителю злобы дня, а какъ истинному двигателю общественной мысли.

Положительный общественный идеалъ еще не былъ вполнѣ ясенъ уму Достоевскаго по возвращеніи изъ Сибири. Но три истины въ этомъ дѣлѣ были для него совершенно ясны: онъ понялъ прежде всего, что отдѣльныя лица, хотя бы и лучшіе люди, не имѣютъ права насиловать общество во имя своего личнаго превосходства; онъ понялъ также, что общественная правда не выдумывается отдѣльными умами, а коренится во всенародномъ чувствѣ, и, наконецъ, онъ понялъ, что эта правда имѣетъ значеніе религіозное и необходимо связана съ вѣрой Христовой, съ идеаломъ Христа.

Въ сознаніи этихъ истинъ Достоевскій далеко опередилъ господствовавшее тогда направленіе общественной мысли и, благодаря этому, могъ *предугадать* и указать, куда ведетъ это направленіе. Извѣстно, что романъ «Преступленіе и наказаніе» написанъ какъ разъ передъ преступленіемъ Данилова[1] и Каракозова, а романъ «Бѣсы» — передъ процессомъ Нечаевцевъ. Смыслъ перваго изъ этихъ романовъ, при всей глубинѣ подробностей, очень простъ и ясенъ, хотя многими и не былъ понятъ. Главное дѣйствующее лицо — представитель того воззрѣнія, по которому всякій сильный человѣкъ самъ себѣ господинъ, и ему все позволено. Во имя своего личнаго пре-

[1] Даниловъ — студентъ Московскаго университета, убившій и ограбившій ростовщика, имѣя при этомъ какіе-то особые планы.

восходства, во имя того, что онъ *сила,* онъ считаетъ себя въ правѣ совершить убійство и дѣйствительно его совершаетъ. Но вотъ вдругъ то дѣло, которое онъ считалъ только нарушеніемъ внѣшняго безсмысленнаго закона и смѣлымъ вызовомъ общественному предразсудку, — вдругъ оно оказывается для его собственной совѣсти чѣмъ-то гораздо бо́льшимъ, оказывается грѣхомъ, нарушеніемъ внутренней нравственной правды. Нарушеніе внѣшняго закона получаетъ законное возмездіе извнѣ въ ссылкѣ и каторгѣ, но внутренній грѣхъ гордости, отдѣлившій сильнаго человѣка отъ человѣчества и приведшій его къ человѣкоубійству, — этотъ внутренній грѣхъ самообоготворенія можетъ быть искупленъ только внутреннимъ нравственнымъ подвигомъ самоотреченія. Безпредѣльная самоувѣренность должна исчезнуть передъ вѣрой въ то, что больше *себя,* и самодѣльное оправданіе должно смириться передъ высшей правдой Божіей, живущей въ тѣхъ самыхъ простыхъ и слабыхъ людяхъ, на которыхъ сильный человѣкъ смотрѣлъ, какъ на ничтожныхъ насѣкомыхъ.

Въ «Бѣсахъ» та же тема если не углублена, то значительно расширена и усложнена. Цѣлое общество людей, одержимыхъ мечтой о насильственномъ переворотѣ, чтобы передѣлать міръ по-своему, совершаютъ звѣрскія преступленія и гибнутъ позорнымъ образомъ, а исцѣленная вѣрой Россія склоняется передъ своимъ Спасителемъ.

Общественное значеніе этихъ романовъ велико; въ нихъ *предсказаны* важныя общественныя явленія, которыя не замедлили обнаружиться; вмѣстѣ съ тѣмъ эти явленія осуждены во имя высшей религіозной истины, и указанъ лучшій исходъ для общественнаго движенія въ принятіи этой самой истины.

Осуждая исканія самовольной отвлеченной правды, порождающія только преступленія, Достоевскій противопоставляетъ имъ народный религіозный идеалъ, основанный на вѣрѣ Христовой. Возвращеніе къ этой вѣрѣ есть общій исходъ и для Раскольникова и для всего одержимаго бѣсами общества. Одна лишь вѣра Христова, живущая въ народѣ, содержитъ въ себѣ тотъ положительный общественный идеалъ, въ которомъ отдѣльная личность солидарна со всѣми. Отъ личности же, утратившей эту солидарность, прежде всего требуется, чтобы она отказалась отъ своего гордаго уединенія, чтобы нравственнымъ актомъ самоотверженія она возсоединилась духовно съ цѣлымъ народомъ. Но во имя чего же? Во имя ли того только, что онъ — народъ, что шестьдесятъ милліоновъ больше, чѣмъ единица или чѣмъ

тысяча? Вѣроятно, есть люди, которые именно такъ это и понимаютъ. Но такое слишкомъ ужъ простое пониманіе было совершенно чуждо Достоевскому. Требуя отъ уединившейся личности возвращенія къ народу, онъ прежде всего имѣлъ въ виду возвращеніе къ той истинной вѣрѣ, которая еще хранится въ народѣ. Въ томъ общественномъ идеалѣ братства или всеобщей солидарности, которому вѣрилъ Достоевскій, главнымъ было его религіозно-нравственное, а не національное значеніе. Уже въ «Бѣсахъ» есть рѣзкая насмѣшка надъ тѣми людьми, которые поклоняются народу только за то, что онъ народъ, и цѣнятъ православіе какъ аттрибутъ русской народности.

Если мы хотимъ однимъ словомъ обозначить тотъ общественный идеалъ, къ которому пришелъ Достоевскій, то это слово будетъ не народъ, а *Церковь*.

Мы вѣримъ въ Церковь, какъ въ мистическое тѣло Христово; мы знаемъ Церковь также какъ собраніе вѣрующихъ того или другого исповѣданія. Но что такое Церковь какъ общественный идеалъ? Достоевскій не имѣлъ никакихъ богословскихъ притязаній, а потому и мы не имѣемъ права искать у него какихъ-нибудь логическихъ опредѣленій Церкви по существу. Но, проповѣдуя Церковь какъ общественный идеалъ, онъ выражалъ вполнѣ ясное и опредѣленное требованіе, столь же ясное и опредѣленное (хотя прямо противоположное), какъ и то требованіе, которое заявляется европейскимъ соціализмомъ. (Поэтому въ своемъ послѣднемъ дневникѣ Достоевскій и назвалъ народную вѣру въ Церковь нашимъ русскимъ соціализмомъ.) Европейскіе соціалисты требуютъ насильственнаго низведенія всѣхъ къ одному чисто матеріальному уровню сытыхъ и самодовольныхъ рабочихъ, требуютъ низведенія государства и общества на степень простой экономической ассоціаціи. «Русскій соціализмъ», о которомъ говорилъ Достоевскій, напротивъ, *возвышаетъ* всѣхъ до нравственнаго уровня Церкви, какъ духовнаго братства, хотя и съ сохраненіемъ внѣшняго неравенства соціальныхъ положеній, требуетъ одухотворенія всего государственнаго и общественнаго строя чрезъ воплощеніе въ немъ истины и жизни Христовой.

Церковь, какъ положительный общественный идеалъ, должна была явиться центральною идеей новаго романа или новаго ряда романовъ, изъ которыхъ написанъ только первый — «Братья Карамазовы» [1].

[1] Главную мысль, а отчасти и планъ своего новаго произведе-

Если этотъ общественный идеалъ Достоевскаго прямо противоположенъ идеалу тѣхъ современныхъ дѣятелей, которые изображены въ «Бѣсахъ», точно такъ же противоположны для нихъ и пути достиженія. Тамъ путь есть насиліе и убійство, здѣсь путь есть *нравственный подвигъ*, и при томъ двойной подвигъ, двойной актъ нравственнаго самоотреченія. Прежде всего требуется отъ личности, чтобы она отреклась отъ своего произвольнаго мнѣнія, отъ своей самодѣльной правды во имя общей всенародной вѣры и правды. Личность должна преклониться передъ народною вѣрой, но не потому, что она народная, а потому, что она истинная. А если такъ, то, значитъ, и народъ во имя этой истины, въ которую онъ вѣритъ, долженъ отречься и отрѣшиться отъ всего въ немъ самомъ, что не согласуется съ религіозною истиной.

Обладаніе истиной не можетъ составлять привилегіи народа такъ же, какъ оно не можетъ быть привилегіей отдѣльной личности. Истина можетъ быть только *вселенскою*, и отъ народа требуется подвигъ служенія этой вселенской истинѣ, хотя бы, и даже *непремѣнно*, съ пожертвованіемъ своего національнаго эгоизма. И народъ долженъ оправдать себя передъ вселенской правдой, и народъ долженъ положить душу свою, если хочетъ спасти ее.

Вселенская правда воплощается въ Церкви. Окончательный идеалъ и цѣль не въ народности, которая сама по себѣ есть только служебная сила, а въ Церкви, которая есть высшій предметъ служенія, требующій нравственнаго подвига не только отъ личности, но и отъ цѣлаго народа.

Итакъ — Церковь, какъ положительный общественный идеалъ, какъ основа и цѣль всѣхъ нашихъ мыслей и дѣлъ, и всенародный подвигъ, какъ прямой путь для осуществленія этого идеала: — вотъ послѣднее слово, до котораго дошелъ Достоевскій, и которое озарило всю его дѣятельность пророческимъ свѣтомъ.

нія Достоевскій передавалъ мнѣ въ краткихъ чертахъ лѣтомъ 1878 г. Тогда же (а не въ 1879 г., какъ сказано по ошибкѣ въ воспоминаніяхъ Н. Н. Страхова) мы ѣздили въ Оптину Пустынь.

Вторая рѣчь.

(Сказана 1 февраля 1882 года.)

Я буду говорить только о самомъ главнѣйшемъ и существенномъ въ дѣятельности Достоевскаго. При такой богатой и сложной натурѣ, какая была у Достоевскаго, при необыкновенной его впечатлительности и отзывчивости на всѣ явленія жизни, его духовный міръ представлялъ слишкомъ великое разнообразіе чувствъ, мыслей и порывовъ, чтобы можно было возсоздать его въ краткой рѣчи. Но, отзываясь на *все* съ такимъ душевнымъ жаромъ, онъ всегда признавалъ только *одно,* какъ главное и безусловно необходимое, къ чему все остальное должно *приложиться.* Эта центральная идея, которой служилъ Достоевскій во всей своей дѣятельности, была христіанская идея свободнаго всечеловѣческаго единенія, всемірнаго братства во имя Христово. Эту идею проповѣдывалъ Достоевскій, когда говорилъ объ истинной Церкви, о вселенскомъ православіи; въ ней же онъ видѣлъ духовную, еще не проявленную сущность русскаго народа, всемірно-историческую задачу Россіи, то новое слово, которое Россія должна сказать міру. Хотя уже 18 вѣковъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ это слово впервые возвѣщено Христомъ, но поистинѣ въ наши дни оно является совсѣмъ новымъ словомъ, и такого проповѣдника христіанской идеи, какимъ былъ Достоевскій, по справедливости можно назвать «ясновидящимъ предчувственникомъ» истиннаго христіанства. Христосъ не былъ для него только фактомъ прошедшаго, далекимъ и непостижимымъ чудомъ. Если такъ смотрѣть на Христа, то легко можно сдѣлать изъ Него мертвый образъ, которому поклоняются въ церквахъ по праздникамъ, но которому нѣтъ мѣста въ жизни. Тогда все христіанство замыкается въ стѣнахъ храма и превращается

въ обрядъ и молитвословіе, а дѣятельная жизнь остается всецѣло не-христіанскою. И такая внѣшняя Церковь заключаетъ въ себѣ истинную вѣру, но эта вѣра такъ слаба, что ея достаетъ только на праздничныя минуты. Это — *храмовое* христіанство. И оно должно существовать первѣе всего, ибо на землѣ внѣшнее прежде внутренняго; но его недостаточно. Есть другой видъ или степень христіанства, гдѣ оно не довольствуется богослуженіемъ, а хочетъ руководить дѣятельною жизнью человѣка, оно выходитъ изъ храма и поселяется въ жилищахъ человѣческихъ. Его удѣлъ — внутренняя индивидуальная жизнь. Здѣсь Христосъ является какъ высшій нравственный идеалъ, религія сосредоточивается въ личной нравственности, и все дѣло полагается въ спасеніи отдѣльной души человѣческой. Есть и въ такомъ христіанствѣ истинная вѣра, но и здѣсь она еще слаба; ея достаетъ только на *личную* жизнь и *частныя* дѣла человѣка. Это есть христіанство *домашнее*. Оно должно быть; но и его недостаточно. Ибо оно оставляетъ весь общечеловѣческій міръ, всѣ дѣла, общественныя, гражданскія и международныя: — все это оно оставляетъ и передаетъ во власть злыхъ, анти-христіанскихъ началъ. Но если христіанство есть высшая, безусловная истина, то такъ не должно быть. Истинное христіанство не можетъ быть только домашнимъ, какъ и только храмовымъ: — оно должно быть *вселенскимъ*, оно должно распространяться на все человѣчество и на всѣ дѣла человѣческія. И если Христосъ есть дѣйствительно воплощеніе истины, то Онъ не долженъ оставаться только храмовымъ изображеніемъ, или же только личнымъ идеаломъ: мы должны признать Его какъ всемірно-историческое начало, какъ живое основаніе и краеугольный камень всечеловѣческой Церкви. Всѣ дѣла и отношенія общечеловѣческія должны окончательно управляться тѣмъ же самымъ нравственнымъ началомъ, которому мы поклоняемся въ храмахъ и которое признаемъ въ своей домашней жизни, т. е. началомъ любви, свободнаго согласія и братскаго единенія.

Такое вселенское христіанство исповѣдывалъ и возвѣщалъ Достоевскій.

Храмовое и домашнее христіанство существуетъ въ дѣйствительности — оно есть *фактъ*. Христіанства вселенскаго еще нѣтъ въ дѣйствительности: оно есть только *задача*, и какая огромная, превышающая повидимому силы человѣческія задача. Въ дѣйствительности всѣ обще-человѣческія дѣла — политика, наука, искусство,

общественное хозяйство, находясь внѣ христіанскаго начала, вмѣсто того, чтобъ объединять людей, разрозниваютъ и раздѣляютъ ихъ, ибо всѣ эти дѣла управляются эгоизмомъ и частной выгодой, соперничествомъ и борьбою, и порождаютъ угнетеніе и насиліе. Такова дѣйствительность, таковъ фактъ.

Но въ томъ-то и заслуга, въ томъ-то и все значеніе такихъ людей, какъ Достоевскій, что они не преклоняются предъ силой факта и не служатъ ей. Противъ этой грубой силы того, что существуетъ, у нихъ есть духовная сила вѣры въ истину и добро — въ то, что должно быть. Не искушаться видимымъ господствомъ зла и не отрекаться ради него отъ невидимаго добра — есть подвигъ вѣры. Въ немъ вся сила человѣка. Кто не способенъ на этотъ подвигъ, тотъ ничего не сдѣлаетъ и ничего не скажетъ человѣчеству. Люди факта живутъ чужой жизнью, но не они творятъ жизнь. *Творятъ жизнь* люди вѣры. Это тѣ, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, — они же пророки, истинно лучшіе люди и вожди человѣчества. Такого человѣка мы сегодня поминаемъ.

Не смущаясь анти-христіанскимъ характеромъ всей нашей жизни и дѣятельности, не смущаясь безжизненностью и бездѣйствіемъ нашего христіанства, Достоевскій вѣрилъ и проповѣдывалъ христіанство живое и дѣятельное, вселенскую Церковь, всемірное православное дѣло. Онъ говорилъ не о томъ только, что есть, а о томъ, что должно быть. Онъ говорилъ о вселенской православной Церкви не только какъ о божественномъ учрежденіи, неизмѣнно пребывающемъ, но и какъ о *задачѣ* всечеловѣческаго соединенія во имя Христово и въ духѣ Христовомъ — въ духѣ любви и милосердія, подвига и самопожертвованія. Истинная Церковь, которую проповѣдывалъ Достоевскій, есть всечеловѣческая, прежде всего въ *томъ* смыслѣ, что въ ней должно въ концѣ исчезнуть раздѣленіе человѣчества на соперничествующіе и враждебные между собою племена и народы. Всѣ они, не теряя своего національнаго характера, а лишь освобождаясь отъ своего національнаго эгоизма, могутъ и должны соединиться въ одномъ общемъ дѣлѣ всемірнаго возрожденія. Поэтому Достоевскій, говоря о Россіи, не могъ имѣть въ виду національнаго обособленія. Напротивъ, все назначеніе русскаго народа онъ полагалъ въ служеніи истинному христіанству, въ немъ же нѣтъ ни эллина, ни іудея. Правда, онъ считалъ Россію избраннымъ народомъ Божіимъ, но избраннымъ не для соперничества съ другими народами и не для

господства и первенства надъ ними, а для свободнаго служенія всѣмъ народамъ и для осуществленія, въ братскомъ союзѣ съ ними, истиннаго всечеловѣчества или вселенской Церкви.

Достоевскій никогда не идеализировалъ народъ и не поклонялся ему какъ кумиру. Онъ вѣрилъ въ Россію и предсказывалъ ей великое будущее, но главнымъ задаткомъ этого будущаго была въ его глазахъ именно слабость національнаго эгоизма и исключительности въ русскомъ народѣ. Двѣ въ немъ черты были особенно дороги Достоевскому. Во-первыхъ, необыкновенная способность усваивать духъ и идеи чужихъ народовъ, перевоплощаться въ духовную суть всѣхъ націй — черта, которая особенно выразилась въ поэзіи Пушкина. Вторая, еще болѣе важная черта, которую Достоевскій указывалъ въ русскомъ народѣ, это — сознаніе своей грѣховности, неспособность возводить свое несовершенство въ законъ и право и успокаиваться на немъ: отсюда требованіе лучшей жизни, жажда очищенія и подвига. Безъ этого нѣтъ истинной дѣятельности ни для отдѣльнаго лица, ни для цѣлаго народа. Какъ бы глубоко ни было паденіе человѣка или народа, какою бы скверной ни была наполнена его жизнь, онъ можетъ изъ нея выйти и подняться, если *хочетъ*, т. е. если признаетъ свою дурную дѣйствительность только за дурное, только за фактъ, котораго не должно быть, и не дѣлаетъ изъ этого дурного факта неизмѣнный законъ и принципъ, не возводитъ своего грѣха въ правду. Но если человѣкъ или народъ не мирится съ своей дурной дѣйствительностью, и осуждаетъ ее какъ грѣхъ, — это ужъ значитъ, что у него есть какое-нибудь представленіе, или идея, или хотя бы только предчувствіе другой, лучшей жизни, того, что *должно* быть. Вотъ почему Достоевскій утверждалъ, что русскій народъ, несмотря на свой видимый звѣриный образъ, въ глубинѣ души своей носитъ другой образъ — образъ Христовъ, и когда придетъ время, покажетъ Его въявь всѣмъ народамъ и привлечетъ ихъ къ Нему, и вмѣстѣ съ ними исполнитъ всечеловѣческую задачу.

А задача эта, т. е. истинное христіанство, есть всечеловѣческое не въ томъ только смыслѣ, что оно должно соединить всѣ народы *одной вѣрой*, а главное въ томъ, что оно должно соединить и примирить всѣ человѣческія *дѣла* въ одно всемірное общее дѣло, безъ него же и общая вселенская вѣра была бы только отвлеченной формулой и мертвымъ догматомъ. А это возсоединеніе общечеловѣческихъ дѣлъ, по крайней мѣрѣ самыхъ высшихъ изъ нихъ, въ одной

христіанской идеѣ Достоевскій не только проповѣдывалъ, но до извѣстной степени и показывалъ самъ въ своей собственной дѣятельности. Будучи *религіознымъ* человѣкомъ, онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ свободнымъ *мыслителемъ* и могучимъ *художникомъ*. Эти три стороны, эти три высшія дѣла не разграничивались у него между собою и не исключали другъ друга, а входили нераздѣльно во всю его дѣятельность. Въ своихъ убѣжденіяхъ онъ никогда не отдѣлялъ истину отъ добра и красоты; въ своемъ художественномъ творчествѣ онъ никогда не ставилъ красоту отдѣльно отъ добра и истины. И онъ былъ правъ, потому что эти три живутъ только своимъ союзомъ. Добро, отдѣленное отъ истины и красоты, есть только неопредѣленное чувство, безсильный порывъ, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота безъ добра и истины есть кумиръ. Для Достоевскаго же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи. Открывшаяся въ Христѣ безконечность человѣческой души, способной вмѣстить въ себя всю безконечность божества — эта идея есть вмѣстѣ и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннѣйшая красота. Истина есть добро, мыслимое человѣческимъ умомъ; красота есть то же добро и та же истина, тѣлесно воплощенная въ живой конкретной формѣ. И полное ея воплощеніе — уже во всемъ есть конецъ и цѣль и совершенство, и вотъ почему Достоевскій говорилъ, что красота спасетъ міръ.

Міръ не долженъ быть спасенъ насильно. Задача не въ простомъ соединеніи всѣхъ частей человѣчества и всѣхъ дѣлъ человѣческихъ въ одно общее дѣло. Можно себѣ представить, что люди работаютъ вмѣстѣ надъ какой-нибудь великой задачей и къ ней сводятъ и ей подчиняютъ всѣ свои частныя дѣятельности; но если эта задача имъ *навязана,* если она для нихъ есть нѣчто роковое и неотступное, если они соединены слѣпымъ инстинктомъ или внѣшнимъ принужденіемъ: то хотя бы такое единство распространялось на все человѣчество, это не будетъ истиннымъ всечеловѣчествомъ, а только огромнымъ «муравейникомъ». Образчики такихъ муравейниковъ были, мы знаемъ, въ восточныхъ деспотіяхъ — въ Китаѣ, въ Египтѣ, въ небольшихъ размѣрахъ они были уже въ новое время осуществляемы коммунистами въ Сѣверной Америкѣ. Противъ такого муравейника со всею силой возставалъ Достоевскій, видя въ немъ прямую противоположность своему общественному идеалу. Его идеалъ требуетъ не только единенія всѣхъ людей и всѣхъ дѣлъ человѣческихъ, но

главное — *человѣчнаго* ихъ единенія. Дѣло не въ единствѣ, а въ свободномъ *согласіи* на единство. Дѣла не въ великости и важности общей задачи, а въ довольномъ ея признаніи.

Окончательное условіе истиннаго всечеловѣчества есть свобода. Но гдѣ же ручательство, что люди свободно придутъ къ единенію, а не разойдутся во всѣ стороны, враждуя и истребляя другъ друга, какъ это мы и видимъ? Ручательство одно: безконечность души человѣческой, которая не позволяетъ человѣку навсегда остановиться и успокоиться на чемъ-нибудь частичномъ, мелкомъ и неполномъ, а заставляетъ его добиваться и искать полной всечеловѣческой жизни, всеобщаго и всемірнаго дѣла.

Вѣра въ эту безконечность души человѣческой дана христіанствомъ. Изо всѣхъ религій одно христіанство рядомъ съ совершеннымъ Богомъ ставитъ *совершеннаго человѣка*, въ которомъ полнота божества обитаетъ тѣлесно. И если полная дѣйствительность безконечной человѣческой души была осуществлена въ Христѣ, то возможность, искра этой безконечности и полноты существуетъ во всякой душѣ человѣческой, даже на самой низкой ступени паденія, и это показалъ намъ Достоевскій въ своихъ любимыхъ типахъ.

Полнота христіанства есть всечеловѣчество, и вся жизнь Достоевскаго была горячимъ порывомъ къ всечеловѣчеству.

Не хочется вѣрить, чтобы эта жизнь прошла напрасно. Хочется вѣрить, что наше общество не даромъ такъ дружно оплакивало смерть Достоевскаго. Онъ не оставилъ никакой теоріи, никакой системы, никакого плана или проекта. Но руководящее начало и цѣль, высшая общественная задача и идея были поставлены имъ на небывалую высоту. Стыдно будетъ русскому обществу, если оно сведетъ свою общественную идею съ этой высоты и подмѣнитъ великое общее дѣло своими мелкими профессіональными и сословными интересами, подъ разными громкими именами. Конечно, у всякаго, и признающаго великое всечеловѣческое дѣло, есть свои частныя дѣла и занятія, своя профессія и спеціальность. И вовсе не нужно бросать ихъ, если только въ нихъ нѣтъ ничего противнаго нравственному закону. Всечеловѣческое дѣло потому и есть всечеловѣческое, что оно можетъ все совмѣстить и ничего не исключаетъ, кромѣ злобы и грѣха. Отъ насъ только требуется, чтобы мы своей маленькой части не ставили на мѣсто великаго цѣлаго, чтобы мы не обособлялись въ своемъ частномъ дѣлѣ, а старались бы связать его съ дѣ-

ломъ человѣческимъ, чтобы это великое дѣло мы никогда не теряли изъ виду, ставили бы его выше и прежде всего, а все остальное ужъ — потомъ. Не въ нашей власти рѣшить, когда и какъ совершится великое дѣло всечеловѣческаго единенія. Но поставить его себѣ, какъ высшую задачу, и служить ему во всѣхъ дѣлахъ своихъ — это въ нашей власти. Въ нашей власти сказать: вотъ чего мы хотимъ, вотъ наша высшая цѣль и наше знамя — и на другое мы не согласны.

Третья рѣчь.

(Сказана 19 февраля 1885 года.)

Въ царствованіе Александра II закончилось внѣшнее природное образованіе Россіи, образованіе ея *тѣла*, и начался въ мукахъ и болѣзняхъ процессъ *ея духовнаго* рожденія. Всякому новому рожденію, всякому творческому процессу, который вводитъ существующіе элементы въ новыя формы и сочетанія, неизбѣжно предшествуетъ *броженіе* этихъ элементовъ. Когда складывалось тѣло Россіи и рождалось Россійское государство, русскіе люди отъ князей съ ихъ дружинами и до послѣдняго земледѣльца бродили по всей странѣ. Вся Русь брела врознь. Такимъ внѣшнимъ броженіемъ вызывалось внѣшнее же государственное закрѣпленіе, чтобы сложить Россію въ одно великое тѣло. Начатый князьями въ Москвѣ и завершенный императорами въ Петербургѣ, этотъ процессъ внѣшняго закрѣпленія, въ силу котораго прежнія бродячія дружины превратились въ помѣстное дворянство, прежніе вольные гости стали мѣщанами, а свободно переходящіе крестьяне крѣпостными, — эта закрѣпленная государствомъ организація Россіи ввела бытъ и дѣятельность народа и общества въ твердыя опредѣленныя рамки. Эти рамки оставались неприкосновенны и тогда, когда послѣ Петровской реформы и въ особенности съ царствованія Александра I, различныя идеи и умственныя теченія Западной Европы стали овладѣвать образованнымъ слоемъ русскаго общества. Ни мистическія вѣрованія русскихъ масоновъ, ни гуманитарныя идеи дѣятелей сороковыхъ годовъ, несмотря на то нравственно-практическое направленіе, которое они часто у насъ принимали, не имѣли существеннаго вліянія на крѣпость бытовыхъ основъ и не мѣшали образованнымъ людямъ, разсуждая по-новому, жить по-старому, въ завѣщанныхъ преданіемъ формахъ.

Вплоть до освободительнаго акта прошлаго царствованія жизнь и дѣятельность русскихъ людей не зависѣла существенно отъ ихъ мыслей и убѣжденій, а заранѣе опредѣлялась тѣми готовыми рамками, въ которыя рожденіе ставило каждаго человѣка и каждую группу людей. Особеннаго вопроса о задачахъ жизни, о томъ, *для чего жить* и *что дѣлать*, не могло возникнуть въ тогдашнемъ обществѣ, потому что его жизнь и дѣятельность обусловливались не вопросомъ *для чего*, а основаніемъ *почему*. Помѣщикъ жилъ и дѣйствовалъ извѣстнымъ образомъ не *для* чего-нибудь, а прежде всего *потому*, что онъ былъ помѣщикъ, и точно такъ же крестьянинъ обязанъ былъ жить такъ, а не иначе, потому, что онъ былъ крестьянинъ, и между этими крайними формами всѣ остальныя группы въ готовыхъ условіяхъ государственнаго быта находили достаточное основаніе, которымъ опредѣлялся кругъ ихъ жизни, не оставляя мѣста для вопроса: что дѣлать? Если бъ Россія была только народно-государственнымъ *тѣломъ*, какъ напримѣръ Китай, то она могла бы удовлетвориться такою внѣшнею твердостью и опредѣленностью жизни, могла бы остановиться въ своей закрѣпленной организаціи. Но Россія, еще въ самомъ своемъ младенчествѣ крещеная въ христіанскую вѣру, получила отсюда залогъ высшей духовной жизни и должна была, достигнувъ зрѣлаго возраста, сложившись и опредѣлившись физически, искать себѣ свободнаго нравственнаго опредѣленія. А для этого прежде всего силы русскаго общества должны были получить свободу, возможность и побужденіе выйти изъ той внѣшней неподвижности, которая обусловливалась крѣпостнымъ строемъ. Въ этомъ (освободительномъ, а не реформаторскомъ) дѣлѣ весь смыслъ прошлаго царствованія. Великій подвигъ этого царствованія есть единственно освобожденіе русскаго общества отъ прежнихъ обязательныхъ рамокъ, для будущаго созданія новыхъ духовныхъ формъ, а никакъ не самое созданіе этихъ послѣднихъ, которое и доселѣ еще не начиналось. Прежде, чѣмъ образоваться этимъ формамъ, освобожденное общество должно пройти чрезъ внутреннее духовное *броженіе*. Какъ прежде образованія государственнаго тѣла былъ періодъ, когда всѣ бродили, такъ же должно быть и передъ духовнымъ рожденіемъ Россіи. Въ эту-то пору внутренняго броженія съ неотразимой силой является вопросъ: для чего жить и что дѣлать?

Вопросъ этотъ является сначала въ ложномъ смыслѣ. Есть нѣчто ложное уже въ самой постановкѣ такого вопроса со стороны

людей, только что оторванныхъ отъ извѣстныхъ внѣшнихъ основъ жизни и еще не замѣнившихъ ихъ никакими высшими, еще не овладѣвшихъ собою. Спрашивать прямо: что дѣлать? — значитъ предполагать, что есть какое-то *готовое* дѣло, къ которому нужно только приложить руки, значитъ — пропускать другой вопросъ: готовы ли сами дѣлатели?

Между тѣмъ, во всякомъ человѣческомъ дѣлѣ, большомъ и маломъ, физическомъ и духовномъ, одинаково важны оба вопроса: *что* дѣлать и *кто* дѣлаетъ? — плохой или неприготовленный работникъ можетъ только испортить самое лучшее дѣло. Предметъ дѣла и качества дѣлателя неразрывно связаны между собою во всякомъ дѣлѣ: а тамъ, гдѣ эти двѣ стороны раздѣляются, тамъ настоящаго дѣла и не выходитъ. Тогда прежде всего искомое дѣло раздвоается. Съ одной стороны — выступаетъ образъ идеальнаго строя жизни, устанавливается нѣкоторый опредѣленный «общественный идеалъ». Но этотъ идеалъ принимается независимо ни отъ какой внутренней работы самого человѣка: — онъ состоитъ только въ нѣкоторомъ, заранѣе опредѣленномъ и извнѣ принудительномъ экономическомъ и соціальномъ строѣ жизни; поэтому все, что можетъ человѣкъ сдѣлать для достиженія этого *внѣшняго* идеала, сводится къ устраненію внѣшнихъ же *препятствій* къ нему. Такимъ образомъ, самъ идеалъ является исключительно только въ будущемъ, а въ настоящемъ человѣкъ имѣетъ дѣло только съ тѣмъ, что противорѣчитъ этому идеалу, и вся его дѣятельность отъ несуществующаго идеала обращается всецѣло на *разрушеніе существующаго*, а такъ какъ это послѣднее держится людьми и обществомъ, то все это *дѣло* обращается въ насиліе надъ людьми и цѣлымъ обществомъ. Незамѣтнымъ образомъ общественный идеалъ подмѣнивается противообщественною дѣятельностью. На вопросъ: что дѣлать? — получается ясный и опредѣленный отвѣтъ: убивать всѣхъ противниковъ будущаго идеальнаго строя, т. е. всѣхъ защитниковъ настоящаго.

При такомъ рѣшеніи дѣла вопросъ: готовы ли дѣлатели? — дѣйствительно является излишнимъ. Для *такого* служенія общественному идеалу человѣческая природа въ теперешнемъ своемъ состояніи и съ самыхъ худшихъ своихъ сторонъ является вполнѣ готовой и пригодной. Въ достиженіи общественнаго идеала путемъ разрушенія всѣ дурныя страсти, всѣ злыя и безумныя стихіи человѣчества найдутъ себѣ мѣсто и назначеніе; такой общественный идеалъ стоитъ

всецѣло на почвѣ господствующаго въ мірѣ зла. Онъ не предъявляетъ своимъ служителямъ никакихъ нравственныхъ условій, ему нужны не духовныя силы, а физическое насиліе, онъ требуетъ отъ человѣчества не внутренняго *обращенія*, а внѣшняго *переворота*.

Предъ появленіемъ христіанства іудейскій народъ ждалъ пришествія царства Божія, и большинство разумѣло подъ этимъ царствіемъ внѣшній насильственный переворотъ, который долженъ былъ дать господство избранному народу и истребить его враговъ. Люди, ожидавшіе такого царствія, по крайней мѣрѣ наиболѣе рѣшительные и ревностные изъ нихъ, имѣли ясный и опредѣленный отвѣтъ на вопросъ «что дѣлать»: возстать противъ Рима и избивать римскихъ солдатъ. И они это исполнили, стали избивать римлянъ и сами были перебиты. И дѣло ихъ погибло, и римляне разорили Іерусалимъ. Только немногіе въ Израилѣ разумѣли подъ грядущимъ царствіемъ нѣчто болѣе глубокое и болѣе радикальное, знали другого врага, болѣе страшнаго и болѣе таинственнаго врага, чѣмъ римляне, и искали другой, еще болѣе трудной, но зато и болѣе плодотворной побѣды. Для этихъ людей на вопросъ: «что дѣлать» — былъ только одинъ, загадочный и неопредѣленный отвѣтъ, котораго не могли вмѣстить учители Израиля. «Истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, не можетъ видѣть царствія Божія». Немногіе люди, не смутившіеся этимъ страннымъ и темнымъ отвѣтомъ, принявшіе новое рожденіе и повѣрившіе въ духовное царствіе Божіе, — эти люди побѣдили римлянъ и покорили міръ. И у насъ теперь, въ эпоху духовнаго броженія, — въ то время какъ приверженцы «общественнаго идеала», такого же внѣшняго и поверхностнаго, какъ «царствіе» іудейскихъ матеріалистовъ, возстаютъ и убиваютъ, губятъ другихъ и сами гибнутъ безплодно и безславно, а другіе или теряются въ умственномъ хаосѣ, или погрязаютъ въ равнодушномъ своекорыстіи, — являются лишь немногіе люди, которые, не удовлетворяясь никакими внѣшними цѣлями и идеалами, чувствуютъ и возвѣщаютъ необходимость глубокаго *нравственнаго* переворота и указываютъ условія новаго духовнаго рожденія Россіи и человѣчества. Изъ этихъ немногихъ предвѣстниковъ русской и вселенской будущности безспорно первымъ былъ Достоевскій, ибо онъ глубже другихъ провидѣлъ сущность грядущаго царствія, сильнѣе и одушевленнѣе предвозвѣщалъ его. Основное преимущество воззрѣній Достоевскаго есть именно то, за что его иногда укоряютъ: — отсутствіе или.

лучше сказать, сознательное отверженіе всякаго *внѣшняго* общественнаго идеала, т. е. такого, который не связанъ съ внутреннимъ обращеніемъ человѣка или его рожденіемъ свыше. Такое рожденіе не нужно для такъ называемаго общественнаго идеала. Онъ довольствуется человѣческою природою какъ она есть, — это идеалъ грубый и поверхностный, и мы знаемъ, что попытки къ его реализаціи только утверждаютъ и умножаютъ уже господствующее въ мірѣ зло и безуміе. Такого грубаго и поверхностнаго, безбожнаго и безчеловѣчнаго идеала не было у Достоевскаго, — и въ этомъ его первая заслуга. Онъ слишкомъ хорошо зналъ всѣ глубины человѣческаго паденія; онъ зналъ, что злоба и безуміе составляютъ основу нашей извращенной природы, и что если принимать это извращеніе за норму, то нельзя придти ни къ чему, кромѣ насилія и хаоса.

Пока темная основа нашей природы, злая въ своемъ исключительномъ эгоизмѣ и безумная въ своемъ стремленіи осуществить этотъ эгоизмъ, все отнести къ себѣ и все опредѣлить собою, — пока эта темная основа у насъ на-лицо — не обращена, и этотъ первородный грѣхъ не сокрушенъ, до тѣхъ поръ невозможно для насъ никакое настоящее *дѣло,* и вопросъ *что дѣлать* не имѣетъ разумнаго смысла. Представьте себѣ толпу людей, слѣпыхъ, глухихъ, увѣчныхъ, бѣсноватыхъ, и вдругъ изъ этой толпы раздается вопросъ: что дѣлать? Единственный разумный здѣсь отвѣтъ: ищите исцѣленія; пока вы не исцѣлитесь, для васъ нѣтъ дѣла; а пока вы выдаете себя за здоровыхъ, для васъ нѣтъ исцѣленія.

Человѣкъ, который на своемъ нравственномъ недугѣ, на своей злобѣ и безуміи основываетъ свое право дѣйствовать и передѣлывать міръ по-своему, — такой человѣкъ, каковы бы ни были его внѣшняя судьба и дѣла, по самому существу своему есть *убійца;* онъ неизбѣжно будетъ насиловать и губить другихъ, и самъ неизбѣжно погибнетъ отъ насилія. Онъ считаетъ себя сильнымъ, но онъ во власти чужихъ силъ; онъ гордится своею свободою, но онъ рабъ внѣшности и случайности. Такой человѣкъ не исцѣлится, пока не сдѣлаетъ перваго шага къ спасенію. Первый шагъ къ спасенію для насъ — почувствовать свое безсиліе и свою неволю: кто вполнѣ это почувствуетъ, тотъ уже не будетъ убійцею; но если онъ *остановится* на этомъ чувствѣ своего безсилія и неволи, то онъ придетъ къ *самоубійству.* Самоубійство, — насиліе надъ собою, — есть уже нѣчто болѣе высокое и болѣе свободное, чѣмъ насиліе надъ другими.

Сознавая свою несостоятельность, человѣкъ тѣмъ самымъ становится *выше* этой своей несостоятельности, и, произнося себѣ смертный приговоръ, онъ не только страдаетъ, какъ подсудимый, но и дѣйствуетъ властно, какъ верховный судья. Но и здѣсь судъ его неправеденъ. Въ рѣшеніи на самоубійство есть внутреннее противорѣчіе. Это рѣшеніе исходитъ изъ сознанія своего безсилія и неволи; между тѣмъ самое самоубійство есть уже нѣкоторый актъ силы и свободы, — почему же этою силою и свободой не воспользоваться для жизни? Но дѣло въ томъ, что самоубійца не только сознаетъ человѣческую несостоятельность въ себѣ, но и возводитъ ее во всемірный законъ, — что̀ уже есть безуміе. Онъ не только чувствуетъ зло, но и *вѣритъ* въ зло. Сознавая свой недугъ, онъ не вѣритъ въ исцѣленіе, и потому пріобрѣтенную тѣмъ сознаніемъ силу и свободу можетъ употребить только на самоуничтоженіе. Къ самоубійству приходитъ всякій, кто сознаетъ всечеловѣческое зло, но не вѣритъ въ сверхчеловѣческое Добро. Только этой вѣрой человѣкъ мысли и совѣсти спасается отъ самоубійства. Онъ не долженъ остановиться на первомъ шагѣ — сознаніи своего зла, но долженъ сдѣлать второй шагъ — признать сущее Добро надъ собою. И немного нужно здраваго смысла, чтобъ, чувствуя все зло въ человѣкѣ, заключить къ Добру независимому отъ человѣка, и небольшое нужное усиліе доброй воли, чтобъ обратиться къ этому Добру и дать ему мѣсто въ себѣ. Ибо это сущее Добро уже само ищетъ насъ и обращаетъ насъ къ себѣ, и намъ остается только уступить Ему, только непротиводѣйствовать Ему.

Съ вѣрой въ сверхчеловѣческое Добро, т. е. въ Бога, возвращается и вѣра въ человѣка, который тутъ уже является не въ своемъ одиночествѣ, немощи и неволѣ, а какъ свободный участникъ божества и носитель силы Божіей. Но, повѣривъ дѣйствительно въ сверхчеловѣческое Добро, мы уже никакъ не можемъ допустить, чтобы его явленіе и дѣйствіе связывалось исключительно съ нашимъ субъективнымъ состояніемъ, чтобъ Божество въ своемъ проявленіи зависѣло только отъ личнаго дѣйствія человѣка: — мы непремѣнно, сверхъ нашего религіознаго отношенія, должны признать положительное откровеніе Божества и во внѣшнемъ мірѣ, должны признать объективную религію. Ограничивать дѣйствіе Божіе однимъ нравственнымъ сознаніемъ человѣка — значитъ отрицать Его полноту и безконечность, значитъ не вѣрить въ Бога. Вѣруя же дѣйствительно въ Бога, какъ въ Добро, не знающее границъ, необходимо признать

и объективное воплощеніе Божества, т. е. соединеніе Его съ самимъ существомъ нашей природы не только по духу, но и по плоти, — а чрезъ нее и со стихіями внѣшняго міра; — а это значитъ признать природу *способною* къ такому воплощенію въ нее Божества, — значитъ повѣрить въ искупленіе, освященіе и обоженіе матеріи. Съ дѣйствительной и полной вѣрой въ Божество возвращается намъ не только вѣра въ человѣка, но и вѣра въ природу. Мы *знаемъ* природу и матерію, отдѣленную отъ Бога и извращенную въ себѣ, но мы *вѣримъ* въ ея искупленіе и ея соединеніе съ божествомъ, ея превращеніе въ *Бого-матерію*, и посредникомъ этого искупленія и возстановленія признаемъ истиннаго, совершеннаго человѣка, т. е. *Богочеловѣка* въ Его свободной волѣ и дѣйствіи. Истинный, рожденный свыше человѣкъ нравственнымъ подвигомъ самоотреченія проводитъ живую силу Божію въ омертвѣвшее тѣло природы и весь міръ образуетъ во вселенское царство Божіе. Вѣрить въ царство Божіе — значитъ съ вѣрою въ Бога соединять вѣру въ человѣка и вѣру въ природу. Всѣ заблужденія ума, всѣ ложныя теоріи и всѣ практическія односторонности и злоупотребленія происходили и происходятъ отъ раздѣленія этихъ трехъ вѣръ. Вся истина и все добро выходятъ изъ ихъ внутренняго соединенія. Съ одной стороны, человѣкъ и природа имѣютъ смыслъ только въ своей связи съ Божествомъ, ибо человѣкъ, предоставленный самому себѣ и утверждающійся на своей безбожной основѣ, обличаетъ свою внутреннюю неправду и доходитъ, какъ мы знаемъ, до убійства и самоубійства; а природа, отдѣленная отъ Духа Божія, является мертвымъ и безсмысленнымъ механизмомъ безъ причины и цѣли, — а съ другой стороны и Богъ, отдѣленный отъ человѣка и природы, внѣ своего положительнаго откровенія является для насъ или пустымъ отвлеченіемъ, или всепоглощающимъ безразличіемъ.

Чрезъ такое пагубное раздѣленіе трехъ началъ и трехъ вѣръ прошло все свободное просвѣщеніе Европы. Здѣсь выступали *мистики* (квіэтисты и піэтисты), стремившіеся потонуть въ созерцаніи Божества, презиравшіе человѣческую свободу и отвращавшіеся отъ матеріальной природы. Здѣсь выступали далѣе *гуманисты* (раціоналисты и идеалисты), поклонявшіеся человѣческому началу, объявлявшіе безусловную самозаконность и верховенство человѣческаго разума и мыслимой имъ идеи, видѣвшіе въ Богѣ только зародышъ человѣка, а въ природѣ — только его тѣнь. Но эта тѣнь слишкомъ

сильно давала чувствовать свою реальность, — и вотъ, напослѣдокъ, за крушеніемъ идеализма, выступаютъ на первый планъ современнаго просвѣщенія *натуралисты* (реалисты и матеріалисты), которые, изгоняя изъ своего міросозерцанія всѣ слѣды духа и Божества, преклоняются передъ мертвымъ механизмомъ природы. Всѣ эти односторонніе направленія уличали другъ друга во лжи и достаточно обличили свою несостоятельность. И наше зачаточное просвѣщеніе прошло черезъ эти три отвлеченныя направленія. Но не въ нихъ духовная будущность Россіи и человѣчества. Ложные и безплодные въ своей розни, они находятъ и истину и плодотворную силу въ своемъ внутреннемъ соединеніи — въ полнотѣ христіанской идеи. Эта идея утверждаетъ воплощеніе божественнаго начала въ природной жизни чрезъ свободный подвигъ человѣка, присоединяя къ вѣрѣ въ Бога вѣру въ Бого-человѣка и въ Бого-матерію (Богородицу). Усвоенная инстинктивно и полусознательно русскимъ народомъ, со временъ его крещенія, эта тріединая христіанская идея должна стать основой и для сознательнаго духовнаго развитія Россіи въ связи съ судьбами всего человѣчества. Это понялъ и это возвѣщалъ Достоевскій. Болѣе чѣмъ кто-либо изъ его современниковъ, онъ воспринялъ христіанскую идею *гармонически* въ ея тройственной полнотѣ; онъ былъ и мистикомъ, и гуманистомъ, и натуралистомъ вмѣстѣ. Обладая живымъ чувствомъ внутренней связи съ сверхчеловѣческимъ и будучи въ этомъ смыслѣ мистикомъ, онъ въ этомъ же чувствѣ находилъ свободу и силу человѣка; зная все человѣческое зло, онъ вѣрилъ во все человѣческое добро и былъ, по общему признанію, истиннымъ гуманистомъ. Но его вѣра въ человѣка была свободна отъ всякаго односторонняго идеализма или спиритуализма: онъ бралъ человѣка во всей его полнотѣ и дѣйствительности; такой человѣкъ тѣсно связанъ съ матеріальной природой, — и Достоевскій съ глубокой любовью и нѣжностью обращался къ природѣ, понималъ и любилъ землю и все земное, вѣрилъ въ чистоту, святость и красоту матеріи. Въ *такомъ* матеріализмѣ нѣтъ ничего ложнаго и грѣховнаго. Какъ истинный гуманистъ не есть преклоненіе передъ человѣческимъ зломъ ради того только, что оно человѣческое: такъ и истинный натурализмъ не есть рабство извращенной природѣ потому только, что она натуральна. Гуманизмъ есть *вѣра* въ человѣка, а вѣрить въ человѣческое зло и немощи нечего — онѣ явны, налицо; и въ извращенную природу тоже вѣрить нечего — она есть

видимый и осязательный фактъ. Вѣрить въ человѣка — значитъ признавать въ немъ нѣчто *большее* того, что̀ на-лицо, значитъ признавать въ немъ ту силу и ту свободу, которая связываетъ его съ Божествомъ; и вѣрить въ природу — значитъ признавать въ ней сокровенную свѣтлость и красоту, которыя дѣлаютъ ее *тѣломъ Божіимъ*. Истинный гуманизмъ есть вѣра въ *Бого-человѣка* и истинный натурализмъ есть вѣра въ *Бого-матерію*. Оправданіе же этой вѣры, положительное откровеніе этихъ началъ, дѣйствительность Бого-человѣка и Бого-матеріи даны намъ въ Христѣ и Церкви, которая есть живое тѣло Бого-человѣка.

Здѣсь, въ православномъ христіанствѣ, во вселенской Церкви находимъ мы твердое основаніе и существенный начатокъ для новой духовной жизни, для гармоническаго образованія истиннаго человѣчества и истинной природы. Здѣсь, значитъ, и условіе настоящаго дѣла. Истинное дѣло возможно только, если и въ человѣкѣ и въ природѣ есть положительныя и свободныя силы свѣта и добра; но безъ Бога ни человѣкъ, ни природа такихъ силъ не имѣетъ. Отдѣленіе отъ Божества, т. е. отъ полноты Добра, есть зло, и, дѣйствуя на основаніи этого зла, мы можемъ дѣлать только дурное дѣло. Послѣднее дѣло безбожнаго человѣка есть убійство или самоубійство. Человѣкъ вноситъ въ природу злобу и беретъ отъ нея смерть. Только отказавшись отъ своего ложнаго положенія, отъ своей безумной сосредоточенности въ себѣ, отъ своего злого одиночества, только связавъ себя съ Богомъ въ Христѣ и съ міромъ въ церкви, можемъ мы дѣлать настоящее Божье дѣло, — то, что̀ Достоевскій назвалъ *православнымъ дѣломъ*.

Если христіанство есть религія спасенія; если христіанская идея состоитъ въ исцѣленіи, внутреннемъ соединеніи тѣхъ началъ, розни которыхъ есть гибель: то сущность истиннаго христіанскаго дѣла будетъ то, что̀ на логическомъ языкѣ называется *синтезомъ*, а на языкѣ нравственномъ — *примиреніемъ*.

Этою общею чертою обозначилъ Достоевскій призваніе Россіи въ своей Пушкинской рѣчи. Это было его послѣднее слово и завѣщаніе. И тутъ было нѣчто гораздо бо́льшее, чѣмъ простой призывъ къ мирнымъ чувствамъ во имя широты русскаго духа: здѣсь заключалось уже и указаніе на положительныя историческія задачи или, лучше, обязанности Россіи. Недаромъ тогда почувствовалось и сказалось, что упраздненъ споръ между славянофильствомъ и западни-

чествомъ, — а упраздненіе этого спора — значитъ упраздненіе *въ идеѣ* самого многовѣковаго историческаго раздора между Востокомъ и Западомъ, — это значитъ найти для Россіи новое нравственное положеніе, избавить ее отъ необходимости продолжать противо-христіанскую борьбу между Востокомъ и Западомъ и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя въ себѣ обоихъ.

И не придуманы для Россіи эта обязанность и это назначеніе, а даны ей христіанскою вѣрою и исторіей.

Раздѣленіе между Востокомъ и Западомъ въ смыслѣ розни и антагонизма, взаимной вражды и ненависти — такого раздѣленія не *должно* быть въ христіанствѣ, и если оно явилось, то это есть великій грѣхъ и великое бѣдствіе. Но именно въ то время, какъ этотъ великій грѣхъ совершался въ Византіи, — рождалась Россія для его искупленія. Принявъ отъ Византіи православное христіанство, должна ли Россія, вмѣстѣ съ Божьей святыней, усвоить себѣ навсегда и историческіе грѣхи Византійскаго царства, приготовившаго свою собственную гибель? Если, вопреки полнотѣ христіанской идеи, Византія снова возбудила великій міровой споръ и стала въ немъ на одну сторону — на сторону Востока, то ея судьба намъ не образецъ, а урокъ.

Изначала Провидѣніе поставило Россію между нехристіанскимъ Востокомъ и западною формою христіанства — между *басурманствомъ* и *латинствомъ;* и въ то время, какъ Византія въ односторонней враждѣ съ Западомъ, все болѣе и болѣе проникаясь исключительно восточными началами и превращаясь въ азіатское царство, оказывается одинаково безсильною и противъ латинскихъ крестоносцевъ и противъ мусульманскихъ варваровъ, и окончательно покоряется послѣдними, — Россія съ рѣшительнымъ успѣхомъ отстаиваетъ себя и отъ Востока и отъ Запада, побѣдоносно отбиваетъ басурманство и латинство. Эта внѣшняя борьба съ обоими противниками была необходима для внѣшняго сложенія и укрѣпленія Россіи, для образованія ея государственнаго *тѣла*. Но вотъ эта внѣшняя задача исполнена, тѣло Россіи сложилось и выросло, чуждыя силы не могутъ поглотить его — и старый антагонизмъ теряетъ свой смыслъ. Россія достаточно показала и Востоку и Западу свои физическія силы въ борьбѣ съ ними, — теперь предстоитъ ей показать имъ свою духовную силу въ примиреніи. Я говорю не о внѣшнемъ сближеніи

и механическомъ перенесеніи къ намъ чужихъ формъ, какова была реформа Петра Великаго, необходимая только какъ подготовленіе. Настоящая же задача не въ томъ, чтобы *перенять*, а въ томъ, чтобы *понять* чужія формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться съ нимъ во имя высшей всемірной истины. Необходимо примиреніе *по существу;* существо же примиренія есть Богъ, и истинное примиреніе въ томъ, чтобы не по-человѣчески, а «по-божьи» отнестись къ противнику. Это тѣмъ настоятельнѣе для насъ, что теперь оба наши главные противника уже не внѣ насъ, а въ нашей средѣ. Латинство въ лицѣ поляковъ и басурманство, т. е. нехристіанскій Востокъ, въ лицѣ евреевъ, вошли въ составъ Россіи, и если они намъ враги, то уже враги внутренніе, и если съ ними должна быть война, то это уже будетъ война междоусобная. Тутъ уже не одна христіанская совѣсть, но и человѣческая мудрость говоритъ о примиреніи. И недостаточно здѣсь мирныхъ чувствъ къ противникамъ, какъ къ людямъ *вообще*, ибо эти противники не суть люди *вообще*, а люди совершенно *особенные*, съ своимъ опредѣленнымъ характеромъ, и для дѣйствительнаго примиренія нужно глубокое пониманіе именно этого ихъ особаго характера: — нужно обратиться къ самому ихъ духовному существу и отнестись къ нему по-божьи [1].

Духовное начало поляковъ есть католичество, духовное начало евреевъ есть іудейская религія. Истинно примириться съ католичествомъ и іудействомъ значитъ прежде всего отдѣлить въ нихъ то, что отъ Бога, и то, что отъ человѣковъ. Если въ насъ самихъ живъ интересъ къ дѣлу Божію на землѣ, если Его святыня дороже для насъ всѣхъ человѣческихъ отношеній, если мы пребывающую силу Божію не кладемъ на одни вѣсы съ преходящими дѣлами людей — то сквозь жесткую кору грѣховъ и заблужденій мы различимъ печать Божественнаго избранія, во-первыхъ, на католичествѣ, а затѣмъ и на іудействѣ. Видя, что римская церковь и въ древнія времена

[1] Изъ сказаннаго, мнѣ кажется, ясно, что дѣло идетъ *не объ уступкахъ и компромиссахъ* во внѣшней борьбѣ (церковно-политической и національной), а объ устраненіи внутренней *причины* этой борьбы чрезъ духовное примиреніе на почвѣ чисто-религіозной. Пока религіозное внутреннее единство не возстановлено, до тѣхъ поръ политическая и національная борьба остается въ своихъ правахъ.

одна стояла твердою скалою, о которую разбивались всѣ темныя волны анти-христіанскаго движенія (ересей и мусульманства); видя, что и въ наши времена одинъ Римъ остается нетронутымъ и непоколебимымъ среди потока анти-христіанской цивилизаціи и изъ него одного раздается властное, хотя и жестокое слово осужденія безбожному міру, мы не припишемъ этого одному какому-то непонятному человѣческому упорству, но признаемъ здѣсь и тайную силу Божію: и если Римъ, непоколебимый въ своей святынѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, стремясь привести къ этой святынѣ все человѣческое, двигался и измѣнялся, шелъ впередъ, претыкался, глубоко падалъ и снова вставалъ, то не намъ судить его за эти преткновенія и паденія, потому что мы его не поддерживали и не поднимали, а самодовольно взирали на трудный и скользкій путь западнаго собрата, сами сидя на мѣстѣ, и, сидя на мѣстѣ, не падали. Если намъ все человѣчески-дурное, все мелкое и грязное такъ бросается въ глаза, если мы такъ явственно и отчетливо видимъ весь этотъ прахъ земли, а все божественное и святое для насъ, напротивъ, незамѣтно, темно и невѣроятно, то это значитъ только, что въ насъ самихъ мало Бога. Дадимъ Ему больше мѣста въ себѣ и увидимъ Его яснѣе въ другомъ. Тогда увидимъ Его силу не только въ католической церкви, но и въ іудейской синагогѣ. Тогда мы поймемъ и примемъ слова Апостола объ израильтянахъ: «У нихъ усыновленіе и слава, и завѣты, и законоположеніе, и служеніе, и обѣтованія; ихъ же отцы, и отъ нихъ же Христосъ во плоти, сущій надъ всѣми Богъ... Или отринулъ Богъ людей своихъ? Да не будетъ! Не отринулъ Богъ людей своихъ, которыхъ прежде зналъ... Но чтобы вы не гордились, не хочу оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи о тайнѣ, что ослѣпленіе было Израилю отчасти, доколѣ не войдетъ полнота народовъ. И тогда весь Израиль спасется... Ибо Богъ заключилъ всѣхъ въ противленіе, чтобы всѣхъ помиловать».

Воистину, если для насъ слово Божіе вѣрнѣе всѣхъ человѣческихъ соображеній и дѣло царствія Божія дороже всѣхъ земныхъ интересовъ, то передъ нами открытъ путь примиренія съ нашими историческими врагами. И не будемъ говорить: пойдутъ ли на миръ сами наши противники, какъ они къ этому отнесутся и что намъ отвѣтятъ? Чужая совѣсть намъ неизвѣстна и чужія дѣла не въ нашей власти. Не въ нашей власти, чтобы другіе хорошо относились къ намъ, но въ нашей власти быть достойными такого отно-

шенія. И думать намъ должно не о томъ, что скажутъ намъ другіе, а о томъ, что мы скажемъ міру.

Въ одномъ разговорѣ Достоевскій примѣнялъ къ Россіи видѣніе Іоанна Богослова о женѣ, облеченной въ солнце и въ мученіяхъ хотящей родити сына мужеска: жена — это Россія, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россія должна сказать міру. Правильно или нѣтъ это толкованіе «великаго знаменія», но новое Слово Россіи Достоевскій угадалъ вѣрно. Это есть слово примиренія для Востока и Запада въ союзѣ вѣчной истины Божіей и свободы человѣческой.

Вотъ высшая задача и обязанность Россіи, и таковъ «общественный идеалъ» Достоевскаго. Его основаніе — нравственное возрожденіе и духовный подвигъ уже не отдѣльнаго, одинокаго лица, а цѣлаго общества и народа. Какъ и встарь, такой идеалъ неясенъ для учителей израилевыхъ, но въ немъ истина, и онъ побѣдитъ міръ.

Приложеніе.

Замѣтка въ защиту Достоевскаго отъ обвиненія въ „новомъ" христіанствѣ.

(„Наши новые христіане" и т. д. К. Леонтьева, Москва 1882.)

„Всякъ человѣкъ есть ложь".

„Вотъ вы ищете убить Меня — *человѣка*, сказавшаго вамъ *истину*".

„Думаете ли вы, что я миръ *пришелъ*, принести на землю? Нѣтъ, но раздѣленіе".

„И *будетъ* едино стадо и единъ пастырь".

„*Начало* премудрости страхъ Господень".

„Богъ есть любовь. Въ любви нѣтъ страха, но *совершенная* любовь вонъ изгоняетъ страхъ".

Можно ли сводить всю сущность христіанства къ одной гуманности? Есть ли цѣль христіанства всеобщая гармонія и благоденствіе на землѣ, достигаемое естественнымъ прогрессомъ человѣчества? Наконецъ, заключается ли *основаніе* христіанской жизни и дѣятельности въ одной любви?

При прямой постановкѣ этихъ вопросовъ отвѣтъ на нихъ не можетъ быть сомнителенъ. Если вся истина въ одной гуманности, то при чемъ же тутъ христіанская *религія?* зачѣмъ тогда и говорить о ней вмѣсто того, чтобы прямо проповѣдывать простую гуманность? Если цѣль жизни достигается естественнымъ прогрессомъ и состоитъ въ земномъ благоденствіи, тогда зачѣмъ же связывать это съ такою религіей, которая вся держится тайной, чудомъ и подвигомъ? Наконецъ, если все дѣло религіи въ одномъ человѣческомъ чувствѣ любви, то это значитъ, что у религіи совсѣмъ никакого дѣла нѣтъ и въ ней самой нѣтъ никакой надобности. Ибо человѣческая любовь, при всей своей психологической сложности, — въ нравственномъ смыслѣ есть лишь простой случайный фактъ и никакъ не можетъ составлять основного содержанія религіозной проповѣди. Самъ

Апостолъ любви въ основу своей проповѣди кладетъ не мораль любви, а мистическую истину воплощенія Божественнаго Логоса: «что было изначала, что мы слышали, что видѣли очами нашими, что разсматривали и что руки наши осязали, о смыслѣ жизни (ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ), о томъ, что мы видѣли и слышали, возвѣщаемъ вамъ, чтобы и вы имѣли общеніе съ нами: а наше общеніе съ Отцемъ и Сыномъ Его, Іисусомъ Христомъ» (1-е посл. Іоанна I. 1—3). А о любви говорится уже потомъ, ибо любовь можетъ быть плодотворна только на почвѣ вѣрующей и возрожденной души. А на почвѣ чисто человѣческой она остается только личнымъ расположеніемъ, ибо нельзя ни передавать любовь (какъ простое чувство) другимъ, ни требовать ея отъ другихъ: можно только констатировать ея присутствіе или отсутствіе въ данномъ случаѣ. Слѣдовательно, сама по себѣ, какъ субъективное состояніе, любовь не можетъ быть предметомъ религіозной *обязанности* или *задачей* религіознаго дѣйствія. Прямая постановка сказанныхъ трехъ вопросовъ и рѣшительный отвѣтъ на нихъ въ отрицательномъ смыслѣ составляетъ главный интересъ и достоинство брошюры «Наши новые христіане». То, на что нападаетъ авторъ, — стремленіе подмѣнить живую полноту христіанства общими мѣстами отвлеченной морали, прикрытой христіанскимъ именемъ безъ христіанской сути, — это стремленіе весьма распространено въ наши дни, и его слѣдовало отмѣтить. Къ сожалѣнію, обличая заблужденія псевдохристіанства, авторъ брошюры пріурочилъ ихъ къ именамъ двухъ русскихъ писателей, изъ которыхъ одинъ, по крайней мѣрѣ, рѣшительно свободенъ отъ этихъ заблужденій.

Авторъ брошюры по справедливости высоко цѣнитъ значеніе и заслуги Достоевскаго. Но христіанская идея, которой служилъ этотъ замѣчательный человѣкъ, искажалась въ его умѣ, по мнѣнію г. Леонтьева, примѣсью сантиментальности и отвлеченнаго гуманизма. Оттѣнокъ сантиментальности могъ быть въ стилѣ у автора «Бѣдныхъ людей», но во всякомъ случаѣ гуманизмъ Достоевскаго не былъ тою отвлеченною моралью, которую обличаетъ г. Леонтьевъ, ибо свои лучшія упованія для человѣка Достоевскій основывалъ на дѣйствительной вѣрѣ въ Христа и Церковь, а не на вѣрѣ въ отвлеченный разумъ или въ то безбожное и бѣсноватое человѣчество, которое въ романахъ самого Достоевскаго яснѣе, чѣмъ гдѣ-либо, отражается во

всей своей мерзости. Гуманизмъ Достоевскаго утверждался на мистической сверхчеловѣческой основѣ истиннаго христіанства, а при оцѣнкѣ дѣятеля съ христіанской точки зрѣнія важнѣе всего, *на чемъ* онъ стоитъ и на чемъ онъ строитъ.

«Возможно ли», спрашиваетъ г. Леонтьевъ, «строить новую національную культуру на одномъ добромъ чувствѣ къ людямъ, безъ особыхъ опредѣленныхъ въ одно и то же время вещественныхъ и мистическихъ предметовъ вѣры, выше этого человѣчества стоящихъ: вотъ вопросъ?» И на этотъ вопросъ Достоевскій отвѣчалъ бы такъ же отрицательно, какъ и авторъ брошюры. Идеалъ истинной культуры — народной и вселенской вмѣстѣ — держался у Достоевскаго не на одномъ добромъ чувствѣ къ людямъ, а прежде всего на мистическихъ предметахъ вѣры, выше этого человѣчества стоящихъ, — именно на Христѣ и на Церкви, и самое созданіе истинной культуры представлялось Достоевскому прежде всего какъ религіозное «православное дѣло»; а «вѣра въ божественность распятаго при Понтійскомъ Пилатѣ Назаретскаго Плотника» была одушевляющимъ началомъ всего того, что̀ говорилъ и писалъ Достоевскій.

«Христіанство не вѣритъ ни въ лучшую *автономическую* мораль лица, ни въ разумъ собирательнаго человѣчества, долженствующій рано или поздно создать рай на землѣ». Ни во что подобное не вѣрилъ и Достоевскій. Если онъ и былъ моралистомъ, какъ его называетъ г. Леонтьевъ, то его мораль была не автономическая (самозаконная), а христіанская, основанная на религіозномъ обращеніи и возрожденіи человѣка. А собирательный разумъ человѣчества съ его попытками новаго вавилонскаго столпотворенія не только отвергался Достоевскимъ, но и служилъ для него предметомъ остроумныхъ насмѣшекъ, и не только въ послѣднее время его жизни, но и раньше. Пусть г. Леонтьевъ перечтетъ хоть «Записки изъ подполья».

Достоевскій вѣрилъ въ человѣка и въ человѣчество только потому, что онъ вѣрилъ въ *богo*человѣка и въ *богo*человѣчество, — въ Христа и въ Церковь.

«Христосъ познается не иначе, какъ чрезъ Церковь. Любите прежде всего Церковь.

«Только черезъ Церковь можете вы сойтись и съ народомъ — просто и свободно, и войти въ его довѣріе.

«Надо учиться у народа смиряться умственно, понять, что въ его міровоззрѣніи больше истины, чѣмъ въ нашемъ.

«Поэтому смиреніе предъ народомъ для отдающаго себѣ ясный отчетъ въ своихъ чувствахъ есть не что иное какъ смиреніе передъ Церковью».

Подъ этими прекрасными словами, безъ сомнѣнія, подписался бы Достоевскій. Въ «Дневникѣ писателя» г. Леонтьевъ могъ бы найти много мѣстъ, выражающихъ эти самыя мысли. Достаточно вспомнить то, что говорилось тамъ противъ нашихъ народниковъ, хотѣвшихъ соединяться съ народомъ и благодѣтельствовать ему *помимо Церкви*.

Только любя Церковь и служа ей, можно воистину послужить своему народу и человѣчеству. Ибо нельзя служить двумъ господамъ. Служеніе ближнему должно совпадать съ служеніемъ Богу, а Богу нельзя служить иначе, какъ любя то, что Онъ самъ возлюбилъ, — единственный предметъ любви Божіей, Его возлюбленную и подругу, то есть Церковь.

Церковь есть обóженное чрезъ Христа человѣчество и, при вѣрѣ въ Церковь, вѣрить въ человѣчество — значитъ только вѣрить въ его *способность къ обóженію*, вѣрить, по словамъ Св. Аѳанасія Великаго, что въ Христѣ Богъ сталъ человѣкомъ для того, чтобы человѣка сдѣлать богомъ. И эта вѣра не есть еретическая, а истинно христіанская, православная, отеческая.

И при этой вѣрѣ проповѣдь или пророчество о всеобщемъ примиреніи, всемірной гармоніи и т. д. относится прямо лишь къ окончательному торжеству Церкви, когда, по слову Спасителя, будетъ едино стадо и единъ пастырь, а по слову Апостола — Богъ будетъ все во всѣхъ.

Достоевскому приходилось говорить съ людьми, не читавшими Библіи и забывшими катехизисъ. Поэтому онъ, чтобы быть понятымъ, поневолѣ долженъ былъ употреблять такія выраженія, какъ «всеобщая гармонія», когда хотѣлъ сказать о Церкви торжествующей или прославленной. И напрасно г. Леонтьевъ указываетъ на то, что торжество и прославленіе Церкви должно совершиться на томъ свѣтѣ, а Достоевскій вѣрилъ во всеобщую гармонію здѣсь, на землѣ. Ибо такой безусловной границы между «здѣсь» и «тамъ» въ Церкви не полагается. И самая земля, по священному Писанію и по ученію Церкви, есть терминъ *измѣняющійся*. Одно есть та земля, о которой говорится въ началѣ книги Бытія, что она была невидима и неустроена и тьма вверху бездны, — и другое та, про которую говорится: Богъ на земли явися и съ человѣки поживе, —

и еще иное будетъ та новая земля, въ ней же правда живетъ. Дѣло въ томъ, что нравственное состояніе человѣчества и всѣхъ духовныхъ существъ вообще вовсе не зависитъ отъ того, живутъ они здѣсь на землѣ или нѣтъ, а напротивъ, самое состояніе земли и ея отношеніе къ невидимому міру опредѣляется нравственнымъ состояніемъ духовныхъ существъ. И та всемірная гармонія, о которой пророчествовалъ Достоевскій, означаетъ вовсе не утилитарное благоденствіе людей на теперешней землѣ, а именно начало той новой земли, въ которой правда живетъ. И наступленіе этой всемірной гармоніи или торжествующей Церкви произойдетъ вовсе не путемъ мирнаго прогресса, а въ мукахъ и болѣзняхъ новаго рожденія, какъ это описывается въ Апокалипсисѣ — любимой книгѣ Достоевскаго въ его послѣдніе годы. «И знаменіе веліе явися на небеси, жена облечена въ солнце и луна подъ ногами ея, и на главѣ ея вѣнецъ отъ звѣздъ двоюнадесяте. И во чревѣ имущи вопіетъ моляще и страждуще родити».

И только потомъ, за этими болѣзнями и муками, торжество и слава, и радость.

«И слышахъ яко гласъ народа многа и яко гласъ водъ многихъ и яко гласъ громовъ крѣпкихъ глаголющихъ: аллилуія, яко воцарися Господь Богъ Вседержитель. Радуемся и веселимся и дадимъ славу Ему, яко пріиде бракъ агнчій и *Жена Его* уготовила есть себе. И дано бысть ей облещися въ виссонъ чистъ и свѣтелъ; виссонъ бо *оправданія святыхъ* есть».

«И видѣхъ небо ново и землю нову: первое бо небо и земля первая преидоша, и моря нѣсть ктому. И азъ Іоаннъ видѣхъ градъ Святый Іерусалимъ новъ сходящъ отъ Бога съ небесе, приготованъ яко невѣсту мужу своему. И слышахъ гласъ велій съ небесе глаголющъ: се скиніе Божія съ человѣки, и вселится съ ними: и тіи людіе Его будутъ, и самъ Богъ будетъ съ ними Богъ ихъ. И отиметъ Богъ всяку слезу отъ очію ихъ и смерти не будетъ ктому: ни плача, ни вопля, ни болѣзни не будетъ ктому, яко первая мимоидоша».

Вотъ какую всемірную гармонію и благоденствіе разумѣлъ Достоевскій, повторяя только своими словами пророчества новозавѣтнаго откровенія.

О духовной власти въ Россіи.

1881.

О духовной власти въ Россіи.

1881.

Въ послѣднемъ пастырскомъ воззваніи св. синода оплакивается пагубное нравственное состояніе Россіи и подробно перечисляются всѣ грѣхи и беззаконія, которымъ мы подпали: безвѣріе, нерадѣніе, своекорыстіе, необузданное вольномысліе, гордость, любостяжаніе, жажда удовольствій, невоздержаніе и зависть. Упреки справедливые, и никто не вправѣ отклонить ихъ отъ себя. Но поистинѣ прискорбное недоумѣніе вызывается тѣмъ, что св. синодъ, оплакивая бѣдственное положеніе Россіи и пространно говоря по этому поводу о нравственныхъ болѣзняхъ, присущихъ всему естеству человѣческому со времени грѣхопаденія, ни единымъ словомъ не касается того особеннаго великаго недуга, который удручаетъ нынѣ русскій народъ въ его цѣлости и составляетъ истинную причину тягостнаго его положенія. Странно и прискорбно такое умолчаніе не только по важности дѣла, но и потому, что этотъ великій народный недугъ ближе касается іерархіи русской церкви, находится въ области ея прямого вѣдѣнія и отъ нея прежде всего можетъ и долженъ ожидать своего уврачеванія.

Помимо всѣхъ грѣховъ и беззаконій въ отдѣльныхъ лицахъ и сословіяхъ, русскій народъ въ своей совокупности духовно парализованъ; нравственное единство его нарушено, не видно въ немъ *дѣйствій* единаго *духовнаго* начала, которое бы, какъ душа въ тѣлѣ, внутренно управляло всею жизнью. Для Россіи, какъ народа христіанскаго, такое верховное начало жизни дано въ истинѣ Христовой. Духомъ, животворящимъ нашъ общественный организмъ, долженъ быть духъ Христовъ, духъ любви и свободнаго согласнаго единенія;

имъ же долженъ опредѣляться и высшій идеалъ для всего общественнаго строенія Россіи. Если Россія не по имени только, но воистину есть страна христіанская, то въ основѣ ея общественной организаціи и жизни должно лежать нравственное свободное единеніе людей во Христѣ, образующее духовное общество, или церковь.

Церковь есть «собраніе вѣрующихъ». Вѣрующихъ во что? Прежде всего въ Бога христіанскаго, Который есть любовь. Но можно ли воистину вѣрить въ любовь, не имѣя въ себѣ любви? Итакъ, церковь не есть собраніе вѣрующихъ только, но собраніе любящихъ. Любовь же не можетъ быть бездѣйственна, и союзъ любви въ человѣчествѣ или въ отдѣльномъ народѣ, т. е. церковь, не можетъ замкнуться въ кругѣ религіознаго культа, не можетъ оставаться равнодушнымъ къ внѣшней жизни, ко всѣмъ дѣламъ и отношеніямъ человѣческимъ. Любовь есть сила безпредѣльнаго расширенія, и церковь, на любви основанная, должна проникать во всю жизнь общества человѣческаго, во всѣ его отношенія и дѣятельность, ко всему нисходя и все до себя возвышая. Существуя во внѣшней средѣ гражданскаго общества и государства, церковь не можетъ обособиться и отдѣлиться отъ этой среды, но должна воздѣйствовать на нее своею духовною силою, должна привлекать къ себѣ государство и общество и постепенно уподоблять ихъ себѣ, проводя свое начало любви и согласія во всѣ области человѣческой жизни. И какъ особое орудіе или органъ такого воздѣйствія церкви на мірское общество существуетъ учрежденіе духовной власти, или іерархія церковная. Сія іерархія особенно предназначена своимъ авторитетомъ и вліяніемъ служить духовному объединенію человѣческаго общества, вводя присущее церкви начало любви въ жизнь гражданскую и дѣла государственныя, и не словами только молясь, но дѣлами заботясь о томъ, чтобы *имя Божіе святилось* въ людяхъ, чтобы *царствіе Божіе пришло* въ міръ, и чтобы *воля Божія исполнилась* не на небѣ только, но *и на земль*.

Такъ должно быть по правдѣ, но не то мы видимъ на дѣлѣ. Не говорю о мірѣ западномъ, гдѣ церковь въ папствѣ замѣнила Христа папою, а въ протестантствѣ отреклась отъ самой себя; не говорю и о христіанскомъ Востокѣ, гдѣ она, подавленная долго временнымъ рабствомъ, не могла проявить своихъ силъ. Но если Западъ не православенъ, а Востокъ не свободенъ, то что сказать о православной и свободной Россіи?

Вотъ уже болѣе двухъ столѣтій какъ русская церковь, вмѣсто того чтобы служить основою истиннаго единенія для всей Россіи, сама служитъ предметомъ раздѣленія и вражды. Значительная часть русскаго народа, раздѣлившись на множество сектъ, враждебно споритъ между собою о вѣрѣ и сходится лишь въ общемъ отрицаніи «господствующей» церкви. И іерархія русской церкви вмѣсто того, чтобы и внѣ церкви дѣйствовать великою силою любви, отрѣшилась отъ нея внутри себя: стремясь принужденіемъ возвратить къ единству отпавшихъ, произвела еще большее раздѣленіе; пытаясь насиліемъ утвердить свой верховный авторитетъ, подвергается опасности совсѣмъ его лишиться.

Россія, какъ страна христіанская, ищетъ жизни въ церкви Христовой, но церковь русская обезсилена расколомъ церковнымъ и прежде, чѣмъ животворить, сама нуждается въ оживленіи. Вотъ чѣмъ глубоко страдаетъ вся Россія, вотъ ея великій недугъ, о которомъ забылъ упомянуть св. синодъ въ своемъ перечнѣ нашихъ нравственныхъ болѣзней.

Воистину справедливо и по-христіански мудрствуетъ св. синодъ, приписывая всѣ наши бѣдствія грѣхамъ нашимъ и беззаконіямъ. Сѣющій грѣхъ пожнетъ бѣду.

Этотъ вѣчный нравственный законъ имѣетъ силу не только для отдѣльныхъ лицъ, но и для цѣлыхъ обществъ и учрежденій человѣческихъ, поскольку они живутъ и дѣйствуютъ какъ существа собирательныя и, слѣдовательно, могутъ и грѣшить, т. е. уклоняться отъ своего назначенія. Но и единичныя и собирательныя существа не во всемъ своемъ составѣ равномѣрно отвѣтственны за дѣйствія и страданія свои. Такъ, если кто подниметъ руку свою на обиду своего ближняго, то отвѣтственность за это падаетъ не на руку, а на голову его. Точно такъ же и въ обществахъ человѣческихъ есть центральные и правящіе органы, которымъ принадлежитъ движущее начало въ жизни этихъ обществъ, и которые поэтому несутъ отвѣтственность за ихъ судьбу. Итакъ, если русская церковь и въ ней вся Россія страдаетъ великимъ и бѣдственнымъ недугомъ церковнаго раскола и безсилія духовной власти, то не есть ли причина этого бѣдствія какой-нибудь грѣхъ самой этой власти, представляющей движущее начало въ жизни церковной? Церковь Христова свята и непорочна, но іерархія россійская, безъ сомнѣнія, можетъ погрѣшить, можетъ уклониться отъ долга и призванія своего, и тѣмъ

навести управляемую ею церковь на путь величайшихъ бѣдствій. И не нужно намъ останавливаться на предположеніяхъ о возможности такого уклоненія, когда исторія явно свидѣтельствуетъ о его дѣйствительности.

Было время, когда духовная власть въ Россіи, хотя и скудная дѣятельными силами, представляла, однако, христіанское начало въ обществѣ и, вѣрная своему призванію, обладала общепризнаннымъ нравственнымъ авторитетомъ. Не соперничая со властью государственной, но и не унижаясь передъ нею, не потворствуя дурнымъ инстинктамъ народа, но и не отчуждаясь отъ него, она и въ глазахъ государства, и въ глазахъ народа дѣйствительно занимала должное ей высокое положеніе. Благодаря этому древняя Россія, несмотря на отсутствіе просвѣщенія и дикость нравовъ, обладала зачатками правильныхъ общественныхъ отношеній и здоровой всенародной жизни. Какова бы ни была печальная и мрачная дѣйствительность старой Россіи, народъ не могъ въ ней погрязнуть, пока крѣпка была у него вѣра въ нравственное начало иной жизни и пока были среди него властные люди, служившіе этому нравственному началу и представлявшіе въ глазахъ народа вѣрный, хотя бы и не полный образъ этой истинной жизни. И мірская государственная власть, добровольно признавая высшій, чисто нравственный авторитетъ власти духовной и опираясь на него, сама получала нравственное значеніе и внутреннюю силу.

Когда нынѣ говорятъ о тѣсномъ единеніи государства и земли въ древней Россіи, о взаимномъ довѣріи и согласіи государя и народа, выражавшемся на земскихъ соборахъ, то не должно забывать, *на чемъ* основывалось это единеніе, откуда исходилъ нравственный авторитетъ государя, позволявшій ему и безбоязненно созывать земскіе сборы, и охотно выслушивать ихъ мнѣнія. Это согласіе государства и земли, правителя и народа, основывалось на томъ, что они одинаково преклонялись передъ общимъ духовнымъ авторитетомъ христіанскаго начала; начало же это имѣло въ обществѣ твердыхъ и вѣрныхъ выразителей, въ лицѣ іерарховъ церковныхъ. Такимъ образомъ сила народная и власть государственная приводилась въ согласіе третьею, высшею тѣхъ двухъ, нравственною силою церкви. Общественная жизнь Россіи двоилась, но не распадалась на государство и земство, благодаря этому третьему высшему началу, освящавшему и волю народа и дѣятельность правительства, ставя для нихъ обѣихъ

единую вѣчную цѣль — водвореніе правды Божіей на землѣ. И если государство охраняло землю Русскую, то его самого охраняли святители русской церкви. Митрополитъ Алексій, ради блага Русской земли ѣдущій ходатаемъ въ орду и силою своей святости, явной и для невѣрныхъ, спасающійся князя московскаго, — вотъ истинный историческій символъ русскихъ общественныхъ основъ.

Московскіе государи по благословенію святителей служили землѣ Русской. Въ этомъ благословеніи они почерпали свой нравственный авторитетъ, своею твердостью въ дѣлѣ правленія, свое довѣріе къ народу, выразившееся между прочимъ въ земскихъ соборахъ. Вотъ почему тотъ самый государь, который первый возмутился противъ нравственныхъ требованій духовной власти и не захотѣлъ ея правдѣ подчинить свой произволъ, онъ же впервые потерялъ довѣріе къ народу, отдѣлился отъ земли. Иванъ IV, замучившій митрополита Филиппа, убоялся земли и изъ страха передъ землею завелъ опричину. И однакоже злодѣянія Ивана IV не имѣли рокового значенія въ русской исторіи, не замутили источника народной жизни; напротивъ, они дали ему случай обнаружить свою силу. Между Иваномъ IV и св. Филиппомъ не было ни спора о власти, ни какихъ-либо личныхъ счетовъ. Святитель исполнилъ свой долгъ какъ представитель нравственнаго принципа, обличая царя, измѣнившаго этому принципу, и, какъ носитель духовной силы, не побоялся физическаго насилія и смерти. Беззаконіе царя было торжествомъ святителя. Въ Иванѣ IV государственная власть сошла съ своихъ нравственныхъ основъ, но народъ не потерялъ ничего существеннаго, ибо существенное для него — это духовная сила, святость, и этотъ высшій идеалъ получилъ лишь новый блескъ въ глазахъ народа отъ крови святителя, умершаго за святое дѣло.

Митрополитъ Филиппъ оправдалъ вѣру народную, не посрамилъ христіанскаго знамени, и вотъ, несмотря на весь погромъ Ивана IV, народъ остается спокоенъ. По русскому чувству еще можно было жить при Иванѣ Грозномъ. Отчего же черезъ сто лѣтъ при «тишайшемъ» Алексѣѣ Михайловичѣ значительная часть русскаго народа вдругъ почувствовала, что жить нельзя, и въ отчаяніи бросилась въ лѣса и пустыни, и полѣзла въ горящіе срубы? Что же такое случилось? Этимъ людямъ показалось, что случилась величайшая на землѣ бѣда, что архіереи уклонились въ латинство, не стало истинной духовной власти въ православномъ мірѣ, наступило царство антихристово; на престолѣ

митрополита-мученика сѣлъ патріархъ-мучитель, самъ принялъ латинство и другихъ къ тому силою принуждаетъ.

Такъ говорятъ раскольники. На самомъ же дѣлѣ, хотя никто и не переходилъ въ латинство, однако совершенно несомнѣнно, что со времени патріарха Никона и по его почину іерархія русской церкви, оставаясь по вѣрѣ и ученію православною, усвоила въ своей внѣшней дѣятельности стремленія и пріемы, обличающіе чуждый, не евангельскій и не православный духъ [1].

Патріархъ Никонъ не переходилъ въ латинство, но основное заблужденіе латинства было имъ безотчетно усвоено. Это основное заблужденіе состоитъ въ томъ, что духовная власть признается сама по себѣ какъ принципъ и цѣль. Между тѣмъ, поистинѣ, она не есть принципъ и цѣль въ мірѣ христіанскомъ. Принципъ есть Христосъ, а цѣль — царствіе Божіе и правда его. Духовная же власть есть лишь необходимое въ земномъ состояніи церкви орудіе для возможнаго достиженія этой цѣли, т. е. для водворенія правды Божіей на землѣ, а истинный авторитетъ и права духовной власти прямо зависятъ отъ вѣрнаго ея служенія правдѣ Божіей и суть естественное слѣдствіе и принадлежность такого служенія. Іерархи церковные преимущественно передъ всѣми христіанами должны заботиться о томъ, что единое есть на потребу, зная, что все прочее приложится имъ. И древніе іерархи русской церкви знали это, и потому, дѣйствуя властно на благо земли, они не выставляли свей власти какъ особаго принципа и не заботились о правахъ своихъ. Дѣйствительно, представляя собою то духовное христіанское начало, которому вѣрила и поклонялась вся Россія, правительство церковное тѣмъ самымъ находилось въ неразрывномъ внутреннемъ единствѣ съ народомъ и государствомъ, какъ одушевляющая сила ихъ собственной жизни и, слѣдовательно, никакъ не могло противопоставлять себя имъ и тягаться съ ними, не могло соперничать съ государствомъ или угнетать народъ. Патріархъ Никонъ первый рѣшительно обособилъ духовную власть въ Россіи, поставилъ ее какъ что-то отдѣльное, внѣ народа и государства и этимъ неизбѣжно вызвалъ чуждыя и враждебныя отношенія между

[1] Если и въ прежнія времена можно указать примѣръ духовнаго насилія въ Русской церкви, — въ преслѣдованіи „жидовствующихъ“, то и въ этомъ случаѣ вполнѣ несомнѣнно вліяніе латинства.

ними. Съ тѣхъ поръ распалось нравственное единство Россіи, и возникло то духовное безначаліе, въ которомъ мы и доселѣ находимся; ибо съ отдѣленіемъ духовной власти, измѣнившей своему призванію, народъ и государство лишаются руководящаго начала ихъ общей жизни, внутренній смыслъ и цѣль этой жизни теряютъ изъ виду.

Патріарха Никона обыкновенно обвиняютъ въ чрезмѣрномъ возвеличеніи духовной власти; поистинѣ слѣдуетъ упрекнуть его въ противномъ: чрезмѣрно возвысить духовную власть нельзя, ибо она по существу есть высшая власть въ мірѣ. «Вся предана мнѣ Отцомъ моимъ», говоритъ Основатель и вѣчный Первосвященникъ церкви, передавшій *вѣрнымъ* Апостоламъ своимъ власть взять и рѣшить на небѣ и на землѣ. Возвеличить духовную власть нельзя, но можно унизить и исказить ее, отдѣляя ее отъ того, чему она служитъ, ради чего существуетъ и чѣмъ освящается, — отъ любви и правды Божіей. Отдѣленная отъ своего божественнаго содержанія, духовная власть становится случайною историческою силою на ряду съ другими такими же силами, съ которыми ей и приходится неизбѣжно тягаться. Понимаемая какъ верховная власть въ юридическомъ смыслѣ, она прежде всего сталкивается съ существующею верховною властью церкви. Соперничество и тяжба съ царемъ составляли главную задачу жизни для патріарха Никона. Патріархъ сталъ писаться «великимъ государемъ» на-ряду съ царемъ [1], вмѣшивался въ военныя и дипломатическія дѣла и во всѣ подробности управленія. Но неужели такое соперничество и такое хлопотливое вмѣшательство въ мелочи государственной жизни служили къ возвеличенію духовной власти, а не къ униженію ея? Неужели верховный первосвященникъ русской церкви, представляющій въ ней Небеснаго Царя и Первосвященника, неужели онъ могъ получить новое освященіе своему великому званію отъ титула земной власти? И если самъ Никонъ въ своей оправдательной запискѣ, слѣдуя средневѣковымъ католическимъ писателямъ, сравниваетъ отношеніе духовной и мірской власти съ отношеніемъ солнца и луны, то не явное ли это противорѣчіе съ его собственною дѣятельностью? Развѣ солнце соперничаетъ съ луною или ищетъ ея свѣта,

[1] Патріархъ Филаретъ Никитичъ также писался „великимъ государемъ“ рядомъ съ царемъ, но исключительно по личному своему отношенію къ царю, какъ его отецъ; Никонъ же предоставленное ему лично право возвелъ въ неотъемлемую принадлежность своей власти.

а не само даетъ ей свѣтъ? Духовная власть не однородна и не соизмѣрима съ мірскою; она должна освящать и направлять эту послѣднюю, но не можетъ спорить съ нею о преобладаніи. Христосъ не соперничалъ съ Кесаремъ и не боролся съ нимъ, и истинные представители Христова царства никогда не соперничали съ властями земными. Не соперничалъ съ княземъ московскимъ митрополитъ Алексій, а покровительствовалъ ему; не соперничалъ съ Иваномъ Грознымъ митрополитъ Филиппъ, но властнымъ словомъ обличилъ его и мученичествомъ своимъ показалъ истинное превосходство духовнаго начала. Святители православные не тягались и не боролись съ мірскою властью — тягались и боролись съ нею издавна римскіе папы, и если бы мы даже не имѣли прямыхъ свидѣтельствъ о сочувствіи патріарха Никона папству, одни его отношенія къ царю достаточно показывали бы, чей духъ внесенъ имъ въ русскую іерархію.

Потянувшись за приманкою земной власти, іерархія обнаружила первое уклоненіе отъ своего истиннаго призванія; за нимъ послѣдовало второе, еще болѣе рѣшительное. Отступивши отъ христіанскаго идеала, іерархія тѣмъ самымъ роняетъ свой нравственный авторитетъ въ глазахъ христіанскаго народа, теряетъ свою внутреннюю духовную связь съ нимъ, — ей остается только внѣшній принудительный авторитетъ. Такой авторитетъ, какъ нѣчто чуждое, вызываетъ несогласіе и протестъ. Но іерархія, разъ ставши въ положеніе *внѣшней* власти, смотритъ на несогласіе съ собою какъ на преступное возмущеніе и отвѣчаетъ на него преслѣдованіями и казнями. Въ защиту авторитета и единства церковнаго воздвигаются плахи и костры; духовной власти нужна не только корона, но и мечъ государственный.

Когда Апостолъ Петръ въ саду Геѳсиманскомъ вынулъ мечъ въ защиту Христа, Христосъ остановилъ и осудилъ его. Въ защиту ли Христа вынула свой мечъ русская іерархія? На Христа ли нападали раскольники? Или патріархъ Никонъ со своими исправленными книгами былъ дороже Христа? Или протопопъ Аввакумъ съ товарищами были хуже рабовъ первосвященническихъ? Кого и что ограждали застѣнками и кострами русскіе архіереи, пусть они сами скажутъ, — послушаемъ ихъ собственное признаніе:

Въ 1682 г., во время стрѣлецкой смуты, одинъ изъ старообрядцевъ, Павелъ Даниловецъ, сказалъ, обращаясь къ патріарху Іоакиму: «Правду говоришь, святѣйшій владыко, что вы на себѣ Христовъ образъ носите; но Христосъ сказалъ: научитеся отъ Мене

яко кротокъ и смиренъ сердцемъ, а не срубами, не огнемъ и мечомъ грозилъ. Велѣно повиноваться наставникамъ, но повелѣно слушать и Ангела, если не то возвѣщаетъ. Что за ересь и хула двумя перстами креститься, за что же тутъ жечь и пытать?» И что же отвѣчаетъ патріархъ? Мы за крестъ и молитву не жжемъ и не пытаемъ, жжемъ за то, что *насъ еретиками называли* и не повинуются св. церкви, а креститесь какъ хотите».

Вотъ иза-за чего носители образа Христова проливали кровь христіанскую, вотъ за что мучили и жгли тысячи христіанъ какъ въ злѣйшія времена языческихъ гоненій. «*Насъ еретиками называете*, а креститесь какъ хотите». Іезуиты говорятъ: живите и вѣруйте какъ и во что хотите, только признавайте папу.

Великіе святители православной церкви вообще не славились гоненіями на еретиковъ. Такими гоненіями издавна славилось папство, и тутъ опять несомнѣнно, чьи преданія были усвоены русскою іерархіей со временъ Никона.

Хорошо было бы все это забыть, какъ дѣла давно минувшія. Но, къ несчастью, русская іерархія доселѣ не отказалась отъ латинскаго начала религіознаго насилія, внесеннаго въ нее Никономъ. Послѣ того, какъ московскій соборъ, осудивъ лицо Никона, не только подтвердилъ доброе дѣло исправленія книгъ, но своими злосчастными клятвами какъ бы освятилъ и тотъ пагубный духъ насилія и деспотизма, съ которымъ Никонъ велъ это дѣло, преемники низложеннаго патріарха рѣшительно пошли по его слѣдамъ, умножая кровавыя гоненія на раскольниковъ. Вскорѣ формы этихъ гоненій смягчились, но и смягченіе это произошло по почину не церкви, а свѣтской власти. Когда Петръ Великій, по соображеніямъ государственной выгоды, замѣнилъ казни раскольниковъ фискальными противъ нихъ мѣрами, когда затѣмъ Петръ III, Екатерина II, Александръ I и Александръ II, по личнымъ побужденіямъ человѣколюбія и вѣротерпимости, все болѣе и болѣе ослабляли религіозныя преслѣдованія, іерархія не только не руководила ими въ этомъ, но и задерживала ихъ добрыя начинанія, ревниво охраняя латинское начало принужденія въ дѣлахъ вѣры и совѣсти. Этимъ духовная власть рѣшительно признала, что она опирается не на внутреннюю нравственную силу, а на силу внѣшнюю, вещественную. Но іерархія, отдѣлившаяся отъ всенароднаго тѣла, сама по себѣ не имѣетъ и вещественной силы. Она должна искать ее у того же свѣтскаго правительства, обладающаго матеріальнымъ мо-

ществомъ, но для этого ей нужно отказаться отъ своей независимости, *пойти въ услуженіе* къ свѣтской власти. И русская іерархія не замедлила совершить этотъ третій грѣхъ противъ своего великаго призванія. Вмѣсто того, чтобы поучать и руководить мірское правительство въ истинномъ служеніи Богу и землѣ, она сама какъ бы пошла въ услуженіе къ этому правительству. Сначала, при Никонѣ, она тянулась за *государственною короною,* потомъ крѣпко схватилась *за мечъ государственный* и наконецъ принуждена была надѣть *государственный мундиръ*.

Чужое сѣмя, пересаженное Никономъ на почву русской церкви, произросло въ теченіе двухъ столѣтій, и теперь мы можемъ судить о немъ по его всходамъ.

Явное безсиліе духовной власти, отсутствіе у нея общепризнаннаго нравственнаго авторитета и общественнаго значенія, безмолвное подчиненіе ея свѣтскимъ властямъ, отчужденіе духовенства отъ остального народа и въ самомъ духовенствѣ раздвоеніе между черными, начальствующимъ, и бѣлымъ, подчиненнымъ, деспотизмъ высшаго надъ низшимъ, вызывающій въ этомъ послѣднемъ скрытое недоброжелательство и глухой протестъ, религіозное невѣжество и безпомощность православнаго народа, дающая просторъ безчисленнымъ сектантамъ, равнодушіе или же вражда къ христіанству въ образованномъ обществѣ — вотъ всѣмъ извѣстное современное положеніе русской церкви.

За эти два столѣтія, несмотря на личныя заслуги и святость многихъ іерарховъ, скрытый ядъ чуждаго начала, проникшій въ церковное правительство, помѣшалъ ему проявить христіанскую дѣятельность въ жизни общественной. Тѣ же узы чуждаго духа отняли у нашей учащей церкви плодотворное дѣйствіе въ области духовной науки и просвѣщенія.

Въ то время, какъ на Западѣ умъ человѣческій, возмущенный насиліями и ложью католичества, отрѣшился отъ религіознаго начала и, развивши свою самодѣятельность, создалъ внѣ христіанства отвлеченную раціональную философію и натуралистическую науку, противъ которыхъ всѣ усилія католической теологіи оказались безуспѣшными, что дѣлали наши православные богословы? Повторяли положенія и аргументы той самой католической теологіи, которая уже явно оказалась несостоятельной, или же робко примыкали къ менѣе рѣзкимъ формамъ раціонализма въ богословіи протестантскомъ. А между тѣмъ

наша церковь хранитъ неискаженную догматическую истину христіанства, и на нашихъ богословахъ лежала прямая обязанность, въ виду великаго умственнаго развитія Запада, проникшаго и въ русское общество, показать, что христіанская истина не боится мысли и знанія человѣческаго, что, не отрекаясь отъ себя, она можетъ воспользоваться всѣми произведеніями ума, можетъ сочетать вѣру религіозную съ свободною философскою мыслью и откровенія божественной жизни съ открытіями человѣческаго знанія. Задача великая, но авторитетные богословы православной церкви даже и не ставятъ этой задачи. И вотъ, несмотря на личные таланты и ученость многихъ іерарховъ, несмотря на многіе полезные ученые труды нашего духовенства, *самостоятельной* духовной науки не существуетъ въ Россіи, русское богословіе ничего существеннаго не привнесло къ сокровищамъ духовнаго знанія, завѣщаннымъ ей Востокомъ, и доселѣ держится исключительно на опредѣленіяхъ и формулахъ VII и VIII вѣка, какъ будто съ тѣхъ поръ ничего не произошло, какъ будто со временъ послѣднихъ великихъ учителей Востока, св. Максима Исповѣдника и Іоанна Дамаскина, умъ человѣческій не поднималъ новыхъ вопросовъ и сомнѣній, и какъ будто наконецъ ново-европейская философія и наука не представляютъ для современныхъ православныхъ богослововъ такой же умственной пищи, какую находили въ древней греческой философіи великіе богословы прежнихъ вѣковъ.

Это умственное безплодіе не можетъ быть поставлено въ прямую вину русской іерархіи; оно служитъ лишь признакомъ ея упадка. Прямая же ея вина въ томъ, что она уклонилась отъ своего *общественнаго* призванія, отъ того, чтобы проводить и осуществлять въ обществѣ человѣческомъ новую духовную жизнь, открывшуюся въ христіанствѣ. Ибо не можетъ отказаться отъ этой великой общественной задачи церковь, какъ союзъ общественный, соединяющій людей глубочайшею и могущественнѣшею въ мірѣ связью — религіозною.

Утверждать, что христіанское духовное начало не должно входить какъ руководящая сила въ жизнь общественную, а черезъ нее и въ дѣятельность государственную, утверждать, что тамъ ему не мѣсто, — это значитъ отрицать церковь какъ общественное учрежденіе. Но іерархи православные отрицать церковь не могутъ, не могутъ отрицать, что она должна воздѣйствовать на общество человѣческое въ духѣ Христовомъ, проникая и перерождая этимъ животворящимъ ду-

хомъ всѣ формы и отношенія общественныя. Не могутъ они отрицать и того, что видимымъ проводникомъ этого духовнаго воздѣйствія на землю и государство должно быть прежде всего духовное правительство, сосредоточивающее въ себѣ *дѣятельныя* силы церкви. Итакъ, что же сдѣлало руское церковное правительство для исполненія этой задачи? Гдѣ и въ чемъ проявило оно въ два послѣднія столѣтія свое благотворное воздѣйствіе на русское общество и государство? Въ эти два вѣка въ Россіи не мало было сдѣлано успѣховъ общественныхъ: крѣпостное рабство постепенно смягчалось и наконецъ совсѣмъ упразднено, смягчались уголовные законы, уничтожены пытки и почти уничтожена смертная казнь, допущена нѣкоторая свобода исповѣданія. Всѣ эти улучшенія безъ сомнѣнія предпринимались въ духѣ христіанскомъ, и между тѣмъ представляющая христіанское начало въ обществѣ власть духовная никакого участія во всемъ этомъ не принимала. Можно ли указать, въ какомъ добромъ общественномъ дѣлѣ въ Россіи за послѣдніе два вѣка видно было дѣятельное участіе іерархіи? Кто же виноватъ послѣ того, если всѣ эти добрыя начинанія мірской власти, лишенныя высшаго руководства духовнаго начала, не привели къ положительнымъ результатамъ и, разрушая зло, не создали добра? Кто виноватъ, что народъ, освобожденный государствомъ, но не находящій достаточнаго руководства со стороны церкви, предоставленъ собственнымъ темнымъ инстинктамъ? И что же мудренаго, наконецъ, если въ этомъ народѣ тѣ, у кого духовная потребность сильнѣе, идутъ въ расколъ, а у кого слабѣе — въ кабакъ.

Правда, положеніе Россіи бѣдственно. И неужели духовное правительство Россіи, возлагая на всѣхъ насъ вину ея бѣдствій, съ себя одного ее сложитъ? Христосъ спасъ душу человѣческую и церкви Своей завѣщалъ спасать народы и все человѣчество. Но вотъ народъ христіанскій находится на пути гибели. И кто же рѣшится обвинить его, обвинить въ лицѣ тѣхъ людей, которые, во тьмѣ невѣжества и въ постоянной борьбѣ съ матеріальной нуждою, все-таки болѣе всѣхъ насъ сохраняютъ и вѣру Христову, и стремленіе жить по-Божьи? Неужели мы обвинимъ убогихъ, незнающихъ и безвластныхъ, а тѣхъ, кто свободенъ отъ нужды и знаетъ истину и имѣетъ въ своихъ рукахъ власть дѣйствовать во имя ея, — оправдаемъ? Да избавитъ насъ Богъ отъ такого лицемѣрія.

Безъ сомнѣнія, существующая церковная власть не отвѣтственна за историческіе грѣхи своихъ предшественниковъ. Это есть пагуб-

ное наслѣдство, отъ котораго она должна отказаться. Церковь православная утверждается на преданіи, но на *преданіи истины*, а не на преданіи лжи. Любовь къ предкамъ и истинная связь съ ними состоитъ не въ подражаніи ихъ грѣхамъ, а въ стараніи искупить ихъ своими добрыми дѣлами. Если же всякое преданіе свято, тогда не нужно намъ проповѣдывать Евангелія язычникамъ, которые стоятъ на своемъ отеческомъ преданіи. Если всякое преданіе свято, тогда поклонимся и папѣ римскому, который твердо держится своего антихристова преданія.

Воистину дурное преданіе тяготѣетъ и надъ іерархіею русской церкви, но ей отъ него отрѣшиться легче, чѣмъ іерархіи западной, которая свое заблужденіе возвела въ догматъ. Восточная же іерархія хотя и отклонилась въ своей дѣятельности отъ духа Христова, но не возстала противъ него сознательно и не поставила себя на мѣсто Христа. И если въ извѣстную историческую эпоху духовная власть въ Россіи усвоила себѣ чуждыя, неправославныя стремленія, то почему же въ другую эпоху она не можетъ отказаться отъ нихъ и вернуться къ своему призванію? Воистину можетъ и должна.

И не нужно для этого никакихъ внѣшнихъ чрезвычайныхъ мѣръ, ни возстановленія патріаршества, ни созванія вселенскаго собора. Если многовластіе не благо, то и единовластіе само по себѣ не спасеніе. Единовластіе папъ не спасло же римскую церковь отъ заблужденія, а напротивъ привело къ нему, и единовластіе патріаршеское на предохранило русскую церковь отъ грѣха при Никонѣ, а скорѣе способствовало къ нему. Духъ Христовъ можетъ одинаково дѣйствовать и черезъ одного и черезъ многихъ. Сей духъ требуется возстановить въ іерархіи Русской церкви, какъ сущность и основаніе ея власти. Онъ же покажетъ и лучшія для нея формы.

И вселенскій соборъ собственно для возрожденія русской церкви не нуженъ: грѣхъ не на вселенской, а на русской церкви, и прежде всего она сама должна отъ него очиститься.

Помѣстный соборъ 1667 г. въ Москвѣ своими клятвами утвердилъ раздѣленіе русской церкви и подорвалъ истинное значеніе духовной власти. Такой же помѣстный соборъ долженъ снять эти клятвы и открыть раскольникамъ путь къ возсоединенію съ церковью.

Соборъ русской церкви долженъ торжественно исповѣдать, что истина Христа и церковь Его не нуждается въ принудительномъ единствѣ формъ и насильственной охранѣ, и что евангельская за-

повѣдь любви и милосердія прежде всего обязательна для церковной власти. Соборъ русской церкви, признавъ эту заповѣдь за высшее правило дѣятельности, долженъ ходатайствовать и передъ свѣтскимъ правительствомъ объ отмѣнѣ всѣхъ утѣснительныхъ законовъ и мѣръ противъ раскольниковъ, сектантовъ и иновѣрцевъ.

Наконецъ, соборъ русской церкви, признавши, что истинная вѣра не заключаетъ разумнаго убѣжденія и не боится свободнаго изслѣдованія, долженъ отказаться отъ духовной цензуры, какъ принудительнаго учрежденія, оставивъ за церковью ея неотъемлемое право или лучше обязанность произносить свое порицаніе и осужденіе всѣмъ тѣмъ мнѣніямъ, публично выраженнымъ, которыя противорѣчатъ православной христіанской истинѣ.

Отказавшись, такимъ образомъ, отъ внѣшней полицейской власти, церковь пріобрѣтетъ внутренній нравственный авторитетъ, истинную власть надъ душами и умами. Не нуждаясь болѣе въ вещественной охранѣ свѣтскаго правительства, она освободится отъ его опеки и станетъ въ подобающее ей достойное отношеніе къ государству.

Мы знаемъ, что въ неправославной части христіанскаго міра церковь и государство или стремятся поглотить другъ друга, или же стараются такъ разграничить свои сферы, чтобы совсѣмъ не касаться другъ друга, въ полномъ взаимномъ равнодушіи, согласно теоріи свободной церкви въ свободномъ государствѣ. Теорія благовидная, но по существу несостоятельная и къ правительству христіанскаго народа во всякомъ случаѣ непримѣнимая. Ибо не можетъ христіанское правительство быть свободно отъ истины христіанской и, слѣдовательно, не можетъ быть равнодушно къ церкви, представляющей эту истину на землѣ.

Если гражданское правительство дѣйствительно признаетъ высшій авторитетъ христіанскаго начала, то оно неизбѣжно желаетъ руководиться имъ въ своей дѣятельности и такимъ образомъ становится во внутреннюю нравственную зависимость отъ церкви, поскольку она воплощаетъ въ себѣ это христіанское начало. И если *такое* правительство не захочетъ насильственно поддерживать религіозное единство и церковный авторитетъ, то не изъ равнодушія къ вѣрѣ и церкви, а напротивъ изъ вѣры въ христіанское и церковное начало благодати и любви, не требующее и не допускающее насилія.

Истинное отношеніе церкви и государства, безъ сомнѣнія, есть

обоюдная свобода, но не отрицательная свобода равнодушія, а положительная свобода согласнаго взаимодѣйствія въ сослуженіи одной общей цѣли — устроенію истинной общественности на землѣ.

Правильное отношеніе церкви и государства существовало у насъ нѣкогда въ зачаткѣ. И если это отношеніе нарушено, то вина въ этомъ падаетъ не на государство. Ибо прежде, чѣмъ Петръ Великій подвергъ церковную власть внѣшнему подчиненію государственному, сама эта власть церковная уже допустила въ себѣ противохристіанскій духъ гордости, деспотизма и насилія, и тѣмъ подвергла сомнѣнію свое право на независимое существованіе. И пока іерархія русской церкви не отрѣшится отъ этого чуждаго духа и не вернется къ силѣ и разуму истиннаго православнаго христіанства, до тѣхъ поръ не возвратитъ она и своей свободы, и своего значенія.

Власть церковная существуетъ для блага общественнаго. Можетъ ли она бездѣйствовать, когда, по собственному ея признанію, общество такъ близко къ гибели? И кому же дѣйствовать, какъ не ей? Ей ввѣренъ свѣтъ истины, ей даны ключи разумѣнія. Ее призываютъ къ дѣлу и благоговѣніе народа ко всему божественному, и жаждущее его исканіе высшей правды. Она вооружилась противъ раскола и сектъ, видя въ нихъ только мракъ и зло. Должна ли она всегда оставаться при такомъ одностороннемъ взглядѣ: развѣ не крайнее благоговѣніе къ божественному вызвало расколъ старообрядчества, развѣ не истинное исканіе правды Божіей, стремленіе усвоить и осуществить ее порождаетъ многочисленныя секты въ русскомъ народѣ? Не должна ли духовная власть отозваться на это исканіе, со снисхожденіемъ устраняя невѣжественныя и дикія его формы. Но она обратилась лицомъ лишь къ дурной сторонѣ народнаго движенія въ расколѣ, къ фанатизму и невѣжеству, и противъ этого дурного стала дѣйствовать еще худшимъ, сначала плахами и кострами, и донынѣ дѣйствуетъ запрещеніями и утѣсненіями.

Расколъ этимъ не уничтожился и церковь не прославилась. Ужели еще не явно, что этотъ путь есть путь ложный и гибельный? Ужели не пора его оставить? Отчего бы духовному правительству не взяться за религіозное движеніе въ народѣ съ хорошей его стороны? Противъ темной ревности старовѣровъ ко всему божественному оно должно усилить свое просвѣщенное рвеніе. Оно должно показать, что ему такъ же и еще болѣе дорога правда Божія и христіанская жизнь въ духѣ и истинѣ, чѣмъ всѣмъ этимъ ищущимъ сектантамъ, — тогда

они пришли бы къ нему и отъ него получили бы то, чего ищутъ — живую православную вселенскую вѣру. Вѣра эта, безотчетно таящаяся въ душѣ русскаго народа (какъ православныхъ, такъ и сектантовъ), познала бы тогда сама себя въ своемъ вселенскомъ единствѣ и воскресла бы къ новой жизни.

Тогда и лучшіе люди образованнаго общества, отдаленные отъ истины христіанской тѣмъ образомъ мертвенности и распаденія, который эта истина приняла въ нынѣшней учащей церкви, — тогда и эти люди въ новомъ просвѣтленномъ образѣ христіанства узнали бы искомую ими высшую правду и свободнымъ убѣжденіемъ отдались бы ей.

Святѣйшій синодъ, въ своемъ всенародномъ воззваніи, указываетъ на рѣшающее значеніе настоящаго бѣдственнаго времени и на необходимость дѣйствовать противъ грозящей намъ гибели. Для христіанъ, знающихъ, что однѣми человѣческими силами ничего сдѣлано быть не можетъ, основаніе и источникъ всякаго дѣйствія есть молитва. Но чтобы молитва не была языческимъ пустословіемъ, необходима полная вѣра въ силу Духа Божія, совершенная преданность всеблагой вѣрѣ Божіей, рѣшительное отреченіе ото всѣхъ внѣшнихъ вещественныхъ, недостойныхъ дѣла Божія средствъ и орудій. Только такая молитва привлекаетъ къ намъ божественныя силы и даетъ намъ дѣйствовать во славу Божію и на благо землѣ.

Для насъ, несовершенныхъ въ вѣрѣ, полухристіанъ и полуязычниковъ, мало доступно такое самоотреченіе, мало доступна для насъ и настоящая молитва. Но представители духовнаго царства на землѣ, по самому назначенію своему, призваны къ истинной молитвѣ и истинному, духовному дѣйствію. Они не могутъ колебаться между Духомъ Божіимъ и силами вещественнаго міра, они должны показать, что въ нихъ пребываетъ и дѣйствуетъ Тотъ, Кто больше міра, Кто побѣдилъ міръ божественною любовью, Кто приходилъ не для того, чтобы судить міръ, но чтобы спасти его. И истинная духовная власть, по преимуществу носящая образъ Христовъ, на Него одного должна полагаться, оставивъ всѣ соображенія человѣческой мудрости, которая есть буйство передъ Богомъ, безбоязненно отбросивъ всѣ гнилыя опоры человѣческихъ преданій, которыя суть прахъ и въ прахъ обратятся. На такую духовную власть возлагаетъ свои надежды христіанская Россія, отъ такой духовной власти ждетъ она себѣ спасенія; а въ силу вещественную и въ человѣческія измышленія Россія не вѣрила и не вѣритъ.

О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ.

1882—1883.

О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ.

1882—1883.

Истинная сущность церкви связана съ ея вселенскимъ или каѳолическимъ характеромъ. А вселенскій этотъ характеръ съ двухъ сторонъ проявляется: во-первыхъ, во внѣшней цѣлости церкви, свободной ото всякихъ ограниченностей племенныхъ, мѣстныхъ и временныхъ, а во-вторыхъ, во внутренней цѣлости церковныхъ основъ, обнимающихъ собою все существо человѣка и всемірной жизни. Нарушая эту двоякую цѣльность, *подчиняя* церковь какимъ-нибудь мѣстнымъ или временнымъ ограниченностямъ, или же посягая на самыя основы церкви (въ іерархіи, въ догматѣ, въ таинствахъ), мы тѣмъ самымъ отдѣляемъ себя отъ единой вселенской церкви, становимся сектантами. Будучи отрицаніемъ церкви по существу, сектантство уясняетъ намъ сущность церкви. Уже ради этого одного полезно намъ будетъ разсмотрѣть и нашъ русскій расколъ какъ простонародный, возникшій въ XVII столѣтіи, такъ и тотъ, который появился въ наши времена среди образованнаго общества.

Нашъ народный расколъ, хотя вначалѣ выступаетъ въ защиту божественныхъ и неизмѣнныхъ формъ церкви противъ всякихъ человѣческихъ нововведеній, но подмѣнивая истинный признакъ божественности — каѳоличность — другимъ внѣшнимъ, условнымъ и неопредѣленнымъ признакомъ *старины* или отеческаго преданія, расколъ постепенно удаляется отъ божественнаго содержанія церкви, растворяя широкія врата всякому человѣческому произволу и личному мудрованію.

Исходя изъ совершенно вѣрнаго и православнаго убѣжденія, что церковь свята и божественна не только въ сокровенномъ началѣ, но и въ самыхъ видимыхъ формахъ своихъ, расколъ въ своей націо-

нальной исключительности, лишенный истиннаго понятія о божественномъ какъ вселенскомъ, не могъ распознать, *какія* именно видимыя формы церкви и въ чемъ именно онѣ божественны, а поэтому смѣшалъ божеское съ человѣческимъ, вѣчное съ временнымъ, частное съ всеобщимъ. Не останавливаясь на всѣхъ пунктахъ первоначальнаго раскола, упомяну о двухъ главнѣйшихъ: объ имени Христовомъ и о разности въ чтеніи Символа вѣры.

Имя Христово, величайшее и могущественнѣйшее всѣхъ именъ на небѣ и на землѣ, не есть что-нибудь случайное и маловажное, а воистину божественное; но можетъ ли это его божественное значенніе быть связано съ особенностью произношенія и начертанія этого имени и при томъ съ такою особенностью, которая не соотвѣтствуетъ ни первоначальному виду этого имени на языкѣ еврейскомъ, ни греческому его видоизмѣненію, въ которомъ оно намъ передано Евангеліемъ? То произношеніе Христова имени, за которое стоятъ старовѣры, какъ за единственно православное — Исусъ — несвойственно никому изъ извѣстныхъ языковъ, кромѣ русскаго простонароднаго; слѣдовательно, видѣть въ этомъ произношеніи отличительный признакъ православія значитъ утверждать, что никто кромѣ русскаго простонародья не можетъ быть православнымъ, — что истинная церковь должна ограничиваться необразованною частью русскаго народа и что до X вѣка, когда впервые могло прозвучать русское произношеніе имени Христова, совсѣмъ не было истиннаго православія; а такія положенія, если устранить ихъ грубую оболочку, сводятся къ рѣшительному отрицанію вселенскаго каѳолическаго свойства церкви во имя мѣстной и временной исключительности, что прямо обращается противъ самого божественнаго основанія церкви; ибо этимъ связываютъ дѣйствіе Божіе и хотятъ подчинить его такому ограниченному явленію, какъ звуки какого-нибудь народнаго просторѣчья.

Подобное же значеніе имѣетъ и другой пунктъ раскола — разночтеніе Символа. Когда старовѣры утверждаютъ, что «господствующая» церковь, выкинувъ будто бы изъ члена о Духѣ Святомъ слово «истиннаго», отступила отъ православія и даже погрѣшила хулой на Духа Святаго, то важно здѣсь не фактическое заблужденіе старовѣровъ, основанное на простомъ невѣдѣніи, а то заключеніе, къ которому они приходятъ. Хотя «господствующая» церковь и не выкидывала изъ сказаннаго члена Символа такое слово, которое не могло находиться въ его подлинномъ текстѣ, а лишь попало въ наши позд-

нѣйшіе списки какъ сомнительный варіантъ славянскаго перевода [1]. но допуская даже, что раскольники фактически были бы и правы, остается вопросомъ, правильно ли ихъ заключеніе. Вопросъ принципіальный: вставка или исключеніе какихъ-нибудь словъ въ соборномъ Символѣ вѣры со стороны какой-нибудь мѣстной церкви (т. е. въ какой-нибудь части церкви) есть ли *само по себѣ* отступленіе отъ православія? Отцы вселенскихъ соборовъ, утвердившіе Никео-Константинопольскій Символъ, запретили что-нибудь измѣнять въ немъ, что-нибудь вставлять или исключать; но спрашивается: къ чему собственно относится это запрещеніе, — относится ли оно къ словамъ Символа *со стороны ихъ смысла*, какъ къ выражающимъ нѣкоторыя *понятія* (λόγος = слово = понятіе), служащія къ опредѣленію и точнѣйшему формулированію православнаго вѣроученія; — или же запрещеніе имѣетъ въ виду неприкосновенность самаго звука и числа словъ, какъ *реченій* (а не какъ понятій), независимо отъ того, что этими реченіями выражается? Если бы послѣднее предположеніе было вѣрно, то этимъ осуждался бы, какъ отступленіе отъ православія, всякій переводъ Символа съ первоначальнаго языка на другіе, а такое утвержденіе въ особенности не можетъ быть допущено старовѣрами, которые стоятъ именно за одинъ изъ переводовъ Символа — славянскій [2]. Если же скажутъ, что, не возбраняя точнаго и дословнаго перевода на другой языкъ, соборное постановленіе запрещаетъ только вставку новыхъ словъ или исключеніе находящихся въ текстѣ, то должно

---

[1] Именно греческое слово τὸ κύριον одни переводили „Господа“ другіе „истиннаго“, а третьи, соединяя оба чтенія — „Господа истиннаго“.

[2] Безъ сомнѣнія, къ Символу на славянскомъ языкѣ Символъ на греческомъ языкѣ относится какъ подлинникъ къ переводу. Но съ точки зрѣнія вселенской церкви едва ли возможно отдавать и греческому языку безусловное преимущество; ибо во времена составленія Символа, т. е. задолго до раздѣленія церквей, латинскій языкъ для всей церкви во всякомъ случаѣ имѣлъ такое же значеніе, какъ и греческій. Тотъ фактъ, что вселенскіе соборы созывались на Востокѣ и что ихъ опредѣленія составлялись первоначально на греческомъ языкѣ, никакъ не можетъ давать этому послѣднему какого-либо преимущества de jure, ибо этотъ фактъ имѣлъ лишь ту простую и естественную причину, что всѣ главныя ереси (противъ коихъ и созывались вселенскіе соборы) появились на Востокѣ и всѣ главные еретики говорили и писали по-гречески, а не по-латыни.

замѣтить, что безъ такихъ вставокъ и исключеній совершенно невозможенъ вразумительный переводъ съ одного языка на другой. Такъ, уже одно существованіе въ греческомъ языкѣ грамматическаго члена и нѣкоторыхъ особенныхъ частицъ, не существующихъ, напримѣръ, въ латинскомъ языкѣ, дѣлаетъ невозможнымъ, чтобы латинская версія дословно соотвѣтствовала греческому тексту; но если даже не считать этихъ частицъ за слова, то при переводѣ на другіе менѣе близкіе языки разница должна коснуться другихъ, уже весьма существенныхъ въ грамматическомъ отношеніи словъ. Такъ, напримѣръ, въ самомъ началѣ Символа, тамъ, гдѣ грекъ, латинянинъ и славянинъ употребляетъ одинъ только глаголъ: «*πιστεύομαι*», «credo», «вѣрую», тамъ нѣмецъ, англичанинъ, французъ, долженъ употреблять два слова — глаголъ и мѣстоименіе «Ich glaube», «I believe», «je crois»; и однакоже никому не придетъ въ голову такое прибавленіе цѣлаго слова считать искаженіемъ Символа и отступленіемъ отъ православія и именно потому, что, измѣняя не только звуки, но и число словъ, такое прибавленіе нисколько не измѣняетъ выражаемаго ими *смысла*. Итакъ, соборное запрещеніе измѣнять Символъ вѣры можетъ относиться только къ смыслу и понятіямъ, а никакъ не къ звукамъ и числу словъ самимъ по себѣ. Поэтому неудивительно и вполнѣ справедливо, что церковные отцы и учители IV вѣка такъ горячо спорили за *ὁμοούσιος* противъ *ὁμοιούσιος*, т. е., повидимому, буквально противъ одной только *іоты*, но здѣсь эта іота, почти незамѣтно измѣняя звукъ, существенно измѣняла *смыслъ* опредѣленія, такъ какъ *ὁμοούσιος* (единосущный или тождесущный) значитъ совсѣмъ не то, что *ὁμοιούσιος* (подобносущій), ибо совсѣмъ не одно и то же сказать, что двое имѣютъ одно существо, или что они только похожи другъ на друга. Здѣсь, слѣдовательно, споръ шелъ не о іотѣ самой по себѣ, а о смыслѣ основного христіанскаго догмата [3]. Точно также и разность въ чтеніи Символа между господствующею церковью и старообрядцами могла бы имѣть значеніе для вѣры и благочестія толь-

[3] Еще болѣе разительный фактъ въ пользу нашего утвержденія: то самое слово *ὁμοούσιος* которое такъ рѣшительно было принято великимъ Никейскимъ соборомъ, это же самое слово въ предшествовавшемъ столѣтіи было отвергнуто и осуждено на православномъ соборѣ Антіохійскомъ противъ Павла Самосатскаго, который при выраженіи своей ереси употреблялъ также слово *ὁμοούσιος*, но только въ другомъ *смыслѣ*.

ко въ томъ случаѣ, если бы ею затрагивался догматическій смыслъ Символа, т. е. если бы ею измѣнялось выражаемое въ сказанномъ членѣ Символа понятіе и опредѣленіе о Духѣ Святомъ. Но не трудно видѣть, что, исповѣдуя Духа святымъ, Господомъ, животворящимъ, отъ Отца исходящимъ, со Отцемъ и Сыномъ спокланяемымъ и славимымъ, глаголавшимъ пророки, мы тѣмъ самымъ исповѣдуемъ Его и истиннымъ, ибо къ неистинному всѣ эти аттрибуты совсѣмъ неприложимы. Поэтому если бы даже и правду говорили раскольники, что господствующая церковь исключила изъ Символа слово «истиннаго», то исключенъ былъ бы лишь плеоназмъ и, слѣдовательно, такое исключеніе имѣло бы лишь грамматическое, а не догматическое значеніе. Догматичны и общеобязательны опредѣленія Символа лишь *въ силу ихъ смысла*, ибо этотъ смыслъ можетъ быть одинаковъ для *всѣхъ* народовъ и временъ, можетъ имѣть вселенское, каѳолическое значеніе, которое никакъ не принадлежитъ отдѣльнымъ реченіямъ и звукамъ. Таковъ взглядъ, заявленный русскою церковью самимъ дѣломъ, ибо, принимая въ свое церковное общеніе старообрядцевъ на правилахъ единовѣрія, она не возбраняетъ имъ читать Символъ со вставкою «истиннаго», очевидно потому, что эта вставка, хотя формально и лишенная достаточнаго основанія, не заключаетъ однако по смыслу своему ничего противнаго православной вѣрѣ.

Если бы всѣ подобные вопросы были такъ поставлены на полтора вѣка раньше, чѣмъ учреждено единовѣріе, тогда, безъ сомнѣнія, лучшая часть раскольниковъ осталась бы въ церкви, а ушедшіе не имѣли бы извиненія. Къ несчастью, съ самаго начала раскола мученическій вѣнецъ покрылъ неправду раскольниковъ, а внутренняя правота всей церкви осталась невидимою за несправедливыми и насильственными дѣйствіями нѣкоторыхъ церковныхъ людей, и болѣзнь раскола сдѣлалась тѣмъ опаснѣе, что получила нѣкоторую видимость духовнаго здравія. Дѣло, испорченное въ началѣ, трудно было поправить впослѣдствіи при самыхъ лучшихъ желаніяхъ; даже такое правильное дѣйствіе церковной власти, какъ учрежденіе единовѣрія, оказалось запоздавшимъ и не могло упразднить ненормальное отдѣленіе старообрядцевъ отъ церкви. Единственный здѣсь выходъ и исцѣленіе раскола — въ новомъ обнаруженіи истинной цѣлости церковной: оставляя всѣ односторонніе пристрастія и интересы, должно намъ рѣшительно стать на почву самаго вселенскаго каѳолическаго христіанства, имѣть въ виду единственно только самую святыню

Божіей церкви. Для признающихъ вѣчно дѣйственную истину, для вѣрующихъ въ присутствіе божественнаго на землѣ въ видимыхъ формахъ, непростительно основываться на однихъ человѣческихъ дѣйствіяхъ и отношеніяхъ. Если мы умѣемъ различать между божескимъ и человѣческимъ, то свое законное сочувствіе къ страданіямъ заблуждающихся мы не станемъ переносить на самое заблужденіе и не будемъ изъ человѣколюбія любить человѣческое зло; справедливо осуждая тѣхъ, кто во имя благодати и истины творитъ насиліе и неправду, мы изъ-за этого не отречемся отъ самой благодати и истины. Когда призванные къ тяжко больному врачи, обладающіе цѣлительнымъ и животворнымъ средствомъ, по неумѣнію или лѣности оставляютъ его безъ употребленія, прибѣгая къ другимъ, болѣе легкимъ, но совершенно непригоднымъ способамъ, — и тѣмъ только усугубляютъ болѣзнь, мы, видя это и порицая такое плохое лѣченіе, изъ-за него не отвергнемъ настоящаго благотворнаго лѣкарства, а также не станемъ увѣрять себя и другихъ, что и самой болѣзни вовсе не существуетъ, что все выдумано неискусными врачами, что, напротивъ, этотъ видимый недугъ и есть самое настоящее здоровье. Нѣтъ, воистину церковный расколъ есть тяжкая и сложная болѣзнь народнаго духа, и здѣсь прежде всего нужна вѣрная и точная *діагноза*.

Правда, здѣсь, какъ и вездѣ, характеръ болѣзни не сразу опредѣлился, и нѣкоторыя патологическія явленія могли быть смѣшаны съ признаками здоровой жизни. Съ одной стороны, въ пользу первыхъ двигателей раскола говоритъ ихъ полная искренность, ихъ непоколебимая увѣренность, что, защищая подробности стараго обряда, они стоятъ за святое дѣло отеческаго преданія, за истинную вѣру и благочестіе, и наконецъ ихъ пламенная готовность отдать свою жизнь за это святое для нихъ дѣло, — такія черты придаютъ лучшимъ изъ раскольниковъ видъ религіозныхъ подвижниковъ, борцовъ за христіанскую совѣсть и духовную свободу. Съ другой стороны, при распознаваніи этого движенія сбиваетъ съ толку крайняя ничтожность его поводовъ, очевидно относящихся болѣе къ правописанію, нежели къ православію, и съ этой стороны легко увидѣть въ раскольникахъ исключительно лишь невѣжественныхъ и тупоумныхъ фанатиковъ. Однако и то и другое будетъ ошибочно. При болѣе внимательномъ взглядѣ должно убѣдиться, что хотя въ первоначальномъ расколѣ присутствовало и религіозное воодушевленіе, доходившее иногда до героизма, и вмѣстѣ съ тѣмъ невѣжественный фанатизмъ, доходившій

иногда до полнаго помраченія ума, но что и то и другое было лишь сопровождающими обстоятельствами раскола, а никакъ не его главной основой. Когда раскольники возстали за свои отеческія преданія, то важно было не то, насколько горячо они за нихъ стояли, а также и не то, что эти отеческія преданія сводились у нихъ къ старымъ опечаткамъ въ русскихъ служебникахъ, а важно и значительно было то, что отеческія преданія, т. е. мѣстные русскіе обычаи, сложившіеся въ XVI вѣкѣ (эпоха Стоглава), выступили на первый планъ въ области вѣры и благочестія, т. е. въ той области, гдѣ не должно быть ни эллина, ни іудея, ни нѣмца, ни русскаго, ни старины, ни новизны; важно то, что вселенская истина исчезла здѣсь передъ народнымъ обычаемъ, который выдавался за вселенскую истину; важно то, что на мѣсто Божьяго и всемірнаго вдругъ явилось *свое, отдѣльное*. Вотъ гдѣ начало болѣзни. Она была вызвана со стороны духовныхъ властей слишкомъ суровымъ образомъ дѣйствій при исправленіи книгъ церковныхъ: всѣ болѣзни чѣмъ-нибудь вызываются. Но если правители церковные иногда неправо дѣйствовали, то раскольники неправо мыслили. Ибо, утверждаясь на своемъ отеческомъ преданіи, они забывали, что отцы ихъ были такіе же люди, какъ и они, и что, слѣдовательно, отеческое преданіе *само по себѣ* есть лишь *человѣческое* преданіе и, какъ такое, не можетъ имѣть высшаго божественнаго авторитета. Божественное значеніе можетъ быть усвоено преданію лишь въ силу освященія свыше, признаки котораго и составляютъ основаніе его авторитета. Такимъ освященіемъ обладаетъ церковь, поскольку она основывается не на мѣстномъ или какомъ другомъ частномъ преданіи, а на преданіи вселенскомъ или *каѳолическомъ*, которое священно не по временной старинѣ и не по человѣческому обычаю, а по своему божественному происхожденію и вѣчному значенію. Дѣло не въ преданіи, а въ его каѳолическомъ характерѣ. Вообще преданіе есть нѣчто неопредѣленное: почти все въ жизни человѣческой, доброе и худое, передано намъ отъ прежнихъ временъ и, слѣдовательно, все это преданіе; но далеко не все есть преданіе каѳолическое или вселенское, — это послѣднее есть нѣчто вполнѣ опредѣленное, по существу своему истинное и божественное. Будучи всеобъемлющимъ, оно не вынуждаетъ человѣка отказываться ни отъ чего добраго, оно не упраздняетъ человѣческій разумъ, не заставляетъ человѣка безсмысленно принимать и покланяться случайнымъ и произвольнымъ человѣческимъ установленіямъ. Признавая это преданіе

разумъ не унижается передъ неразумнымъ, а свободно подчиняется Высшему Разуму. Каѳолическое преданіе именно потому, что исходитъ не изъ разума человѣческаго, а изъ сущей истины, вполнѣ удовлетворяетъ истиннымъ потребностямъ самого разума и открывается ему какъ *преданіе* въ высшемъ смыслѣ *разумное*.

Не таково «отеческое преданіе» старовѣровъ. Исходя изъ желанія сохранить неприкосновенными всѣ переданныя формы церкви, не различая въ нихъ всеобщаго и вѣчнаго отъ мѣстнаго и временнаго и ставя послѣднее на мѣсто перваго, старовѣріе ничего не сохраняетъ и, теряя важнѣйшія условія церковной жизни — іерархію и таинства, — является лишь отрицаніемъ каѳоличности, *протестантизмомъ мѣстнаго преданія*, подобно тому, какъ у нѣмцевъ явился протестантизмъ личнаго убѣжденія.

Распространяясь въ невѣжественной и умственно неразвитой средѣ, старовѣріе естественно должно было принять грубыя и невѣжественныя формы. Но въ немъ присутствуетъ еще нѣкоторое скрытое убѣжденіе, которое глубже этого формальнаго невѣжества и могло бы проявиться и проявлялось и въ другихъ формахъ. Убѣжденіе это состоитъ въ томъ, что видимая церковь уже закончила свой ростъ, что она есть нѣчто *совершенное въ прошедшемъ;* отсюда исключительное значеніе всего стараго, всякаго завѣщаннаго прошедшимъ преданія. Такимъ образомъ нераздѣльно съ *мѣстною* ограниченность раскола, какъ исключительно *русской вѣры*, является его ограниченность относительно *времени*, какъ исключительно старой вѣры. Здѣсь вся церковь отождествляется съ ея явленіемъ въ прошедшемъ, и божественное полагается только въ старинѣ. Въ настоящемъ ничего божественнаго не происходитъ, все божественное уже произошло. Но кто же носитель этого прошедшаго, кто хранитель этого преданія? Церковь въ своей іерархической организаціи. Но вотъ, по мнѣнію старовѣровъ, вся церковная іерархія, и архіереи и попы, а за ними и большинство мірянъ отступили отъ прошедшаго, замѣнили отеческія преданія новизнами. Итакъ, кто же остается хранителемъ преданія? Никто какъ отдѣльная личность, личная вѣра и совѣсть. И вотъ, какъ бы снаружи ни отличалось наше старовѣріе отъ западнаго протестантства, оказывается, что основной принципъ того и другого одинъ: *личное мнѣніе противъ вселенскаго опредѣленія церкви, частное противъ цѣлаго.* Дѣло не въ томъ, что протестантовъ меньше, чѣмъ католиковъ (ихъ могло бы быть и больше), или старовѣровъ

меньше, нежели членовъ греко-россійской церкви (ихъ также могло бы оказаться и больше), а дѣло въ томъ, что и западный протестантъ и русскій раскольникъ отвергаютъ въ видимой церкви именно то, что выше и сильнѣе отдѣльнаго лица, что можетъ дѣйствительно исцѣлить его и реально связать съ Божествомъ — ея всецѣлость и каѳоличность церкви. Ибо хотя протестантъ для своей личной религіозности ищетъ предметной опоры въ буквѣ Священнаго Писанія, а раскольникъ въ буквѣ обряда, но и то и другое необходимо являются здѣсь какъ нѣчто подчиненное личному духу и имъ поглощаемое. И Писаніе и обрядъ, предметно взятые, суть лишь частныя, хотя и весьма важныя проявленія богочеловѣческой жизни въ церкви — великіе памятники дѣйствія въ ней Духа Божія; но и то и другое, само по себѣ или въ отдѣльности взятое, есть лишь *вещь* и мертвая форма; жизненный же смыслъ и значеніе эти мертвыя вещи получаютъ или какъ часть отъ всей полноты церкви, т. е. отъ дѣйствія того же живущаго въ ней Духа Божія, которымъ онѣ и созданы; или же, когда церковь отвергнута, — отъ единичнаго лица, ими пользующагося; въ послѣднемъ случаѣ, это единичное лицо и остается господиномъ и судьею всего дѣла, а такъ какъ человѣкъ не можетъ быть господиномъ и судьею божественнаго, то все божественное отъ него и уходитъ.

Имѣя въ себѣ зародышъ протестантства, русскій расколъ до конца возростилъ его. Уже въ старовѣріи дѣйствительнымъ хранителемъ старины и преданія является отдѣльное лицо. Само это лицо живетъ не въ прошедшемъ, а въ настоящемъ; принятое же преданіе, не имѣя здѣсь предъ лицомъ преимущества живой всецѣлости или каѳоличности (какъ въ церкви вселенской) и будучи само по себѣ мертвой формой, оживляется и одухотворяется здѣсь лишь вѣрою и благочестіемъ своего настоящаго хранителя — единичнаго лица. Но лишь только такое положеніе начинаетъ сознаваться, какъ неизбѣжно центръ духовнаго тяготѣнія переходитъ изъ мертваго прошедшаго въ живое настоящее, условный предметъ преданія теряетъ всякую цѣну, и все значеніе переносится на самостоятельнаго личнаго носителя преданія, а отсюда уже прямой переходъ къ тѣмъ свободнымъ сектамъ, которыя въ основу религіи завѣдомо полагаютъ личное вдохновеніе и личную праведность. Если старовѣріе ограничиваетъ видимое откровеніе божественнаго исключительно прошедшимъ, то эти свободныя (отъ преданія) секты ограничиваютъ его столько же исклю-

чительно настоящимъ. При чемъ однѣ изъ этихъ послѣднихъ (мистики) все общеніе человѣчества съ Божествомъ сводятъ къ даннымъ мистическимъ состояніямъ отдѣльныхъ людей (живые боги, непрерывно вновь появляющіеся христы, богородицы и т. д.), другія же (раціоналисты) ограничиваютъ все дѣло спасенія наличной праведностью отдѣльныхъ людей, ихъ видимыми добрыми дѣлами. И тѣ и другіе — и мистики и раціоналисты — рѣшительно отвергая вселенское преданіе и всякую сверхсознательную, существенную связь въ христіанскомъ человѣчествѣ, образующую его въ нѣчто цѣлое, — видятъ и знаютъ только текущую религіозную дѣйствительность, только настоящую минуту религіознаго сознанія, какъ она выражается въ душевныхъ состояніяхъ и нравственныхъ дѣйствіяхъ отдѣльныхъ лицъ. Оставаясь въ этой наличной человѣческой дѣйствительности, какъ она есть, можно, по ихъ убѣжденію, непосредственно воспринять всю полноту богочеловѣческой жизни и прямо войти въ царствіе небесное [4].

И старовѣры, держащіеся въ религіи исключительно прошедшаго, и наши свободные сектанты, предающіеся исключительно настоящему, сходятся между собою и имѣютъ то общее, что и для тѣхъ и для другихъ совсѣмъ не существуетъ церковь какъ цѣлое, вселенская церковь, независимая ни отъ мѣста, ни отъ временъ, не исчерпываемая ни настоящимъ, ни прошедшимъ, но простирающаяся впредь къ будущей славѣ. Этой вселенской цѣлости, опирающейся на живомъ преданіи, дѣйствующей въ настоящемъ и постепенно подготовляющей царствіе Божіе — этой всеединой цѣлости одинаково чужды обѣ главныя вѣтви раскола. Ихъ отношеніе къ церкви и между собою можетъ быть выражено такимъ сравненіемъ. Если видимую церковь въ ея постепенномъ восхожденіи къ совершенству сравнить съ лѣст-

[4] Хотя всѣ наши свободныя секты развились самостоятельно, но, вслѣдствіе существенной одинаковости ихъ началъ съ началами западнаго протестанства въ различныхъ его видоизмѣненіяхъ, неудивительно, что уже при самомъ возникновеніи нашихъ сектъ обнаруживалось симпатическое притяженіе между ними и различными явленіями западнаго протестанства. Такъ несомнѣнно въ этомъ смыслѣ вліяніе протестантскаго мистика Квирина Кульмана на секту людей Божіихъ (хлыстовъ), такое же воздѣйствіе квакерства на духоборцевъ, и въ новѣйшее время протестанство въ лицѣ нѣмцевъ-колонистовъ оказало несомнѣнное вліяніе на образованіе южно-русской секты штундистовъ.

нищею, ведущей отъ природнаго человѣчества къ прославленному и отъ земного міра къ небесному царствію Божію, то старовѣры, стоя на серединѣ этой лѣстницы, смотрятъ только на ближайшія подъ ними нижнія ступени и всякій шагъ кверху считаютъ гибелью, при чемъ они, разумѣется, теряютъ изъ виду самую цѣль восхожденія и уже никакъ не могутъ ея достигнуть; другіе же свободные сектанты хотя и имѣютъ въ виду эту цѣль наверху, но воображаютъ, что ее можно теперь, сейчасъ же достигнуть, если прямо съ той ступени, на которой они стоятъ, бросивши всю лѣстницу, какъ ненужную и только препятствующую свободѣ движенія, сразу взлетѣть кверху, при чемъ однако, въ силу непреложныхъ законовъ нравственнаго тяготѣнія, такой полетъ принимаетъ совсѣмъ не то направленіе, какое было желательно.

Русскій расколъ въ двухъ основныхъ своихъ развѣтвленіяхъ, старовѣріи и свободномъ сектантствѣ, изъ коихъ каждое въ свою очередь раздѣляется на двѣ главныя отрасли, а именно: старовѣріе — на поповщину и безпоповщину, а свободное сектантство — на мистическую и раціоналистическую отрасль, — русскій расколъ въ этихъ четырехъ фазисахъ представляетъ строгую послѣдовательность своего отрицательнаго хода, своего постепеннаго удаленія отъ божественнаго основанія церкви или, что то же, отъ каѳоличества. 1) Старовѣры *поповцы* рѣшительно признаютъ (въ принципѣ) благодать, пребывающую въ церкви, но, связывая ее исключительно съ прошедшимъ, въ этомъ смыслѣ нарушаютъ вселенскій характеръ церкви и фактически отъ нея отдѣляются. Жизненная связь ихъ съ церковью порвана, настоящая жизнь церкви для нихъ не существуетъ, а продукты прежней жизни (переданныя формы церковныя), отдѣленные отъ своей живой почвы, остаются у нихъ лишь какъ caput mortuum (мертвая голова), какъ внѣшній предметъ, о сохраненіи котораго они усиленно и напряженно стараются (тогда какъ по-настоящему не человѣкъ сохраняетъ церковь, а церковь сохраняетъ человѣка). Но такое caput mortuum, такой предметъ, отдѣленный или отвлеченный отъ своего живого носителя (т. е. здѣсь отъ всей церкви), есть нѣчто только *мыслимое*, не имѣющее въ себѣ дѣйствительной силы. 2) *Безпоповцы* — это прямо и выражаютъ, утверждая, что за грѣхи человѣческіе благодать Божія сокрылась отъ насъ и истинная церковь имѣетъ въ настоящее время лишь мысленное или умственное, а не существенное бытіе, утративъ тѣмъ самымъ и ту

видимость или наружность, какую она имѣла прежде. 3) Но если божественные предметы существуютъ теперь какъ только мысленные, т. е. не внѣ, а только внутри самого человѣка, а слѣдовательно и благодать Божія можетъ дѣйствовать только внутри же человѣка, то какое же значеніе можетъ имѣть вся эта прежняя наружность церковная, которую такъ почитаютъ старовѣры? Очевидно, эта наружность, которая не могла устоять передъ человѣческимъ беззаконіемъ, не имѣетъ уже никакой силы и не пользуетъ нимало; итакъ, слѣдуетъ отбросить совсѣмъ «всякую наружность, яко ненужную въ дѣлѣ спасенія», и держаться исключительно внутренняго (субъективнаго) воздѣйствія Божества на человѣка, чисто личнаго вдохновенія, какъ это и утверждаютъ сектанты-*мистики*. По ихъ взгляду, Божество не имѣетъ въ мірѣ никакой собственной, пребывающей формы, а находитъ такую форму только въ духовномъ дѣйствіи человѣка. Не случайно выбрали эти сектанты названіе для своего религіознаго дѣйствія (радѣніе); это названіе выражаетъ самую суть ихъ ученія, именно то, что благодать Божія добывается только *радѣніемъ* человѣческимъ или есть произведеніе напряженныхъ усилій самого человѣка. Но если обнаруженіе Божества зависитъ отъ человѣческаго дѣйствія, то вѣдь это послѣднее, именно какъ *человѣческое*, гораздо болѣе выражается въ нравственной, сознательно-разумной дѣятельности, нежели въ изступленныхъ состояніяхъ духа, вызванныхъ особаго рода тѣлесными упражненіями. Итакъ, исходя отъ человѣка и его человѣческаго дѣйствія, слѣдуетъ настоящимъ путемъ къ обожествленію признать не физическое, а *нравственное радѣніе*, т. е. добрыя дѣла и праведную жизнь, на чемъ и стоятъ сектанты-раціоналисты [5].

[5] Указанная внутренняя связь между различными видами раскола не предполагаетъ непремѣнно исторической преемственности между ними. Хотя несомнѣнно, что нѣкоторыя секты, напр. нѣтовщина, исторически вышедшія изъ старовѣрчества, представляютъ въ своемъ ученіи крайніе выводы сектантскаго раціонализма, но въ другихъ случаяхъ такіе крайніе выводы могли быть приняты безъ прямой зависимости отъ старовѣрчества. Ибо тотъ логическій ходъ мысли, который ведетъ оба буквализма старовѣровъ къ безусловной свободѣ крайнихъ сектъ — этотъ логическій ходъ какъ въ отдѣльныхъ людяхъ, такъ и въ цѣлыхъ группахъ людей, естественно совершался и совершается съ различной быстротой и съ большими или меньшими остановками на промежуточныхъ ступеняхъ. Это

Такимъ образомъ во всемъ расколѣ божественное начало въ насъ (присутствіе и дѣйствіе благодати) подчиняется нашему собственному человѣческому началу: въ видѣ человѣческаго преданія отъ отцовъ у старовѣровъ, въ видѣ личнаго человѣческаго дѣйствія у свободныхъ сектантовъ. У старовѣровъ божественное подмѣнивается человѣческимъ въ его прошедшемъ, въ преданіи мѣстной старины; у свободныхъ сектантовъ оно подмѣнивается человѣческимъ въ его настоящемъ, въ состояніяхъ и дѣйствіяхъ данныхъ человѣческихъ лицъ.

Итакъ, вотъ наконецъ дошли мы до самаго глубокаго корня этой великой нравственной болѣзни, до самоутвержденія человѣческаго начала въ христіанской церкви. Не въ томъ болѣзнь, что человѣческое начало обнаруживаетъ свое присутствіе и дѣйствіе въ церкви: оно должно присутствовать въ церкви христіанской, ибо само христіанство есть дѣло *богочеловѣческое,* но въ томъ болѣзнь, что человѣческое здѣсь становится на первомъ мѣстѣ, нарушаетъ свое должное отношеніе къ божественному, становится выше Бога. Окончательное соединеніе божественнаго со всѣмъ человѣческимъ, полное Его воплощеніе въ формахъ нашей жизни есть *цѣль* христіанства, но признавать эту еще далекую цѣль уже достигнутою значитъ только задерживать ея дѣйствительное достиженіе. Въ томъ великая неправда раскола, что, смѣшивая безконечную полноту богочеловѣчества съ ограниченной частицей нашей дѣйствительности (въ прошедшемъ или настоящемъ), онъ объявляетъ вселенское дѣло Христово исполненнымъ и самовольно и безвременно говоритъ: *совершишася.*

Воистину Христосъ войдетъ въ городъ Свой и совершитъ всемірную вечерню съ возлюбленными Своими. Но во-время ли кричать *осанна* — когда весь Іерусалимъ еще спитъ, когда въ притворѣ храма дремлютъ торгующіе подъ лавками своими, когда горница не выметена и не убрана и далеко одичавшій осленокъ еще гуляетъ на волѣ? И едва ли поймаютъ его мнимо-свободные христіане, которымъ прежде должно позаботиться, чтобы ихъ собственная духовная свобода не превратилась въ свободу дикаго животнаго.

Послѣ того, какъ богочеловѣческая истина воплотилась и явилась въ нашемъ человѣчествѣ, настоящая задача этого послѣдняго со-

---

есть дѣло исторіи раскола, для насъ же собственно важно внутренняя солидарность всѣхъ сектъ, поскольку всѣ онѣ основаны на обособленіи и самоутвержденіи человѣческаго начала въ религіи.

стоитъ не въ томъ, чтобы открывать самому что-нибудь новое, а въ томъ, чтобы пересоздать себя сообразно уже дарованной ему истинѣ. И это есть великое и трудное дѣло, для котораго нужна великая и крѣпкая опора; и на что же опереться человѣчеству въ этомъ Божьемъ дѣлѣ, какъ не на силу и дѣйствіе самого живого Бога? Но живой Богъ не связанъ ограниченнымъ временемъ и мѣстомъ, чрезъ которыя Онъ дѣйствуетъ. Дѣйствіе Его и откровеніе, когда бы и гдѣ бы оно ни происходило, живетъ во всѣ времена и для всѣхъ родовъ, и на этомъ-то вселенскомъ Его откровеніи и должно намъ стоять, какъ на незыблемомъ основаніи для возсозданія нашей жизни по образу и подобію жизни божественной. Мы сами и вся жизнь наша есть продолженіе прежде бывшаго, мы не творцы, а наслѣдники богочеловѣческой жизни на землѣ; можно и должно намъ приращать это наслѣдство, но для этого прежде всего должны мы принять и опознать дарованное, чтобы было послѣ на чемъ и чѣмъ трудиться. Одинаково несостоятельны поэтому и тѣ, которые говорятъ, что мы не должны совсѣмъ ничего сами дѣлать, при чемъ сейчасъ же себя и опровергаютъ, ибо такое усиленное утвержденіе своего бездѣйствія, какъ чего-то обязательнаго, есть уже нѣкоторое дѣйствіе съ ихъ стороны, а равно несостоятельны и тѣ, которые утверждаютъ, что въ дѣлѣ спасенія мы должны все дѣлать сами собою, тогда какъ мы потому только и нуждаемся въ спасеніи, что потеряли свое собственное духовное хозяйство и не имѣемъ въ самихъ себѣ полной воли. Несостоятельны старовѣры, заботящіеся не о самомъ унаслѣдованномъ сокровищѣ, а лишь о сохраненіи его прежняго вида, вслѣдствіе чего они его и теряютъ, ибо это есть наслѣдіе живое и мертвой косности не выноситъ; еще несостоятельнѣе свободные сектанты, прямо выбрасывающіе унаслѣдованное достояніе, чтобы самимъ сначала наживать его, забывая, что если каждый будетъ начинать дѣло сызнова, то некому будетъ дойти до цѣли.

Въ древнемъ мірѣ іудеи держались одного преданія, а эллины искали истины собственными усиліями. Христосъ, явившись во плоти и сочетавши Себѣ человѣчество въ церкви, и преданіе исполнилъ, и свободнымъ усиліемъ человѣческимъ далъ незыблемую почву и указалъ истинную цѣль. И не подобаетъ принявшимъ цѣльную истину Новаго Завѣта опять разрывать нешитую ризу Христову и возобновлять древнее раздѣленіе или коснѣя въ мертвыхъ преданіяхъ человѣческихъ или ища самодѣльной человѣческой премудрости. Въ церкви

всемірной есть мѣсто для всего человѣческаго, только нужно, чтобы это человѣческое прилагалось къ дѣлу Божію, а не къ своевольнымъ и случайнымъ задачамъ. Дѣло же Божіе требуетъ только свободнаго *согласія* отъ воли человѣческой, чтобы она не налагала на него своихъ произвольныхъ границъ и опредѣленій — личныхъ, народныхъ или какихъ иныхъ; но всѣ эти человѣческія особенности, раскрываясь передъ дѣйствіемъ Божіимъ, должны стать частными *способами* для полнаго откровенія богочеловѣческой жизни.

Мы видѣли, что въ расколѣ человѣческое, смѣшиваясь съ Божіимъ, постепенно беретъ надъ нимъ перевѣсъ, а наконецъ и совсѣмъ вытѣсняетъ все божественное изъ сектантской религіи, превращая ее въ дѣло одного человѣческаго разсужденія. Случайныя дѣла церковныхъ людей и даже болѣе общія и глубокія несовершенства въ жизни видимой церкви, дѣйствительно существовавшія и доселѣ въ ней существующія, всѣ эти несовершенства, относясь не къ самому существу церкви, а лишь къ человѣческой и временной ея сторонѣ, суть лишь тотъ прахъ земли, который на историческомъ торжищѣ покрылъ Христову жемчужину. И когда раскольники, за этою пылью не видя самой жемчужины бросаютъ ее съ враждой и презрѣніемъ, то они именно этимъ и обнаруживаютъ, что земное для нихъ уже заслонило собою божественное, а слѣдовательно и всѣ ихъ дальнѣйшія дѣйствія въ направленіи раскола, хотя бы искреннія и по человѣчеству извинительныя, необходимо становятся чужды для дѣла Божія.

Всего яснѣе это и очевиднѣе у старовѣровъ-*поповцевъ*, которые отдѣляются отъ церкви, несмотря на то, что сами признаютъ въ ней присутствіе и дѣйствіе божественной благодати, которою они и стараются косвеннымъ образомъ пользоваться, не пріобщаясь ей прямо. Ибо, принимая въ теченіе двухъ вѣковъ бѣглыхъ священниковъ тѣмъ же чиномъ, какъ способныхъ совершать таинства благодатію священства въ силу рукоположенія, полученнаго этими священниками въ «господствующей» церкви, а въ новѣйшее время, при учрежденіи бѣлокриницкой іерархіи, принявъ на томъ же основаніи и епископа изъ греческой церкви, какъ принесшаго съ собою оттуда даръ преемственнаго отъ апостоловъ рукоположенія, старовѣры-поповцы поневолѣ показали этимъ, что признаютъ у греко-россійской церкви пребывающую благодать Духа Божія въ совершеніи Св. Таинъ, а это самое и есть *божественное* основаніе церкви, начатокъ и залогъ небеснаго царствія. Если же божественное въ церкви, т. е. самая ея

суть, по собственному, хотя и безотчетному признанію этихъ раскольниковъ, осталась цѣлою и нерушимою, то, отдѣляясь отъ нея, они сами отдѣляютъ себя отъ божественнаго. И однакоже потребность въ этомъ божественномъ еще сильна въ нихъ! Всѣ эти натяжки и усилія ихъ, чтобы какъ-нибудь добыть себѣ благодать таинствъ, всѣ эти бѣглые попы и тайные австрійскіе архіереи, все это только показываетъ, какъ для нихъ важно и незамѣнимо то, чего они себя лишили.

Правда, поповцы, поневолѣ признавая, что наша церковь сохраняетъ путь Христовъ (въ преемствѣ іерархіи) и обладаетъ жизнью Христовой (въ благодати таинствъ), увѣряютъ, что она погрѣшила въ Христовой *истинѣ* введеніемъ какихъ-то новыхъ догматовъ. Но это уже потому невозможно, что съ самыхъ временъ иконоборчества въ Восточной церкви не было даже вопроса и сужденія ни о какихъ догматахъ. Такъ какъ въ нашей церкви догматы вѣры опредѣляются вселенскими соборами, а вселенскихъ соборовъ съ VIII вѣка не было, то, слѣдовательно, со времени послѣдняго (седьмого) вселенскаго собора (въ 787 г.) и до сего дня церковь не имѣла возможности опредѣлить никакого догмата и уже по этой одной причинѣ никакъ не могла впасть ни въ какое догматическое заблужденіе или ересь; посему если бы даже тѣ догматическіе пункты, которые выставляются раскольниками противъ церкви, и заключали бы въ себѣ дѣйствительно какія-нибудь неправославныя мнѣнія, то эти мнѣнія должны быть приписаны только тѣмъ лицамъ, которыя ихъ высказывали, а никакъ не всей церкви.

Итакъ, если догматически погрѣшить противъ истины Христовой наша церковь не имѣла никакой возможности, а путь Христовъ въ преемствѣ іерархіи и жизнь Христову въ благодати таинствъ должны признать за нею сами поповцы, то спрашивается, что же столь важное можетъ отдѣлить ихъ отъ церкви? Остается: память старыхъ обидъ, клятвы московскаго собора 1667 года, воспоминаніе о бывшихъ гоненіяхъ и негодованіе на продолжающіяся стѣсненія [6].

Но пусть клятвы московскаго собора были бы несправедливы, пусть гоненія на раскольниковъ были бы еще ожесточеннѣе, что же отсюда слѣдуетъ для самихъ раскольниковъ? Духовныя и граждан-

[6] Съ тѣхъ поръ, какъ это написано, Верховная власть значительно облегчила прежнія узаконенія противъ раскольниковъ, такъ что теперь имъ мало поводовъ жаловаться.

скія власти въ Россіи въ извѣстную эпоху дурно поступали противъ нихъ, а они за это уходятъ отъ *вселенской* церкви! Іерархи, какъ *управители* церковныхъ дѣлъ, оказались несправедливыми къ нимъ, а они отдѣляются отъ этихъ іерарховъ и какъ отъ органовъ и проводниковъ божественной благодати, каковыми однакоже продолжаютъ (поповцы) признавать ихъ! Трудно найти здѣсь сообразность между дѣйствіемъ съ той и съ другой стороны. Противъ старовѣровъ погрѣшили люди, а они разрываютъ союзъ съ Божьею благодатью; другіе ихъ обидѣли вещественно, а они за это подвергаютъ сами себя духовному вреду. Если только признано (а поповцы вполнѣ это признаютъ), что церковь, несмотря ни на какіе неправды и грѣхи своихъ представителей, не теряетъ божественной благодати (въ таинствахъ и проч.) и что «господствующая» церковь дѣйствительно обладаетъ этою благодатью, то какія же тогда человѣческія соображенія могутъ быть достаточно сильны, чтобы отдѣлить вѣрующаго отъ этого вмѣстилища Божіихъ даровъ? Но эти люди на одни и тѣ же вѣсы кладутъ божественную благодать и человѣческія обиды, и вотъ человѣческое у нихъ перевѣсило. Но и по-человѣчески должно быть послѣдовательнымъ: или, отчуждаясь отъ греко-россійской церкви, какъ отъ неистинной и еретической, должно (вмѣстѣ съ безпоповцами) признать ее лишенною благодати и таинствъ и тогда уже и не искать въ ней этого и отказаться отъ бѣглыхъ поповъ и австрійскихъ архіереевъ, черезъ которыхъ только подбираютъ крупицы, падающія съ трапезы «господствующей» церкви: или же, если признано, что эта церковь обладаетъ источникомъ божественной благодати, не должно отходить отъ него, не должно отказываться отъ самой живой воды изъ-за спора о формѣ сосудовъ, которыми ее черпаютъ.

Для ищущихъ въ церкви таинственныхъ даровъ Божіей благодати, для признающихъ, что церковь основывается на этихъ дарахъ, — для таковыхъ обязательно переступить черезъ мертвыя дѣла церковныхъ людей и обратиться къ *самой* церкви, какъ храму Бога живыхъ. Если же этимъ мервымъ дѣламъ человѣческимъ придается такое великое значеніе, что за ними исчезаетъ сама благодать Божія, тогда уже слѣдуетъ прямо признать, что погрѣшности въ церковныхъ дѣлахъ лишили церковь всего божественнаго, что въ ней уже не только нѣтъ истинной вѣры, но нѣтъ и настоящей іерархіи, нѣтъ и подлинныхъ таинствъ, т. е. что нѣтъ уже болѣе истинной церкви на землѣ, какъ это и утверждаютъ безпоповцы.

Здѣсь расколъ болѣе послѣдователенъ и тѣмъ яснѣе обнаруживаетъ свое человѣческое начало. По убѣжденію безпоповцевъ, православная церковь съ 1666 года за людскіе грѣхи, т. е. собственно за грѣхи русскихъ іерарховъ, измѣнившихъ старому обряду и преслѣдовавшихъ его приверженцевъ, лишена самой благодати Божіей и перестала быть христіанскою церковью. Такимъ образомъ благодать Божія понимается здѣсь какъ воздаяніе за человѣческую праведность, и дѣйствіе Божіе положительно обусловливается дѣйствіемъ человѣческимъ. Присутствіе или отсутствіе божественной благодати въ церкви по этому взгляду прямо зависитъ отъ степени нравственнаго совершенства членовъ церкви, а это значитъ признать, что человѣкъ спасается собственною праведностью, что равносильно полному отверженію самой благодати, т. е. божественнаго начала въ церкви; ибо оно состоитъ именно въ томъ, что Божество собственною силою дѣйствуетъ на человѣчество, чтобы спасти его отъ грѣха и привести къ оправданію и возрожденію, чего человѣкъ самъ собою достигнуть не можетъ; а если бы благодать могла дѣйствовать только *вслѣдствіе* праведности человѣческой, то ей никогда не пришлось бы и дѣйствовать, ибо для того, чтобы стать праведнымъ, человѣкъ *уже нуждается* въ дѣйствіи благодати, такъ что признавать начало благодати и вмѣстѣ съ тѣмъ обусловливать его человѣческою праведностью значитъ впадать въ безвыходный кругъ.

Утверждающимъ, что церковь лишена благодати, должно быть извѣстно, что есть благодать по ученію христіанскому. Они должны знать, что благодатное дѣйствіе Божіе обусловлено со стороны человѣка не праведностью или какими-нибудь положительными заслугами, а напротивъ, сознаніемъ нашей грѣховности и желаніемъ правды Божіей, чувствомъ нашей безпомощности и обращеніемъ къ Божественной помощи, — короче сказать, здѣсь дѣйствіе человѣка состоитъ только *въ добровольномъ согласіи* на дѣйствіе Божіе. Что же теперь выходитъ по утвержденію безпоповцевъ? Въ десяткахъ тысячъ храмовъ милліоны христіанъ, хотя и грѣшныхъ, но искренно вѣрующихъ и благочестивыхъ, съ усердною молитвою во имя Христово приступаютъ къ церковнымъ священнодѣйствіямъ; эти милліоны простыхъ людей отдаются Божіей благодати съ сердечнымъ желаніемъ, всею душою соглашаются на дѣйствіе Божіе и смиренно ожидаютъ его. И вотъ, оказывается, все это напрасно; напрасны ихъ молитвы и смиренныя желанія, напрасна ихъ преданность волѣ Божіей и все

ихъ благочестіе: они только себя обманываютъ, Божество навсегда отвернулось отъ нихъ, не слышитъ ихъ молитвъ и не даетъ имъ своихъ даровъ. И почему же? Потому что когда-то, на какихъ-то московскихъ соборахъ, о которыхъ они и понятія не имѣютъ, кто-то кого-то будто бы несправедливо проклялъ!

Возстаютъ безпоповцы противъ іерархіи церковной, якобы отнявшей своими грѣхами благодать Божію у всей церкви Христовой, но самою чрезмѣрностью подобнаго обвиненія они придаютъ этой іерархіи такое огромное и исключительное значеніе, на какое она и сама не имѣетъ притязанія. По понятію безпоповцевъ за неправильныя дѣйствія нашего церковнаго правительства вся церковь лишена самой благодати Божіей, а это значитъ, что вся сила и все значеніе церкви (не по человѣчеству только, но и по Божеству) заключается въ однихъ правителяхъ церковныхъ, которые являются такимъ образомъ безусловными владыками, держащими въ рукахъ своихъ жизнь и смерть духовную всего тѣла Христова. Но если такъ, если въ нихъ вся сила церкви, то какъ могли они погрѣшить, когда церковь Божія по Писанію свята и непоколебима? Если же іерархія сама по себѣ, *въ отдѣльности взятая,* еще не составляетъ всей церкви, тогда, въ какія бы практическія уклоненія или ошибки ни впадали іерархи какой-либо церкви, хотя бы и въ многочисленномъ собраніи соединенные, — они впадаютъ въ эти погрѣшности только какъ *управители церковныхъ областей,* но не какъ *святители церкви,* и эти ихъ погрѣшности не могутъ упразднить благодати Божіей, подаваемой всей церкви въ божественномъ значеніи.

Воистину велико значеніе іерархіи въ церкви, но это значеніе двойственно, и весьма важно различать и здѣсь двѣ стороны — божескую и человѣческую. По божественному избранію (черезъ рукоположеніе преемственно переходящему) — проводники таинственной благодати и служители вѣчныхъ благъ, они суть по человѣчеству правители и устроители явныхъ и насущныхъ дѣлъ церкви, дѣятельные руководители своей паствы на временномъ ея пути къ вѣчной цѣли. Это двойственное значеніе духовнаго чина проходитъ черезъ цѣлый составъ его и легко можетъ быть различено во всякомъ представителѣ духовной власти. Всякій епископъ и всякій священникъ, стоящій на пути Христовомъ и «дверьми входящій во дворъ овчій», т. е. получившій свое званіе правильнымъ іерархическимъ преемствомъ, есть тѣмъ самымъ свидѣтель истины Христовой и проводникъ

даровъ Христовой жизни въ таинствахъ. Для этого онъ не нуждается ни въ какихъ особенныхъ человѣческихъ качествахъ, и совершаемыя имъ священнодѣйствія имѣютъ свою силу независимо отъ его личныхъ свойствъ и дѣлъ; ибо здѣсь прямо дѣйствуетъ всеединая Божественная благодать, та безконечная благость, которая одинаково сіяетъ надъ добрыми и злыми, одинаково одаряетъ праведныхъ и неправедныхъ. Но всякій священнослужитель отъ простого іерея и до вселенскаго патріарха, сообщая ввѣренной ему общинѣ таинственные дары Божіи, имѣетъ *вмѣстѣ съ тѣмъ* призваніе заботиться и о томъ, чтобы вся явная человѣческая жизнь этой общины (отъ прихода и до автокефальной церкви) сообразовалась съ божественнымъ началомъ и все болѣе и болѣе проникалась имъ, и въ совокупности своей представители церкви имѣютъ призваніе привлекать все человѣческое въ мірѣ къ вѣчному идеалу Христову и вводить все земное въ божественную норму. И эта сторона іерархическаго служенія при сокровенномъ дѣйствіи благодати нуждается и въ явномъ приложеніи человѣческихъ силъ къ дѣлу Божію; здѣсь преимущественно требуется отъ іерарховъ дѣятельное участіе ихъ ума и воли. Чтобы человѣческую общественность, доселѣ преисполненную всякой языческой мерзости, *очистить* и воистину окрестить — нужны правителямъ церковнымъ чрезвычайныя нравственныя силы и практическія способности; для того, чтобы всѣмъ человѣческимъ наукамъ, доселѣ блуждающимъ по стихіямъ міра, *освѣтить* дорогу къ божественной истинѣ, потребны усилія высокихъ умовъ и средства обширнаго знанія; для того, чтобы художество человѣческое, служащее или отвлеченной красотѣ или даже низкой чувственности, *освятить* и превратить въ священное искусство, нужны особенныя способности къ религіозному творчеству. Вообще же, для того, чтобы все человѣческое привлечь и ввести въ ограду Божію, пастыри церкви, основываясь на Божественной благодати, должны еще проявлять и всевозможныя человѣческія силы: но силы человѣческія суть нѣчто относительное и имѣющее множество различныхъ степеней, а потому и все человѣческое служеніе іерарховъ, какъ правителей, учителей и зиждителей церкви, имѣетъ множество степеней совершенства. Они могутъ исполнять это свое призваніе болѣе или менѣе успѣшно, могутъ идти прямо къ цѣли, или же въ той или другой мѣрѣ уклоняться и задерживать ходъ дѣла Божія въ мірѣ — совершеніе воли Его на землѣ — и вслѣдствіе этого, такъ или иначе измѣняя внѣшнее положеніе види-

мой церкви, могутъ различнымъ образомъ вліять на всю судьбу христіанскихъ народовъ, во главѣ которыхъ они находятся; такъ что здѣсь возможенъ и законенъ вопросъ: въ какой мѣрѣ данная іерархія исполняетъ свою великую задачу на землѣ, или насколько она удовлетворяетъ въ данное время своему высокому призванію. Напротивъ того, *божественное* служеніе іерархіи, т. е. сообщеніе Божіей благодати въ таинствахъ, будучи само по себѣ неизмѣннымъ и независимымъ отъ дѣлъ человѣческихъ, не можетъ зависѣть и отъ того, въ какой степени удовлетворительно исполняетъ іерархія свое другое, человѣческое дѣло — управленіе церковью и т. д. И хотя благодать таинствъ, неизмѣнно и всѣмъ одинаково черезъ священство подаваемая, въ различной степени усваивается различными людьми, но это уже не во власти священнодѣйствующаго и не къ нему относится.

Если теперь спросить безпоповцевъ, въ какой же сторонѣ своего служенія — божественной или человѣческой — погрѣшила, по ихъ мнѣнію, русская іерархія, то не видно, какой бы могли они дать удовлетворительный отвѣтъ. Ибо если скажутъ, что въ божественной части, то нужно будетъ показать, или что вся русская іерархія вдругъ отказалась совершать должнымъ образомъ св. таинства, или что весь священный чинъ сталъ повиненъ въ такихъ злодѣяніяхъ, за которыя по божескимъ и человѣческимъ законамъ слѣдуетъ обнаженіе священства. А такъ какъ ничего подобнаго никогда не было, то и придется имъ отвѣчать, что уклоненія русской іерархіи касались до человѣческой части ея служенія, т. е. что іерархія сія неудовлетворительно управляла человѣческими дѣлами церкви, а однако вслѣдствіе этого церковь лишилась божественной благодати: но это было бы, какъ мы знаемъ, прямо противно христіанскому понятію о благодати, какъ независящей отъ дѣлъ человѣческихъ.

Человѣческая, слѣдовательно временная, измѣняющаяся дѣятельность духовныхъ правителей можетъ имѣть и вліяніе лишь на человѣческое же, временное и измѣняющееся состояніе управляемыхъ, но никакъ не можетъ давать или отнимать, увеличивать или уменьшать вѣчные (по значенію своему) и безотносительные дары Божественной благодати. Утверждать противное значитъ не только всю силу церкви переносить на іерархію (что еще допустимо въ извѣстномъ смыслѣ), но значитъ всю божественную сущность и назначеніе какъ церкви вообще, такъ и самой іерархіи, поставлять въ прямую

зависимость отъ ея человѣческихъ дѣлъ, что уже совершенно противно христіанству.

Не избѣгнуть такого заключенія безпоповцамъ и въ томъ случаѣ, если они скажутъ, что благодать оставила церковь не за одни только неправильныя дѣйствія іерархіи, но и за грѣхи и нечестіе всего православнаго народа; ибо себя самихъ, какъ сохранившихъ древнее благочестіе, они исключаютъ изъ числа виновныхъ, — но тогда почему же церковь не помилована за ихъ праведность? Если они вправду сохранили древнее благочестіе, то должны были бы сохранить и благодать таинствъ и всю полноту церковной жизни; а если они ея лишились, то это по собственному ихъ взгляду доказываетъ, что и они виновны противъ Бога и царствія Его, а въ такомъ случаѣ по какому праву отдѣляются они отъ другихъ и весь остальной христіанскій народъ включаетъ въ царство антихристово, а себя однихъ признаютъ избранниками Божіими? Какое же это избраніе, когда даже первоначальные дары Божіи, и младенцамъ подаваемые, у нихъ отняты? И если благодать Божія (какъ это выходитъ по ихъ ученію) есть плодъ человѣческой правдивости, то гдѣ же плоды ихъ праведности? Но въ томъ и дѣло, что она здѣсь не при чемъ. Ибо никогда не было такого времени и не можетъ быть, чтобы церковь Божія стояла на человѣческой праведности. Если даже во главѣ первой христіанской общины находился человѣкъ, трижды отрекшійся отъ Христа, человѣкъ, которому прежде того Христосъ сказалъ: «иди за мною, сатана, соблазнъ ми еси: яко не мыслиши яже (суть) Божія, но человѣческая», — человѣкъ, котораго и впослѣдствіи, уже послѣ Пятидесятницы, другой апостолъ уличилъ въ «лицемѣріи» [7], — то что же сказать о временахъ послѣдующихъ? Воистину дѣло спасенія отъ одного Бога, какъ сказано: «помилую его же аще помилую и ущедрю его же аще ущедрю. Тѣмъ же убо ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога». Не то этимъ говорится, чтобы отъ человѣка ничего не требовалось, но отъ него требуется именно самоотверженіе, т. е. отрицаніе *своей* праведности; это и есть первое нравственное условіе христіанской жизни и благодатнаго общенія съ Богомъ.

Если бы дѣйствіе благодати зависѣло отъ человѣческой праведности, то въ видимой церкви *никогда* не могла бы дѣйствовать бла-

[7] Посл. къ Галатамъ, гл. II, 11—15.

годать Божія; если же такой зависимости нѣтъ, то благодать и теперь дѣйствуетъ во всей церкви, несмотря ни на какія человѣческія неправды и грѣхи народа и іерархіи. Итакъ, должно бы безпоповцамъ или возсоединиться съ существующею церковью, какъ сохраняющею благодать, или же отвергнуть всякую церковь, не только въ настоящемъ, но и въ *прошедшемъ*.

Послѣдовательнѣе поэтому поступаютъ тѣ секты, которыя, не удовлетворяясь существующею церковью, всецѣло ее отрицаютъ и признаютъ, что Божество для Своего благодатнаго дѣйствія *никогда* не избирало широкаго русла вселенской церкви, а всегда пробивалось отдѣльными ключами личныхъ и частныхъ откровеній, сообщаясь отдѣльнымъ избранникамъ — основателямъ и руководителямъ той или другой секты. Таково отношеніе къ церкви *мистическихъ сектъ* (хлыстовъ, скопцовъ, духоборцевъ и др.). То, во что они полагаютъ сердца свои — прямое и полное общеніе человѣка съ Божествомъ и обоженіе твари, — обѣщано человѣчеству, но не внѣ церкви, и начатокъ исполненія дается въ благодати таинствъ, сущей въ церкви. Это есть дѣйствіе Божіе, даромъ получаемое, отъ нашихъ дѣлъ независящее; полнота же совершенства для насъ — *въ свободномъ усвоеніи* этого дѣйствія, такъ чтобы дѣйствительность человѣческая соотвѣтствовала божественному дѣйствію, и такого совершенства человѣчество должно усиленно *достигать*. Ибо какъ таинственная благодать Божія даромъ дается, такъ явное царствіе Божіе силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его. Одного желанія и мечты здѣсь недостаточно, — намъ нужна духовная сила, а первое условіе силы есть единство; зачѣмъ же вмѣсто того, чтобы стараться о возсоединеніи раздѣленнаго, станемъ мы уже бывшую связь разрывать своимъ отдѣленіемъ отъ церкви?

Дѣло обожествленія есть общее дѣло всего человѣчества и совершаемо можетъ оно быть только въ общеніи и любви, — а это-то и нарушаютъ сектанты и тѣмъ задерживаютъ человѣчество на пути спасенія, сами ничего не достигаютъ и другимъ мѣшаютъ.

Они отвергаютъ церковь за то, что она для нихъ есть внѣшняя и плотская, а они сами внутренніе, духовные христіане. Пусть это правда; но такъ какъ нѣтъ и не можетъ быть внутренняго безъ наружнаго, сущности безъ формы, духовнаго безъ тѣлеснаго, то почему же они — внутренніе и духовные — отвергаютъ насъ — наружныхъ и плотскихъ? Богословы признаютъ Бога духомъ безтѣлеснымъ,

ибо Богъ, какъ *вседержитель*, все въ себѣ заключающій и ничѣмъ не ограниченный, не можетъ имѣть и тѣла въ нашемъ смыслѣ, однако и сверхсущее Божество никогда не пребываетъ въ скрытомъ и неизреченномъ Своемъ первоначалѣ, но отъ вѣка обнаруживается и раскрывается въ Пресвятой Троицѣ рожденіемъ Слова и исхожденіемъ Духа Святаго; и не ограничиваясь этимъ предвѣчнымъ самооткровеніемъ, Богъ и во временныхъ вѣкахъ открываетъ силу и славу Свою твореніемъ міра видимаго и невидимаго (для насъ), созидаетъ Себѣ въ человѣкѣ явный образъ и подобіе и наконецъ все величіе Своей божественности показываетъ не въ отверженіи, а въ воспріятіи Спасителя нашего Іисуса Христа, въ Немъ же обитаетъ вся полнота Божества *тѣлесно*.

Посему, когда въ Св. Писаніи порицается плотской человѣкъ, то порицаемое есть способъ его жизни, а никакъ не форма человѣческаго тѣла, въ которой можно вести и святую жизнь. Эта форма сама по себѣ есть храмъ Духа Святаго, и Христосъ по воскресеніи Своемъ явился въ настоящемъ человѣческомъ, хотя и духовномъ тѣлѣ. Но если и сами сектанты признаютъ достоинство человѣческой формы какъ образа богоявленія (а нѣкоторые изъ нихъ настолько признаютъ это, что даже воздаютъ другъ другу божеское поклоненіе), то это же самое разсужденіе должно бы имъ распространить и на церковь, которая также есть тѣло или *богочеловѣческая форма*. Когда подъ этой формой сектанты видятъ дурную жизнь христіанскаго человѣчества, то хорошо дѣлаютъ, обличая и исправляя ее и словомъ и дѣятельнымъ примѣромъ лучшаго. Но когда свое осужденіе отъ дурной жизни церковныхъ людей они переносятъ на самую существенную форму церкви (образуемую ея таинствами, богослуженіемъ, преемствомъ іерархіи и пр.), то совершенно несправедливо поступаютъ, ибо въ этой формѣ самой по себѣ не могутъ они указать ничего худого или нечистаго.

И не безразлична эта форма церковная въ дѣлѣ спасенія; ибо есть въ ней нѣчто такое, что дѣлаетъ ее неизбѣжнымъ *нравственнымъ* условіемъ для того, чтобы черезъ насъ дѣйствовалъ Духъ Божій. Первое условіе и непремѣнный признакъ нравственно-добраго дѣйствія есть самоотверженіе, т. е. чтобы не изъ себя, не въ свое имя дѣйствовать. Нравственный первообразъ человѣчества — Христосъ, не восхищеніемъ нещева быти равенъ Богу, но добровольнымъ самоотверженіемъ до конца подчинился волѣ пославшаго Его. И укрѣп-

ленная на этомъ основаніи іерархическая форма церкви представляетъ собою (какъ было выше показано) такую цѣпь благодатнаго дѣйствія, въ которой ни одно звено не творитъ волю свою и не уполномачиваетъ себя къ дѣйствію, но получаетъ это полномочіе *отъ цѣлаго чрезъ другихъ*. Такое безусловно нравственное начало (самоотверженіе Сына Человѣческаго) сообщаетъ іерархическому пути церкви Его божественный характеръ. Рѣзкій примѣръ противоположнаго представляютъ сектанты, называющіе себя «людьми Божіими»: основателемъ своей секты они имѣютъ человѣка, который объявилъ себя верховнымъ богомъ-саваоѳомъ и тѣмъ отнялъ у себя и своихъ послѣдователей самый источникъ всякаго добра, ибо, признавая себя верховнымъ богомъ, принужденъ былъ самъ о себѣ свидѣтельствовать и во имя свое дѣйствовать, такъ не могло уже быть для него никого высшаго, кто бы свидѣтельствовалъ о немъ и въ чье имя онъ бы дѣйствовалъ.

Подобное же происходитъ и съ другими сектами; ибо всѣ онѣ основываются людьми, которые, въ противоположность Христу, восхищеніемъ нещуютъ быти равны Богу. Такимъ образомъ теряется здѣсь нравственное условіе для таинственнаго общенія человѣка съ Божествомъ. Вмѣсто нравственнаго остаются только одни *физическія* условія этого дѣла. И вотъ мы видимъ, что крайняя духовность мистическихъ сектъ переходитъ въ крайній матеріализмъ. Служеніе Богу духомъ и истиною сводится къ однимъ тѣлеснымъ движеніямъ — верченію, круженію, скаканію и т. п., и самое общеніе Божества съ человѣкомъ получаетъ характеръ чисто-механическаго процесса: Духъ Святый «накатываетъ» на «людей Божіихъ», а нѣкоторые изъ нихъ, какъ извѣстно, дошли до того, что все дѣло спасенія ставятъ въ зависимость отъ болѣзненной физической операціи. Здѣсь и первое условіе обожествленія есть физическій актъ, или подавляющій тѣлесную жизнь (у скопцовъ), или возбуждающій ее (у хлыстовъ), и высшее проявленіе достигнутой божественности есть также нѣкоторое состояніе физическаго блаженства, въ которомъ и полагается все дѣло спасенія.

Велико значеніе тѣлесной жизни и по ученію церкви; но и съ худой и съ доброй стороны тѣлесная жизнь признается церковью лишь въ связи съ нравственнымъ началомъ и въ зависимости отъ него. Какъ начало зла церковь видитъ не въ матеріи, а въ человѣческой волѣ, такъ въ ней же полагается и начало спасенія —

именно въ самоотверженіи воли, принимающей благодать. Поэтому подавленіе плоти (тѣсный подвигъ) является въ церкви лишь вспомогательнымъ средствомъ нравственнаго подвига (обращенія воли), а соотвѣтственно этому и вознесеніе плоти (райское блаженство въ воскресшемъ тѣлѣ) ожидается лишь какъ вѣнецъ духовной побѣды — какъ крайнее выраженіе возстановленной внутренней правды. Въ противоположность этому сектанты-мистики, исходя изъ усиленнаго и напряженнаго отрицанія плоти, въ которой они видятъ самостоятельное начало зла, тѣмъ самымъ придаютъ этой плоти чрезвычайное значеніе и, будучи ею постоянно заняты, теряютъ свободу духа, и проклинающіе плоть становятся ея рабами, ибо, опираясь на аскетизмъ безъ духовнаго подвига, они ищутъ блаженства безъ нравственной правды. Что не таковъ путь истинной жизни, это показалъ намъ Сынъ Человѣческій, котораго и они признаютъ для себя образцомъ. Они считаютъ Евангеліе изображеніемъ или «картиной» духовнаго процесса; и такъ пусть посмотрятъ, что изображено на этой картинѣ.

Первымъ дѣйствіемъ Христа, по евангельскому повѣствованію, былъ актъ послушанія земнымъ Его родителямъ: «и сниде съ нима и пріиде въ Назаретъ, и бѣ повинуся има». А сектанты наши начинаютъ съ того, что возстаютъ противъ матери-церкви и уходятъ изъ Назарета, и не хотятъ возвращаться; конечно, они слишкомъ исполнены духовной мудрости для такого бѣднаго мѣста, но и Христосъ удивлялъ всѣхъ разумомъ и отвѣтами Своими, и слова Его были выше разумѣнія родныхъ Его, — однако же вернулся съ ними въ Назаретъ. Далѣе передъ началомъ Своего служенія удаляется Онъ въ пустыню, но не для того только, чтобы поститься сорокъ дней, а для того, чтобы испытать и побороть лукаваго духа: «тогда Іисусъ возведенъ бысть духомъ въ пустыню, искуситься отъ діавола», сказано въ Евангеліи; и боролся Онъ противъ искусителя одною силою духа и слова Божія и побѣдилъ его; а они, имѣя того же врага, не такъ съ нимъ воюютъ: противъ духа выходятъ съ вещественнымъ оружіемъ и либо бросаютъ самое поле сраженія, либо прямо отдаются въ плѣнъ. Христосъ, преодолѣвъ искушеніе во всеоружіи духовныхъ силъ, не остается въ пустынѣ, хотя Ему тамъ и служили ангелы, но возвращается къ общей человѣческой жизни, дѣла Свои начинаетъ свѣтлымъ чудомъ въ Канѣ Галилейской, освященіемъ человѣческаго веселья и житейскаго общенія, и потомъ все Свое слу-

женіе проводитъ въ постоянномъ общеніи со всѣми людьми, помогая и благотворя имъ не только духовно, но и также исцѣляя и поддерживая ихъ тѣлесную жизнь; они же, хотя еще и не побѣдившіе врага, а скорѣе побѣжденные имъ, хотя еще и не пользующіеся служеніемъ ангеловъ, пребываютъ въ своемъ гордомъ уединеніи, отдѣляясь ото всѣхъ людей, никому не благотворя и никого не исцѣляя. Наконецъ, лишь завершивъ Свой земной подвигъ крайнимъ актомъ самоотверженія и все человѣческое въ Себѣ пригвоздивъ ко кресту, пройдя чрезъ смерть и адъ, Сынъ Человѣческій достигаетъ воскресенія тѣла и нетлѣнной жизни въ блаженствѣ и славѣ Божества; они же теперь, ничего не совершивъ, ни за кого не положивъ души своей, какъ и всѣ, погруженные въ тину страстей и похотей, хотятъ уже вкушать полноту райскаго блаженства и небесныхъ радостей въ тѣлесномъ общеніи съ Богомъ! Воистину во всемъ поступаютъ они противно Христову Евангелію, и весь ихъ аскетизмъ, лишенный нравственнаго основанія, не приноситъ и не можетъ приносить никакихъ добрыхъ плодовъ.

Но вотъ во имя нравственнаго начала выступаютъ другіе сектанты, проповѣдники дѣятельной правды и добродѣтельной жизни. Конечно, не они первые дошли до того, что добро лучше зла, любовь лучше вражды, правда лучше обмана. Все, что они проповѣдуютъ, всегда проповѣдывалось и въ церкви. Но церковь обвиняется ими въ томъ, что она только проповѣдывала, а не исполняла нравственныя заповѣди. Итакъ, различіе между ихъ нравственнымъ ученіемъ и церковнымъ не въ сущности самого ученія, а лишь въ его практическомъ приложеніи. Высшее начало человѣческой добродѣтели и по церковному и по сектантскому ученію есть любовь. Въ жизни видимой церкви это начало любви далеко не вполнѣ проявилось, а иногда и весьма тяжко нарушалось. Но вотъ, видя все это, видя, что масса христіанскаго человѣчества управлялась и доселѣ управляется не любовью, а враждою, люди, выступающіе во имя дѣятельной любви, поднимаютъ новую вражду, гордо отдѣляются отъ всѣхъ и замыкаются въ свои особыя секты. Это ли дѣятельная любовь? Чѣмъ болѣе, по ихъ мнѣнію, въ церкви оскудѣла нравственная жизнь, чѣмъ болѣе масса церковныхъ людей погружена въ своекорыстіе и пороки, тѣмъ болѣе нуждается она въ нравственной помощи; но вотъ люди, считающіе себя представителями правды и любви, вмѣсто того, чтобы прійти съ помощью, уходятъ съ враждою и презрѣніемъ...

Воистину въ сектантской проповѣди любви болѣе лицемѣрія, нежели истинной любви, ибо въ церкви заповѣдь любви, если нарушалась и нарушается, то лишь отдѣльными дѣйствіями ея членовъ, а у сектантовъ самое ихъ существованіе, какъ секты, основано на нарушеніи этой заповѣди любви, на враждебномъ отдѣленіи отъ ближнихъ своихъ. И если бы они въ оправданіе свое сказали, что не хотятъ отдѣляться отъ ближнихъ нравственно, а лишь избѣгаютъ церковнаго съ ними общенія, какъ основаннаго на мертвомъ обрядѣ и замѣняющаго добродѣтель богослуженіемъ, истину чудесами и жизнь таинствами, то и такое оправданіе окажется несостоятельнымъ. Ибо и богослуженіе и чудеса и таинства церковныя не исключаютъ нравственнаго дѣйствія, а напротивъ сами имѣютъ высшее нравственное значеніе. И, во-первыхъ, церковное богослуженіе уже самою общностью своею для всѣхъ православныхъ христіанъ проявляетъ начало любви и взаимнаго общенія и не только между всѣмъ множествомъ людей одновременно, но въ разныхъ мѣстахъ совершающихъ одинаковое богослуженіе, но также и со всѣми прошедшими поколѣніями, отъ глубокой старины то же совершавшими. Такимъ общеніемъ разрывается эгоистическая замкнутость отдѣльнаго лица и преодолѣваются границы пространства и времени. И когда сами сектанты, не довольствуясь уединеннымъ общеніемъ каждаго человѣка съ Богомъ, допускаютъ у себя общія молитвенныя собранія, то они только суживаютъ и искажаютъ церковную форму, не будучи въ состояніи отъ нея отрѣшиться.

Но не въ одной этой формѣ заключается нравственное значеніе церковнаго богослуженія, это значеніе открывается и въ самомъ составѣ богослуженія. Когда сектанты, сводящіе религію къ одной дѣятельной нравственности, допускаютъ однако въ своихъ религіозныхъ собраніяхъ различныя молитвы и пѣснопѣнія, то вѣроятно ради того, что этими молитвами и гимнами выражаются и возбуждаются добрыя чувства, безъ которыхъ невозможны и добрыя дѣла; но должны они согласиться, что чѣмъ прекраснѣе молитва или пѣснь, тѣмъ она способнѣе возбуждать соотвѣтствующія чувства. Но молитвы и пѣсни церковныя (помимо взятыхъ прямо изъ Св. Писанія, почитаемаго и сектантами) составлены въ цвѣтущія времена христіанской жизни и имѣютъ высочайшее достоинство и по глубокому своему смыслу и по красотѣ выраженія. Когда, взамѣнъ этой христіанской поэзіи, наши сектанты произведутъ что-нибудь еще болѣе прекрасное,

тогда они будутъ правы и церковь отъ нихъ позаимствуется, а до тѣхъ поръ не должно бы бросать общее богатство, чтобы оставаться со своею скудостью. Слѣдуетъ также спросить, что̀ болѣе нравственно: хранить память о нашихъ отцахъ по духу, великихъ подвижникахъ христіанства, воспроизводя ихъ въ изображеніяхъ, какъ это дѣлаетъ церковь, или же презирать ихъ и выбрасывать ихъ изображенія, какъ это дѣлаютъ сектанты? Что съ большею широтою и полнотой выражаетъ начало любви и взаимности: поддерживать ли духовныя сношенія въ вѣрѣ и молитвѣ съ умершими, распространяя и на нихъ союзъ христіанской любви (какъ это дѣлаетъ церковь), или же порывать всякую связь съ почившими отцами и братьями и тотчасъ же забывать о нихъ, преклоняясь передъ грубою силою смерти, какъ это дѣлаютъ сектанты? И когда они, отказываясь призывать святыхъ въ молитвахъ, говорятъ, что каждый угождаетъ Богу собственно для себя, и отказываясь поминать умершихъ, говорятъ, что праведныхъ самъ Господь помянетъ во царствіи Своемъ, а о грѣшныхъ по смерти молиться безполезно, то это ли есть высшая нравственность, это ли любовь? Воистину отверженіе церковнаго культа со стороны сектантовъ не въ силу нравственнаго происходитъ начала, а скорѣе показываетъ его слабость. Слабая вѣра въ это начало обнаруживается и въ ихъ отрицаніи чудесъ. Истинное христіанское чудо есть лишь фактическое торжество нравственной воли надъ безнравственнымъ (грѣховнымъ) порядкомъ въ вещественной природѣ. Если, въ силу грѣха, болѣзнь и смерть являются въ порядкѣ вещей, а кто-нибудь дѣйствіемъ воли, движимый любовью, исцѣлитъ больного или воскреситъ мертваго, то такое чудо очевидно будетъ побѣдою благого начала надъ дурнымъ порядкомъ въ природѣ; и кто вѣритъ въ это благое начало (т. е. въ Бога) и Его, а не дурной механизмъ видимаго міра признаетъ за истину, тотъ долженъ вѣрить и въ то, что благая воля сильнѣе механическаго теченія природы, что она можетъ преодолѣвать его, т. е. тотъ долженъ вѣрить въ христіанскія чудеса. Отрицать же ихъ значитъ съ одной стороны ограничивать Божество, а съ другой стороны лишать природу спасительнаго дѣйствія Божія и увѣковѣчивать въ ней владычество смерти и тлѣнія, т. е. отвергать всю силу христіанства. То же должно сказать и относительно таинствъ церковныхъ, которыя суть лишь *обычныя* чудеса, т. е. опредѣленныя и единообразныя проявленія благой жизни Божіей въ матеріальной средѣ человѣчества для тѣснѣйшаго въ немъ общенія любви.

Итакъ, если богослуженіе церковное есть лучшее выраженіе нравственной взаимности, если чудеса христіанскія суть свидѣтельства нравственной истины и если таинства церковныя суть проявленія благой жизни, то сектанты, выступающіе во имя нравственнаго начала любви и правды, напрасно отвергаютъ форму церковную, которая есть именно форма высшей правды и любви. И если эта форма превращается иногда церковными людьми въ мертвый обрядъ, то должно помнить, что все доброе можетъ быть превращено въ пустой и мертвый обрядъ; такимъ обрядомъ можетъ сдѣлаться и та честная, нравственная жизнь, которою такъ хвалятся сектанты; ибо если кто хорошо живетъ, но при этомъ кичится своею праведностію и презираетъ другихъ людей, если кто проповѣдуетъ любовь, а самъ отдѣляется отъ ближнихъ своихъ и чуждается ихъ за ихъ предполагаемыя заблужденія, — воистину его честная жизнь и проповѣдь нравственная есть пустой и мертвый обрядъ.

Поразительная судьба тяготѣетъ надъ всѣми видами нашего раскола. Вотъ люди, возставшіе во имя самостоятельности народнаго обычая въ церкви, очутились внѣ народной церкви и лишь на чужбинѣ, съ помощью политическихъ враговъ своего народа, добились нѣкотораго подобія церковнаго устройства; люди, полагавшіе душу свою за малѣйшую букву церковной формы, вдругъ оказались лишенными самыхъ существенныхъ и образующихъ формъ церковной жизни и остались при одной сокровенной и яко бы невидимой церкви. А вотъ, напротивъ, люди, исходящіе изъ исключительной духовности, допускающіе только служеніе Богу въ духѣ и истинѣ, вдругъ впадаютъ въ грубый матеріализмъ скопчества; и вотъ, наконецъ, люди, выступающіе во имя всеобъемлющей любви и дѣятельной правды, кончаютъ враждебнымъ обособленіемъ, замыкаясь въ безплодное сектантство и мертвый нравственный формализмъ. Такая рѣзкая противоположность между началами и концами сектантства должна бы остановить вниманіе искреннихъ и размышляющихъ людей между самими сектантами, а такихъ между ними довольно. Пусть самыми добрыми побужденіями руководились они или предки ихъ при отдѣленіи отъ церкви, но вотъ явный и непреложный фактъ, что эти добрыя человѣческія побужденія ни къ чему кромѣ худого не привели. Значитъ, самъ человѣкъ безсиленъ и при добрыхъ побужденіяхъ. Въ этомъ должны они убѣдиться на дѣлѣ собственнымъ опытомъ; и если ихъ человѣческій путь не ведетъ къ добру, обязательно

имъ избрать другой. И не потребуется отъ нихъ для этого измѣнять своимъ началамъ, отказываться отъ своихъ добрыхъ побужденій. Всѣ они, и старовѣры, и мистики, и раціоналисты, стоятъ и дѣйствуютъ въ силу человѣческой свободы — свободы народнаго обычая, свободы личнаго вдохновенія и личной совѣсти. Эта свобода не можетъ и не должна быть у нихъ отнята. Но какъ люди, ищущіе добра и правды, они должны эту самую свободу, всю эту энергію человѣческаго начала отъ своихъ отдѣльныхъ цѣлей обратить на общее дѣло Божіе. Если они свободно отдѣлились отъ церкви, то неужели не могутъ свободно съ нею соединиться? Ибо требуется не рабское подчиненіе человѣческому произволу, но лишь добровольное согласіе на волю Божію.

Вотъ, по-вашему, видимая церковь, человѣчество христіанское оскудѣло и замерло, не видно въ немъ дѣйствій и явленій духа Христова, въ васъ же этотъ духъ пробудился и требуетъ дѣйствій. Но есть ли этотъ духъ — духъ любви и милосердія или же духъ гордости, злобы и вражды? Покажите же любовь свою на дѣлѣ: если вы исполнены духомъ христіанскимъ, излейте его на всю церковь, силою вашей любви возбудите жизнь въ ея омертвѣвшихъ формахъ, согрѣйте ихъ вашимъ духовнымъ пламенемъ. Если вы воистину избранники Божіи и соль земли, то осолите землю, ибо соль хороша растворенная въ другомъ, а не отдѣльно взятая. Воистину сектантская гордость и презрѣніе ко всему остальному человѣчеству не суть дѣйствія духа Божія. Если мы сознаемъ, что міръ христіанскій весь во злѣ лежитъ, то не должно намъ умножать этого зла. По заповѣди евангельской, чужому злу противопоставьте не зло свое, а добро, не тушите огня огнемъ, но водою. Если вы искренно чувствуете и тяготитесь господствующимъ въ мірѣ зломъ, то вотъ въ вашей власти нанести ему сильный ударъ. Передъ вами великое дѣло, вы можете совершить высокій подвигъ свободы и любви, если примиритесь и возсоединитесь съ братіей и отечествомъ вашимъ въ христіанскомъ смиреніи, которыхъ вы нынѣ въ гордости своей презираете. Пусть они погрязаютъ въ грѣхахъ, и вы лучше ихъ, — тѣмъ болѣе они нуждаются въ вашей помощи для своего спасенія. И не безчеловѣчно ли съ вашей стороны въ тяжелыя для всѣхъ и смутныя времена враждебно выдѣляться изъ общественнаго тѣла, замыкаться въ своихъ тѣсныхъ кругахъ, отказываться отъ общей работы.

Я говорю не о человѣческой только работѣ, а о дѣлѣ Божіемъ,

объ исполненіи Его воли на землѣ. Воля Божія для всѣхъ открыта: *да будутъ всѣ едино*. И эта воля, отъ вѣка осуществленная на небесахъ, на землѣ должна осуществляться чрезъ согласное дѣйствіе воли человѣческой, ибо Богъ хочетъ *свободнаго* всеединства. Отъ вѣка раздается слово Божіе: да будетъ свѣтъ и все добро, и въ предѣлахъ божественнаго міра, въ церкви невидимой славы, все свѣтъ и все добро, но вотъ у насъ на землѣ мракъ и злоба, и не выйдемъ мы на свѣтъ Божій до тѣхъ поръ, пока къ божественному *да будетъ* не прибавимъ отъ себя: *воля Твоя*. Это свободное согласіе человѣческой воли на волю Божію и есть основаніе той новой земли, которой мы по обѣтованію Его чаемъ, въ ней же правда живетъ. И нынѣ всякій изъ васъ, пребывающихъ въ раздорѣ и противящихся волѣ Божіей, имѣетъ силу и власть ускорить откровеніе для насъ обѣтованной земли, если только, удаливъ изъ своей человѣческой воли всякую тѣнь самоутвержденія, прямо обратится къ солнцу правды и всею душою скажетъ: да будетъ воля Твоя. Воистину такой великимъ наречется въ царствіи Божіемъ.

Религіозное движеніе, возникшее въ русскомъ народѣ въ XVII вѣкѣ и обнимаемое общимъ названіемъ раскола, до послѣдняго времени оставалось чуждо образованному обществу. Происходившія въ этомъ послѣднемъ религіозныя обособленія, напр. московскіе мартинисты, кружокъ Татариновой въ Петербургѣ, не имѣли широкаго распространенія и скоро исчезли. Но въ послѣднее тридцатилѣтіе началось въ нашихъ образованныхъ слояхъ религіозное броженіе болѣе общаго характера, приведшее къ образованію нѣкоторыхъ постоянныхъ теченій религіозной мысли. Это образованное сектантство имѣетъ несомнѣнное сродство и сходство съ нѣкоторыми изъ развѣтвленій народнаго русскаго раскола, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ и значительныя особенности. Возникновеніе его не связано ни съ какимъ крупнымъ фактомъ нашей церковной исторіи, оно явилось не на духовной, а на свѣтской почвѣ, частью въ видѣ отвлеченной религіозной мысли и личныхъ исканій, частью какъ отраженіе нѣкоторыхъ особыхъ явленій иноземной жизни. Сразу трудно замѣтить единство и общую основу этого религіознаго движенія, хотя такая общая основа въ немъ несомнѣнно присутствуетъ, какъ мы далѣе увидимъ. Но прежде всего въ нашемъ образованномъ сектантствѣ

явственно различаются три главныя направленія, различаются настолько рѣзко, что представители ихъ рѣшительно чуждаются другъ друга и не признаютъ между собой никакой солидарности. Изъ этихъ трехъ наиболѣе сплоченною и энергичною является группа людей «нашедшихъ Христа» и пребывающихъ въ постоянномъ личномъ общеніи съ Нимъ. Для этихъ людей вся религія сводится къ внутреннему состоянію увѣренности въ своемъ спасеніи и чувству благодарности къ Спасителю безъ всякихъ обязанностей и дѣлъ. Все дѣло уже сдѣлано за насъ Христомъ, искупившимъ насъ; усвояется же это искупленіе только личною увѣренностью въ немъ. Если мы вѣримъ, что мы спасены, то мы тѣмъ самымъ *уже* спасены, уже обладаемъ всею истиною и нравственнымъ совершенствомъ; больше намъ ничего не нужно, мы можемъ только радоваться своему даровому блаженству. Христосъ здѣсь вызываетъ только чисто-человѣческія чувства, къ Нему относятся просто какъ къ любимому человѣку, оказавшему намъ благодѣяніе, и вся религія принимаетъ совершенно интимный, *домашній* характеръ. Но какъ бы человѣкъ ни услаждался своимъ личнымъ чувствомъ, въ немъ всегда есть потребность *проповѣдывать* другимъ, а для проповѣди нужно опереться на что-нибудь кромѣ своего собственнаго чувствованія; и наши сантиментальные сектанты опираются на Евангеліе, превращая его въ свидѣтельство домашней религіи.

Изъ Евангелія же исходитъ и другая вѣтвь нашего дворянскаго раскола, которую можно назвать *нравоучительнымъ сектантствомъ*. Согласно этому направленію религіозной мысли, вся сущность христіанства сводится къ евангельской *нравственности*. Все дѣло въ христіанскомъ *настроеніи духа*, въ томъ, чтобы питать въ себѣ добрыя чувства и поступать по правдѣ. Религія есть лишь субъективное нравственное состояніе человѣка. Никакой особой вѣры, никакихъ предметныхъ (объективныхъ) истинъ, догматовъ и ученій не нужно. Никакой христіанской *идеи* не существуетъ, есть только христіанское чувство и христіанская жизнь. Все христіанское вѣроученіе, а тѣмъ болѣе всѣ церковныя учрежденія, богослуженіе и таинства — все это произвольныя человѣческія изобрѣтенія, только затемняющія нравственный смыслъ религіи и отклоняющія человѣчество отъ истиннаго пути.

Съ этими двумя вѣтвями нашего раскола, повидимому, не имѣетъ ничего общаго группа людей, связывающихъ религію прежде всего

съ *фактомъ* нашего безсмертія и съ фактическими сношеніями между нами и невидимымъ міромъ духовъ. Я разумѣю тѣхъ людей, которые не только признаютъ дѣйствительность такъ называемыхъ медіумическихъ явленій, но и видятъ въ нихъ основаніе новой вѣры, долженствующей замѣнить собою христіанство, или по крайней мѣрѣ радикально преобразовать его на новыхъ основаніяхъ. Главнымъ источникомъ религіи здѣсь признаются нѣкоторыя внѣшнія проявленія отдѣльныхъ духовныхъ существъ нездѣшняго міра при посредствѣ особыхъ субъектовъ нашего міра, приспособленныхъ къ этому дѣлу природою и упражненіемъ [8]. Если содержаніе этихъ сектъ мы сопоставимъ съ полнотою христіанскаго ученія, какъ оно сохраняется вселенскою церковью, то легко увидимъ, что каждая изъ этихъ сектъ вырываетъ изъ христіанства частицу его истины, и на этомъ останавливается. Вѣра въ искупительный подвигъ Христа и живое личное отношеніе къ Нему; далѣе, праведная жизнь и добрыя дѣла какъ исполненіе заповѣди Христовой; наконецъ, общеніе съ духовнымъ міромъ и жизнь будущаго вѣка какъ обѣтованіе Христово — всѣ эти три пункта необходимо входятъ въ составъ христіанской истины и церковнаго ученія. И здѣсь находимъ примѣненіе аксіомы знаменитаго философа, что ложность каждаго ученія заключается не въ томъ, что̀ оно утверждаетъ, а въ томъ, что̀ оно отрицаетъ. Заблужденіе редстокизма не въ томъ, что оно признаетъ вѣру, а въ томъ, что оно отрицаетъ дѣла; ошибка нравоучительнаго сектантства не въ томъ, что оно требуетъ нравственнаго настроенія духа, а въ томъ, что оно пренебрегаетъ его положительными задачами въ мірѣ; наконецъ, обманъ спиритизма не въ томъ, что онъ утверждаетъ реальное общеніе двухъ міровъ, а въ томъ, что онъ упускаетъ изъ виду идеальныя и нравственныя условія для такого общенія, основывая его не на вѣрѣ и нравственномъ подвигѣ, а на внѣшнемъ и случайномъ фактѣ.

Но, отрывая отъ вселенской истины тѣ или другія ея части и исключительно останавливаясь на нихъ, эти секты въ такой своей исключительности находятъ и свое наказаніе, ибо неполнота каждой изъ нихъ не позволяетъ ей получить преобладаніе и даетъ противъ

---

[8] Я имѣю въ виду спиритизмъ *только какъ религіозную секту*, а не какъ научное изслѣдованіе нѣкоторыхъ чрезвычайныхъ явленій нашего психофизическаго міра. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ спиритизмъ можетъ быть дѣломъ полезнымъ.

нея силу другимъ ученіямъ. Можно сказать, что каждая изъ нихъ невольно, по логическому закону, вызываетъ другія секты. Такъ люди «нашедшіе Христа», ограничивая религію личнымъ актомъ вѣры — нашей человѣческой вѣры — и вводя Божество въ рамки нашихъ личныхъ отношеній, отнимаютъ у Него Его безконечность. Но такой Богъ, сведенный съ небесъ, такъ тѣсно связанный съ нашими чувствами къ Нему, скоро теряетъ всякую самостоятельность и всякое надъ нами преимущество. Если все дѣло религіи ограничивается нашею личною вѣрой, нашимъ внутреннимъ чувствомъ, если мы не можемъ возвыситься надъ самими собой, — то Божество въ сущности является лишь символомъ нашего чувства — символомъ, который скоро оказывается излишнимъ. Намъ кажется, что люди послѣдовательные должны непремѣнно отъ такого воззрѣнія перейти къ нравоучительному сектантству, которое уже прямо отвергаетъ самостоятельность божественнаго начала и все дѣло религіи сводитъ къ нашему нравственному настроенію, къ внутреннему миру человѣка съ самимъ собою. Но на дѣлѣ для того, чтобы имѣть миръ съ самимъ собою, человѣкъ нуждается въ какой-нибудь опорѣ *кромѣ самого себя*. Но когда положительное откровеніе отвергнуто и Богъ сведенъ съ неба, то человѣку остается искать опоры только во внѣшнемъ случайномъ фактѣ, въ чудесномъ дѣйствіи внѣшнихъ таинственныхъ силъ. Такую опору думаютъ найти въ спиритизмѣ. Въ спиритизмѣ религіозная потребность уже не удовлетворяется одними субъективными чувствами и нравственными разсужденіями, а ищетъ себѣ фактической, независимой отъ насъ самихъ, объективной опоры. Бѣда же его въ томъ, что та фактическая основа, которую онъ хочетъ дать религіи, тѣ силы, которыя дѣйствуютъ въ спиритическихъ явленіяхъ, хотя и независимы отъ насъ (до извѣстной степени), но вмѣстѣ съ тѣмъ не заключаютъ въ себѣ ничего такого, что было бы лучше и выше насъ самихъ, что возвышало бы и дѣлало насъ лучшими. Въ спиритическихъ явленіяхъ и откровеніяхъ мы сталкиваемся съ тою же самою ограниченностью и несостоятельностью человѣческою, которую мы находимъ въ себѣ самихъ и отъ которой мы ищемъ убѣжища въ религіи. Спириты предлагаютъ религіозному чувству независимую отъ него объективную опору. Хорошо, что они сознаютъ необходимость такой опоры, но та, которую они предлагаютъ, не годится. Религіозный человѣкъ можетъ опереться только на то, что безконечно выше и совершеннѣе его самого, что имѣетъ

безусловное значеніе. Ничего такого нѣтъ въ спиритизмѣ; здѣсь все относительно, все случайность и произволъ. Отсутствіе *внутренней значительности* въ явленіяхъ и откровеніяхъ спиритизма не мѣшаетъ имъ быть интереснымъ предметомъ научнаго изслѣдованія; но это отсутствіе внутренней значительности и безусловнаго содержанія дѣлаетъ ихъ рѣшительно неспособными послужить основой настоящей религіи.

Спиритизмъ, также какъ и два другія направленія нашего сектантства, отнимаетъ у религіи ея сверхчеловѣческій характеръ, отдѣляетъ ее отъ дѣйствительно безусловнаго, воистину божественнаго начала. Помимо частной ограниченности каждой секты все сектантство въ совокупности страдаетъ тѣмъ кореннымъ недостаткомъ, что, останавливаясь на тѣхъ или другихъ проявленіяхъ духовной жизни въ насъ и для насъ, оно отдѣляетъ эти проявленія отъ сверхчеловѣческой сущности и источника духовной жизни, т. е. отъ того самаго, что дѣлаетъ религію религіей и вѣру вѣрой. Ибо безъ этого и субъективная увѣренность въ своемъ спасеніи, и личная праведность, и индивидуальное чудодѣйствіе — все это только проявленія нашей несовершенной и ограниченной природы, дѣйствія и состоянія человѣческія, тогда какъ весь смыслъ религіи въ томъ, что она связываетъ человѣка съ тѣмъ, что прежде человѣка и выше его и могущественнѣе его, въ чемъ онъ нуждается, что увеличиваетъ и возвышаетъ его бытіе, превращаетъ его изъ отдѣльной ограниченной личности въ неотъемлемое звено совершеннаго и безграничнаго цѣлаго, которому можно отдаться, ради котораго стоитъ отказаться отъ своего эгоизма. Такое цѣлое и есть вселенская церковь — живое тѣло живаго Бога.

На пути къ истинной философіи.

1883.

На пути къ истинной философіи.

(Предисловіе къ русскому переводу сочиненія Л. Гелленбаха — „Индивидуализмъ въ свѣтѣ біологіи и современной философіи“, изданіе А. Н. Аксакова. Спб. 1884.)

1883.

Отстоять научнымъ путемъ самостоятельность нашего индивидуальнаго существа и найти ему особое мѣсто между всепоглощающимъ «абсолютнымъ» германской философіи и всеразлагающимъ механизмомъ естествознанія — вотъ интересная задача «Индивидуализма».

Духъ человѣческій, создавши отвлеченную философію и отвлеченное естествознаніе, подъ конецъ долженъ убѣдиться, что эти сложныя и искусныя постройки имѣютъ одинъ серьезный недостатокъ: въ нихъ нѣтъ мѣста самому зодчему.

Съ одной стороны умозрительный пантеизмъ воздвигаетъ свое «абсолютное» только на отвлеченіи отъ всего индивидуальнаго, не замѣчая, что при этомъ само «абсолютное» превращается въ пустое мѣсто; съ другой стороны, въ господствующемъ нынѣ «позитивномъ» міровоззрѣніи нашъ умъ, высчитывая элементы вселенной, наивнѣйшимъ образомъ пропускаетъ самого себя.

Каково бы ни было различіе и даже противоположность между метафизикой идеализма и позитивнымъ воззрѣніемъ современныхъ натуралистовъ, они сходятся въ одномъ: и тамъ и здѣсь самъ человѣкъ ни при чемъ. Если сущность и смыслъ вселенной заключаются въ такихъ вещахъ, какъ «безусловное тождество», «абсолютная идея», «безсознательное» и тому подобное, то человѣку съ его душевными потребностями и жизненными задачами здѣсь нѣтъ мѣ-

ста; ему нѣтъ мѣста и въ томъ случаѣ, если вселенная есть лишь сложный механизмъ движущагося вещества. Въ первомъ случаѣ человѣкъ теряется, какъ преходящій моментъ въ безразличіи абсолютнаго; во второмъ случаѣ — онъ исчезаетъ, какъ минутное сочетаніе матеріальныхъ частицъ слагающихся и вновь разлагающихся. Подобные взгляды на человѣка, помимо того, нравятся они намъ или нѣтъ, прямо разрушаютъ сами себя своею внутреннею несообразностью, и если мы ихъ отвергаемъ, то не потому, что они не человѣчны, а потому, что они неразумны.

Прежде всего, что бы намъ ни говорила философія идеализма и философія матеріализма, мы должны помнить, что сама эта философія, всѣ ея системы абсолютныхъ идей и всѣ ея системы атомовъ суть лишь продукты человѣческаго ума, не имѣющіе и не могущіе имѣть притязанія ни на какое другое значеніе.

«Міръ есть абсолютная идея». Но, какъ долженъ признать самъ Гегель, эта идея достигаетъ до самосознанія и дѣйствительно мыслится только въ *человѣческомъ* духѣ, т. е., другими словами, все, что̀ мы знаемъ объ этой идеѣ, мы почерпаемъ только изъ своей человѣческой мысли.

«Міръ есть механизмъ движущихся атомовъ». Но откуда же берется самое понятіе объ этихъ атомахъ и все, что̀ намъ о нихъ толкуютъ, какъ не изъ той же нашей человѣческой мысли?

И вотъ, въ то время, какъ одни мыслители утверждаютъ, что дѣйствительный человѣкъ есть лишь моментъ абсолютной идеи (Гегель), или же только комбинація вещественныхъ частицъ (матеріалисты), другіе съ бо̀льшею послѣдовательностью замѣчаютъ, что сама абсолютная идея есть лишь мысль человѣческаго ума (Фейербахъ), и что самъ вещественный механизмъ природы есть только наше человѣческое представленіе, рядъ состояній нашего сознанія и сама матерія только *возможность* такихъ состояній (Милль, Тэнъ).

Вселенная есть развитіе идеи, утверждаетъ абсолютная логика Гегеля; однако эта идея можетъ здѣсь мыслиться только человѣческимъ умомъ, который между тѣмъ есть лишь послѣдній членъ (заключеніе) этого идеальнаго развитія. Человѣческое сознаніе есть лишь состояніе матеріи — возвѣщаетъ матеріализмъ; а матерія есть лишь состояніе нашего сознанія — поясняетъ эмпирическая философія. Міръ есть механизмъ; но строеніе этого механизма есть дѣло нашего мозга, а самъ мозгъ есть лишь мельчайшее и ничтожнѣйшее

колесо въ этомъ механизмѣ. Таково существенное противорѣчіе въ современномъ міросозерцаніи. Противъ утвержденія идеалиста, что человѣкъ со своимъ сознаніемъ есть лишь моментъ абсолютной идеи, равно какъ и противъ утвержденія матеріалиста, что человѣкъ и его сознаніе есть лишь состояніе матеріи, всегда имѣетъ силу заключеніе эмпирика, который, разлагая какъ понятіе матеріи, такъ и понятіе абсолютной идеи, находитъ, что и сама идея и сама матерія суть лишь состоянія нашего человѣческаго сознанія. Но и эмпирикъ никакъ не можетъ успокоиться на этомъ заключеніи, потому что опытъ тотчасъ подсказываетъ ему, что состоянія нашего сознанія не существуютъ иначе, какъ въ связи съ отправленіями мозга, а мозгъ есть одно изъ явленій матеріальнаго міра; слѣдовательно, этотъ матеріальный міръ *предшествуетъ* нашему сознанію и никакъ не можетъ быть только состояніемъ сознанія.

Изъ этого противорѣчія, что, съ одной стороны, нашъ физическій міръ есть лишь мозговой феноменъ (Gehirnsphänomen), а между тѣмъ самъ мозгъ есть лишь одинъ изъ феноменовъ нашего физическаго міра, — изъ этого явнаго и грубаго противорѣчія не могли вполнѣ выпутаться такіе остроумные изслѣдователи, какъ Гербертъ Спенсеръ, и такіе сильные мыслители, какъ Шопенгауэръ. Сущность этого противорѣчія состоитъ въ несоотвѣтствіи между субъективнымъ значеніемъ человѣка, какъ носителя (субъекта) всякаго познанія, всякой мысли и, слѣдовательно, всякой истины, и его объективнымъ ничтожествомъ въ силу той же, имъ самимъ познаваемой и мыслимой истины. Когда философствующій человѣкъ, на основаніи имъ самимъ измышленнаго понятія о природѣ, признаетъ себя обреченнымъ на ничтожество, то это похоже на судью, который самъ сочинилъ бы законъ и на основаніи этого закона самъ осудилъ бы себя на смертную казнь. Съ точки зрѣнія идеализма и матеріализма, внутренній міръ человѣка, какъ познающаго истину субъекта, остается самъ по себѣ, а внѣшнее положеніе и судьба того же человѣка, какъ члена природы, остается само по себѣ, — между тѣмъ и другимъ нѣтъ никакого соотношенія и связи; а это значитъ, что смыслъ какъ человѣка, такъ и природы остается непонятнымъ; ибо смыслъ (λόγος, ratio) заключается именно въ *соотношеніи* и внутренней связи предметовъ. Человѣкъ, познающій истину, несмотря на свое ничтожное и рабское положеніе въ природѣ, и природа, уничтожающая человѣка, несмотря на его истину, — очевидно не имѣ-

ютъ никакого смысла другъ для друга, между ними нѣтъ никакой внутренней связи, никакого необходимаго соотношенія. Человѣкъ, несмотря на свое пониманіе природы, не имѣетъ надъ нею власти, а природа, несмотря на свою силу надъ человѣкомъ, не имѣетъ разума. Итакъ, они и остаются чужими и враждебными другъ другу, несмотря на то, что съ той же точки зрѣнія человѣкъ есть лишь порожденіе природы, а природа — представленіе человѣка.

И идеальныя построенія трансцендентныхъ философовъ и механическія построенія философствующихъ натуралистовъ не только смысла вселенной не открыли, но и путь къ нему затеряли. Представители этихъ ученій не всегда высказываются до конца; но когда они рѣшаются сказать свое послѣднее слово о мірѣ, то это послѣднее слово оказывается безсмыслицей. На нашъ взглядъ, это означаетъ только, что усиленное развитіе идеальной философіи и матеріальной науки въ послѣдніе три или четыре вѣка было болѣе блестящимъ, нежели плодотворнымъ, и что окончательный результатъ этого развитія есть рѣшительное крушеніе тѣхъ принциповъ, которые попеременно господствовали въ новой философіи и въ новой наукѣ.

Эта философія и эта наука имѣютъ свои частныя заслуги, которыя отъ нихъ не отнимутся. Но если общая теоретическая цѣль человѣческаго знанія состоитъ въ томъ, чтобы понять смыслъ вселенной, то ни новая философія, ни новая наука не представляютъ намъ прямого пути къ достиженію этой цѣли.

Понять смыслъ міра значитъ прежде всего понять внутреннее и необходимое соотношеніе (λόγος, ratio) между двумя терминами дѣйствительнаго познанія — человѣкомъ какъ познающимъ и природой какъ познаваемою. Но вмѣсто того, чтобы найти такое соотношеніе этихъ двухъ необходимыхъ терминовъ, матеріализмъ и идеализмъ одинаково теряютъ обоихъ. Ибо въ матеріализмѣ и человѣкъ и природа, разложенные на безконечно мелкія частицы, теряютъ всю свою живую дѣйствительность, и точно также они ее теряютъ въ идеализмѣ, испарясь въ діалектикѣ отвлеченныхъ понятій. Въ окончательномъ результатѣ обоихъ этихъ воззрѣній вся реальность и познающаго и познаваемаго вмѣсто того, чтобы быть осмысленной, просто исчезаетъ въ пустыхъ отвлеченностяхъ.

Такой одинаковый неуспѣхъ кажется довольно ясно намекаетъ, что все это великое умственное развитіе новой Европы — какъ въ своемъ чисто-философскомъ, такъ и въ своемъ положительно-науч-

номъ развѣтвленіи — страдаетъ какимъ-то общимъ кореннымъ недугомъ, поражено какимъ-то первороднымъ грѣхомъ.

Слѣдя исторически за ходомъ исключительно-механическаго воззрѣнія, господствующаго въ точныхъ наукахъ, а равно и за ходомъ идеализма, господствовавшаго въ философіи, мы приходимъ къ ихъ общему началу, въ которомъ и корень ихъ общаго недуга. Я разумѣю картезіанство и основную ошибку этой школы, усвоенную обще-европейскимъ просвѣщеніемъ, — отъ которой старался избавить философію Лейбницъ, а потомъ Шеллингъ и отъ которой, быть можетъ, окончательно избавиться европейскому образованію суждено инымъ, не умозрительнымъ путемъ. Если бы эта ошибка принадлежала только одной философской системѣ, то ее можно было бы вмѣстѣ съ окказіональными причинами Гейлинкса или вихрями того же Декарта сдать въ обширный архивъ школьныхъ заблужденій; но, какъ тяготѣющая сознательнымъ или безсознательнымъ образомъ надо всѣмъ европейскимъ просвѣщеніемъ, она имѣетъ огромную важность. Это роковое заблужденіе въ своемъ простѣйшемъ видѣ, въ какомъ оно является у самого Декарта, заключается въ признаніи дѣйствительнаго существованія въ нашемъ мірѣ двухъ безусловно особыхъ и независимыхъ другъ отъ друга субстанцій: съ одной стороны, мертваго вещества, вся суть котораго полагается въ косномъ протяженіи (res extensa seu substantia corporalis), и съ другой стороны — безплотнаго не матеріальнаго духа, вся суть котораго полагается въ чистомъ мышленіи (res cogitans seu substantia spiritualis). Между тѣмъ ни чистаго вещества, состоящаго въ одномъ протяженіи, ни чистаго духа, состоящаго въ одномъ мышленіи — на самомъ дѣлѣ не существуетъ и — какъ было показано еще Лейбницемъ, — существовать не можетъ. Это суть чистыя фикціи нашего ума.

Происхожденіе этихъ фикцій не имѣетъ въ себѣ ничего загадочнаго. Одна изъ основныхъ способностей и дѣятельностей нашего духа есть, какъ извѣстно, *отвлеченіе,* въ силу котораго нашъ умъ, разсматривая существующее, останавливаетъ свое вниманіе на той или другой его сторонѣ, на томъ или другомъ элементѣ, закрывая глаза на все остальное. Эта умственная дѣятельность необходима, но необходима только вслѣдствіе ограниченности нашего ума, неспособнаго обнимать разомъ всю полноту дѣйствительности и принужденнаго въ каждый данный моментъ сосредоточиваться только на одномъ, отвлекаясь ото всего остального. Понятно, что изъ этой условной не-

обходимости отвлеченія никакъ не можетъ вытекать безусловная истинность его результатовъ. Отвлекая и комбинируя продукты отвлеченія, можно очень далеко уйти ото всякой дѣйствительности. При этомъ невольно вспоминается всегдашній примѣръ крайняго отвлеченія — математика съ ея мнимыми величинами. Извѣстно, что математики оперируютъ съ такими величинами, которыя они сами называютъ *мнимыми*, такъ какъ имъ ничего въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ и соотвѣтствовать не можетъ. Пользуясь для своихъ цѣлей этими мнимыми величинами, математика не принимаетъ и не выдаетъ ихъ за дѣйствительныя. Но философія занимается не столь простымъ и яснымъ предметомъ, какъ числа, и потому здѣсь случаются такія ошибки, которыя невозможны въ математикѣ. Такъ, въ теченіе цѣлыхъ столѣтій ученый міръ упражняется надъ протяженной и мыслящею субстанціями Декарта — и не подозрѣвая, что это не болѣе какъ мнимыя величины.

Первымъ слѣдствіемъ этой пагубной ошибки былъ разрывъ между натуральной философіей, превращенной въ науку о мертвомъ веществѣ и скоро раздробившейся на множество частныхъ наукъ и отказавшейся отъ самаго названія философіи, — и между идеальной философіей, сосредоточившейся въ области чистаго мышленія и скоро потерявшей характеръ науки, т. е. положительнаго и достовѣрнаго знанія.

Раздѣленіе духовныхъ силъ и спеціализація умственнаго труда полезны, когда это совершается въ виду общей истинной цѣли, для болѣе успѣшнаго ея достиженія; но умственный разрывъ въ европейскомъ просвѣщеніи имѣлъ другой характеръ. Вслѣдствіе картезіанскаго дуализма, положеннаго въ основу этого просвѣщенія, утратилась самая общность цѣли: для однихъ цѣлью стало познаніе одной мертвой матеріи, для другихъ — познаніе одной интеллектуальной сущности. Весь ученый міръ Европы раздѣлился на два чуждые и большею частью враждебные другъ другу лагеря: одни занялись исключительно вещественной и механической стороной міросданія, оставляя безъ вниманія или даже прямо отрицая все духовное; другіе же исключительно сосредоточились на идеальной и логической сторонѣ существующаго, пренебрегая всѣмъ физическимъ и матеріальнымъ. Первые въ своихъ дробныхъ наукахъ, изучая не самоё природу, а только ея мертвый скелетъ, выработали несообразное представленіе міра, какъ сплошного механизма, какъ огромной машины, которую

впрочемъ никто не построилъ и которая не служитъ ни для какой цѣли[1]; а вторые въ своей отвлеченной идеологіи, изслѣдуя не самый духъ человѣческій, а только общіе пріемы и пути его мышленія, дошли наконецъ (въ гегельянствѣ) до понятія вселенной какъ одного *силлогизма*, при чемъ этотъ силлогизмъ является здѣсь безъ мыслящаго и безъ мыслимаго — силлогизмъ ничей и ни о чемъ[2].

Между тѣмъ, вся наша дѣйствительность, мы сами и тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ, одинаково далеки и отъ *чистой* мысли, и отъ *чистаго* механизма. Весь дѣйствительный міръ состоитъ въ постоянномъ взаимоотношеніи и непрерывномъ внутреннемъ взаимодѣйствіи идеальной и матеріальной природы. Но при тѣхъ отвлеченныхъ точкахъ зрѣнія, которымъ подчинилось европейское образованіе, приходилось отдѣлываться отъ этой дѣйствительности или отъ этого взаимодѣйствія матеріальнаго и духовнаго — отдѣлываться при помощи двухъ, противныхъ другъ другу, предположеній: или нашъ мысленный міръ нужно признать продуктомъ матеріи, или міръ матеріальный считать явленіемъ нашего сознанія. Размышленіе надъ данными опыта подсказываетъ повидимому одинаковую необходимость и того и другого рѣшенія, а между тѣмъ самая простая логика не допускаетъ совмѣстить эти взаимно другъ друга исключающія положенія.

Выходъ изъ этой смуты ума одинъ: отказаться отъ коренного заблужденія, производящаго всю эту путаницу, т. е. рѣшительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышленіе, и res extensa и res cogitans, и всемірный механизмъ и всемірный силлогизмъ — суть лишь отвлеченія нашего ума, которыя *сами по себѣ* существовать не могутъ, но имѣютъ дѣйствительность только въ томъ, отъ чего

---

[1] Безъ сомнѣнія, все существующее въ природѣ имѣетъ свою механическую *сторону*, а потому нѣтъ той области человѣческаго знанія, въ которой механическое воззрѣніе не могло бы предъявить своихъ правъ. Но если оно эти *права* превращаетъ въ исключительную *привилегію*, т. е. механическую *сторону* даннаго предмета принимаетъ и выдаетъ за *весь* предметъ, а механическое объясненіе явленій — за полное и окончательное, тогда оно является только произвольнымъ и пагубнымъ заблужденіемъ.

[2] Безспорно, наравнѣ съ механической стороной міросозданія существуетъ въ немъ и логическая сторона, и логика повсюду имѣетъ свои права. Но и здѣсь опять-таки *исключительное* признаніе *своего* права ведетъ къ печальнымъ заблужденіямъ.

они отвлечены, въ чемъ-то третьемъ, что не есть ни бездушное вещество, ни безплотная идея. Чтобы обозначить это третье не въ немъ самомъ, а въ самомъ общемъ его проявленіи, мы скажемъ, что оно есть *жизнь*. И чистое вещество, и чистое мышленіе отличаются одинаково характеромъ безжизненности именно потому, что они отвлечены отъ жизни. Жизнь есть именно то, чего недостаетъ и чистому мышленію и чистому веществу. Поэтому понятно, что Декартъ долженъ былъ признать животныхъ за механическіе автоматы, а современный матеріализмъ лишь послѣдовательно распространилъ этотъ взглядъ и на человѣка. Съ другой стороны, если признать, какъ мы это дѣлаемъ, что и мертвое вещество и чистое мышленіе суть лишь отвлеченія ума, то необходимо признать полную реальность того, отъ чего они отвлечены, т. е. необходимо признать полную реальность жизни, и наше объясненіе жизни не сводить къ ея отрицанію.

Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее названіе для полноты дѣйствительности вездѣ и во всемъ. Мы съ одинаковымъ правомъ говоримъ и о жизни божественной, и о жизни человѣческой, и о жизни природы.

Оставляя въ сторонѣ жизнь божественную, которой не касается авторъ «Индивидуализма», и имѣя въ виду только человѣческую и природную жизнь, мы должны сказать, что общій признакъ этой жизни состоитъ въ послѣдовательности измѣненій, *не нарушающихъ существеннаго тождества* въ предполагаемомъ субъектѣ этихъ измѣненій. Мы усматриваемъ жизнь только въ тѣхъ измѣненіяхъ, за которыми, по нашему убѣжденію, скрывается пребывающій субъектъ: жизнь предполагаетъ живущаго. Это живущее, дѣйствующее и страдающее въ перемѣнахъ жизни, измѣняемое, но не уничтожаемое ими, вообще называется *душою*.

Выйти изъ того основного противорѣчія, которое подкапываетъ теоретическія построенія современной философіи и науки, можно, только возстановивши истинное понятіе о душѣ. На этомъ пути находится авторъ «Индивидуализма». Для такого возстановленія нужно показать прежде всего, что душа, какъ начало жизни въ природѣ, есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ результатъ физическихъ и химическихъ комбинацій матеріи, а также и то, что душа, какъ начало жизни человѣческой, есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ наше повседневное рефлектирующее сознаніе; другими словами: нужно отстоять душу

отъ матеріализма — съ одной стороны и отъ односторонняго идеализма или школьнаго спиритуализма, — съ другой. Это двойной задачѣ посвящены три главныя сочиненія Гелленбаха: «Die Philosophie des gesunden Verstandes», «Die menschlichen Vorurtheile» и «Der Individualismus». Въ этомъ послѣднемъ сочиненіи (которое въ порядкѣ развитія его мысли предшествуетъ другимъ) Гелленбахъ останавливается преимущественно на первой половинѣ своей задачи, на первомъ *біологическомъ* вопросѣ, высказывая, впрочемъ, свои взгляды и относительно второго пункта.

Съ значительной силой убѣжденія споря противъ біологовъ, не хотящихъ признавать душу въ органической природѣ, авторъ «Индивидуализма» доказываетъ, что органическая жизнь не можетъ ни произойти, ни развиваться однимъ механическимъ путемъ, но требуетъ участія особаго дѣятельнаго начала, или души. Не повторяя аргументовъ, которые читатель найдетъ въ самой книгѣ, укажу только на одинъ интересный и важный фактъ, который невольно приходитъ въ голову при размышленіи объ этомъ предметѣ и на которомъ Гелленбахъ, кажется, недостаточно сосредоточился [3].

Первоначальная основа всякаго органическаго бытія, такъ называемая протоплазма, состоитъ главнымъ образомъ, какъ показываетъ химическій анализъ, изъ такихъ веществъ (протеиновыя тѣла — бѣлковина и проч., затѣмъ углеводы, жиры и проч.), которыя въ химическомъ смыслѣ не только индифферентны другъ къ другу, т. е. не обнаруживаютъ между собой никакого избирательнаго сродства, но въ большинствѣ случаевъ не *терпятъ* соединенія, такъ что всякое данное соединеніе этихъ веществъ, будучи предоставлено дѣйствію общихъ физическихъ и химическихъ законовъ, быстро разлагается, что̀ и происходитъ съ умершими организмами. Отсюда прямой выводъ тотъ, что если эти чуждыя другъ другу тѣла въ живой протоплазмѣ соединяются и при томъ съ тою опредѣленностью и устойчивостью, которыми обусловлена жизнь, то необходимо допустить въ каждомъ живомъ организмѣ дѣйствіе особой силы, которая *предполагаетъ* химическую индифферентность и механическую косность входящихъ въ его составъ веществъ и образуетъ изъ нихъ одно органическое существо, одно живое тѣло. Эта-то органическая

[3] Обстоятельное указаніе этого факта можно найти, между прочимъ, въ интересной статьѣ д-ра Трифановскаго объ изученіи біологіи („Русскій Вѣстникъ“, 1880 г.).

сила, не вытекающая изъ механическихъ и химическихъ свойствъ матеріи, но дѣйствующая черезъ нихъ, неоднородная съ вещественными стихіями, хотя и связанная съ ними, называется, по свойству своего явленія, — *душою живущею*.

Присутствіе этой души необходимо для самыхъ первобытныхъ и простѣйшихъ формъ живой и одушевленной протоплазмы, т. е. необходимо для первоначальнаго происхожденія органическаго міра. Особыя дѣйствія этой души, или такихъ душъ, необходимы также и для дальнѣйшаго развитія органическихъ царствъ, для созданія тѣхъ сложныхъ и безчисленныхъ формъ жизни, которыя мы находимъ на нашей планетѣ.

Здѣсь авторъ «Индивидуализма» сталкивается съ теоріею Дарвина, или, собственно говоря, съ систематическими построеніями нѣмецкихъ послѣдователей дарвинизма. Какъ извѣстно, самъ Дарвинъ, по крайней мѣрѣ вначалѣ, въ важнѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ по этому предмету, вовсе не придавалъ своей теоріи значенія какой-то всеобъемляющей и всеобъясняющей космогоніи, какою она явилась у его континентальныхъ поклонниковъ. Въ настоящее время наиболѣе серьезные ученые всѣхъ странъ въ безпристрастной оцѣнкѣ дарвинизма приходятъ къ тому заключенію, что теорія естественнаго подбора въ борьбѣ за существованіе, какъ она является у Дарвина, есть остроумное и изъ огромнаго запаса опытовъ и наблюденій иллюстрированное указаніе одного изъ условій или факторовъ, способствующихъ прогрессивному развитію органическаго міра, при чемъ степень значенія этого условія и предѣлы дѣйствія этого фактора остаются сомнительными и спорными, но во всякомъ случаѣ они не такъ велики, какъ думалъ самъ Дарвинъ, не говоря уже о фанатикахъ дарвинизма [4].

---

[4] Какъ всякая научная мысль большого объема, хотя и односторонняго содержанія, дарвинова теорія не осталась въ предѣлахъ строгой науки, но скоро перешла въ область публичнаго мнѣнія. Здѣсь ее постигло, какъ извѣстно, нѣкоторое странное превращеніе. Наиболѣе восторженные поклонники дарвинизма привязали къ этой теоріи соціальныя воззрѣнія крайне демократическаго характера, между тѣмъ какъ дарвинизмъ, основанный на вытѣсненіи слабыхъ сильными и на торжествѣ наслѣдственныхъ преимуществъ, можетъ благопріятствовать въ соціальной сферѣ лишь теоріямъ крайняго деспотизма и аристократизма. Это было замѣчено и указано болѣе проницательными писателями демократическаго направленія.

Противъ этихъ послѣднихъ, возводящихъ въ догматъ *исключительно*-механическое развитіе всего живущаго, направляетъ Гелленбахъ свои соображенія и разсужденія, доказывая невозможность такого развитія и необходимость иныхъ, не механическихъ началъ для прогресса растительной и животной организаціи. Я не беру на себя мотивированную оцѣнку этой борьбы индивидуализма противъ нѣмецкихъ дарвинистовъ. Предоставляю это нашимъ ученымъ естествоиспытателямъ. Между ними въ первомъ ряду найдутся такіе люди, которые обратятъ особое вниманіе на попытку связать данныя естественной исторіи съ принципомъ индивидуальныхъ психическихъ силъ [5].

Что касается до психологическаго вопроса, входящаго въ задачу Гелленбаха, то при своемъ разрѣшеніи этого вопроса авторъ «Индивидуализма» впадаетъ въ весьма важную ошибку, на которую считаю нужнымъ здѣсь указать. Справедливо утверждая противъ школьнаго идеализма, что душа въ существѣ своемъ не тождественна съ нашимъ повседневнымъ сознаніемъ и независима отъ него, справедливо далѣе различая въ цѣлости нашего жизненнаго состава три основныя части, а именно: 1) душу, какъ метафизическую субстанцію, 2) органическое тѣло, образуемое душою, и 3) нашу являемую личность, или сознательное *я*, обусловленное строеніемъ и дѣйствіемъ нашего тѣла (преимущественно центральной нервной системы или мозга), — Гелленбахъ не останавливается на этомъ справедливомъ утвержденіи и различеніи, но идетъ гораздо дальше. Крайностямъ матеріалистическаго и идеалистическаго смѣшенія онъ противопоставляетъ подобную же крайность дуалистическаго раздѣленія. Неосторожно привязывая свои новыя или обновленныя идеи къ одной старой ошибкѣ школьныхъ мудрецовъ, Гелленбахъ утверждаетъ, что душа *всецѣло* принадлежитъ къ міру сущностей, есть «вещь въ себѣ» (Ding an sich), тогда какъ сознаніе и сознательное *я*, завися *вполнѣ* отъ тѣлесной организаціи, относится исключительно къ міру явленій, а вслѣдствіе этого между тѣмъ и другимъ, т. е. между суб-

---

[5] Могущественнаго союзника для своихъ біологическихъ взглядовъ нашъ авторъ могъ бы найти въ извѣстномъ англійскомъ натуралистѣ А. Р. Уоллэсѣ, который независимо отъ Дарвина разработалъ теорію, сродную съ дарвинизмомъ, но, не найдя въ ней окончательнаго объясненія органическаго прогресса, призналъ въ семъ послѣднемъ дѣйствіе силъ, одаренныхъ *волею*.

станціональной душой и феноменальнымъ (являемымъ) сознаніемъ нѣтъ никакой внутренней связи, такъ что по смерти человѣка, съ разрушеніемъ организма, исчезнетъ все содержаніе его сознательной жизни, и душа останется съ тѣмъ, съ чѣмъ была до зачатія человѣка.

Такой взглядъ лишенъ достаточнаго основанія и сверхъ того находится въ противорѣчіи съ руководящими мыслями самого Гелленбаха. Наше *я*, то, что въ насъ живетъ и мыслитъ, — прежде чѣмъ стать *явленіемъ* сознанія, есть *субъектъ* сознанія, т. е. именно та душа, то индивидуальное существо, за прочную реальность котораго такъ стоитъ авторъ «Индивидуализма». Какъ физическое лицо человѣка, прежде чѣмъ отразиться въ зеркалѣ, должно существовать независимо отъ зеркала, такъ и психическое лицо, наше *я*, прежде чѣмъ отражаться въ явленіяхъ сознанія, должно существовать независимо отъ этихъ явленій. Нашъ авторъ правъ, возставая противъ господствующихъ въ германской философіи теорій, которыя сводятъ всю суть души къ одному сознанію. Но напрасно въ этой справедливой борьбѣ онъ вступаетъ въ незаконный союзъ съ матеріализмомъ, утверждая, что сознаніе есть *только* продуктъ тѣлесныхъ, преимущественно нервныхъ дѣятельностей, и что сознательная личность есть лишь мозговое явленіе (Gehirnsphänomen). Подобный взглядъ, во всякомъ случаѣ ошибочный, у матеріалистовъ по крайней мѣрѣ логически вытекаетъ изъ ихъ основныхъ положеній, у Гелленбаха же нѣтъ и этого оправданія. Говоря о сознаніи, какъ о продуктѣ органической матеріи, онъ забываетъ, что по его собственному основному воззрѣнію органическая матерія не есть что-нибудь самостоятельное и первоначальное, но образуется дѣятельностью души. Не само тѣло живетъ, но образующая его душа живетъ въ немъ и посредствомъ него. Тѣмъ менѣе можетъ само тѣло сознавать или мыслить. Поэтому должно признать, что сознаніе и личность, сознательная и личная жизнь не суть произведенія самого органическаго тѣла, но произведенія или проявленія души черезъ или посредствомъ органическаго тѣла.

А если такъ, если живетъ и мыслитъ не организмъ, а душа посредствомъ организма, то съ разрушеніемъ этого послѣдняго ей нѣтъ необходимости терять все то, что она совершила и извѣдала съ его помощью. Самъ Гелленбахъ любитъ сравнивать органическое тѣло съ зеркаломъ, посредствомъ котораго душа глядитъ въ міръ явленій, недоступный для нея непосредственно. Но неужели, когда

мое зеркало разбито, я долженъ необходимо забыть все, что въ немъ видѣлъ? Впрочемъ, все это сравненіе очень и очень хромаетъ. Душа образуетъ себѣ органическое тѣло вовсе не для того только, чтобы смотрѣть черезъ него на міръ явленій, но также и гораздо болѣе для того, чтобы дѣйствовать посредствомъ него въ этомъ мірѣ, и, разумѣется, результаты этой дѣятельности не могутъ быть безразличны для души и послѣ того какъ орудія ея земного дѣйствія разрушены. Это признаетъ и нашъ авторъ, но это вовсе не вяжется съ его дуалистическимъ раздѣленіемъ между сверхсознательной душой и сознательною личностью. Сознаніе и личность человѣческая есть послѣдній и высшій расцвѣтъ всего органическаго развитія, и если этотъ лучшій цвѣтъ пропадаетъ безплодно, то само созданіе организмовъ и всего органическаго міра не имѣетъ смысла. А тогда зачѣмъ же и приписывать такое безсмысленное дѣло особымъ интеллектуальнымъ сущностямъ, «умнымъ силамъ»? Тогда и самый индивидуализмъ является излишнимъ; для объясненія простыхъ фактовъ жизни достаточно было бы стараго *виталізма*.

Что касается до собственно метафизическихъ вопросовъ, то съ этой стороны сочиненія Гелленбаха даютъ намъ очень немного. Конечно авторъ «Индивидуализма» правъ въ своемъ протестѣ противъ различныхъ «абсолютовъ» германской философіи. Но одного протеста здѣсь мало. Абсолютныя системы нѣмецкихъ философовъ несостоятельны, — это правда. Но стремленіе къ безусловному началу жизни и знанія не выдумано этими философами, а составляетъ коренную потребность человѣческаго духа. Самъ Гелленбахъ, отстаивая пребывающую дѣйствительность индивидуальныхъ существъ отъ покушеній пантеизма съ его всепоглощающимъ «единымъ», не можетъ однако остановиться на этихъ индивидуальныхъ сущностяхъ, но за ихъ предѣлами долженъ признать еще нѣкоторое безусловное и всеобъемлющее начало всякаго бытія. Онъ только не хочетъ (и совершенно основательно) признать это безусловное начало за *непосредственную* сущность нашего видимаго міра; между этимъ міромъ явленій и безусловнымъ началомъ, или Божествомъ, онъ ставитъ множественность индивидуальныхъ существъ (душъ), какъ посредствующія и связывающія звенья между тѣмъ и другимъ. Но при такомъ взглядѣ неизбѣжно возникаютъ два метафизическіе вопроса: о взаимной связи этихъ индивидуальныхъ существъ между собою и объ ихъ общей связи съ безусловнымъ началомъ, или Божествомъ. Отвер-

гать существенную связь между индивидуальными душами и, слѣдовательно солидарность всего живущаго, — значило бы одинаково противорѣчить и опыту, и нравственному чувству, и разуму. Точно также оставлять въ полной неопредѣленности отношеніе индивидуальной души къ безусловному началу всего сущаго — значило бы отказывать въ удовлетвореніи не только религіозному чувству, но и метафизической потребности. Между тѣмъ нашъ авторъ не только не даетъ какого-нибудь рѣшенія этимъ двумъ важнѣйшимъ вопросамъ, но второго изъ нихъ даже намѣренно избѣгаетъ. Онъ отстраняетъ высшія задачи метафизики, потому что хочетъ непремѣнно оставаться въ низменной области отрицательнаго раціонализма или того, что онъ называетъ здравымъ смысломъ [6]. Быть можетъ, онъ правъ съ своей точки зрѣнія, но эта его точка зрѣнія во всякомъ случаѣ не права. И неуспѣхъ прежнихъ метафизическихъ системъ не есть оправданіе для такой антифилософской беззаботности. Заблужденіе прежнихъ философовъ состояло вовсе не въ томъ, что они хотѣли познавать абсолютные и божественные предметы, а въ томъ, что они искали этихъ предметовъ исключительно въ своемъ собственномъ, далеко не абсолютномъ и ничуть не божественномъ, но весьма относительномъ человѣческомъ мышленіи. Но такой неосновательный пріемъ метафизическаго познанія никакъ не есть единственно возможный. Нѣтъ никакой разумной причины философу основывать высшую метафизику на однихъ измышленіяхъ своего ума, какъ нѣтъ никакой разумной причины естествоиспытателю основывать на своихъ измышленіяхъ науку о внѣшней природѣ. Разумѣется, во всякомъ нашемъ познаніи, физическомъ, также какъ и метафизическомъ, есть чисто раціональный, апріорный элементъ, по-

[6] Давно уже замѣчено, что въ области философскихъ вопросовъ предѣлы здраваго смысла никѣмъ никогда не установлены, и никто не знаетъ, гдѣ они проходятъ. Безъ сомнѣнія, для многихъ просвѣщенныхъ читателей „Индивидуализма“ самъ авторъ этой книги, не только вѣрящій въ душу, но и говорящій серьезно о реальности четвертаго измѣренія и о медіумическихъ явленіяхъ, — далеко перешелъ предѣлы здраваго смысла. Вообще, всякая ограниченная голова можетъ не только довольствоваться, но и гордиться своею ограниченностью, украсивъ ее названіемъ здраваго смысла. Но именно поэтому такимъ умнымъ и добросовѣстнымъ писателямъ, какъ Гелленбахъ, не слѣдовало было бы поощрять этого слишкомъ легкаго пріема.

сколько всякое наше познаніе есть дѣйствіе нашего ума. Но также несомнѣнно и то, что во всякомъ реальномъ познаніи дѣйствіе нашего ума прилагается къ извѣстному данному предмету, не создаваемому самимъ умомъ, но независимому отъ него. Относясь къ такому реальному предмету, нашъ умъ получаетъ отъ него основное содержаніе для той или другой науки. Такъ, основное содержаніе для физики (въ широкомъ смыслѣ) нашъ умъ получаетъ отъ видимаго міра, дѣйствующаго на насъ въ чувственномъ опытѣ; основное содержаніе для психологіи дано въ дѣйствительности нашего духа, открываемой во внутреннемъ или психическомъ опытѣ; точно также основное содержаніе и для реальной метафизики, какъ науки о божественныхъ предметахъ, дается нашему уму въ божественномъ откровеніи, которое составляетъ религіозный опытъ человѣчества.

Можно не вѣрить въ откровеніе, такъ же, какъ можно не вѣрить и во внѣшній міръ [7]. Но мыслитель, отрицающій дѣйствительность внѣшняго міра, едва ли посвятитъ себя физикѣ. Точно также мыслитель, отвергающій откровеніе сверхприродной и сверхчеловѣческой дѣйствительности, благоразумно поступаетъ, воздерживаясь отъ метафизическихъ построеній. Правъ ли онъ въ своемъ невѣріи — это другой вопросъ. Во всякомъ случаѣ, его скептическое положеніе оказывается крайне печальнымъ. Оно подрываетъ для него самый корень истиннаго знанія и отнимаетъ у него всѣ плоды его личныхъ убѣжденій. Ибо окончательное значеніе всѣхъ другихъ вопросовъ — біологическаго, психологическаго, соціальнаго — прямо зависитъ отъ положительнаго рѣшенія вопроса метафизическаго. Что значитъ, напримѣръ, объясненіе природы дѣятельности души, когда сама душа остается необъясненной? Жизнь души, отдѣленная отъ своего безусловнаго содержанія и окончательныхъ цѣлей, лишается всякаго смысла и, слѣдовательно, не можетъ уже объяснять или осмысливать жизнь природы и человѣчества. И для себя самой душа теряетъ всякую цѣну, когда не находитъ въ себѣ того, что больше ея, чему она можетъ вѣрить и служить.

И, однако, мы не думаемъ, чтобы трудъ нашего автора на защиту души пропалъ даромъ. Ближайшая задача «Индивидуализма» — от-

[7] Какое изъ этихъ двухъ невѣрій легче — это зависитъ отъ характера и душевныхъ склонностей того или другого мыслителя. Бывали, какъ извѣстно, и такіе, которые не вѣрили ни въ то, ни въ другое, а только въ силу мыслящаго *я*.

стоять самостоятельность души противъ матеріализма, который сводитъ ее къ веществу, и противъ школьнаго идеализма, который ограничиваетъ ее поверхностью земного сознанія, — эта ближайшая задача исполнена авторомъ старательно и не безуспѣшно. Дальнѣйшія же его ошибки и заблужденія большой опасности ни для кого не представляютъ. Читатель, который усвоитъ положительные выводы «Индивидуализма» относительно реальности души, едва ли остановится на невѣріи автора во все то, для чего душа существуетъ. Чѣмъ бы *ни* объяснялся этотъ метафизическій скептицизмъ, онъ вовсе не вытекаетъ изъ даннаго біографическаго и психологическаго изслѣдованія, а потому и не можетъ помѣшать читателю собрать тѣ плоды этого изслѣдованія, которые потеряны авторомъ.

Равнодушіе къ высшимъ метафизическимъ задачамъ можетъ укорениться лишь на почвѣ матеріализма, который по принципу и послѣдовательно пригибаетъ человѣка къ землѣ и заглушаетъ сознаніе той души, для которой одной эти задачи могутъ имѣть значеніе. Но индивидуализмъ, какъ его развиваетъ Гелленбахъ, старается, напротивъ, поднять человѣка на ноги, возбудить его высшее сознаніе, увѣрить его въ его неземной душѣ. А увѣрившись въ этой душѣ, — трудно уже не вѣрить въ то, чѣмъ она живетъ и движется и существуетъ.

Итакъ, мнѣ кажется, что метафизическій скептицизмъ Гелленбаха, печальный для него самого, нисколько не лишаетъ его сочиненій ихъ существенной полезности. Авторъ остановился на полдорогѣ, но онъ шелъ по ней настолько прямо, что слѣдовавшему за нимъ читателю не трудно самому пройти дальше и увидать конецъ пути. Этотъ конецъ есть философское признаніе человѣческимъ умомъ той положительной истины, которая дается въ откровеніи. Только признавъ данную религіозную истину, нашъ умъ получаетъ твердую предметную опору для своей метафизической работы и переноситъ философію изъ области человѣческихъ измышленій въ область божественной истины.

Духовныя основы жизни.

1882—1884.

Памяти
Ивана Осиповича Лапшина
и
Ивана Егоровича Гудлета.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Разумъ и совѣсть обличаютъ нашу обычную смертную жизнь какъ дурную и несостоятельную и требуютъ ея исправленія. Человѣкъ, погруженный въ эту дурную жизнь, долженъ, чтобы исправить ее, найти опору внѣ ея. Вѣрующій находитъ такую опору въ религіи. Дѣло религіи — возродить и освятить нашу жизнь, сочетать ее съ жизнью божественною. Это есть прежде всего дѣло Божіе, но безъ насъ оно сдѣлаться не можетъ: наша жизнь не можетъ быть возрождена помимо нашего собственнаго дѣйствія. Религія есть дѣло богочеловѣческое, дѣло и для насъ самихъ. Но во всякомъ дѣлѣ нужно сначала усвоить извѣстные основные пріемы и дѣйствія, безъ которыхъ нельзя идти дальше. И для религіи необходимо требуются такія начальныя дѣйствія. Они не выбраны нами случайно или произвольно, а опредѣляются самымъ существомъ религіознаго дѣла.

Задача религіи исправить нашу извращенную жизнь. Ибо вообще мы живемъ безбожно, безчеловѣчно, въ рабствѣ у низшей природы. Мы возстаемъ противъ Бога, отдѣляемся отъ ближнихъ, подчиняемся плоти. А для истинной жизни, какая должна быть, нужно прямо обратное: добровольное подчиненіе Богу, единодушіе (солидарность) другъ съ другомъ и владычество надъ природой. Начало этой истинной жизни близко къ намъ и не трудно. Начало добровольнаго подчиненія или согласія съ Богомъ есть молитва, начало единодушія между людьми есть благотвореніе, начало владычества надъ природой есть освобожденіе отъ ея власти чрезъ воздержаніе отъ низкихъ желаній и страстей. Итакъ, чтобы исправить свою жизнь, намъ нужно молиться Богу, помогать другъ другу и полагать предѣлъ своимъ чувственнымъ влеченіямъ. Молитва, милостыня и постъ — въ этихъ трехъ дѣйствіяхъ состоитъ вся личная или частная религія.

Но человѣкъ живетъ не одною личною, но и общею жизнью — онъ живетъ въ міру. Живя *въ міру*, онъ долженъ жить *въ мирѣ*. Но какъ жить въ мирѣ, когда надъ міромъ царитъ раздоръ, когда весь міръ во злѣ лежитъ? Прежде всего не нужно вѣрить въ это зло, будто оно есть что-то *непреложное*. Напротивъ, оно ложно и преложно. Не въ немъ смыслъ міра. Смыслъ міра есть миръ, согласіе, единодушіе всѣхъ. Это есть высшее благо, когда всѣ соединены въ одной всеобъемлющей волѣ, всѣ солидарны въ одной общей цѣли. Это есть высшее благо, и въ этомъ же вся истина міра. Въ раздорѣ, въ отдѣленіи — нѣтъ истины. Міръ стоитъ и держится и существуетъ лишь вольнымъ или невольнымъ единеніемъ всѣхъ. Гдѣ то существо, гдѣ та вещь въ мірѣ, которая можетъ устоять въ своей отдѣльности? А если ничто не можетъ устоять въ своей отдѣльности, значитъ — эта отдѣльность несостоятельна, значитъ, она не истинна, значитъ, истина въ противоположномъ: во всемірномъ и всемирномъ единеніи. Это единеніе, такъ или иначе, вольно или невольно, признается всѣми ищущими истину. Спросите естествоиспытателя, — и онъ скажетъ, что истина міра въ единствѣ всемірнаго механизма; спросите отвлеченнаго философа, — и онъ скажетъ, что истина міра въ единствѣ логической связи, обнимающей всю вселенную. Полная же истина міра — въ живомъ его единствѣ, какъ одухотвореннаго и богоноснаго тѣла. Въ этомъ истина міра и въ этомъ же красота его. Когда многообразіе чувственныхъ явленій слаживается воедино, этотъ видный ладъ ощущается нами, какъ красота (κόσμος — міръ, ладъ, краса).

Итакъ, въ высшемъ смыслѣ міра (какъ *мира*) соединяется все, чего мы ищемъ: и благо, и истина, и красота. Невозможно, чтобы всеобъемлющій смыслъ міра былъ только въ нашей мысли. То единство, которымъ держится и связывается вселенная, не можетъ быть только отвлеченной идеей. Оно есть живая личная сила Божія, и всеединящая сущность этой силы открывается намъ въ богочеловѣческомъ лицѣ Христа, въ Немъ же вся полнота Божества обитаетъ тѣлесно. Помимо Христа Богъ не имѣетъ для насъ живой дѣйствительности. Къ Христу тяготѣетъ и вся наша личная религія, на Немъ же основана и общая вселенская религія.

Богъ не имѣетъ для насъ дѣйствительности помимо Богочеловѣка Христа; но и Христосъ не можетъ быть для насъ дѣйствительнымъ, если Онъ остается только историческимъ воспоминаніемъ: Онъ

долженъ открываться намъ не въ прошедшемъ только, но и въ настоящемъ; и это настоящее откровеніе должно быть независимо отъ нашей личной ограниченности. Такая независимая отъ нашей ограниченности дѣйствительность Христа и Его жизни дана намъ въ Церкви. Тѣ, которые думаютъ, что лично и непосредственно обладаютъ полнымъ и окончательнымъ откровеніемъ Христа, навѣрное *не готовы* къ такому откровенію и принимаютъ за Христа фантазмы собственнаго воображенія. Мы должны искать полноту Христа не въ своей личной сферѣ, а въ Его собственной вселенской сферѣ, которая есть Церковь.

Церковь сама по себѣ въ своей истинной сущности представляетъ *божественную* дѣйствительность Христа на землѣ. Но въ лицѣ Христа Божество сочетало съ собою и чисто-человѣческое и природное начало. Это сочетаніе трехъ началъ, совершившееся въ лицѣ духовнаго человѣка Іисуса Христа *единично*, должно совершиться *собирательно* въ одухотворенномъ чрезъ Него человѣчествѣ. Чисто-человѣческая свободная стихія общественной жизни, представляемая государствомъ, и природная стихія этой жизни, представляемая народомъ или землею, должны быть внутренно связаны или согласованы съ божественной стихіей, представляемой собственно Церковью. Церковь должна освящать и чрезъ посредство христіанскаго государства преобразовывать всю естественную, земную (или земскую) жизнь народа и общества.

Въ этомъ исполненіи общественной религіи находитъ свою полноту и наша личная религія. Личная молитва должна опредѣляться и восполняться церковнымъ богодѣйствомъ; личное благотвореніе должно находить опору въ учрежденіяхъ христіанскаго государства и чрезъ нихъ связываться съ благотворительностью общественною; наконецъ, лишь христіанская организація матеріальной (экономической) жизни можетъ дать намъ средства, чтобы существенно исправить наше отношеніе къ земной природѣ, чтобы достигнуть благотворнаго вліянія на всю тварь, которая по нашей винѣ стенаетъ и мучится донынѣ. Насколько мы неправдою своей воли участвуемъ въ неправдѣ окружающей насъ дѣйствительности, настолько же и наше исправленіе улучшаетъ эту дѣйствительность. Во всякомъ же случаѣ въ нашей волѣ, опираясь на помощь Божію, исполнять долгъ совѣсти во всѣхъ дѣлахъ своихъ, внутреннихъ и внѣшнихъ, частныхъ и общественныхъ.

Итакъ, личная и общественная религія въ тѣснѣйшей связи между собою обращаются къ каждому человѣку съ такими заповѣдями: *молись Богу, помогай людямъ, воздерживай свою природу, сообразуйся внутренно съ живымъ Богочеловѣкомъ Христомъ, признавай Его дѣйствительное присутствіе въ Церкви и ставь своею цѣлью проводить Его духъ во всѣ области человѣческой и природной жизни, чтобы сомкнулась чрезъ насъ богочеловѣческая цѣпь мірозданія, чтобы небо сочеталось съ землею.*

Часть первая.

Вступленіе.

О природѣ, о смерти, о грѣхѣ, о законѣ и благодати.

Два близкія между собою желанія, какъ два невидимыя крыла, поднимаютъ душу человѣческую надъ остальною природой: желаніе *безсмертія* и желаніе *правды*, или нравственнаго совершенства. Одно безъ другого не имѣетъ смысла. Безсмертная жизнь, отдѣленная отъ нравственнаго совершенства, не есть благо: мало быть безсмертнымъ, — должно еще стать достойнымъ безсмертія чрезъ исполненіе всякой правды; но также и совершенство, подверженное гибели и уничтоженію, не есть истинное благо. Безсмертное существованіе внѣ правды и совершенства будетъ вѣчнымъ мытарствомъ, а праведность, лишенная безсмертія, будетъ вопіющей неправдой, безмѣрною обидой.

Но ежели наша душа своею лучшею стороною желаетъ вмѣстѣ и безсмертія и правды, то на дѣлѣ въ порядкѣ природы мы лишены и того и другого. Предоставленный самому себѣ человѣкъ не можетъ уберечь ни своей жизни, ни своего нравственнаго достоинства, онъ не въ силахъ избавить себя ни отъ тѣлесной, ни отъ духовной смерти.

Мы по природѣ своей хотимъ жить всегда, но законъ земной природы не даетъ намъ вѣчной жизни, оставляя насъ при одномъ желаніи. Мы по разуму и совѣсти ищемъ правды, но законъ человѣческаго разума и голосъ совѣсти, обличая нашу неправду, не

даетъ намъ силъ исполнить правду и не дѣлаетъ насъ достойными безсмертія.

Два непримиримые врага нашей высшей природы *грѣхъ* и *смерть* — въ тѣсномъ и неразрывномъ союзѣ между собою держатъ насъ въ своей власти. Двумъ великимъ желаніямъ — безсмертія и правды — противостоятъ два великіе факта: неизбѣжное владычество смерти надъ всякою плотью и несокрушимое господство грѣха надъ всякою душою. Мы только *хотимъ* подняться надъ остальною природой, — смерть сравниваетъ насъ со всею земною тварью, а грѣхъ дѣлаетъ насъ хуже ея.

По закону природы человѣкъ страдаетъ и гибнетъ, а законъ разума не въ силахъ спасти его.

Мы родимся и живемъ со множествомъ влеченій и потребностей; мы ихъ въ себѣ находимъ — и ищемъ ихъ удовлетворенія. Это есть *путь природы*. Но природа человѣка тройственна и снабжаетъ его троякаго рода потребностями: *животными, умственными,* или головными, и *сердечными*. Ибо, во-первыхъ, мы хотимъ *сохранять* и увѣковѣчивать свою жизнь; затѣмъ мы стараемся посредствомъ нашего ума *познавать* или мысленно воспроизводить свою и чужую жизнь; далѣе мы непремѣнно желаемъ расширять и *улучшать* свою и чужую жизнь, желаемъ, чтобы все существующее было какъ можно болѣе достойно существованія.

Прежде всего намъ нужно *жить*, потомъ *познавать жизнь* и, наконецъ, *исправлять жизнь*.

Потребности животной природы, т. е. сохраненія жизни, суть, конечно, самыя основныя, самыя настоятельныя и непререкаемыя; ибо если не будетъ жизни, то ни познавать, ни исправлять будетъ некому и нечего.

Животныя потребности и отправленія сводятся къ двумъ главнымъ: къ *питанію* для временнаго поддержанія жизни въ особи и къ *размноженію* для увѣковѣченія жизни въ родѣ. *Основаніе* всей животной жизни есть питаніе, *цѣль* ея — размноженіе. Если бы особь не питалась, то она не могла бы размножаться; но если бы она не размножалась, то ей не для чего было бы и питаться. Жизненная задача животнаго исполнена, когда оно вывело и выкормило свое потомство: все остальное его существованіе служитъ для него лишь средствомъ къ этой цѣли.

Каждое поколѣніе и въ немъ каждая особь существуетъ лишь

затѣмъ, чтобы породить свое потомство, но и это послѣднее существуетъ только для того, чтобы произвести слѣдующее за нимъ поколѣніе. Значитъ, каждое поколѣніе имѣетъ смыслъ своей жизни только въ слѣдующемъ, т. е., другими словами, жизнь *каждаго* поколѣнія безсмысленна; но если безсмысленна жизнь каждаго, то значитъ — безсмысленна жизнь всѣхъ.

Это безсмысленное существованіе называется «жизнью рода». Но есть ли это въ самомъ дѣлѣ *жизнь?* Если каждое поколѣніе существуетъ только для того, чтобы погибнуть съ появленіемъ новаго, которому въ свою очередь предстоитъ такая же гибель, и если родъ живетъ только въ такихъ непрерывно гибнущихъ поколѣніяхъ, то жизнь рода есть постоянная смерть, и путь природы есть явный обманъ. Цѣль здѣсь для каждаго полагается въ чемъ-то другомъ (въ потомствѣ), но и это другое само такъ же безцѣльно и его цѣль опять — въ другомъ, и такъ далѣе безъ конца. Настоящей цѣли нигдѣ не находится, все существующее безцѣльно и безсмысленно, какъ неисполнимое стремленіе.

Родовая потребность есть потребность вѣчной жизни, но вмѣсто вѣчной жизни природа даетъ вѣчную смерть. Ничто не живетъ въ природѣ, все только стремится жить и вѣчно умираетъ. Поэтому, когда говорятъ человѣку: удовлетворяй потребностямъ и влеченіямъ природы, это единственный путь къ блаженству, — то эти слова не имѣютъ никакого смысла; ибо первая и основная потребность — сохранять свое существованіе, жить всегда — остается неудовлетворенною путемъ природы. Когда на вопросъ: для чего мы живемъ, какая цѣль нашей жизни? — отвѣчаютъ, что жизнь имѣетъ цѣль сама въ себѣ, что мы живемъ для самой жизни, то и эти слова не имѣютъ смысла, ибо именно *самой-то* жизни мы и не находимъ нигдѣ, а вездѣ только порывъ и переходъ къ чему-то другому, и только въ одной смерти постоянство и неизмѣнность.

Властъ смерти, тяготѣющая надъ нашимъ животнымъ существованіемъ и превращающая его въ напрасный *порывъ*, не есть что-нибудь случайное. Нашъ умъ, расширяя опытное познаніе нашей собственной природы въ науку о природѣ всего міра, показываетъ намъ, что смерть царствуетъ не только въ нашемъ тѣлѣ, но и въ тѣлѣ вселенной. Царство природы есть царство смерти. Науки, изучающія настоящую и прошедшую жизнь земного шара (біологія, геологія), показываютъ намъ, что не однѣ особи умираютъ, но что вы-

мираютъ и цѣлые роды существъ: онѣ разсказываютъ намъ далѣе про гибель цѣлыхъ образованій и степеней животнаго и растительнаго царства; а наука, изучающая природу небесныхъ тѣлъ (астрономія), приводитъ насъ къ заключенію, что цѣлые міры и собранія міровъ, образовавшись изъ безформеннаго и безвиднаго мірового вещества, снова разлагаются и разсѣиваются въ пространствѣ. и что, прежде чѣмъ подобная участь постигнетъ нашъ солнечный міръ, земля и другія планеты мертвыми, ледяными глыбами будутъ носиться кругомъ потухающаго солнца. Въ довершеніе всего, наука, занимающаяся общими законами и свойствами вещественныхъ явленій (физика), происходитъ въ наиболѣе интересныхъ своихъ обобщеніяхъ къ тому выводу, что какъ всѣ явленія въ мірѣ суть лишь различные виды движенія, обусловленные *неравномѣрностью* молекулярнаго движенія въ тѣлахъ, которое называется теплотою, и такъ какъ это послѣднее непрерывно уравнивается, то при окончательномъ его уравновѣшеніи всякія явленія въ мірѣ неизбѣжно прекратятся и вся вселенная разрѣшится въ одно безразличное и неподвижное бытіе [1].

Удовлетворяя потребности нашей животной природы, мы получаемъ въ концѣ смерть; удовлетворяя потребности нашего ума и познавая все существующее, мы узнаемъ, что и для всего существующаго общій исходъ есть смерть, что вся вселенная есть только *царство смерти*. Стремясь жить, мы умираемъ и, желая познать жизнь, познаемъ смерть. Чувственность ведетъ насъ къ гибели, а умъ можетъ только подтверждать эту гибель, какъ всеобщій міровой законъ.

И нашъ житейскій опытъ и научныя изслѣдованія ума обнаруживаютъ только одно: несостоятельность нашей жизни. И она несостоятельна не потому только, что подлежитъ гибели и не имѣетъ прочнаго бытія, но еще и потому, что она *недостойна* бытія. Мы не только сами гибнемъ, но и губимъ другихъ. Наша жизнь есть не только обманъ, но и зло. Желая жить, мы не только сами умираемъ, но и другія существа умерщвляемъ. Свою жизнь сохранить мы не можемъ, но чужое существованіе можемъ разрушить, и дѣйствительно разрушаемъ, питаясь чужою жизнью, а то, *для чего* мы это

[1] Здѣсь я имѣю въ виду извѣстную теорію Томсона и Клаузіуса. Краткое изложеніе этой интересной теоріи можно найти у Гельмгольца въ его „Populäre wissenschaftliche Vorträge“.

совершаемъ, — сохраненіе нашей жизни, въ сущности призрачно, ибо наша жизнь и на мгновеніе не обезпечена, а современемъ навѣрно погибнетъ, сколько бы мы ни губили другихъ для ея спасенія. Итакъ, наше животное самосохраненіе побуждаетъ насъ въ концѣ концовъ только къ безполезному *убійству*. Далѣе, питаясь чужими тѣлами, человѣкъ-животное отдаетъ себя во власть чуждыхъ силъ природы — слѣпого родового влеченія, которое заставляетъ его жертвовать собою для мнимаго поддержанія родовой жизни путемъ размноженія. Если въ питаніи мы беремъ чужую жизнь для поддержанія своей, то здѣсь (въ половомъ дѣйствіи) мы отдаемъ свою жизнь для произведенія чужой жизни. И если бы мы чрезъ это могли произвести *истинную жизнь*, т. е. такую, которая имѣла бы и силу существовать и была бы достойна существованія, тогда наша жертва собою для рода имѣла бы и смыслъ и нравственное достоинство; но такъ какъ путемъ размноженія мы можемъ произвести только такую же непрочную и злую жизнь, какъ и наша, и только размножаемъ обманъ и зло, то, отдаваясь родовому влеченію, мы въ концѣ концовъ совершаемъ только безполезное *самоубійство*.

Половая страсть обманываетъ человѣческое сердце признакомъ любви. Но она не есть любовь, а только невѣрное подобіе любви. Любовь есть внутренняя нераздѣльность и единосущіе двухъ жизней, а естественная страсть только стремится къ этому, но никогда не достигаетъ, почему и слѣдствіемъ ея бываетъ только нѣчто внѣшнее, отдѣльное отъ обоихъ производителей и могущее быть для нихъ совершенно чуждымъ и даже враждебнымъ. Злоба и вражда въ нашей природной жизни вполнѣ дѣйствительны, а любовь въ ней призрачна. И потому наше сердце, ищущее достойной жизни, т. е. жизни по любви, должно осудить нашу природу и всѣ пути ея и обратиться къ иному пути. Ибо признать путь природы, т. е. удовлетвореніе своихъ животныхъ потребностей и влеченій, за *окончательный* законъ нашей жизни — значитъ узаконить убійство и самоубійство, и примириться навсегда съ царствомъ смерти. «Живи по природѣ» — значитъ убивай другихъ и себя. Человѣкъ-животное *поневолѣ* покоряется такой участи; но человѣческое сердце не можетъ съ нею окончательно примириться, ибо у него есть залогъ иной жизни.

Человѣкъ не только познаетъ своимъ умомъ неудовлетворительность природнаго пути, какъ ведущаго къ смерти и ничтоже-

ству, но въ своей *совѣсти* онъ сознаетъ этотъ путь какъ грѣхъ, или *недолжное*. Это понятіе грѣха, или недолжнаго, есть чисто человѣческое, сверхприродное понятіе; и имъ держится вся наша нравственность. Въ то время какъ животное идетъ туда, куда его толкаетъ и влечетъ естественный порывъ жизни, человѣкъ можетъ задерживать въ своей головѣ побужденія животной природы и судитъ самъ, долженъ ли онъ имъ повиноваться или нѣтъ. Въ то время какъ животное стремится только *жить*, въ человѣкѣ является воля жить *какъ должно*.

Въ нашей дѣятельности, кромѣ вопроса животнаго: хочется ли мнѣ такъ поступить и могу ли я (физически) такъ поступить, возникаетъ еще человѣческій вопросъ, вопросъ совѣсти: долженъ ли я это сдѣлать? Такимъ образомъ, потребности нашей природы, безсильныя противъ внѣшнихъ естественныхъ препятствій, ограничиваются еще изнутри самого человѣка долгомъ *совѣсти*.

Но въ силу нашей животной природы у насъ является склонность дѣйствовать вопреки совѣсти, повинуясь однимъ чувственнымъ побужденіямъ. Если бы у насъ было только влеченіе чувственной природы, то оно само по себѣ было бы ни хорошо, ни худо, а являлось бы, какъ у животныхъ, простымъ естественнымъ фактомъ; съ другой стороны, если бы у насъ было только одно нравственное стремленіе, то и оно, не встрѣчая никакого внутренняго препятствія, дѣйствовало бы какъ простая врожденная человѣку сила. Тогда не было бы и никакого нравственнаго вопроса. Но когда сталкиваются два противоположныя влеченія, тогда является нравственный вопросъ и оба влеченія получаютъ себѣ нравственную оцѣнку. Тогда голосъ совѣсти, въ виду противоборствующей природы, называетъ себя *закономъ*, а животное влеченіе, какъ уже противорѣчащее закону, является *беззаконіемъ*, или грѣхомъ. Такимъ образомъ грѣхъ порождается закономъ.

«Ибо законъ производитъ гнѣвъ; потому что гдѣ нѣтъ закона, нѣтъ и преступленія» (Посл. къ Римл. IV, 15).

«Хотя и до закона грѣхъ былъ въ мірѣ, но грѣхъ не вмѣняется, когда нѣтъ закона» (тамъ же V, 13).

Такимъ образомъ, человѣкъ оставляетъ простой путь природы и вступаетъ на двойственный путь закона.

Но какъ путь природы приводитъ къ естественной смерти, такъ путь закона приводитъ къ смерти духовной.

«Я жилъ нѣкогда безъ закона; но когда пришла заповѣдь, то грѣхъ ожилъ. А я умеръ; и такимъ образомъ заповѣдь къ жизни послужила мнѣ къ смерти. Потому что грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, обольстилъ меня и умертвилъ ею» (къ Римл. VII, 9—11).

Законъ, осуждая природныя влеченія, ничѣмъ ихъ не замѣняетъ и оставляетъ ихъ въ прежней силѣ. Если я хочу чего-нибудь, а законъ говоритъ, что это худо, я еще не перестаю этого хотѣть. Законъ обращается только на внѣшнія проявленія моего хотѣнія, т. е. на дѣло грѣха, и говоритъ: не убей, не обижай и т. п., — корень же грѣха, т. е. дурное влеченіе, производящее дурныя дѣла, закономъ не упраздняется, а напротивъ возбуждается и становится сознательнымъ.

«Я не иначе узналъ грѣхъ, какъ посредствомъ закона. Я не понималъ бы и пожеланія, если бы законъ не говорилъ: «не пожелай». Но грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, произвелъ во мнѣ всякое пожеланіе: ибо безъ закона грѣхъ мертвъ» (къ Римл. VII, 7, 8).

Законъ, осуждая природу, только отрицаетъ ее, но не даетъ ничего положительнаго. Онъ показываетъ, чего я не долженъ дѣлать, но что долженъ — не говоритъ. Если даже дать ему положительную форму, напримѣръ: всѣмъ помогай, то и здѣсь нѣтъ никакого положительнаго указанія, что же должно дѣлать, чтобы воистину и дѣйствительно помочь всѣмъ.

Сознаніе нравственнаго долга, пробудившееся въ человѣкѣ, выхватываетъ его изъ потока природной жизни и оставляетъ его безпомощнымъ и одинокимъ. Наша совѣсть *судитъ* природу, отличаетъ добро и зло, но не даетъ силы измѣнить, исправить природу, дать торжество добру и покорить зло.

«Ибо мы знаемъ, что законъ духовенъ, а я плотянъ, проданъ грѣху. Ибо не понимаю, что дѣлаю: потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего самъ не хочу, то соглашаюсь съ закономъ, что онъ добръ. А потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. Ибо знаю, что не живетъ во мнѣ, т. е. въ плоти моей, доброе; потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу, уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. Итакъ я нахожу законъ, что когда хочу дѣлать добро, прилежитъ мнѣ зло. Ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Бо-

жіемъ. Но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, пребывающаго въ членахъ моихъ. Итакъ тотъ же самый я умомъ моимъ служу закону Божію, а плотію закону грѣха» (къ Римл. VII, 14—23, 25).

Такимъ образомъ, къ естественному страданію нашей смертной природы присоединяется страданіе нравственное — внутреннее раздвоеніе и самоосужденіе.

Сознаніе долга само по себѣ еще не даетъ силы его исполнить — въ этомъ вся трудность нравственнаго вопроса. Если у человѣка порочная природа (а наша природа, послѣднее слово которой есть убійство и самоубійство, порочна въ самомъ корнѣ своемъ), то хотя бы онъ и сознавалъ эту порочность, такое сознаніе еще не даетъ ему другой натуры. Грѣховная природа есть для насъ нѣчто данное, неотразимое. Самъ человѣкъ въ своемъ разумѣ и совѣсти доходитъ до признанія этой грѣховности, онъ осуждаетъ, отрицаетъ свою природу; но это отрицаніе здѣсь не идетъ дальше *мысли* и потому оказывается ложнымъ; ибо мысль, осуждающая дѣйствительность, но не могущая упразднить ея, является безсильною, нетвердою, невѣрною себѣ и въ этомъ смыслѣ ложною. А для того, чтобы дѣйствительно, на дѣлѣ измѣнить и исправить нашу грѣховную природу, необходимо, чтобы открылось въ насъ какое-то другое, дѣйствительное и потому способное дѣйствовать; начало другой жизни сверхъ настоящей, дурной природы. Начало этой новой лучшей жизни человѣкъ не можетъ создать самъ изъ ничего, — оно должно существовать помимо нашей воли, — мы должны *получить* эту новую жизнь. Какъ дурная жизнь природы не создается человѣкомъ, а дается ему отъ міра, такъ и новая благая жизнь дается ему отъ Того, кто выше и лучше міра. Эта новая *благая* жизнь, которая *дается* человѣку, потому и называется *благодатью*.

Благодать есть *благо*, или добро, которое не мыслится только человѣкомъ, но дѣйствительно *дается* ему. А такъ какъ наша природа сама по себѣ не есть добро, нравственный же законъ нашего разума хотя добръ по своему мыслимому качеству, но безсиленъ дать намъ добро въ дѣйствительности, то нужно или вовсе отказаться отъ добра, или признать, что оно существуетъ независимо отъ нашей природы и отъ нашего разума, что оно есть само по себѣ и сообщается намъ отъ себя. Это сущее Добро, т. е. существо, само по себѣ

обладающее полнотою добра и источникомъ благодати, есть Богъ.

Мы знаемъ, что конецъ нашей природы есть смерть, «жало же смерти —грѣхъ, а сила грѣха — законъ». Зная это, мы должны сверхъ путей природы и закона искать третьяго пути, пути благодати и признать источникъ благодати, — Бога.

Но для того, чтобы дѣйствительно стать на пути благодати, недостаточно признанія ума, а нуженъ *подвигъ* (т. е. внутреннее движеніе) *воли:* человѣкъ долженъ внутренно *подвигнуться* для принятія въ себя благодати или силы Божіей. Это движеніе со стороны человѣка или его внутренній подвигъ проходитъ три ступени: во-первыхъ, человѣкъ долженъ почувствовать отвращеніе отъ зла, почувствовать и признать зло какъ грѣхъ; во-вторыхъ, онъ долженъ сдѣлать внутреннее усиліе, чтобы оттолкнуть отъ себя зло и отрѣшиться отъ него; и въ-третьихъ, убѣдившись, что не можетъ избавиться отъ зла собственными силами, онъ долженъ обратиться къ Божьей помощи. Итакъ, для принятія благодати со стороны человѣка требуется: *отвращеніе* отъ нравственнаго зла, какъ грѣха, *усиліе* отъ него избавиться и *обращеніе* къ Богу [1].

Все добро уже *есть* въ Богѣ (иначе Онъ не былъ бы всесовершеннымъ существомъ, т. е. не былъ бы Богомъ). Слѣдовательно, человѣку, ищущему добра, не нужно ничего новаго создавать: онъ долженъ только открыть свободный путь для благодати, устранить тѣ препятствія и преграды, которыя отдѣляютъ насъ и нашъ міръ отъ сущаго добра. Но главная существенная преграда, закрывающая отъ насъ сущее добро и блаженство, лежитъ не во внѣшней природѣ. Внѣшняя природа страдательна, она не дѣйствуетъ *отъ себя* и, слѣ-

[1] Здѣсь не говорится, чтобы и этотъ начальный процессъ могъ быть совершенъ силами самого человѣка, безъ помощи Божіей. Вообще, метафизическій вопросъ объ отношеніи человѣческой свободы къ Божественному дѣйствію здѣсь не рѣшается, а указывается самый ходъ дѣла съ той его внутренней стороны, въ которой человѣческая личность *опытно,* то есть ощутительно для самой себя, принимаетъ участіе. Съ этой стороны несомнѣнно, что благодать не дѣйствуетъ на такого человѣка, который не отвращается внутренно отъ грѣха и не обращается къ Богу. Такой случай *внезапнаго* обращенія, какъ съ Савломъ, нисколько этому не противорѣчитъ, ибо Савлъ преслѣдовалъ христіанъ не изъ любви къ злу, а изъ благочестивой ревности, которая и привлекла дѣйствіе благодати Христовой.

довательно, не можетъ сама по себѣ отдѣлять насъ отъ Бога, заграждать намъ божественный свѣтъ. Преграда лежитъ лишь въ томъ существѣ, которое стремится дѣйствовать отъ себя, по собственному разсужденію и выбору, — т. е. въ самомъ человѣкѣ. Животное дѣйствуетъ по худому *нраву*, который оно не само себѣ создало («ибо тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее»); человѣкъ же, сверхъ худого нрава, общаго ему съ животными, можетъ еще дѣйствовать и дѣйствуетъ по злому *рѣшенію* и худому *правилу*, имъ самимъ утвержденному, изъ его воли исходящему.

Мы знаемъ, что добра нѣтъ въ мірѣ, ибо міръ весь во злѣ лежитъ; нѣтъ добра и въ самомъ человѣкѣ, ибо «всякъ человѣкъ ложь, нѣтъ праведнаго никого, нѣтъ разумѣющаго, нѣтъ творящаго благостыню, нѣтъ даже ни одного». Поэтому каждый разъ, какъ человѣкъ дѣйствуетъ отъ себя или отъ міра, т. е. сообразно съ міромъ, лежащимъ во злѣ, — каждый разъ, какъ человѣкъ поступаетъ по-своему или по-мірски, онъ тѣмъ самымъ отдѣляетъ и себя и міръ отъ Бога. Источникъ же всѣхъ дѣйствій человѣка есть его воля. Итакъ, преграда, отдѣляющая отъ сущаго добра, или Бога, есть воля человѣка. Но этою же самою волей человѣкъ можетъ рѣшиться не дѣйствовать отъ себя и отъ міра, не поступать по своей и мірской волѣ. Человѣкъ можетъ рѣшить: *я не хочу своей воли*. Такое самоотреченіе или обращеніе человѣческой воли есть ея высшее торжество. Ибо здѣсь *самъ же* человѣкъ отрекается добровольно, своей волей отказывается отъ своей воли. Насильно нельзя заставить человѣка измѣнить свою волю, можно заставить его отказаться отъ дурного дѣйствія — страхомъ или принужденіемъ, но не отъ дурной воли, которая есть движеніе внутреннее, неподверженное внѣшней силѣ.

Только волею человѣкъ можетъ отказаться отъ зла и только волею можетъ онъ признать сущее Добро или Бога. Вѣра въ Бога, будучи тайнымъ взаимодѣйствіемъ между самимъ Божествомъ и человѣческою душою, требуетъ прямого участія человѣческой воли. Помимо своей воли человѣку нельзя вѣрить въ Бога. Если мы не хотимъ вѣрить, то мы и не будемъ вѣрить. Богъ не хочетъ быть внѣшнимъ фактомъ, который *невольно навязывается* намъ; Богъ есть внутренняя истина, которая нравственно *обязываетъ* насъ добровольно признать ее. Вѣрить въ Бога — есть наша нравственная *обязанность*. Человѣкъ можетъ не исполнить своей нравственной обязанности, но тогда онъ неизбѣжно теряетъ свое нравственное достоинство.

Вѣрить въ Бога — значитъ признавать, что то добро, о которомъ свидѣтельствуетъ наша совѣсть, котораго мы ищемъ въ своей жизни, но котораго не даетъ намъ ни природа, ни свой разумъ, — что это добро все-таки *есть*, что оно существуетъ и помимо нашей природы и нашего разума, что оно нѣчто само по себѣ. Безъ этой вѣры намъ пришлось бы допустить, что добро есть только обманчивое ощущеніе или же произвольный вымыселъ человѣческаго ума, т. е. что его въ сущности нѣтъ совсѣмъ. Но это допустить мы нравственно не можемъ, ибо мы сами, какъ нравственныя существа, и вся наша жизнь имѣетъ смыслъ только чрезъ вѣру въ дѣйствительное добро или *добро какъ истину*. Мы должны вѣрить, что оно само по себѣ, что оно есть сущая истина: *мы должны вѣрить въ Бога*. Эта вѣра есть и даръ Божій и вмѣстѣ съ тѣмъ наше собственное свободное дѣло.

Глава I.

О молитвѣ.

Когда мы ощутили сердечное отвращеніе отъ зла, господствующаго въ мірѣ и въ насъ самихъ; когда мы дѣлали усилія, чтобы побороть это зло, и опытомъ убѣдились въ безсиліи нашей доброй воли, — тогда наступаетъ для насъ нравственная необходимость искать другой воли, — такой, которая не только хочетъ добра, но и обладаетъ добромъ и, слѣдовательно, можетъ сообщить и намъ силу добра. Такая воля есть, и, прежде чѣмъ мы поищемъ ее, она уже находитъ насъ. Она извѣщаетъ о себѣ нашу душу въ вѣрѣ и соединяетъ насъ съ собою въ молитвѣ.

Мы вѣримъ въ добро, но знаемъ, что въ насъ самихъ нѣтъ добра. Итакъ мы должны обратиться къ сущему добру, должны отдать ему свою волю, принести ему духовную жертву, — должны молиться ему. Кто не молится, т. е. не соединяетъ своей воли съ высшею волей, тотъ или не вѣритъ въ эту высшую волю, не вѣритъ въ добро, или же считаетъ себя самого полновластнымъ обладателемъ добра, свою волю считаетъ совершенною и всемогущею. Не вѣрить въ добро есть нравственная смерть, вѣрить въ себя самого какъ въ

источникъ добра — есть безуміе. Вѣрить въ божественный источникъ добра и молиться Ему, отдавая Ему свою волю во всемъ, есть истинная мудрость и начало нравственнаго совершенства.

Если мы дѣйствительно хотимъ свободной и совершенной жизни, то мы должны ввѣриться и отдаться тому, кто можетъ освободить насъ отъ зла и дать намъ силу добра, кто самъ вѣчно обладаетъ и свободой и совершенствомъ.

Ибо наша душа только *способна* стать свободной и совершенной, но сама по себѣ не обладаетъ ни свободой, ни совершенствомъ, въ ней есть только возможность того и другого. Эта дѣвственная способность нашей души можетъ стать матерью новой благой жизни въ насъ. Но для этого, т. е. для дѣйствительнаго рожденія новой жизни, необходимо *дѣйствіе* того, что имѣетъ уже въ себѣ положительное творческое начало, или сѣмя этой новой жизни. Божественная способность нашей души, чтобы не оставаться безплодной, но стать матерью (матеріей) новой духовной жизни, чтобы свободно дѣйствовать и творить, — должна отдаться своему освободителю и владыкѣ, Отцу новой жизни. Отдаваясь ему въ вѣрѣ, она соединяется съ нимъ въ молитвѣ. Ибо первое дѣйствіе вѣры, первое движеніе (или первый подвигъ) новой духовной жизни, въ которой Богъ дѣйствуетъ *вмѣстѣ* съ человѣкомъ, — есть молитва.

Вѣра безъ дѣлъ мертва, а молитва есть первое дѣло и начало всякаго истиннаго дѣла. Вѣруя въ Бога, мы должны вѣрить, что въ немъ *все* добро есть вполнѣ и совершенно, иначе онъ не былъ бы Богомъ. А если все добро воистину есть въ Богѣ, то, слѣдовательно, мы никакого добраго и истиннаго дѣла сами по себѣ творить не можемъ: въ нашей власти только *не противодѣйствовать* исходящему свыше добру или благодати, и этимъ непротиводѣйствіемъ, этимъ согласіемъ на благодать, содѣйствовать ей. Благодать обращаетъ насъ къ Богу, а мы только соглашаемся своей волей на такое обращеніе, и въ этомъ сущность молитвы, которая есть уже нѣкоторое доброе и истинное дѣло: здѣсь мы дѣйствуемъ въ Богѣ и Богъ дѣйствуетъ въ насъ. Это уже есть начало новой духовной жизни. Мы уже ощущаемъ въ себѣ ея первое движеніе. Мы знаемъ, что эта жизнь *въ насъ* и составляетъ лучшую часть насъ самихъ. Но мы также знаемъ, что она *не отъ насъ*. Если бы мы были настоящими творцами и обладателями этой новой жизни, мы бы не страдали и не боролись, насъ не подавляло бы сознаніе нашего зла и нашей немощи. Дѣйстви-

тельность новой благой жизни, которую мы въ себѣ ощутили, не нами создана, а *дана* намъ — это свободный даръ. И если этотъ даръ есть благой, если ощущеніе этой новой жизни возвышаетъ и просвѣтляетъ нашу душу, то и исходить даръ этой жизни можетъ только свыше, отъ Отца свѣтовъ. Эта жизнь не отъ насъ, а отъ Отца свыше; но она въ насъ, она наша, и Отецъ этой новой жизни есть *нашъ* Отецъ.

Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ. Если мы сами не ощутили въ себѣ новой небесной жизни, если мы живемъ только одною прежнею жизнью, которая вся есть немощь, грѣхъ и смерть, — то эти слова «отецъ нашъ небесный» не имѣютъ для насъ смысла, ибо Отецъ небесный не есть Отецъ немощи, грѣха и смерти [1]. Ощутивъ же его дѣйствительно Отцомъ въ томъ движеніи новой жизни, которую мы имѣемъ отъ Него, мы воистину вѣруемъ въ Него, вѣруемъ, что въ немъ все добро и все свѣтъ и все жизнь, что Онъ есть единое истинное и достойное бытіе, единственная цѣль и предметъ желанія. Кто воистину вѣритъ въ Бога, тотъ не можетъ желать ничего кромѣ Бога. Но что же значитъ желать Бога? Когда мы въ своей природной жизни желаемъ чего-нибудь для себя, то это желаніе можетъ быть троякаго рода: или мы желаемъ, чтобы что-нибудь еще несуществующее явилось на свѣтъ (какъ, напр., родители желаютъ рожденія дѣтей, художники желаютъ производить свои творенія); или мы желаемъ что-нибудь уже существующее, но намъ не принадлежащее сдѣлать своею принадлежностью или получить себѣ въ собственность (каковы всѣ корыстныя желанія); или, наконецъ, мы желаемъ измѣнить существующее въ себѣ или другихъ (каковы всѣ желанія улучшенія или усовершенствованія). Ясно, что ни одно изъ этихъ желаній непримѣнимо къ Богу самому по себѣ, но каждое изъ нихъ примѣнимо къ Нему въ Его отношеніи къ намъ. Мы не можемъ желать Бога для себя какъ какого-нибудь предмета; мы не можемъ желать, чтобы что-нибудь совершилось въ самомъ Божествѣ всесовершенномъ, въ которомъ все уже совершенно, но мы должны желать совершенія себя въ единеніи съ Богомъ.

---

[1] Вотъ почему и Христосъ на крестѣ, ставши за насъ клятвою и принявъ, хотя и безъ собственной вины, послѣдствія общаго человѣческаго грѣха — немощь и смерть, уже не называетъ Бога какъ прежде Отцомъ, но вмѣстѣ со всею тварью, которая стенаетъ и мучится донынѣ, въ смертельной скорби восклицаетъ: „Эли, Эли, лама савахѳани“.

Богъ вѣчно есть самъ въ себѣ, но мы должны желать, чтобы Онъ сталъ существовать для насъ; ибо, пока мы живемъ по своей и мірской волѣ, Богъ для насъ какъ бы не существуетъ.

Богъ есть Вседержитель, все въ Себѣ заключающій, и мы сами принадлежимъ Ему. Но мы должны принадлежать Ему не только по силѣ Его владычества, но и во имя Его божественнаго совершенства, — ради Него самого, какъ высшаго блага, единаго благого: мы должны принадлежать ему свободно и добровольно.

Богъ неизмѣненъ въ Себѣ, но мы должны желать, чтобы Онъ измѣнился для насъ, т. е. чтобы мы сами измѣнились сообразно Ему. Такъ отъ вѣка неизмѣнное солнце получаетъ новую силу для прозрѣвшаго слѣпого, потому что онъ самъ измѣняется и получаетъ новую силу, становясь свѣтопріемнымъ.

Итакъ, желая Бога, мы должны желать, во-первыхъ, чтобы Онъ открылся намъ и сказалъ Свое имя, т. е. сообщилъ то понятіе, черезъ которое мы узнаемъ Его, различая Его отъ другого. Во-вторыхъ, *узнавъ* Бога, мы должны воистину принять Его откровеніе или *признать* Его имя; ибо можно и познавъ Бога, не признать Его какъ Бога (ап. Павла къ Римл. I, 21); и, въ-третьихъ, узнавъ и признавъ Бога, мы должны стать сообразны Ему, чтобы имя Его святилось въ насъ. *Да святится имя Твое.*

Желать Бога значитъ желать добровольно принадлежать Ему. Эта наша внутренняя добровольная принадлежность Богу составляетъ Его царствіе въ насъ; и объ этомъ внутреннемъ царствіи мы уже молились, когда говорили: «Да святится имя Твое». Но если мы вправду этого желаемъ, то мы должны желать, чтобы Богъ царствовалъ не только въ тайнѣ нашего сердечнаго чувства, но и явно на дѣлѣ; а это будетъ тогда, когда не только отдѣльныя души, но и всѣ существа отдадутся Богу и образуютъ собою Его настоящее царствіе. Такого царствія Божія еще нѣтъ въ мірѣ; но, вѣря въ Бога, мы надѣемся и на торжество дѣла Божія въ мірѣ. Объ этомъ явномъ и вселенскомъ царствѣ Божіемъ мы молимся, когда говоримъ: *да пріидетъ царствіе Твое.*

Мы не говоримъ: да будетъ *создано* или да *сотворится* царствіе Твое, — но да *пріидетъ*. Прійти можетъ только то, что уже есть. Царство Божіе само по себѣ уже есть, ибо все подчинено въ существѣ своемъ Богу-вседержителю. Но мы должны желать, чтобы царство Божіе было не только *надъ* всѣмъ, что уже есть, но и *во*

всемъ, чтобы Богъ былъ *все во всѣхъ и всѣ были едино въ Немъ*. Богъ есть добро, не знающее границъ, благость, не знающая зависти; поэтому Онъ хочетъ сообщаться всему, Его воля — быть всѣмъ во всѣхъ. И такъ какъ Онъ есть единое добро и благо, то лишь желая исполненія этой Его воли, — быть всѣмъ во всѣхъ — мы желаемъ добра всему. И единственное къ этому препятствіе заключается въ волѣ существъ, не отвѣчающей волѣ Божіей, не принимающей въ себя божественнаго добра. Воля есть собственная сила всякаго существа, начало всякаго дѣйствія и всякой дѣйствительности; поэтому, пока наша воля не принимаетъ Бога, до тѣхъ поръ Его нѣтъ и въ нашей дѣйствительности. Только въ своей волѣ можетъ существо противиться Богу, отдѣляться отъ Него, исключать Его изъ себя. Поэтому и воля Божія требуетъ отъ насъ не какихъ-нибудь внѣшнихъ дѣйствій, а нашей собственной воли, — чтобы мы сами хотѣли исполнять волю Божію; слѣдовательно, пока мы сами этого не хотимъ, то и воля Божія не исполняется въ насъ. Пока нашъ міръ *самъ* не хочетъ быть царствіемъ Божіимъ, до тѣхъ поръ Богъ и не царствуетъ въ немъ, и этотъ міръ остается землею, отдѣленною отъ небесъ, землею, на которой нѣтъ воли Божіей. Существа же, добровольно и окончательно подчинившіяся Богу, сами открывшія Ему доступъ къ себѣ и сдѣлавшія свою волю только формою и исполненіемъ воли Божіей, — такія существа составляютъ божественный міръ, небеса или царство славы. Тамъ воля Божія исполняется волею всѣхъ, и потому царствіе Божіе уже пришло. И, желая его пришествія къ намъ на землю, мы должны желать, чтобы воля Божія была на землѣ такъ же, какъ она на небесахъ, т. е. не въ противорѣчіи съ собственной волей творенія, а въ полномъ согласіи съ нею, такъ, чтобы вся тварь сама хотѣла только того, чего хочетъ Богъ.

Да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли. Этою молитвою мы и сами отдаемъ свою волю Богу, а равно и для всѣхъ существъ, для всего творенія призываемъ вольный союзъ съ волей Божіей, въ которой все добро для всѣхъ. Этою молитвой мы для всѣхъ желаемъ единаго истиннаго блага и всю вселенную обнимаемъ одною любовью, а чрезъ это не только призываемъ, но уже и исполняемъ въ себѣ волю Божію, которая есть любовь.

Говоря: «Да будетъ воля Твоя», — мы даемъ волѣ Божіей *возможность* дѣйствовать черезъ насъ. Но намъ еще нужно подумать о тѣхъ *дѣйствительныхъ* условіяхъ, при которыхъ союзъ нашей воли съ бо-

жественною можетъ укорениться въ почвѣ нашего сердца. Ибо нужны дожди ранніе и поздніе, чтобы принятое свыше сѣмя духовной жизни могло принести плодъ свой.

Хотя мы и отдались волѣ Божіей и воистину хотимъ, чтобы эта единая воля исполнилась въ насъ и черезъ насъ; но троякаго рода препятствія становятся между нашимъ желаніемъ и нашей дѣйствительностью. Эти препятствія, съ которыми мы сталкиваемся неизбѣжно, находятся: во-первыхъ, въ испорченной чувственной природѣ человѣка (наше настоящее); во-вторыхъ, въ нашихъ прежнихъ дурныхъ дѣлахъ (наше прошедшее); и, въ-третьихъ, если бы мы и разсчитались съ своимъ прошедшимъ и побороли свое настоящее зло, болѣе трудныя препятствія являются въ видѣ предстоящаго намъ тайнаго воздѣйствія враждебныхъ силъ (наше будущее). Хотѣть исполненія воли Божіей значитъ хотѣть устраненія этихъ тройныхъ препятствій. Итакъ, мы должны желать: во-первыхъ, укрощенія нашей природы (воздержаніемъ); во-вторыхъ, искупленія нашихъ грѣховъ (правдою) и, наконецъ, въ-третьихъ, огражденія насъ отъ предстоящихъ напастей (духовною крѣпостью).

Хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь. Въ двухъ случаяхъ наша чувственная природа бываетъ препятствіемъ дѣлу Божію въ насъ: когда мы совсѣмъ отвергаемъ ея силу, впадая въ духовную гордость, и когда мы ей вполнѣ подчиняемся, впадая въ духовное рабство. Впрочемъ, первый случай въ концѣ своемъ сводится ко второму; ибо сколько бы мы ни отвергали силу и значеніе чувственной природы (плоти), отдѣлаться отъ нея мы не можемъ; поэтому на дѣлѣ отрицая власть плоти, мы только оправдываемъ свое бездѣйствіе въ борьбѣ съ нею и обезпечиваемъ ея побѣду надъ духомъ; такъ что мнимая наша свобода приводитъ къ увеличенію дѣйствительнаго рабства. Это мы яснѣе увидимъ, когда будемъ говорить объ искушеніяхъ. А теперь замѣтимъ только, что прошеніе о хлѣбѣ насущномъ днесь указываетъ намъ на должное и истинное наше положеніе относительно потребностей природы, — положеніе, одинаково далекое и отъ гордости ложнаго спиритуализма, и отъ низости практическаго матеріализма: «хлѣбъ нашъ насущный днесь» значитъ то, что необходимо для нашей природы *въ каждое данное время*. Здѣсь не раздѣляются потребности духовной и матеріальной природы. И на самомъ дѣлѣ онѣ нераздѣльны у насъ — одухотворенныхъ животныхъ и духовъ воплощенныхъ.

Мы желаемъ, чтобы открывшійся въ насъ начатокъ духовной жизни былъ поддержанъ, потому что онъ окруженъ чувственною природою и стихіями міра и безъ поддержки можетъ быть поглощенъ матеріей. Но мы желаемъ также, чтобы и чувственная природа была удовлетворена, для того чтобы она могла послужить средою и орудіемъ нашей духовной жизни. Объ наши жизни, духовная и физическая, нуждаются въ питаніи или хлѣбѣ насущномъ; первая для себя, а вторая для первой. Хлѣбъ насущный для духа — это всѣ тѣ воздѣйствія свыше и совнѣ, которыя поддерживаютъ нашу добрую волю и питаютъ нашу духовную жизнь. Мы просимъ этого сверхсущественнаго (ὑπερούσιον) хлѣба, потому что знаемъ, что источникъ нашей духовной жизни не въ насъ самихъ, а выше, и что отдѣленная отъ этого источника она изсякнетъ. Но мы просимъ также хлѣба насущнаго (ἐπιούσιον) и для нашей плоти, т. е. всего того, чѣмъ обезпечивается наша матеріальная жизнь; потому что мы знаемъ, что наша плоть есть та земля, изъ которой и на которой должно вырасти дерево вѣчной жизни, та земля, которую Богъ хочетъ сдѣлать цвѣтущею и плодоносной.

«Хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь». Мы вѣримъ, что и матеріальная жизнь и весь порядокъ природы зависитъ окончательно отъ воли Твоей. Мы знаемъ, что и малѣйшія условія нашего существованія обнимаются всеобъемлющимъ планомъ Твоей Премудрости. И думая о томъ, что необходимо для нашей жизни, мы хотимъ только исполнить волю Твою, исповѣдуя Тебя какъ начало и источникъ, какъ основаніе и цѣль *всей* нашей жизни.

Прошеніемъ о хлѣбѣ насущномъ мы освящаемъ нашу матеріальную жизнь, соединяемъ и ее съ волею Божіей. Сказать, что Богу нѣтъ дѣла до нашихъ матеріальныхъ нуждъ, значитъ оправдывать безбожіе, ограничивая Божество. Если ваша матеріальная жизнь не можетъ быть связана съ волею Божіей, а мы между тѣмъ не можемъ отдѣлиться отъ своей матеріальной жизни, которая есть основаніе всего нашего существованія, то, значитъ, и мы остаемся чужды волѣ Божіей и живемъ безъ Бога. Наша матеріальная жизнь — отъ міра, а міръ весь во злѣ лежитъ и зло чуждо Богу. Но то, что лежитъ во злѣ, еще не есть зло само по себѣ. Зло нашей матеріальной жизни не въ ней самой, а въ томъ, *какъ* относится къ ней наша душа въ своей волѣ. Зло не въ матеріальномъ наслажденіи, а въ душевномъ пожеланіи, съ нимъ соединяющемся. Пожеланіе есть такое вольное

движеніе нашей души, которымъ мы ищемъ матеріальнаго наслажденія *ради него самого* и отдаемся этому наслажденію въ полную власть, съ потерей всякаго самообладанія, становясь дѣйствительно рабами плоти. Здѣсь удовлетвореніе плоти становится цѣлью само по себѣ и чрезъ то жизнь плоти отдѣляется отъ жизни Божіей, въ которой единая истинная цѣль. Въ этомъ *отдѣленіи* природной жизни отъ жизни божественной — отдѣленіи, совершаемомъ чрезъ пожеланіе души, заключается существеннымъ образомъ зло и грѣхъ плоти. Богъ, какъ безусловная цѣль, есть опредѣляющее начало нашей жизни, отдѣленная отъ Бога, поставленная какъ цѣль сама по себѣ, наша матеріальная жизнь теряетъ и всякій *предѣлъ*, получаетъ характеръ безграничности и ненасытности, ненаполнимой пустоты, въ которой она становится мученіемъ и зломъ. *Въ Богѣ предѣлъ матеріи.* Отдѣленная отъ Него, она есть дурная безконечность, огонь неугасимый, жажда неутолимая и вѣчное мученіе. Но нашею молитвою именно упраздняется роковое отдѣленіе матеріальной жизни отъ Бога, эта жизнь вводится въ свой предѣлъ, относится къ своей цѣли. «Хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь» — это прежде всего обѣтъ воздержанія: допускается только необходимое, исключается все лишнее. Но уже простымъ воздержаніемъ отнимается у нашей матеріальной жизни ея грѣховный характеръ. Соглашаясь на воздержаніе, мы свидѣтельствуемъ, что матеріальная жизнь сама по себѣ, т. е. отдѣленная отъ Бога, не есть для насъ цѣль и благо. Если бы она была цѣлью и благомъ, тогда воздержаніе не имѣло бы смысла: тогда чѣмъ больше и полнѣе было бы удовлетвореніе плоти, тѣмъ было бы лучше. Но мы желаемъ только *насущнаго* и только *днесь:* словомъ «насущный» полагается *предѣлъ* плотскому *хотѣнію,* а словомъ «днесь» полагается предѣлъ плотскому *помышленію.* Ограничивая всю нашу матеріальную жизнь только тѣмъ, что по волѣ Божіей необходимо для насъ въ данное время, мы придаемъ этой жизни тотъ условный и подчиненный характеръ, который она *должна* имѣть. Прошеніе хлѣба насущнаго днесь показываетъ, что матеріальное удовлетвореніе, жизнь плоти уже не составляетъ для насъ сущности и цѣли и собственнаго предмета нашей воли, но желается нами только какъ средство и необходимое условіе для исполненія чрезъ насъ воли Божіей и для нашего служенія дѣлу Божію на землѣ. Въ этомъ прошеніи человѣческая воля, свободно подчиняя вышней волѣ всѣ низшія стремленія и потребности матеріальной природы, вводитъ нашу

текущую дѣйствительность въ вѣчный планъ божественнаго дѣйствія, относитъ къ Богу и связываетъ съ Богомъ нашу вседневную жизнь, наше настоящее.

Но наше настоящее не можетъ быть истинно соединено съ Богомъ, пока надъ нами тяготѣютъ дѣла нашего прошедшаго, безъ Бога содѣянныя. Чтобы начать жить по-божьи, намъ должно прежде исполнить всякую правду. Мы связаны прежнею неправдою и должны развязаться съ нею для того, чтобы связать свою жизнь съ дѣломъ Божіимъ. Прежде чѣмъ пріобрѣтать новое благо, мы обязаны уплатить старый долгъ. Это есть требованіе правды. Мы не можемъ исполнить этого требованія однимъ тѣмъ, что впредь будемъ творить правду и жить по-божьи, ибо это мы и безъ того должны, это не есть уплата прежняго долга, а только исполненіе настоящей обязанности. Уплатить своего стараго долга мы не можемъ и должны рѣшительно признать свою несостоятельность. Какъ возрожденія своего настоящаго, такъ и искупленія своего прошлаго мы должны ждать только отъ Бога. *И остави намъ долги наша.* Но и въ этомъ оставленіи или отпущеніи нашихъ грѣховъ не должно быть нарушено требованіе правды — чтобы мы поступали съ другими такъ, какъ хотимъ, чтобъ было поступлено съ нами. Итакъ: «остави намъ долги наша, *якоже и мы оставляемъ должникомъ нашимъ*». Эти слова не ту имѣютъ силу, чтобы, прощая чужіе долги, мы сами искупали или уравновѣшивали свои собственные; для такого равновѣсія нужно было бы, чтобы мы были должны тѣмъ же самымъ, кто и намъ долженъ, чего обыкновенно не бываетъ. Но для Отца небеснаго все человѣчество есть одна семья, и то, что мы отпускаемъ одному изъ братьевъ (нашъ нравственный подвигъ прощенія), то Отецъ небесный можетъ употребить и на пользу другого. Для Него важно не внѣшнее соотвѣтствіе между дѣяніемъ и возмездіемъ, а самое внутреннее наше душевное дѣйствіе. Прощеніе, какъ тайное движеніе нашего сердца, имѣетъ дѣйствующую силу и тогда, когда внѣшнее дѣло уже невозможно.

Прощеніе смываетъ послѣдствія прежнихъ обидъ и очищаетъ отъ грѣха наше прошлое. Для того же, чтобы и будущее наше охранить отъ грѣха, должно обратиться къ самой его причинѣ. Причина же всякаго зла въ насъ не что-нибудь случайное и внѣшнее, не то или другое дѣло или событіе, а сама наша испорченная природа, унаслѣдованная нами отъ первобытнаго человѣка. Въ глубинѣ нашего существа, въ самой основѣ нашей души, иногда для насъ вполнѣ

несознаваемо таится и скрыто дѣйствуетъ сила первороднаго грѣха, — сила темная, безумная и злая. Это есть та самая сила, которая отдѣляетъ насъ отъ всего и ото всѣхъ, замыкаетъ насъ въ самихъ себѣ, дѣлаетъ насъ непроницаемыми и непрозрачными; она есть сила безсмысленная и начало всякаго безумія, ибо, отдѣляя насъ отъ всего, она разрываетъ для насъ всякую связь съ міромъ Божіимъ, лишаетъ насъ общенія со всѣмъ и закрываетъ отъ насъ то наше истинное отношеніе ко всему, которое составляетъ разумный смыслъ (ratio) нашей жизни. Отдѣленные отъ этого смысла, вырванные изъ общаго міра Божія, повинуясь этой темной силѣ, мы воображаемъ для себя свой собственный особый міръ и, принимая это воображеніе за дѣйствительность, впадаемъ въ безуміе. Но темная и безсмысленная сила, дѣлающая насъ безумными, дѣлаетъ насъ и злыми. Ибо, отдѣляя себя отъ всего, мы противопоставляемъ себя всему, а, противопоставляя себя всему, мы отрицаемъ все во имя себя и стремимся все подчинить себѣ и подавить, а сопротивляющееся сломить и уничтожить.

Этотъ всепожирающій огонь только прикрытъ прахомъ нашей плоти, законы природной жизни (половое влеченіе, рожденіе дѣтей) только ограничиваютъ и связываютъ дѣйствіе этой злой силы, но не измѣняютъ ея свойства. Свойство ея во внутреннемъ отдѣленіи ото всего, и, слѣдовательно, оно упраздняется только чрезъ внутреннее наше соединеніе со всѣмъ. Но соединяться со всѣмъ мы можемъ только въ Томъ, въ комъ всѣ едино. Только обратившись внутренно къ Богу-вседержителю, въ которомъ нѣтъ никакого раздѣленія и потому никакой тьмы, въ которомъ изначала пребываетъ смыслъ (λόγος) всего и который есть любовь, — только обратившись къ Нему внутренно, измѣняемъ мы въ себѣ темную, безумную и злую стихію нашей природы. Связавъ себя вѣрою съ началомъ всякаго добра, мы получаемъ свободу отъ принудительной власти надъ нами грѣховнаго начала. Мы перестаемъ быть невольниками грѣха, какъ только признаемъ надъ собою волю Божію. Та воля, съ которою мы рождаемся, воля нашей плоти, подчинена природѣ, а природа подчинена грѣху, господствующему въ ней. Итакъ, пока мы дѣйствуемъ только *отъ себя* или отъ своей воли, мы неизбѣжно дѣйствуемъ отъ грѣха, дѣйствуемъ какъ рабы и невольники грѣха. Имѣть *только свою* волю значитъ для насъ не имѣть воли, быть несвободными. Ибо наша воля уже подчинена грѣху, подчинена по рожденію, т. е. невольно.

Природный человѣкъ не самъ, не своею волею подчиняетъ себя грѣху, но грѣхъ уже владѣетъ имъ помимо его воли какъ своимъ наслѣдіемъ. И пока мы дѣйствуемъ только отъ себя, мы остаемся во власти того одного начала, которое уже владѣетъ нами, т. е. во власти грѣховной природы, или прирожденнаго грѣха, мы составляемъ нераздѣльную собственность этого начала. *Фактически* мы уже несвободны и возможность освобожденія для насъ только въ такой силѣ, которая идетъ дальше факта и соединяетъ насъ съ тѣмъ, что еще не имѣетъ для насъ ощутительной дѣйствительности. Такая сила есть вѣра. Вѣрою мы признаемъ для себя другое начало, кромѣ нашей фактической природы, подчиненной грѣху. Въ силу вѣры мы получаемъ возможность дѣйствовать уже не отъ одного того начала, которое отъ рожденія фактически владѣетъ нами и которому мы рабствуемъ, а отъ другого начала, которому мы *сами* подчиняемся, въ этомъ *добровольномъ* подчиненіи получая свободу. Только вѣруя въ невидимаго Бога и дѣйствуя по вѣрѣ отъ Бога, наша воля оказывается воистину волей, т. е. свободнымъ началомъ, — свободнымъ отъ самого себя, т. е. отъ своего даннаго фактическаго состоянія; здѣсь воля дѣйствуетъ уже не какъ психологическое явленіе только, а какъ творческая сила, предшествующая всякому явленію и никакимъ фактомъ не покрываемая и не исчерпываемая, т. е. по существу свободная. Такое коренное освобожденіе силою вѣры доступно для всѣхъ людей независимо отъ вѣроисповѣданія. Ибо, *нравственный* подвигъ вѣры возможенъ и при самомъ недостаточномъ *познаніи* объ истинномъ Богѣ. Встрѣча сердца человѣческаго съ ищущею его благодатью Божіею можетъ совершиться далеко отъ прямой линіи сознанія, но гдѣ бы ни состоялась эта встрѣча, только чрезъ нее мы получаемъ дѣйствительную свободу.

Мы родимся только съ *возможностью* свободы; на дѣлѣ же наша воля (воля природнаго человѣка) уже занята и связана тѣми ограниченными и для насъ внѣшними предметами, которыхъ природа заставляетъ насъ хотѣть. Въ этомъ хотѣніи мы вдвойнѣ не свободны: во-первыхъ, потому, что мы не сами собою здѣсь хотимъ, а насъ принуждаетъ хотѣть чуждая сила природы; во-вторыхъ, и самые предметы природнаго хотѣнія — ограниченныя вещи и условныя состоянія — связываютъ и ограничиваютъ нашу волю. Дѣйствительной свободы мы достигаемъ только тогда, когда сверхъ природнаго хотѣнія *начинаемъ* хотѣть того, чего хочетъ Богъ, т. е. сами отдаемъ

свою волю Богу. Этимъ мы становимся вдвойнѣ свободны: во-первыхъ, потому, что, отдавая свою волю Богу, мы дѣйствуемъ сами, — это не есть прирожденный намъ фактъ, принудительный и обязательный для насъ, но внутреннее дѣйствіе или движеніе нашей души, въ которомъ мы сами составляемъ начало движенія; во-вторыхъ, то, чего хочетъ Богъ (предметъ нашей новой воли) есть прежде всего благо нравственное, внутреннее, при томъ безконечное и совершенное, въ которомъ не можетъ быть ничего исключительнаго, никакихъ внѣшнихъ границъ, связывающихъ и подавляющихъ нашу волю, подобно предметамъ натуральныхъ хотѣній, — ничего такого въ Богѣ нѣтъ и быть не можетъ, слѣдовательно, соединяя свою волю съ волей Божіей, мы получаемъ совершенную свободу — совершенную въ принципѣ, но еще не въ исполненіи.

Движеніе нашей воли, которымъ она возвышается надъ собою, т. е. надъ своимъ фактическимъ природнымъ состояніемъ или рабствомъ грѣху, и отдаетъ себя Богу, рѣшаясь хотѣть по-божьи, это движеніе есть только первое начало новой жизни, а не конецъ ея. Уже и въ этомъ началѣ наша воля дѣйствительно свободна, но прежнее рабство грѣху еще остается для нея какъ возможность. Прежде (до духовнаго возрожденія) рабство было дѣйствительностью, а свобода только возможностью — теперь наоборотъ. Для новорожденнаго духовнаго человѣка грѣхъ уже не есть фактъ, неизбѣжно тяготѣющій надъ его волей, а только возможность для его воли. Для того, чтобы грѣховное начало изъ этой возможности перешло въ дѣйствительность и снова овладѣло человѣкомъ, оно нуждается въ возбужденіи. Человѣкъ, духовно возрожденный, т. е. съ вѣрою признавшій Бога и подчинившій себя волѣ Божіей, уже не можетъ самъ, прямымъ своимъ дѣйствіемъ возбудить темную стихію своей души къ дѣйствительному грѣху. Для такого человѣка вызывающею причиною грѣха станетъ дѣйствіе извнѣ, то, что называется *искушеніемъ*.

Искушеніе бываетъ только для людей духовныхъ, или людей Божіихъ. Человѣкъ безбожный, чтобы творить зло, не нуждается въ искушеніи: онъ творитъ зло просто въ силу своей испорченной природы, по закону грѣха, который уже обладаетъ имъ. Но человѣкъ Божій закону грѣха прямо неповиненъ. Грѣхъ какъ грѣхъ не имѣетъ надъ нимъ власти и не дѣйствуетъ на него; онъ можетъ быть увлеченъ грѣхомъ только тогда, когда грѣхъ представится какъ безгрѣшное и зло приметъ видъ добра, въ чемъ и состоитъ сила искушенія.

Мы знаемъ три главные рода грѣха: грѣхъ чувственной души или похоть (грѣхъ плоти): «похоть заченши рождаетъ грѣхъ, а содѣянный грѣхъ рождаетъ смерть»; далѣе грѣхъ ума — самомнѣніе или самовозношеніе, которое ведетъ къ заблужденію, а упорство въ заблужденіи порождаетъ ложь и обманъ; и наконецъ грѣхъ собственнаго духа — властолюбіе, которое приводитъ къ насилію, а насиліе кончается убійствомъ. Итакъ, дѣло искушенія состоитъ въ томъ, чтобы эти грѣхи представить не грѣхами для духовнаго человѣка. Прежде всего является оправданіе похоти, т. е. стремленія чувственной природы, получающаго перевѣсъ надъ умомъ и волею. Искусительный голосъ говоритъ: «Ты человѣкъ Божій, человѣкъ духовный, и для тебя похоть плоти не страшна; ты внутренне уже побѣдилъ въ себѣ грѣховную природу, и потому всякія внѣшнія ея проявленія для тебя уже безразличны. Духовному человѣку все позволительно: ты выше различія между добромъ и зломъ; да и можетъ ли быть зло въ чисто внѣшнихъ дѣйствіяхъ тѣла, составляющихъ естественныя проявленія его матеріальной природы»?

Это есть первое искушеніе. Оно особенно сильно въ началѣ духовной жизни, когда влеченія плоти еще не смирились передъ новорожденнымъ духомъ и хотятъ, какъ змѣи Геркулеса, задушить его въ самой колыбели. Этому искушенію подпадаютъ обыкновенно послѣдователи мнимо-духовныхъ, мистическихъ сектъ, въ которыхъ преувеличенная и самодовольная духовность смѣняется полнымъ разгуломъ чувственности, и свобода духа, переходя въ свободу плоти, кончается рабствомъ плоти.

Чтобы преодолѣть это искушеніе, нужна духовная крѣпость, которой мы въ себѣ не имѣемъ, а должны получить ее отъ источника всякой силы, и къ нему мы обращаемся съ молитвою: *не введи насъ во искушеніе.* Привлеченная этою молитвою помощь божественной силы оградитъ нашу душу отъ помраченія и соблазна и противъ искусительныхъ софизмовъ вооружитъ нашъ разумъ и совѣсть слѣдующимъ разсужденіемъ:

Отвѣтъ духовнаго человѣка на первое искушеніе: Ты говоришь, что похоть плоти не страшна для меня, потому что я побѣдилъ чувственную природу или плоть силою духа; но если бы я дѣйствительно уже побѣдилъ плоть, то и пожеланіе плоти не дѣйствовало бы во мнѣ, не было бы и самого искушенія. Если же оно является, если я ощущаю пожеланіе плоти, то это явный знакъ, что чувственная

природа еще не покорена мною, что она еще страшна и опасна для меня, и что мнѣ еще нужно съ нею бороться. Далѣе ты говоришь, что я сталъ выше различія между добромъ и зломъ. Но какъ могу я этому повѣрить, когда я еще испытываю различіе между страданіемъ и удовольствіемъ, отвращаясь перваго какъ зла для меня и ища втораго какъ добра для меня. А если бы я въ самомъ дѣлѣ уже достигъ такого совершенства, что не различалъ бы страданія отъ удовольствія, то при такомъ безстрастіи у меня не могло бы быть и плотскаго пожеланія, которое есть именно стремленіе къ нѣкоторому удовольствію, — тогда не было бы мѣста и теперешнему искушенію. Если же ты меня теперь искушаешь плотскимъ пожеланіемъ, то это значитъ, что я еще не достигъ безстрастія и различію добра и зла вполнѣ подверженъ. Наконецъ ты говоришь: въ удовлетвореніи чувственныхъ стремленій нѣтъ зла и грѣха, потому что это только внѣшній фактъ, дѣйствіе, совершаемое однимъ тѣломъ безъ участія души, но если бы такъ, то душа и не желала бы этого факта; допуская же въ себя похоть, она желаетъ его, и это пожеланіе выражаетъ именно участіе души къ чувственному факту, и, слѣдовательно, онъ уже не есть только внѣшній фактъ въ жизни тѣла, но и внутреннее дѣйствіе души, ея грѣхъ.

Опровергнувъ такимъ образомъ искушеніе плоти, духовный человѣкъ встрѣчается съ искушеніемъ ума. «Ты позналъ истину, въ тебѣ открылась истинная жизнь. Это дано не всѣмъ. Ты видишь, что другіе не знаютъ истины и чужды истинной жизни. Хотя истина не отъ тебя, но она *твоя,* принадлежитъ тебѣ *преимущественно* передъ другими людьми. Имъ не дано, а тебѣ дано — значитъ, ты самъ по себѣ уже былъ лучше и выше другихъ людей, и потому получилъ то, что отъ нихъ сокрыто. Открывшаяся въ тебѣ духовная жизнь есть твое преимущество передъ другими, и это преимущество доказываетъ твое личное превосходство надъ ними. Истинная жизнь возвышаетъ тебя и дѣлаетъ лучше, но ты получаешь эту жизнь потому, что и прежде былъ уже лучше и выше другихъ. Ты самъ по себѣ уже избранникъ, имѣющій право на исключительное значеніе. Если истина стала твоимъ личнымъ достояніемъ и преимуществомъ, то, значитъ, твое мнѣніе *какъ твое* уже есть истина и должно быть признано другими. Обладая истиною, ты не можешь впасть въ заблужденіе, — ты непогрѣшимъ.» Допустивъ такое внушеніе, умъ нашъ впадаетъ въ самомнѣніе, а самомнѣніе вводитъ въ

заблужденіе и ложь. Ибо, услаждаясь мыслью о своемъ превосходствѣ, умъ нашъ начинаетъ дорожить истиною уже не какъ истиною, а какъ *своею,* но тѣмъ самымъ онъ теряетъ и всякій критерій между истиной и заблужденіемъ, ибо *своимъ* можетъ быть и заблужденіе и всякая ложь. Но если даже мы и удержимся отъ того конечнаго безумія, чтобы всякое свое мнѣніе и воображеніе ради того, что оно свое, принимать и выдавать за безусловную истину въ силу своей мнимой непогрѣшимости, то все-таки допущенный нами грѣхъ самомнѣнія или умственной гордости неизбѣжно размножается въ нашей душѣ и порождаетъ въ ней другіе родственные ему грѣхи — тщеславія и зависти. Ибо мнѣніе о своемъ превосходствѣ, будучи только *притязаніемъ*, требуетъ непремѣнно чужого *признанія.* Такъ какъ самомнѣніе имѣетъ въ виду не наше *бытіе* въ истинѣ, а только наше *значеніе,* то оно не удовлетворено, если мы не значимъ для другихъ столько же, сколько и для себя. Стремленіе же значить для другихъ или имѣть преимущество въ чужомъ мнѣніи и есть тщеславіе. Неудовлетвореніе же этого стремленія, когда чужое мнѣніе отказываетъ намъ въ *исключительномъ* признаніи и ставитъ другихъ наравнѣ или выше насъ, непремѣнно возбуждаетъ въ тщеславномъ непріязненное чувство соперничества, ревности и зависти.

Это искушеніе ума самомнѣніемъ особенно сильно въ *срединѣ* духовнаго поприща, когда умъ уже получилъ перевѣсъ надъ чувствами. Соблазну самомнѣнія подпадаютъ обыкновенно люди, уже достигшіе нѣкотораго значенія и заслугъ. Таковые попущеніемъ Божіимъ становятся тогда основателями сектъ или ересеархами и предводителями народныхъ движеній, но нерѣдко также впадаютъ въ умопомѣшательство и гибнутъ жалкимъ образомъ. Но если духовный человѣкъ въ началѣ этого покушенія не положится на силу своего ума и обратится къ Богу съ молитвою: «Не введи насъ во искушеніе», то онъ получитъ *крѣпость ума* и сумѣетъ отстранить софизмъ самомнѣнія.

Отвѣтъ духовнаго человѣка на второе искушеніе: Истина есть сама въ себѣ вѣчно, безгранично и совершенно. Ничьимъ частнымъ достояніемъ, принадлежностью или преимуществомъ она быть не можетъ. Нашъ умъ можетъ познавать истину, только становясь причастнымъ истинѣ, т. е. причастнымъ безконечному совершенству; а для этого онъ долженъ отречься и отрѣшиться отъ своей личной ограниченности, отъ *исканія своего* и помышленія о своемъ. Въ исти-

нѣ нѣтъ своего и чужого, въ ней всѣ могутъ имѣть только одну часть, въ ней всѣ солидарны; поэтому, когда я во имя своего мнимаго обладанія истиной противопоставляю себя другимъ и горжусь передъ ними своимъ преимуществомъ въ истинѣ, то я этимъ только доказываю, что я еще не въ истинѣ, и что мнѣ нечѣмъ гордиться. Истина безусловна, независима и довлѣетъ себѣ; поэтому, если я тщеславно ищу чужого признанія и забочусь о людскихъ мнѣніяхъ, то я показываю, что я самъ чуждъ истинѣ и что мнѣ нечѣмъ славиться въ людяхъ. Наконецъ, сущая истина какъ полнота блага не допускаетъ зависти, и если я изъ-за обладанія истиной соперничаю и завидую другимъ, то я показываю, что у меня нѣтъ истины и что мнѣ не за что ревновать и соперничать.

Въ истинѣ не можетъ быть границъ; слѣдовательно, пока нашъ умъ ищетъ своего и стоитъ на своемъ, т е. разграничиваетъ между собой и не собой, онъ самъ ограниченъ и отдѣленъ отъ истины, и истины нѣтъ въ немъ, и онъ не можетъ познать ее отъ себя. Но онъ можетъ и долженъ *сознать* эту свою ограниченность и смириться передъ безграничнымъ умомъ Божіимъ и обратиться отъ себя къ самой истинѣ и стать прозрачнымъ для божественнаго свѣта. Итакъ, мы находимъ истину не своимъ умомъ, а *несмотря* на свой умъ, въ умѣ Божіемъ. Но такое познаніе истины, основанное на смиреніи и самоотреченіи нашего ума, не можетъ уже быть источникомъ гордости, тщеславія и зависти; и хотя бы эти пороки и не могли быть сразу уничтожены, но, отрекшись внутренно отъ ложнаго самомнѣнія въ пользу сущей истины, — мы подрываемъ *корень* этихъ умственныхъ грѣховъ и, предохраняя себя отъ заблужденій ума, укрѣпляемся и возрастаемъ въ духовной жизни.

Но тутъ предстоитъ намъ третье и самое опасное искушеніе. Когда похоть плоти побѣждена чистотою и обманъ ума смиреніемъ, когда я не считаю грѣхъ для себя позволеннымъ и не поддаюсь ему, когда я не ставлю своего мнѣнія вмѣсто истины и не впадаю въ заблужденіе, — тогда является великій соблазнъ для духовной *воли*.

«Ты освободился отъ рабства плоти и самоотреченіемъ ума усвоилъ истину Божію и позналъ, что она есть единое вѣрное благо. Но міръ отвергаетъ эту истину и лишаетъ себя этого блага и лежитъ во злѣ. Находясь во злѣ, онъ не можетъ принять истины путемъ умственнаго убѣжденія, — его нужно прежде всего практически подчинить высшему началу. Ты представитель этого высшаго на-

чала, — не по собственнымъ достоинствамъ и силамъ (ибо ты уже отрекся отъ самомнѣнія), а въ силу благодати Божіей, сдѣлавшей тебя причастнымъ сущей истинѣ. Не для себя, а для славы Божіей и для блага самого міра, изъ любви къ Богу и къ ближнему ты долженъ хотѣть и приложить всякія старанія, чтобы покорить міръ высшей правдѣ и привести людей къ царству Божію. Но для этого въ твоихъ рукахъ должны быть необходимыя средства, чтобы съ успѣхомъ дѣйствовать на міръ и въ мірѣ: прежде всего ты долженъ получить власть и высшій авторитетъ надъ другими людьми, подчинить ихъ себѣ, чтобы вести ихъ къ единой спасительной истинѣ. Итакъ, ты долженъ всячески искать власти и могущества въ мірѣ.»

Этому великому и сильному искушенію подпадали великіе и сильные люди, которыхъ оно приводило ко многимъ худымъ дѣламъ.

Но если духовный человѣкъ, благополучно прошедшій черезъ два первыя искушенія, захочетъ устоять и въ этомъ, то, снова оградивъ себя молитвою: «Не введи насъ во искушеніе», — онъ скажетъ такъ:

Отвѣтъ духовнаго человѣка на третье искушеніе: Правда, что я долженъ заботиться о спасеніи міра чрезъ практическое подчиненіе его божественному началу; но неправда, что для этого я долженъ искать власти въ мірѣ. Если я дѣйствительно желаю власти не для себя и не во имя свое и не самовольно, а во имя Божіе для дѣла Божія и согласно волѣ Божіей, то я не долженъ и не могу *искать* самъ этой власти, не долженъ и не могу ничего дѣлать отъ себя для ея достиженія. Я вѣрю въ Бога и желаю совершенія дѣла Его и надѣюсь на пришествіе царства Его и, насколько мнѣ дано, служу ему, но большаго не ищу: ибо я не могу знать тайнъ домостроительства Божія и путей Его провидѣнія и плановъ его премудрости; да и себя самого я еще не вполнѣ знаю. Я не могу знать, хорошо ли для меня и для другихъ будетъ, если я теперь получу власть и могущество. Хотя я и сталъ причастенъ истинѣ Божіей и духовная жизнь открылась во мнѣ, но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы я годился для управленія людьми. Быть можетъ, получа власть, я не только окажусь несостоятельнымъ для устроенія другихъ въ духѣ Божіемъ, но и собственное свое духовное достоинство утрачу, а если я ищу власти, то я уже утратилъ его, ибо впалъ въ грѣхъ властолюбія. Если я не жду принять своего назначенія отъ Бога, а ищу власти отъ себя, то я долженъ прибѣгать въ этомъ дѣлѣ къ человѣческимъ способамъ

и средствамъ. Но человѣческіе способы и средства для добыванія власти хорошо извѣстны, они суть: коварство и обманъ въ началѣ, насиліе и убійство въ концѣ. Такими дѣлами другихъ къ царству Божію не приблизишь, а самъ отъ него удалишься. Итакъ, долженъ я служить славѣ Божіей и спасенію міра въ томъ, что мнѣ дано, въ удѣлѣ своемъ, съ *терпѣніемъ* ожидая совершенія судебъ Божіихъ надъ собою и надъ міромъ, стараясь кротостью и благостью смягчать чужое зло, не умножая его своимъ.

Общій отвѣтъ на искушенія: Повѣривъ сердечно въ Бога и почувствовавъ въ себѣ дѣйствіе божественной благодати, мы имѣемъ *начало* новой духовной жизни. Обманъ искушенія состоитъ въ томъ, что это начало принимается за достигнутый конецъ, и зарожденіе духовной жизни выдается за ея совершенство; обманъ въ томъ, что духовная жизнь понимается какъ нѣчто заразъ и вполнѣ данное, не нуждающееся въ ростѣ, въ постоянномъ ходѣ совершенствованія внутри и исполненія вовнѣ; полагается, что духовный человѣкъ есть существо простое, цѣльное и законченное. Но на самомъ дѣлѣ въ духовномъ человѣкѣ продолжаютъ пребывать и дѣйствовать двѣ живыя силы: *начатокъ* новой благодатной жизни и *остатокъ* прежней грѣховной жизни, и цѣль искушенія въ томъ, чтобы неокрѣпшій еще начатокъ или залогъ духа употребить какъ благовидный покровъ или личину для старыхъ грѣховныхъ стремленій и тѣмъ оправдать и внутренно усилить ихъ и уже безраздѣльно предать имъ всего человѣка. Но въ началѣ искушенія, если мы будемъ искать опору не въ своихъ, а въ Божьихъ силахъ чрезъ молитву, мы легко раскроемъ весь обманъ и скажемъ такъ:

Положимъ, что мы люди Божіи и живемъ въ Богѣ, но мы не можемъ думать, чтобы подчиненіе плотскому пожеланію, чтобы тщеславіе или властолюбіе, которое мы замѣчаемъ въ себѣ, были отъ Бога и были добромъ. Итакъ, хотя мы въ Богѣ, но въ насъ есть еще нѣчто такое, что не отъ Бога и что не есть добро, поэтому, когда такія недобрыя стремленія нападаютъ на насъ, то мы и должны признать это за *напасть* и, не уступая имъ, молиться: не введи насъ въ напасть, и никакъ не оправдывать плотскихъ пороковъ своимъ качествомъ духовнаго человѣка. Безъ сомнѣнія, для чистаго все чисто, но вопросъ въ томъ: вполнѣ ли мы чисты? и на этотъ вопросъ совѣсть искушаемаго даетъ ясный отвѣтъ: мы живемъ не подъ закономъ, а подъ благодатью, мы люди духовные. Пусть такъ; но изъ

этого ничуть не слѣдуетъ, чтобы все, что нами дѣлается или съ нами случается, также было благодатно и духовно: такъ, напр., когда мы испытываемъ голодъ и жажду, то это не по благодати и не потому, что мы духовны, а потому, что у насъ еще остается животная природа; но точно также, когда у насъ, хотя и духовныхъ людей, являются нечистые помыслы, или желаніе чужой похвалы, или желаніе власти, то это происходитъ не въ силу того, что мы духовны, а въ силу того, что мы еще *недостаточно* духовны; и настолько недостаточно, что въ концѣ искушенія самыя наши духовныя качества становятся только предлогами для вовсе не духовныхъ, а плотскихъ и грѣшныхъ стремленій: такъ, въ концѣ перваго искушенія наша мнимая духовная свобода оказывается только предлогомъ для дѣйствительнаго рабства плоти, въ концѣ второго искушенія наша мнимая духовная мудрость становится предлогомъ гордости и тщеславія, и, наконецъ, третье искушеніе приводитъ къ тому, что духовное усердіе къ славѣ Божіей и благу ближнихъ является какъ предлогъ для властолюбія и деспотизма. Итакъ, во всякой попыткѣ связать слабости и пороки, свойственные *человѣку вообще*, съ нашимъ качествомъ человѣка *Божія* или *духовнаго* человѣка, — во всякой такой попыткѣ и во всякомъ такомъ внушеніи должны мы видѣть лукавый обманъ и молиться: *избави насъ отъ лукаваго.*

Лукавый духъ самолюбія, отецъ всякой лжи, обманывая нашъ умъ своими софизмами, достигаетъ двойной цѣли: онъ не только разслабляетъ нашу волю въ борьбѣ съ настоящимъ искушеніемъ, но и напередъ отдаетъ нашу душу во власть всѣмъ страстямъ, порокамъ и преступленіямъ. Человѣкъ, одержимый необузданнымъ самолюбіемъ, не только падаетъ, случайно совершая тотъ или другой грѣхъ, но уже потерялъ устойчивость нравственнаго равновѣсія, и вся его жизнь превращается въ сплошной грѣхъ. Человѣкъ, одержимый самолюбіемъ, неизбѣжно будетъ несправедливъ въ отношеніи къ другимъ, а въ собственныхъ своихъ потребностяхъ безграниченъ. Наша душа имѣетъ въ себѣ силу безконечности, и, разъ овладѣвъ этою силой, нашъ эгоизмъ не находитъ предѣловъ и не знаетъ насыщенія. *Безмѣрныя* требованія не могутъ быть удовлетворены; неудовлетворенность порождаетъ озлобленіе; безсильная злоба производитъ уныніе, а уныніе приводитъ къ отчаянію. Итакъ, когда самолюбіе беретъ верхъ въ нашей душѣ, то логическій исходъ будетъ умопомѣшательство или

самоубійство. И если такой конецъ постигаетъ далеко не всѣхъ одержимыхъ тѣмъ нравственнымъ недугомъ, то это должно приписать особой милости Божіей и чужимъ молитвамъ.

Избавленіе насъ отъ лукаваго есть дѣло истинной *мудрости* которая разоблачаетъ и разрушаетъ всѣ обманы и софизмы самолюбія и вооружаетъ насъ не нашими, а Божьими силами. Такимъ образомъ нашъ духъ получаетъ неодолимую крѣпость въ искушеніяхъ. Духовная крѣпость въ искушеніяхъ сообщаетъ намъ справедливость въ дѣйствіяхъ, умѣренность въ чувствахъ. А при такомъ нравственномъ равновѣсіи все болѣе и болѣе укореняются въ душѣ чистая любовь, постоянная надежда и твердая вѣра въ Бога и вѣчную жизнь.

Два есть главныя свойства у истинной молитвы: безкорыстность и дѣйственность. Та молитва, которой Христосъ научилъ Своихъ учениковъ, обладаетъ этими свойствами въ полной мѣрѣ. Эта молитва вполнѣ безкорыстна; ибо въ ней мы не молимся ни о какомъ благѣ для себя исключительно, ни о какомъ благѣ, которое отдѣляло бы насъ отъ другихъ. Настоящая цѣль этой молитвы въ томъ, чтобы Богъ былъ все во всемъ. Эта цѣль прямо выражается въ первыхъ трехъ прошеніяхъ: «Да святится имя Твое, да пріидетъ царствіе Твое, да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли». Предметы остальныхъ прошеній выражаютъ только средства или условія для осуществленія той высшей цѣли, *поскольку она касается и насъ*. Ибо Богъ не можетъ быть всѣмъ во всемъ, если Онъ не будетъ и въ нашей личной жизни. И вотъ мы прежде всего отдаемъ Богу свою матеріальную жизнь. Молясь о хлѣбѣ насущномъ, мы уже не считаемъ себя хозяевами своей матеріальной жизни, но подчиняемъ ее жизни божественной. Молясь объ оставленіи долговъ и оставляя ради Бога должникамъ нашимъ, мы не ищемъ своей правды, но признаемъ правду Божію, которая одна есть истинная; наконецъ, молясь о невведеніи въ искушеніе и избавленіи отъ лукаваго, мы не полагаемъ своими путями избѣгнуть явныхъ и тайныхъ дѣйствій злого начала, но избираемъ единый вѣрный путь Божьяго руководительства.

Будучи вполнѣ безкорыстною, молитва Господня вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ вполнѣ дѣйственна. Каждое изъ ея прошеній, съ вѣрой произносимое, содержитъ въ себѣ и начало своего исполненія. Когда мы съ вѣрою говоримъ: «Да святится имя Твое», имя Божіе уже святится въ насъ; призывая царствіе Божіе, мы тѣмъ самымъ при-

знаемъ себя принадлежащими къ этому царству, т. е. оно уже приходитъ къ намъ. Говоря: «Да будетъ воля Твоя», т. е. отдавая свою волю Богу, мы тѣмъ самымъ исполняемъ Его волю въ себѣ. Затѣмъ, насколько мы сводимъ свои матеріальныя потребности къ наименьшему (въ молитвѣ о хлѣбѣ насущномъ днесь), настолько мы дѣлаемъ болѣе возможнымъ ихъ удовлетвореніе. Далѣе, отпуская должникамъ нашимъ, мы тѣмъ самымъ оправдываемъ себя передъ Богомъ, и, наконецъ, молясь о Божьей помощи въ борьбѣ съ искушеніями и навожденіями лукавыхъ силъ, мы тѣмъ самымъ получаемъ наиболѣе дѣйствительную помощь, ибо родъ сей не изгоняется ничѣмъ, какъ только постомъ и *молитвою*.

Отецъ нашъ небесный, родоначальникъ новой благой жизни въ насъ! Да святится имя Твое, т. е. истина, нашею вѣрою. Да пріидетъ царствіе Твое, — вся наша надежда. Да будетъ воля Твоя, единою любовью всѣхъ и все соединяющая, да будетъ она не только въ мірѣ покорныхъ Тебѣ духовъ, но и въ нашей природѣ, самовольно отъ Тебя отдѣлившейся. А для сего возьми нашу плотскую жизнь и очисти ее Твоимъ животворящимъ Духомъ. Возьми наши права и оправдай насъ Своею истиною. Возьми всѣ наши силы и всю нашу мудрость, ибо намъ недостаточно ихъ въ борьбѣ противъ невидимаго лукавства; Ты же вѣрнымъ путемъ Своимъ приведи насъ къ совершенству, ибо Твое есть царство и сила и слава во вѣки вѣковъ.

Глава II.

О жертвѣ и милостынѣ.

Человѣкъ, нравственно соединяясь съ Богомъ въ истинной молитвѣ, соединяетъ съ Нимъ не себя только, но и другихъ; онъ становится однимъ изъ связующихъ звеньевъ между Богомъ и твореніемъ, между божественнымъ и природнымъ міромъ. Воля человѣческая, свободно отдаваясь волѣ Божіей, не поглощается ею, а *сочетается* съ нею и становится новою *богочеловѣческою* силою, способною творить дѣла Божіи въ мірѣ человѣческомъ. Этимъ истинная

молитва, какъ благодатно-нравственная связь съ Богомъ, отличается отъ всѣхъ другихъ человѣческихъ отношеній къ Божеству. Ибо существуютъ и другія отношенія къ Божеству со стороны вѣрующаго, и не всякое отношеніе вѣрующаго къ предмету его вѣры образуетъ между ними живую нравственную связь и истинное соединеніе.

Если Божество дѣйствительно существуетъ, то и внѣ Его живущій человѣкъ долженъ ощущать Его, не только какъ внѣшнюю чужую силу, которая всегда можетъ поглотить и уничтожить его. Богъ, по самому понятію, всегда есть сила всемогущая надъ нами, но самое это всемогущество имѣетъ различныя выраженія: для раба природы, живущаго внѣ Бога, оно выражается какъ огнь поядающій, какъ сила всепожирающая, всеуничтожающая. Съ такою силою, страшною и невѣдомою, невозможно нравственное соединеніе: человѣкъ, не можетъ отдать ей свою внутреннюю сущность — то, что онъ *есть*, онъ можетъ отдать этой внѣшней силѣ только свое внѣшнее существованіе — то, что онъ имѣетъ: свою физическую жизнь, своихъ дѣтей, часть своего тѣла, своихъ животныхъ и рабовъ. Огненная пожирающая сила Божества требуетъ жертвъ. По свидѣтельству св. отцовъ, тѣ демоническія силы, которыя для язычниковъ заступили мѣсто Божіе, нуждались въ жертвоприношеніяхъ прежде всего для поддержанія собственной жизни: онѣ питались кровавыми испареніями. Но и сущій Богъ силъ, открывшійся народу израильскому въ своемъ огненномъ свойствѣ, требовалъ сначала физическихъ жертвъ, чтобы «родъ жестоковыйный», неспособный къ внутреннему соединенію съ Богомъ, по крайней мѣрѣ внѣшнимъ образомъ покорялся высшей волѣ.

Вѣрующій всегда отдается предмету своей вѣры, и религія всегда основана на жертвѣ. Но свойство жертвы различно, смотря по тому, какъ человѣкъ понимаетъ себя и своего Бога. Пока въ человѣкѣ открыто только его физическое существо и Богъ можетъ являться ему не иначе какъ такимъ же физическимъ существомъ, только болѣе могущественнымъ, и отдаться такому Богу онъ можетъ, только отдавая ему все или часть своего физическаго существованія. Для первобытнаго[1] человѣчества, которое, жило убійствомъ и чужою

[1] Говорю „первобытнаго“ въ смыслѣ относительномъ и чисто историческомъ. Существуютъ твердыя основанія думать, что тотъ звѣриный образъ, въ которомъ является намъ человѣчество на порогѣ исторіи, есть лишь *извращеніе* первоначальнаго образа Божія въ человѣкѣ.

кровью, религія началась съ пролитія собственной крови, съ самоубійства полнаго или частнаго, настоящаго или символическаго. Добровольныя человѣческія жертвоприношенія въ Индіи, сожиганіе дѣтей въ Сиріи и Финикіи, самооскопленіе Фригійскихъ галловъ (жрецовъ Кибелы) и проч. — вотъ настоящая религіозная почва древняго язычества, которую прикрыли отъ насъ поздніе цвѣты эллино-римской миѳологіи.

Первое религіозное чувство — *страхъ*. Страхъ, не порождающій боговъ, а порождаемый богами. Первое представленіе Божества — невидимый скрытый *огонь*, *сила* всепожирающая, могущая все превратить въ *хаосъ*, первый культъ — *кровавая жертва*. Въ этомъ нѣтъ ничего ложнаго или произвольнаго. Такъ должно быть, доколѣ человѣкъ живетъ внѣ Бога, доколѣ злыя и темныя страсти господствуютъ надъ нимъ. И доселѣ для сознающаго свое несовершенство человѣка начало премудрости есть *страхъ* Божій и люди, даже соединенные съ Богомъ лучшею частью своей души, должны приносить въ *жертву* худшую ея часть.

Но человѣкъ, хотя и несвободный еще отъ темныхъ влеченій, пригибающихъ его къ землѣ и заставляющихъ трепетать предъ незримымъ владыкой, все-таки можетъ поднимать чело къ небу и смотрѣть на міровыя свѣтила. Для человѣка, созерцающаго образъ міра, образующая міръ сила Божія является какъ свѣтъ міра. Тутъ уже онъ не боится Божества, а дивится ему въ чудномъ строѣ вселенной. Всемогущество Божіе является здѣсь уже не всепожирающею огненною силою, а всеозаряющею идеей, разумомъ всеобъемлющимъ и всеосвѣщающимъ. Тутъ уже не кровавыя жертвы, не огонь Молоха, не дикіе крики и изступленная пляска корибантовъ, подражающая хаотическому движенію стихійныхъ силъ, а мирное созерцаніе всемірной красоты (космоса), тихое пѣніе, стройная музыка какъ отголосокъ всемірнаго строя, мудрая бесѣда и безкровная трапеза... Здѣсь Божеству отдается или посвящается не жизнь плоти, а жизнь ума.

На этой второй ступени религіозное чувство страха переходитъ въ удивленіе или *благоговѣніе*, въ религіозномъ представленіи огненная сила уступаетъ *свѣту разума*, а кровавыя самоубійственныя жертвоприношенія замѣняются чистымъ *созерцательнымъ* аскетизмомъ. Но религіозный человѣкъ не можетъ остановиться и на этомъ. Послѣ того какъ очи его ума открылись и увидѣли Божество въ

свѣтѣ и разумѣ, нравственное его существо хочетъ раскрыться для живого, не умозрительнаго, а дѣйствительнаго и существеннаго соединенія съ Божествомъ, хочетъ порвать узы частнаго бытія, примкнуть своимъ тѣснымъ сердцемъ къ всеобъемлющему сердцу вселенной.

Глубочайшая сущность человѣка есть его нравственная свобода или воля, и соединиться существенно съ Богомъ значитъ для человѣка свободно отдать Ему свою волю. Это и совершается въ истинной молитвѣ, которая вся сосредоточивается въ рѣшеніи: *да будетъ воля Твоя*. Тутъ и Божество открывается намъ въ своемъ собственномъ качествѣ, какъ безконечно *благая*, совершенная *воля*, какъ духъ любви, всепроникающій и оживляющій, пламенный и свѣтлый вмѣстѣ. На этой третьей ступени религіозное чувство изъ страха и благоговѣнія переходитъ въ *любовь*, сила Божія открывается въ *духѣ* благости и любви, и культъ состоитъ изъ духовной жертвы и свободнаго сочетанія человѣческой воли съ волею божественной въ чистой молитвѣ.

Но, соединяя съ Божествомъ свою волю, какъ начало всего своего бытія, полагая въ истинной молитвѣ новое начало благодатной, духовной жизни, религіозный человѣкъ не можетъ остановиться на этомъ началѣ. Поднявшись на вершину чистой религіи, заключивъ нравственный союзъ съ Божествомъ, онъ долженъ, просвѣтленный и обновленный, сойти къ міру, вступить въ новую религіозную связь съ людьми. Заповѣдь этого новаго союза есть совершенная любовь («заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга»), и выражается она видимымъ образомъ прежде всего въ благотвореніи, или *милостынѣ*. Истинная милостыня есть чисто нравственное, благодатное отношеніе къ ближнему, какъ истинная молитва есть чисто-нравственное благодатное отношеніе къ Богу.

«Милости хочу, а не жертвы» — это пророческое слово, подтвержденное Христомъ, обозначаетъ поворотный пунктъ въ религіозномъ пониманіи. На низшихъ ступеняхъ религіи человѣкъ, принося свои жертвы, думалъ, что онѣ нужны Богу, что Богъ такъ же хочетъ этихъ жертвъ отъ человѣка, какъ самъ человѣкъ хочетъ милости отъ Бога. Согласно такому пониманію, Божество не только даетъ намъ жизнь, но и само живетъ на нашъ счетъ. Противъ этого-то направлено слово Божіе: «Милости хочу, а не жертвы», т. е. хочу не того, что вы мнѣ даете, а что Я вамъ даю. И когда на

болѣе высокой ступени религіи въ истинной молитвѣ человѣкъ приноситъ Богу высшую духовную жертву, жертву своей воли, и соединяетъ ее съ волею Божіей въ рѣшеніи «да будетъ воля Твоя», то тѣмъ самымъ и онъ усваиваетъ для своей дѣятельности слово Божіе: милости хочу, а не жертвы, т. е. хочу не брать у ближняго, а давать ему, не жить на счетъ другого, а чтобы другой жилъ на счетъ меня. Въ силу сочетанія человѣческой воли съ божественною, выраженіе всеблагой воли Божіей становится правиломъ воли человѣческой: милости хочу, а не жертвы. Съ другой стороны и Богъ можетъ принять духовную жертву человѣческой воли никакъ не ради жертвы, не для того, чтобы поглотить ее, а для того, чтобы, сочетавъ эту волю съ Собою, сдѣлать ее свободнымъ проводникомъ Своей благодати или милости. И человѣкъ, нравственно соединенный съ Богомъ, долженъ относиться къ людямъ *по-божьи;* онъ долженъ относиться къ другимъ такъ, какъ Богъ относится къ нему самому.

Даромъ получили, даромъ и давайте; давай ближнему больше, чѣмъ заслуживаетъ, относись къ ближнему лучше, чѣмъ онъ того достоинъ. Отдавай, кому не долженъ, и не требуй съ того, кто тебѣ долженъ. Такъ съ нами поступаютъ вышнія силы, такъ и мы должны поступать между собою.

Вытекающій изъ этой заповѣди образъ дѣйствія между людьми настолько же превосходитъ всѣ другія правила общежитія, насколько молитвенный подвигъ выше кровавыхъ жертвъ или отвлеченнаго богомыслія.

Принципъ благотворенія или милостыни есть высшее развитіе общественности. На низшей ступени общежитія въ такъ называемомъ состояніи природы отношенія между людьми опредѣляются противоположнымъ началомъ: силою и насиліемъ. Человѣкъ, приносящій жертвы и даже пожираемый божественными (демоническими) силами, и самъ относится къ другимъ какъ *сила,* насколько можетъ, пожираетъ другихъ, живетъ на счетъ чужой жизни. Война и рабство суть главные факторы первобытной общественности.

Но война не можетъ быть непрерывнымъ состояніемъ, а рабство возможно только между неравными или разнородными силами. Силы же равныя или по крайней мѣрѣ однородныя не могутъ оставаться въ одностороннемъ отношеніи господства и подчиненія. Сталкиваясь между собою, онѣ не могутъ ни поглотить, ни подавить другъ друга, а необходимо должны *ограничивать* другъ друга. Это взаимное

ограниченіе общественныхъ силъ возводится въ общую формулу и становится *закономъ*. Законъ не вноситъ въ общество никакого новаго положительнаго начала жизни: онъ только обозначаетъ крайнія границы свободныхъ силъ и тѣмъ предупреждаетъ болѣе грубыя столкновенія между ними; законъ избавляетъ сильнаго человѣка отъ необходимости испытывать насильственное ограниченіе его свободы, *заранѣе* указывая ему ея предѣлы.

Законъ выражаетъ собою лишь количественную, математическую справедливость: воздѣйствіе равно дѣйствію, равное за равное, око за око, зубъ за зубъ. Поскольку моя сила не нарушаетъ внѣшняго общественнаго равновѣсія, закрѣпленнаго закономъ, постольку она составляетъ мое право. Здѣсь право есть та же сила, только въ законныхъ предѣлахъ. Но откуда эти предѣлы? Не отъ закона, ибо законъ не создаетъ, а только утверждаетъ существующее общественное равновѣсіе. Если же предѣлы данной силы происходятъ только отъ чужой силы или отъ совокупности чужихъ силъ, то они непостоянны, случайны и не выражаютъ сами по себѣ никакой справедливости. Тогда право есть лишь обобщенное насиліе. Законность никакъ не ручается за справедливость, ибо могутъ быть и бываютъ по общему признанію несправедливые законы. Также нельзя полагать справедливость и въ общественной солидарности, въ томъ, что воля всѣхъ равно обязательна для каждаго. Ибо «всѣ» здѣсь означаетъ «многіе», а многіе могутъ быть солидарны и въ неправомъ дѣлѣ, напр., когда большинство народа преслѣдуетъ меньшинство изъ-за различія вѣрованій и издаетъ противъ него жестокіе законы, которые въ такомъ случаѣ являются прямымъ насиліемъ. Принципъ и качество моихъ дѣйствій нисколько не измѣняются отъ того, что другія силы полагаютъ предѣлъ моей силѣ. Существенное значеніе здѣсь все-таки остается за силой, а право является лишь формой безо всякаго самостоятельнаго содержанія.

Такая формальная правда довольствуется тѣмъ, что каждый стоитъ за свое право. Но если я стою только за *свое* право, то значитъ для меня все дѣло не въ правѣ, а въ своемъ, т. е. я стою просто *за себя*, за свою силу, за свой интересъ. И если каждый на дѣлѣ стоитъ только за себя и за свое, то общее право или общественная правда оказывается однимъ отвлеченнымъ понятіемъ.

Между тѣмъ, у насъ есть не только отвлеченное умственное по-

нятіе о справедливости, какъ о равновѣсіи частныхъ силъ, но и живое нравственное *чувство* справедливости, и это чувство существенно измѣняетъ самый принципъ и качество нашихъ дѣйствій. По этому чувству справедливости мы стоимъ не только за себя, но и за другихъ, не только за свое, но и за чужое право; и тутъ только дѣйствительно оказывается, что для насъ самое право — сама справедливость, имѣетъ значеніе. Стоять за свое даже безспорное право можетъ быть неправо, ибо это можетъ происходить изъ эгоизма и пристрастія, стоять же за *всякое* право и во всякомъ случаѣ какъ за свое, это есть дѣло прямой справедливости.

Но идемъ дальше. Если я стою за чужое право такъ же, какъ за свое собственное, то, значитъ, чужое уже не есть предѣлъ моего, другое существо является здѣсь уже не какъ предѣлъ, а какъ предметъ моей дѣятельности. И это совершенно *справедливо*. По понятію справедливости должно быть равенство между мною и другими, я долженъ относиться къ другимъ такъ же, какъ отношусь къ себѣ, а мое отношеніе къ себѣ самому вполнѣ опредѣленно: я неизбѣжно и неизмѣнно люблю себя («никто же свою плоть возненавидѣ, но питаетъ и грѣетъ ю»). Итакъ, справедливость требуетъ, чтобы, любя себя, я любилъ и другихъ какъ самого себя; себя я люблю во всякомъ случаѣ и несмотря ни на что, слѣдовательно, и другихъ я долженъ любить во всякомъ случаѣ и несмотря ни на что, слѣдовательно, я долженъ любить и враговъ своихъ. Но любовь, какъ *чувство*, не можетъ быть обязанностью; нельзя требовать или предписывать, чтобы я чувствовалъ любовь, когда я ея не чувствую. Внутреннее совершеніе любви есть дѣло благодати, возростаніе которой въ насъ не зависитъ прямо отъ нашей доброй воли. Нравственный законъ обязываетъ насъ не къ *чувству* любви, а къ *дѣламъ* любви. По справедливости я прямо обязанъ дѣлать добро другимъ, насколько я хочу добра себѣ самому. А себѣ я хочу (и по возможности дѣлаю) всякаго добра безъ конца. Итакъ, я долженъ дѣлать всякое добро всякому ближнему, давать всякому все, что могу, и все, что ему нужно.

Такимъ образомъ, идея справедливости приводитъ насъ къ заповѣди милосердія, превосходящаго обыкновенную справедливость. Просящему дай и желающаго занять у тебя не отвращайся. Даромъ получили, даромъ и давайте. Давай ближнему больше, чѣмъ онъ заслуживаетъ, и относись къ нему лучше, чѣмъ онъ того достоинъ.

Ибо самъ ты берешь себѣ больше, чѣмъ заслуживаешь, и относишься къ себѣ лучше, чѣмъ того стоишь.

Давать просящему, не спрашивая о его правѣ получить что-нибудь, значитъ поступать *по-божьи,* ибо сила Божія, приходя къ намъ на помощь и спасая насъ, не спрашиваетъ, имѣемъ ли мы право на помощь и спасеніе. Какъ Богъ относится къ нашей молитвѣ, такъ и мы должны относиться къ просьбѣ нуждающагося: истинная милостыня есть распространеніе на другихъ той благодати, которую мы сами получаемъ отъ Бога въ истинной молитвѣ.

Вмѣстѣ съ этимъ религіознымъ значеніемъ милостыни, она составляетъ, какъ мы видѣли, высшее начало общественной жизни. Общество, начавшись съ царства силы, пройдя черезъ царство закона, должно прійти къ царству милостыни или благотворенія. Въ царствѣ силы слабые всецѣло приносятся къ жертву сильнымъ, сильные живутъ на счетъ слабыхъ, питаются ихъ трудомъ; царство закона не хочетъ знать ни сильныхъ, ни слабыхъ: оно предоставляетъ каждому стоять за себя въ извѣстныхъ предѣлахъ и не заботится ни о комъ за этими предѣлами. Такъ что, въ практическомъ результатѣ, царство закона есть то же царство силы, только ограниченной и уравновѣшенной. (Впрочемъ, само собою разумѣется, что ни чистаго царства одной силы, ни чистаго царства одного закона существовать не можетъ, и мы говоримъ только о господствующемъ, преобладающемъ началѣ на той или другой ступени общественнаго развитія.) Въ царствѣ благотворенія сильные и богатые добровольно приносятъ себя въ жертву слабымъ и бѣднымъ; эти послѣдніе живутъ на счетъ первыхъ и кормятся ими. Одни — давая ради Бога, другіе — прося и принимая ради Бога, сохраняютъ и вполнѣ проявляютъ свое *нравственное* достоинство, одинаково возвышаясь и надъ произволомъ грубой силы и надъ равнодушіемъ закона.

Вездѣ, гдѣ у человѣка проявляется начало внутренней духовной жизни, вездѣ, гдѣ онъ возвышается надъ физической силой и надъ формальнымъ закономъ, тамъ вездѣ милостыня признается одною изъ коренныхъ религіозныхъ обязанностей. Такъ признается она у браминовъ и буддистовъ, у евреевъ и мусульманъ. Совершеннаго же своего выраженія и освященія это начало достигаетъ въ христіанствѣ, гдѣ сама абсолютная сила и абсолютное богатство (полнота благости) — Богъ принесъ и непрерывно приноситъ себя въ жертву нашей немощи и бѣдности, питая насъ Своимъ тѣломъ и кровію. Здѣсь

является абсолютная милостыня и вмѣстѣ абсолютная жертва (греческое *евхаристія* значитъ *благомилостыня*, или благодареніе).

Но именно въ христіанскомъ мірѣ, получившемъ совершенный идеалъ милостыни, являются противники всякой милостыни, желающіе вовсе исключить принципъ благотворительности изъ общественныхъ отношеній. Два разряда этихъ враговъ милостыни имѣютъ, повидимому, противоположныя цѣли, хотя и руководятся однимъ и тѣмъ же духомъ противохристіанскимъ и противорелигіознымъ. Одни — безусловные приверженцы существующей нынѣ экономической свободы, другіе — ея противники, соціалисты. Одни отвергаютъ благотворительность потому, что не желаютъ *подѣлиться ничѣмъ своимъ;* другіе — потому, что желаютъ сами *взять все чужое* [1]. Разумѣется, ни тѣ, ни другіе не высказываютъ прямо своихъ мотивовъ, а пріискиваютъ другіе, болѣе благовидные. Первые, выступая защитниками существующаго общественнаго строя, основаннаго на капиталѣ и трудѣ, выставляютъ милостыню какъ поощреніе праздности и посягательство на святыню труда. Справедливость, по ихъ мнѣнію, требуетъ, чтобы всякій жилъ своимъ трудомъ, слѣдовательно, благотворительность является какъ нѣчто несправедливое или по крайней мѣрѣ какъ нѣчто лишнее, *ненужное*. Соціалистамъ, напротивъ, она кажется чѣмъ-то *недостаточнымъ*. И они также ссылаются на справедливость, но на ихъ взглядъ справедливость требуетъ, чтобы каждый имѣлъ право на равную со всѣми долю матеріальныхъ благъ, и они приглашаютъ всѣхъ обездоленныхъ *добиваться своего права*, не дожидаясь, чтобы богатые исполнили свою обязанность.

Отвѣтъ на все это съ религіозной и нравственной точки зрѣнія совершенно ясенъ. Первымъ противникамъ благотворительности мы должны сказать такъ: если вы искренно отвергаете милостыню во имя *труда*, то вы прежде всего должны позаботиться обо всѣхъ тѣхъ, кто *не можетъ* трудиться — о старикахъ и дѣтяхъ, о больныхъ и увѣчныхъ; сверхъ того вы должны стараться и всѣхъ другихъ изба-

[1] Исключеніе составляютъ тѣ немногіе соціалисты, которые сами, будучи богаты, стремятся къ обогащенію неимущихъ. Ихъ стремленіе безкорыстно, но они должны помнить, что какъ только они внушатъ это безкорыстное стремленіе неимущимъ массамъ (что прямо входитъ въ ихъ задачу), такъ тотчасъ же оно перестаетъ быть безкорыстнымъ. Избѣгнуть этого противорѣчія они могутъ, только ставши прямо на точку зрѣнія милостыни, т. е. дѣлясь *своимъ* богатствомъ съ бѣдными, а не внушая имъ грабить чужое.

вить отъ труда непосильнаго или вреднаго, т. е. другими словами, прежде чѣмъ объявлять заповѣдь милосердія излишнею, вы должны исполнить ее. Что же касается до соціалистовъ, то, прежде чѣмъ связывать правду съ насиліемъ, они должны по крайней мѣрѣ доказать, что неимущіе классы, насильно завладѣвъ всѣмъ общественнымъ достояніемъ, распорядятся имъ по справедливости и равномѣрно раздѣлятся между собою. Доказать это, кажется, невозможно; напротивъ, для всякаго безпристрастнаго ума совершенно очевидно, что бунтъ и грабежъ — плохая школа справедливости и что неимущіе, ограбивъ имущихъ, непремѣнно начнутъ грабить и притѣснять другъ друга.

Чтобы общественный переворотъ удовлетворялъ правдѣ и составлялъ нравственный успѣхъ общества, онъ долженъ быть *безкорыстенъ*, долженъ идти *сверху*, не изъ требованія мнимыхъ правъ, а изъ исполненія дѣйствительныхъ обязанностей. Имущіе несутъ дѣйствительную религіозную и нравственную обязанность заботиться о неимущихъ, сильные — о слабыхъ, и побуждать ихъ къ этому всевозможными нравственными средствами составляетъ обязанность служителей религіи.

Многіе въ современномъ обществѣ, не рѣшаясь прямо отвергать самый принципъ благотворительности, возстаютъ противъ ея простѣйшей и наиболѣе осязательной формы. «Истинная милостыня, — говорятъ они, — не въ томъ, чтобы давать деньги». Конечно такъ: истинная милостыня въ томъ, чтобы давать то, что *нужно*, давать то, о чемъ просятъ: «Просящему дай и желающаго занять у тебя не отвращайся». Если нелѣпо предлагать деньги человѣку, нуждающемуся въ нравственной поддержкѣ, то еще нелѣпѣе предлагать нравственное утѣшеніе голодному или больному, которому прежде всего нужны деньги на хлѣбъ или на лѣкарство. Всѣ тѣ софизмы, которыми хотятъ отдѣлаться отъ заповѣди милосердія, суть камень вмѣсто хлѣба и змѣя вмѣсто рыбы. Сюда же принадлежитъ довольно обычное разсужденіе, что милостыня вмѣсто добра часто приноситъ зло. Истинная милостыня — не только ради ближняго, но и ради Бога — есть продолженіе благодати Божіей и къ злу приводить не можетъ. Да и нѣтъ искренности въ томъ разсужденіи, ибо къ нему прибѣгаютъ только, когда нужно давать другому, а не когда нужно получать самому, тогда какъ возможность будущаго вреда должна быть признана одинаковой въ обоихъ случаяхъ.

Скупость и лицемѣріе довольно обычные пороки человѣческой природы, и внушаемыя этими пороками возраженія противъ благотворительности не представляютъ ничего удивительнаго. Но весьма удивительно то, что существуютъ христіанскія государства, въ которыхъ законъ запрещаетъ просить милостыню, и еще болѣе суживаетъ тѣ «игольныя уши», сквозь которыя богатымъ приходится вступать въ царствіе Божіе. Но этимъ христіанское государство подрываетъ свои собственныя основы. Ибо оно существуетъ не для покровительства частнымъ порокамъ (скупости и лицемѣрію), а для заботъ о всеобщемъ благѣ, и высшая его задача связана именно съ заповѣдью милосердія: помогать слабымъ, защищать угнетенныхъ, благотворить неимущимъ, — распространять на землѣ благодатное дѣйствіе Божіе. Религіозное государство должно служить не природному, а чисто-нравственному или благодатному порядку міра. Природный порядокъ держится на взаимномъ истребленіи или, въ лучшемъ случаѣ, на взаимномъ ограниченіи людей. Порядокъ нравственный или благодатный основывается на взаимной солидарности или единодушіи и первое начальное и простѣйшее выраженіе этого нравственнаго порядка есть даровая помощь, безкорыстная благотворительность или просто милостыня.

Глава III.

О постѣ.

Получивъ благодать Божію въ молитвѣ, мы передаемъ ее ближнимъ въ милостынѣ, т. е. во всякомъ дѣлѣ, въ которомъ мы относимся къ нимъ *по-божьи*, какъ обязываетъ насъ наша вѣра. Но наши обязанности не ограничиваются одними людьми. Мы въ долгу у всей той твари, которая ради нашего грѣха стенаетъ и мучится донынѣ. Если мы становимся проводниками благодати Божіей, то мы должны распространять ея дѣйствіе и на нашу животную природу и на весь нашъ міръ: ибо нельзя полагать предѣловъ богочеловѣческой силѣ. Какъ воплощенный Богъ спасаетъ человѣчество, такъ возсоединенное съ Богомъ человѣчество должно спасти всю при-

роду; ибо какъ человѣчество въ образѣ Церкви есть живое тѣло Христово, такъ весь природный міръ долженъ стать живымъ тѣломъ возрожденнаго человѣчества. Вся тварь должна быть искуплена и введена въ свободу славы сыновъ Божіихъ. Въ совокупности своей это есть дѣло вселенское, всемірно-историческая задача. Но у каждаго есть при этомъ своя личная прямая обязанность: ибо каждый въ собственномъ тѣлѣ можетъ содѣйствовать искупленію всемірнаго тѣла.

Мы знаемъ, что не только душа человѣческая, но и тѣло вселенной находится въ извращенномъ положеніи подъ властію грѣха и смерти. Недаромъ сказано, что міръ *весь* во злѣ лежитъ. *Зло въ томъ, что душа сопротивляется Богу, а тѣло сопротивляется душѣ.* Наша душа не хочетъ быть обладаемой Богомъ, а потому и сама не можетъ обладать ни собственнымъ тѣломъ, ни тѣломъ міра. Божеству подобаетъ *свободно* владѣть нашей душой, *привлекая* ее силой своего совершенства и сообщая ей силу своего всемогущества надъ внѣшнимъ міромъ.

Богъ, въ которомъ все едино и согласно, есть высшее благо для нашей воли, безусловная истина для нашего ума и совершенная красота для нашихъ чувствъ. Принимая эту полноту совершенства какъ предѣлъ своихъ желаній, мыслей и чувствъ, мы достигаемъ истинной безпредѣльности. Но мы хотимъ *другой* безпредѣльности. Имѣя право владѣть всѣмъ чрезъ пріобщеніе внутреннему началу всего, мы вмѣсто этого хотимъ сами стать началомъ и, отдѣляясь отъ всего, завладѣть всѣмъ извнѣ. Мы хотимъ стать началомъ и дѣйствительно становимся началомъ грѣха, болѣзни и смерти. Вмѣсто того, чтобы желать одного высшаго блага, въ которомъ все, въ которомъ всѣ нравственно соединены, всѣ солидарны между собою, мы желаемъ многихъ благъ исключительно для себя, отдѣляемся ото всѣхъ, ища во всемъ своего, и ни на чемъ остановиться не можемъ. Вмѣсто того, чтобы имѣть въ виду цѣлую истину, въ которой всѣ предметы и представленія соединены внутреннею разумною связью, нашъ умъ останавливается на отдѣльныхъ предметахъ, анализируетъ, разлагаетъ ихъ не для того, чтобы чрезъ различеніе лучше понять ихъ единство, крѣпче связать ихъ въ своемъ знаніи, а для того, чтобы совсѣмъ уже и не возвращаться къ цѣлому, все далѣе до безконечности дробить свой предметъ, превращая всю вселенную въ мертвое скопище безконечно мелкихъ и ничѣмъ внутренно не связанныхъ

частицъ. Наконецъ, наша чувственная душа вмѣсто того, чтобы служить опорой и орудіемъ для дѣятельности духа, вмѣсто того, чтобы воплощать въ чувственной области содержаніе блага и истины, давая ему образъ красоты, — наша чувственная душа предается слѣпому и безмѣрному стремленію плотской жизни, *у которой нѣтъ внутренней цѣли*, а только одинъ внѣшній конецъ — въ смерти и тлѣніи.

Вмѣсто того, чтобы *воспріимчиво* обращаться къ сущему, давать ему мѣсто въ себѣ и воспроизводить его, дѣлаясь новымъ живымъ образомъ его полноты, — мы сосредоточиваемся въ себѣ и, обостряя всѣ свои душевныя силы, какъ бы обращаемъ ихъ этимъ остріемъ противъ сущаго, производя только разрушеніе и разложеніе.

Наша воля стремится къ *господству* вмѣсто *единенія*, умъ нашъ вмѣсто *разумѣнія* всеединаго сущаго предается произвольнымъ *разсужденіямъ* о безконечно многихъ предметахъ; наконецъ, наша чувственная душа вмѣсто *оживотворенія* матеріи духовными силами стремится только къ безсмысленному *наслажденію* матеріей.

Если бы наша душа сохраняла свой внутренній *предѣлъ*, имѣя божественное совершенство предметомъ и цѣлью своей жизни, она не нуждалась бы ни въ какихъ *внѣшнихъ ограниченіяхъ* и пользовалась бы полнотой истинной свободы и безпредѣльности. Но, отвращаясь отъ Божества, она извращаетъ свою природу, наполняется дурнымъ содержаніемъ, пріобрѣтаетъ безсмысленные навыки и увлекается ложной безпредѣльностью: безпредѣльнымъ самолюбіемъ, безцѣльнымъ умствованіемъ, безмѣрностью чувственныхъ пожеланій. Въ виду этого, прежде чѣмъ возстановить нашу душу въ ея истинномъ положеніи между Божествомъ и природой, мы должны очистить ее отъ пріобрѣтеннаго зла. Ложная безмѣрность нашей души должна быть умѣрена и ограничена дѣйствіемъ благодати, сочетавшейся съ нашей доброю волей. По отношенію къ нашей извращенной природѣ это дѣйствіе выражается отрицательно: въ обязанности воздержанія или *поста* въ широкомъ смыслѣ. Это есть наша начальная, коренная обязанность по отношенію къ нашей природѣ. Вездѣ, гдѣ оказывается безмѣрное ненасытное стремленіе природныхъ силъ, необходимо воздержаніе, самоограниченіе или постъ.

Есть постъ духовный: воздержаніе отъ самолюбивыхъ и властолюбивыхъ дѣйствій, отказъ отъ чести и славы человѣческой. Этотъ постъ особенно необходимъ общественнымъ дѣятелямъ. Правило его: не ищи власти и господства; если призванъ къ власти и господству,

смотри на нихъ какъ на служеніе. Каждый разъ, когда приходится безъ пользы для ближнихъ заявлять о себѣ, показывать свое превосходство и силу — воздерживайся отъ этого : *не давай пищи своему самолюбію.*

Есть постъ умственный — воздержаніе отъ односторонней дѣятельности ума, отъ безплодной и безконечной игры понятій и представленій, отъ нескончаемыхъ вопросовъ, безъ толку и безъ цѣли предлагаемыхъ. Этотъ постъ особенно необходимъ людямъ ученымъ, забывающимъ изреченіе стараго Гераклита: многознанье уму не научаетъ. Правило этого умственнаго поста: не ищи знаній для знаній, безъ пользы для ближняго и для дѣла Божія. Не ищи новизны и оригинальности въ мысляхъ. Каждый разъ, какъ приходится высказать взглядъ, не связанный съ общимъ благомъ, воздерживайся отъ этого. Не придавай преувеличеннаго значенія научнымъ знаніямъ; ибо наука всегда имѣетъ двѣ неизбѣжныя границы: въ предвзятыхъ мнѣніяхъ ученыхъ и въ неполнотѣ научнаго матеріала. *Подчиняй умственную дѣятельность нравственнымъ требованіямъ.* Однимъ словомъ: *не давай пищи праздному умствованію.*

Наконецъ, третій, въ собственномъ смыслѣ, постъ есть постъ чувственной души, т. е. воздержаніе отъ чувственныхъ наслажденій, неуправляемыхъ и неумѣряемыхъ сознаніемъ ума и властью духа. Основнымъ и главнѣйшимъ видомъ физическаго поста всегда по справедливости считалось воздержаніе отъ кровавой пищи, отъ мяса теплокровныхъ животныхъ, ибо этого рода пища прямо противорѣчитъ идеальному назначенію нашей физической дѣятельности. Истинная задача нашей чувственной жизни — воздѣлывать садъ земли — превращать мертвое въ живое, сообщать земнымъ существамъ бо́льшую интенсивность и полноту жизни, — *животворить* ихъ. Прямая противоположность этому — умерщвлять живыя существа въ особенности тамъ, гдѣ жизнь достигаетъ наибольшей силы и напряженности, какъ у теплокровныхъ животныхъ. Пока мы еще не способны животворить мертвую природу, мы по крайней мѣрѣ должны какъ можно меньше умерщвлять живую. Такимъ образомъ, начальная обязанность физическаго поста направлена не только къ ограниченію нашихъ чувственныхъ наслажденій, но и къ исправленію нашихъ прямыхъ отношеній къ внѣшней природѣ.

Мы не можемъ *сразу* исправить эти отношенія, не можемъ совершенно избавиться отъ необходимости умерщвлять, чтобы жить;

но мы можемъ и обязаны постепенно ослаблять и уменьшать эту необходимость. Если это зло не можетъ быть совсѣмъ уничтожено, то во всякомъ случаѣ чѣмъ меньше его, тѣмъ лучше, и мы должны по мѣрѣ возможности сводить его къ наименьшему. Поэтому мудрость св. церкви, не требуя безусловнаго воздержанія, признаетъ много степеней и видовъ физическаго поста.

Общее правило физическаго поста: не давай пищи своей чувственности; полагай границы тому убійству и самоубійству, къ которымъ неизбѣжно ведетъ погоня за матеріальными удовольствіями, очищай и перерождай свою собственную тѣлесность, чтобы приготовить себя къ преображенію всемірнаго тѣла.

Молитва, милостыня и постъ суть три основныя дѣйствія личной религіозной жизни — три основы личной религіи. Кто не молится Богу, не помогаетъ людямъ и не исправляетъ своей природы воздержаніемъ, тотъ чуждъ всякой религіи, хотя бы думалъ, говорилъ и писалъ о религіозныхъ предметахъ всю свою жизнь. Эти три основныя дѣйствія религіи такъ тѣсно между собою связаны, что одно безъ другого не имѣютъ никакой силы. Если молитва не побуждаетъ насъ къ благотворенію и не укрощаетъ нашу чувственную природу, то такая недобрая и безсильная молитва не есть истинная молитва, — въ ней есть какая-нибудь примѣсь своекорыстія, лжи или самолюбія. Точно также, когда милостыня не предполагаетъ молитвы и не сопровождается воздержаніемъ, тогда она выражаетъ болѣе слабохарактерность, нежели настоящую любовь. Истинная милостыня есть высшая справедливость, и потому она должна опираться на вышнюю благодать. Наконецъ, постъ, предпринятый самолюбиво для упражненія въ самообладаніи, или же изъ тщеславія, если и даетъ силы, то не на благо; а постъ, хотя бы и соединенный съ молитвой, но не растворенный милостью, остается тою жертвой, про которую сказано: «милости хочу, а не жертвы». Въ соединеніи же этихъ трехъ: молитвы, милостыни и воздержанія дѣйствуетъ единая благодать Божія, которая не только связываетъ насъ съ Богомъ (въ молитвѣ), но и уподобляетъ насъ Божеству — всеблагому (въ милостынѣ) и ни въ чемъ не нуждающемуся (въ воздержаніи).

Эти три основныя дѣйствія религіозной жизни суть вмѣстѣ съ

тѣмъ и основныя *обязанности* религіознаго человѣка. Мы можемъ быть обязаны только къ тому, что въ нашей власти. Не въ нашей личной власти соединить себя *всецѣло* съ Божествомъ, спасти человѣчество и переродить природу міра. Поэтому религія и не говоритъ никому изъ насъ лично: сливайся съ Божествомъ, спасай человѣчество, возрождай вселенную. Но въ нашей власти молиться Богу, помогать нуждающимся ближнимъ и исправлять собственную природу воздержаніемъ. Это въ нашей власти и это — наша обязанность, личная обязанность каждаго изъ насъ.

Въ исполненіи трехъ религіозныхъ обязанностей воплощаются и три религіозныя добродѣтели. *Молись Богу съ вѣрой, дѣлай добро людямъ съ любовью и побѣждай свою природу въ надеждѣ будущаго воскресенія.* Этимъ исчерпывается наше отношеніе къ благодати Божіей внутри насъ. Но благодать Божія открывается и *внѣ* насъ— въ жизни міра и человѣчества. Дѣйствительнаго раздѣленія между внутреннею и внѣшнею жизнью, между единичнымъ лицомъ и его собирательною средой — не можетъ существовать, а потому мы должны узнать сущность историческаго откровенія и тѣ новыя, уже не личныя, а общественныя обязанности, которыя оно на насъ налагаетъ.

Часть вторая.

Глава I.

О христіанствѣ.

1. Міръ весь во злѣ лежитъ (1 посл. ап. Іоанна, V, 19).

Христіанство явилось какъ добрая вѣсть спасенія всему міру. Ибо міръ весь во злѣ лежитъ. Путь спасенія отъ этого зла міродержительнаго открылъ Христосъ Своимъ подвигомъ и Своимъ ученіемъ. Человѣчество вступило на этотъ путь, но немногіе прошли по немъ, и донынѣ всемірное спасеніе остается только доброю *вѣстью*. И донынѣ міръ во злѣ лежитъ. И жизненный смыслъ христіанства сначала превращенъ вождями человѣчества въ отвлеченное ученіе, а затѣмъ почти вовсе исчезъ изъ сознанія передовыхъ людей и скрылся въ темной глубинѣ народной души. Смыслъ христіанства и не можетъ быть ясенъ для тѣхъ, кто чувствуетъ себя хорошо въ этомъ мірѣ. Для такихъ людей и проповѣдь Христа была нѣмымъ словомъ, потому что они не видѣли того зла, отъ котораго Христосъ пришелъ спасти міръ. А не видѣли они его и не видятъ потому, что они сами отъ міра и совсѣмъ одержимы міровымъ зломъ. Тѣ же, которые чувствуютъ тягость этого зла и ищутъ спасенія, тѣмъ самымъ показываютъ, что они не отъ міра сего, а отъ Бога.

Воистину міръ весь во злѣ лежитъ. Зло есть всемірный фактъ, ибо всякая жизнь въ природѣ начинается съ борьбы и злобы, продолжается въ страданіи и рабствѣ, кончается смертью и тлѣніемъ.

Всеобщій фактъ мы считаемъ закономъ. Первѣйшій законъ природы есть борьба за существованіе. Вся жизнь природы проходитъ

въ непрерывной враждѣ существъ и силъ, въ ихъ злобныхъ нарушеніяхъ и захватахъ чужого бытія. Каждое существо въ нашемъ мірѣ отъ малѣйшей пылинки и до человѣка всею своею природною жизнью говоритъ одно: я есмь и все остальное — только для меня, и, сталкиваясь съ другимъ, оно говоритъ ему: если я существую, то тебѣ уже нельзя существовать, тебѣ нѣтъ мѣста со мною. И каждое говоритъ это, каждое покушается на всѣхъ и хочетъ всѣхъ истребить и само всѣми истребляется.

Жизнь природы, поскольку она основана на эгоизмѣ, есть *злая* жизнь, и законъ ея есть законъ *грѣха*[1]. По этому же закону грѣхъ неизбѣжно ведетъ за собою свое возмездіе, однимъ зломъ вызывая другое. Ибо если каждое существо враждебно дѣйствуетъ на другихъ и вытѣсняетъ ихъ собою, то и другія такъ же враждебно относятся къ нему, такъ же тѣснятъ его, и оно поневолѣ должно испытывать это враждебное воздѣйствіе. Такое испытаніе есть *страданіе* — второй видъ мірового зла. Какъ все въ природѣ грѣшитъ одно противъ другого, такъ неизбѣжно одно отъ другого и страдаетъ.

Въ силу своего эгоизма, отдѣляющаго его ото всѣхъ другихъ, всякое существо является въ чуждой ему средѣ, которая отовсюду тѣснитъ и давитъ его, враждебно вторгается въ его бытіе и подвергаетъ его множеству страданій. Вся жизнь природнаго существа — въ этой борьбѣ съ чуждою и враждебною средою, въ отстаиваніи себя отъ нея; но отстоять себя отъ напора чужихъ силъ оно не можетъ: оно одно, а ихъ много и онѣ должны одолѣть. Противодѣйствіе между каждымъ и всѣми неизбѣжно разрѣшается *гибелью* каждаго, — враждебная сила, наконецъ, расторгаетъ его бытіе и вытѣсняетъ его изъ жизни, — борьба кончается *смертью* и *тлѣніемъ*.

И это справедливо. Существо само признало въ своемъ эгоизмѣ, что не можетъ жить вмѣстѣ съ другими, само исключило себя изо всего и поставило адскую дилемму: или я или другіе. Противопоставляя себя всему, оно само вызываетъ на себя силу всѣхъ, которая подъ конецъ и сокрушаетъ его.

Вся жизнь существа, охваченнаго чужими силами, была лишь задержаннымъ разложеніемъ. Смерть только въявь обнаруживаетъ

---

[1] *Какъ* зло явилось въ мірѣ и грѣхъ сдѣлался закономъ міровой жизни, объ этомъ здѣсь не говорится. Растлѣніе природы есть для насъ прежде всего *фактъ*, и этотъ фактъ предполагается христіанствомъ, какъ религіей *спасенія*.

тайну жизни, — показываетъ, что *жизнь природы есть скрытое тлѣніе.*

Вотъ то огненное колесо бытія, ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, о которомъ говоритъ апостолъ; таково всемірное зло единое въ своемъ существѣ, тройственное въ своихъ видахъ. Таково дерево жизни въ распавшейся природѣ: корень его *грѣхъ*, ростъ его *болѣзнь*, плодъ его *смерть*.

II. Смыслъ міра (Еванг. отъ Іоанна, I, 1—3).

Сущность мірового зла состоитъ въ отчужденіи и разладѣ всѣхъ существъ, въ ихъ взаимномъ противорѣчіи и несовмѣстимости. Но въ этомъ же самомъ состоитъ и *безсмысленное* (ирраціональное) бытіе міра. Мы называемъ безсмысленнымъ все то, что ни съ чѣмъ не вяжется и не ладится, что всему противорѣчитъ и ни съ чѣмъ несовмѣстно. Итакъ злое и безсмысленное въ сущности одно и то же. То самое, именно эгоизмъ каждаго и раздоръ всѣхъ, что извнутри (для воли) есть зло, то самое снаружи (для ума или въ представленіи) есть безсмысліе. Отсюда наша практическая задача — сдѣлать внѣшнюю среду проницаемою для нашей воли или послушною намъ,— и наша теоретическая задача — сдѣлать ту же среду прозрачною для нашего ума, ясною или понятною намъ —обѣ составляютъ одну и ту же задачу. И для исполненія ея прежде всего мы сами должны стать свѣтлыми и проницаемыми для всего. Иначе возможно будетъ только внѣшнее и насильственное, злое и безсмысленное подчиненіе. И если злобный разладъ всѣхъ составляетъ безсмысліе въ мірѣ, то *смыслъ* міра будетъ противоположное, т. е. всеобщее примиреніе и *ладъ*. Это такъ есть и по значенію слова, ибо *міръ* или *миръ* (космосъ) значитъ именно согласіе и ладъ. Въ смыслѣ слова «міръ» показывается намъ и смыслъ самаго міра. И этотъ смыслъ не есть наше произвольное требованіе или субъективный идеалъ, а открывается намъ, хотя и не вполнѣ, самою дѣйствительностью. Хотя въ основѣ міровой жизни лежитъ разладъ и раздоръ всѣхъ — хаосъ, хотя всѣ существа и силы въ зломъ и безсмысленномъ стремленіи враждуютъ и сталкиваются между собою, тѣснятъ и гонятъ другъ друга, но все-таки, помимо ихъ воли, вопреки всеобщему раздѣленію и противорѣчію, — міръ существуетъ и живетъ какъ нѣчто *единое* и *согласное*. На темной основѣ разлада и хаоса невидимая

сила выводитъ свѣтлыя нити всеобщей жизни и слаживаетъ разрозненныя черты вселенной въ стройные образы. Міръ не пустое слово; есть въ мірѣ смыслъ, и онъ всюду проглядываетъ и пробивается сквозь одержащее его безсмысліе.

Вопреки своему эгоизму никакое существо не можетъ устоять въ своей дѣятельности: неодолимою силою влечется оно и *тяготѣетъ* къ другому и только въ связи со «всѣмъ» находитъ свой смыслъ (λόγος, ratio) и свою истину Этотъ всеобщій смыслъ, который есть то, что истинно есть, проявляется прежде всего въ законѣ *всемірнаго тяготѣнія*, образующаго вещественную солидарность міра. Насколько дѣйствительное бытіе каждаго противорѣчитъ всему другому и есть безсмысліе, настолько смыслъ его является какъ *стремленіе* или влеченіе къ другому, и это влеченіе, вопреки всемірному раздору присущее каждому, связываетъ всѣхъ въ одно и показываетъ, что смыслъ міра есть *всеединство*. Существа отступаютъ отъ этого смысла, утверждая себя въ своей отдѣльности; но уйти отъ него совсѣмъ они не могутъ, ибо это есть существенный смыслъ ихъ бытія: они могутъ только *усиливаться* утвердить себя въ отдѣльности отъ другихъ; въ этомъ усиліи они становятся дѣйствующими *силами*, а единство, составляющее ихъ смыслъ, обнаруживается въ нихъ какъ другая сила, какъ внѣшняя необходимость, или общій *законъ*.

Итакъ, съ одной стороны — эгоизмъ какъ усиліе обособиться и завладѣть жизнью исключительно для себя, откуда напряженный раздоръ всѣхъ, всемірное зло, тьма, хаосъ и безсмысліе, съ другой стороны — невольное влеченіе единящей силы, чрезъ которую каждое относится ко всему и въ этомъ *отношеніи* (λόγος, ratio) находитъ свой смыслъ и разумъ (λόγος, ratio).

Этотъ смыслъ, какъ сущая истина всего, противодѣйствуетъ міровой безсмыслицѣ. Заложенный какъ скрытая сила во всеобщемъ хаосѣ, онъ стремится къ обнаруженію, хочетъ пробиться изъ матеріальной тьмы, борется съ враждебнымъ началомъ раздора и постепенно одолѣваетъ его. Избавляя отъ злой власти раздора страждущую природу міра (міровую душу), этотъ единящій смыслъ овладѣваетъ ею и рождается изъ нея въ различныхъ образахъ. За силою тяготѣнія, влекущей безразлично всѣхъ другъ къ другу и образующей изъ вселенной одно великое *тѣло*, слѣдуютъ физическія силы теплоты, свѣта и электричества, въ которыхъ части мірового тѣла

становятся въ различной степени доступны и проницаемы другъ для друга; далѣе слѣдуетъ сила химическаго сродства, вводящая элементы мірового тѣла въ опредѣленныя сочетанія между собою; затѣмъ является пластическая сила, сводящая самыя разнородныя вещества къ единству живого организма, и, наконецъ, въ самыхъ этихъ организмахъ обнаруживается сила родового инстинкта, преодолѣвающаго отдѣльность особей. Всюду дѣятельная истина единства настигаетъ и связываетъ ложныя стремленія раздора и даже въ явленіяхъ крайняго эгоизма показываетъ противный эгоизму смыслъ. Этотъ смыслъ виденъ даже во взаимномъ истребленіи существъ, когда каждое существо хочетъ поглотить другихъ и дѣйствительно поглощаетъ — питается ими. Безъ этого оно не можетъ жить. Значитъ, оно не можетъ устоять въ своей отдѣльности: чтобы быть *этимъ*, оно должно питаться *другими*, и эта его постоянная зависимость отъ другого наполняетъ все его дѣйствительное существованіе: *оно живетъ другимъ*.

Разрозненное, безсмысленное бытіе существъ есть только ихъ *ложное положеніе*, призрачное и преходящее; истинное же бытіе они имѣютъ лишь въ единствѣ со всѣмъ. Первенство бытія принадлежитъ не отдѣльнымъ частямъ, а *цѣлому*. Безусловное первоначало и источникъ всякаго бытія есть *абсолютная цѣлость* всего сущаго, т. е. Богъ. Эта-то цѣлость всего, пребывающая сама по себѣ въ неизмѣнномъ покоѣ вѣчности, открывается и проявляется во всеединяющемъ смыслѣ міра, такъ что этотъ смыслъ есть прямое выраженіе или *Слово* (λόγος) Божества, явный и дѣйствующій Богъ.

Имъ опредѣляется всякое дѣйствительное бытіе; отъ мельчайшей частицы вещества, тяготѣющей къ другимъ частицамъ, и до сложныхъ видовъ животныхъ, поглощающихъ другіе организмы въ питаніи или соединяющихся съ подобными себѣ въ родовомъ актѣ, — вездѣ проявляется и дѣйствуетъ вѣчный смыслъ бытія, первоначальное Слово безначальнаго Бога. Это Слово запрещаетъ всякое отдѣльное безсвязное существованіе, неразрывными узами соединяетъ одно съ другимъ и каждое со всѣми и изъ хаотическаго множества образуетъ единый міръ. *Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово. Сей бѣ искони къ Богу. Вся тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть.*

III. Въ томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ (Еванг. Іоанна, I, 4).

Слово Божіе, образующее смыслъ міра, не есть отвлеченная идея, а дѣйствительная и субстанціальная (ипостасная) сила, которая обнимаетъ и опредѣляетъ собою всю жизнь природы. Для частныхъ существъ природы это опредѣленіе общей жизни является какъ сила роковая, какъ законъ невольный и несознаваемый. Наиболѣе сложныя и совершенныя существа природы — животныя, ничего не знаютъ о міровомъ смыслѣ, управляющемъ ихъ жизнью; этотъ смыслъ не есть ихъ собственная цѣль. Онъ проявляется самъ собою изъ ихъ безсмысленныхъ дѣйствій, помимо ихъ воли или даже вопреки ей: онъ чрезъ нихъ, но не для нихъ обнаруживается. Законъ мірового смысла, требующій отъ каждаго существа солидарности со всѣми другими, этотъ законъ, который и чрезъ инстинктъ питанія и чрезъ инстинктъ размноженія говоритъ органической особи: ты должна отказаться отъ своей отдѣльности и обособленія, ты должна искать себя во всемъ — этотъ законъ прямо противорѣчитъ эгоистическому стремленію самой особи. Противорѣчіе это фактически разрѣшается въ природѣ гибелью особи — разрѣшеніе поистинѣ неудовлетворительное.

Если зло и безсмысліе міровой жизни состоитъ въ томъ, что каждое существо ставитъ и утверждаетъ себя противъ всего, то смыслъ и добро не могутъ состоять въ утвержденіи всего противъ каждаго, въ пожертвованіи особеннымъ въ пользу родового; потому что это есть только оборотная сторона того же самаго зла и той же самой тьмы — только другая точка зрѣнія на всеобщій раздоръ. Каждое хочетъ устранить все, — это есть зло и безсмысліе, но само устраняется всѣмъ — этотъ послѣдній фактъ есть такое же зло и такъ же противорѣчитъ міровому смыслу, какъ и первый. Особь враждуетъ противъ «всего» и потому ото всего погибаетъ — въ этой кажущейся справедливости нѣтъ добра, нѣтъ въ ней и истины; потому что если каждое погибаетъ, то и во «всемъ» не будетъ ничего пребывающаго; если каждое есть только текущее явленіе и исчезающій призракъ, то такимъ же призракомъ будетъ все, состоящее изъ этихъ самыхъ исчезающихъ призраковъ.

Если міровое безсмысліе состоитъ въ раздорѣ всѣхъ, а смыслъ — въ единеніи всѣхъ, то этимъ требуется *сохраненіе* всѣхъ, т. е. со-

храненіе каждаго, ибо иначе не будетъ того, что должно соединяться. И если вопреки этому въ природѣ каждое существо не сохраняется, то это значитъ, что міровой смыслъ, хотя и дѣйствуетъ въ природной жизни, но не осуществляется въ ней, не вполнѣ одолѣваетъ, а только *ограничиваетъ* лежащую въ основѣ міра тьму. Смыслъ борется съ ней въ природной жизни, но еще не торжествуетъ здѣсь своей побѣды. Въ природѣ *особенное* невольно и только наружно соединяется со всѣмъ, но не примиряется съ нимъ внутренно; ибо это *все*, съ которымъ его связываетъ и тянетъ роковая сила жизни, есть для него невѣдомое и чужое. Существо не знаетъ всего и, слѣдовательно, не можетъ отъ себя желать съ нимъ соединенія. Единственное его чувство ко всему есть страхъ и вражда именно потому, что оно есть ему неизвѣстное чужое. Со злобой животное раздираетъ свою добычу; по смыслу оно съ нею соединяется, но оно не знаетъ этого смысла, оно знаетъ только свой голодъ. И соединяясь съ общей жизнью въ родовомъ инстинктѣ, особь невольно и слѣпо жертвуетъ собою для рода, теряетъ себя въ немъ.

Въ половомъ актѣ *по смыслу* особь отрекается отъ себя въ пользу рода, утверждаетъ общее родовое бытіе, но оно не знаетъ и тутъ о смыслѣ своего дѣйствія: оно знаетъ только слѣпое влеченіе къ другой особи, и это влеченіе для него такъ близко къ враждѣ. Такое невольное возсоединеніе особи съ родомъ есть ея отрицаніе и гибель. Для того, чтобы не погибнуть въ другомъ, существо должно *отъ себя* съ нимъ соединяться[1], а для этого оно должно *знать* и о себѣ и о другомъ. Но знанія нѣтъ въ природѣ. Хотя вся жизнь природы опредѣляется всеединымъ смысломъ, но для самой природы смыслъ этотъ теменъ. *Въ мірѣ бѣ и міръ тьмъ бысть и міръ его не позна.* Этотъ темный смыслъ, составляющій жизнь природы, но непознанный ею, становится свѣтомъ знанія въ человѣкѣ — *и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ.*

«Все», дѣйствующее на животную природу, какъ внѣшняя сила, для человѣка получаетъ внутреннюю дѣйствительность какъ *идея.* Самъ человѣкъ, будучи реально только «этимъ», обнимаетъ «все» въ идеѣ. Смыслъ міра становится собственнымъ смысломъ человѣка.

[1] Ибо тогда соединеніе будетъ его собственнымъ дѣйствіемъ, исполненіемъ, не жертвой его индивидуальности. Кто самъ своей доброй волей отдаетъ душу свою, тотъ пріобрѣтетъ ее, а кто захочетъ сохранить ее въ эгоизмѣ, тотъ потеряетъ ее.

Человѣкъ самъ имѣетъ смыслъ, поскольку понимаетъ все въ единствѣ, т. е. понимаетъ смыслъ всего, и въ этомъ человѣческомъ пониманіи міровой смыслъ получаетъ *возможность* своего полнаго осуществленія; потому что каждый человѣкъ своимъ личнымъ сознаніемъ можетъ *усвоить* себѣ міровой смыслъ и, слѣдовательно, можетъ *отъ себя* (добровольно) съ нимъ соединиться, а такое внутреннее и свободное возсоединеніе каждаго со всѣмъ и есть истинное осуществленіе мірового смысла. Но пока это есть только возможность, пока единство всего остается для человѣка только идеей, до тѣхъ поръ противорѣчіе міровой жизни не устраняется, а только принимаетъ новую болѣе глубокую форму, изъ внѣшняго дѣлается внутреннимъ.

IV. И свѣтъ во тмѣ свѣтится, и тма его не объятъ (Еванг. отъ Іоанна, I, 5).

Натуральная двойственность безсмысленнаго хаотическаго бытія и внѣшняго закона единства становится въ человѣкѣ внутреннимъ раздвоеніемъ между его собственнымъ смысломъ и его безсмысленною природой. Въ человѣкѣ его смыслъ, которымъ онъ познаетъ все въ единствѣ (идею), находится въ противорѣчіи съ его темной жизнью, въ которой онъ, подобно другимъ существамъ природы, стоитъ за свое частное, случайное бытіе, ради него сталкиваясь и враждуя съ другимъ въ животной борьбѣ за существованіе. Жизненною основой натуральнаго человѣка и человѣчества остается все тотъ же эгоизмъ, все та же безсмысленная и злая жизнь природы. Свѣтъ сознанія, идея мірового единства свѣтитъ въ этой темной жизни, но только обличаетъ ея тьму, а не проникаетъ въ нее и не принимается ею. *И свѣтъ во тмѣ свѣтится, и тма его не объятъ.* Свѣтился свѣтъ божественнаго Логоса во тьмѣ первобытнаго язычества, когда сила Божія являлась человѣческому чувству въ огнѣ и звѣздахъ, въ благотворномъ дѣйствіи видимаго солнца и въ законѣ родовой жизни. Яснѣе засвѣтился божественный разумъ *уму* человѣческому въ религіозныхъ воззрѣніяхъ историческихъ культурныхъ народовъ древности, преимущественно индусовъ, грековъ и евреевъ.

Въ Индіи человѣческая душа впервые освобождена отъ власти космически внѣшнихъ силъ, какъ бы опьянена своею свободой, сознаніемъ своего единства и безусловности; ея внутренняя дѣятельность ничѣмъ не связана, она свободно грезитъ, и въ этихъ грезахъ всѣ

идеальныя порожденія человѣчества уже заключены въ зародышѣ, всѣ религіозныя и философскія ученія, поэзія и наука, но все это въ безразличной неопредѣленности и смѣшеніи, какъ бы во снѣ, все сливается и перепутывается, все есть одно и то же и потому все есть ничто. Буддизмъ сказалъ послѣднее слово индійскаго сознанія; все существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзія и сонъ. Это есть самосознаніе души въ себѣ самой, потому что въ себѣ самой, какъ чистая потенція въ отдѣльности отъ активнаго божественнаго начала, дающаго ей содержаніе и дѣйствительность, душа конечно есть ничто.

Но освобожденная отъ матеріальнаго содержанія жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ сознавшая себя какъ ничто въ себѣ самой, душа или должна отречься отъ существованія, или же искать новаго нематеріальнаго содержанія. На первомъ рѣшеніи остановилось въ принципѣ индійское и вообще восточное сознаніе, вторымъ путемъ пошло классическое человѣчество. Въ греко-римскомъ мірѣ человѣческая душа является свободной уже не только отъ внѣшнихъ космическихъ силъ, но и отъ самой себя, отъ своего внутренняго, чисто-субъективнаго самосозерцанія, въ которое она погружена у индусовъ. Теперь она опять воспринимаетъ дѣйствіе божественнаго Логоса, но уже не какъ внѣшнюю космическую или діиміургическую силу, а какъ силу чисто идеальную, внутреннюю; здѣсь душа человѣческая стремится найти свое истинное содержаніе, т. е. единое и общее, не въ пустомъ безразличіи своего потенціальнаго бытія, а въ объективныхъ созданіяхъ, осуществляющихъ красоту и разумъ — въ чистомъ искусствѣ, въ научной философіи и въ правовомъ государствѣ.

Созданіе этой идеальной сферы, этого «міра безъ крови и слезъ» есть великое торжество верховнаго Разума, дѣйствительное начало истиннаго объединенія человѣчества и вселенной. Но это объединеніе только въ идеѣ, это откровеніе идеи какъ истины надъ фактическимъ бытіемъ, а не осуществленіе ея въ этомъ послѣднемъ. Божественная идея является здѣсь душѣ какъ ея предметъ и высшая норма, но не проникаетъ въ самое существо души, не овладѣваетъ ея конкретною дѣйствительностью. Въ знаніи, въ художествѣ, въ чистомъ законѣ душа созерцаетъ идеальный космосъ, и въ этомъ созерцаніи исчезаетъ эгоизмъ и борьба, исчезаетъ власть матеріальнаго хаотическаго начала надъ человѣческою душою. Но вѣдь душа не можетъ вѣчно пребывать въ созерцаніи, она живетъ въ фактической

дѣйствительности, и эта ея жизнь остается внѣ идеальной сферы, не захватывается ею, идея существуетъ для души, но не проникаетъ въ ея дѣйствительность. Съ откровеніемъ идеальнаго міра для человѣка является два порядка бытія — матеріальное фактическое существованіе (ἡ γένεσις), недолжное или дурное, корень котораго есть злая личная воля, — и безличный міръ чистыхъ идей (τὸ ὄντως ὄν), область истиннаго и совершеннаго. Но эти двѣ сферы въ классическомъ міросозерцаніи такъ и остаются другъ противъ друга, не находятъ здѣсь своего примиренія. Міръ идей, идеальный космосъ, составляющій истину этого міросозерцанія въ его высшемъ выраженіи — платонизмѣ, представляетъ бытіе абсолютно неизмѣнное, онъ пребываетъ въ невозмутимомъ покоѣ вѣчности, высоко надъ міромъ матеріальныхъ явленій, *отражаясь* въ этомъ мірѣ какъ солнце въ мутномъ потокѣ, но оставляя его безъ измѣненія, не очищая и не просвѣтляя его. И отъ человѣка такое міросозерцаніе требуетъ только, чтобы онъ *ушелъ* изъ этого міра, вынырнулъ изъ этого мутнаго потока на свѣтъ идеальнаго солнца, чтобы онъ освободился отъ оковъ тѣлеснаго бытія какъ изъ темницы или гроба. Такимъ образомъ, двойственность и противоположеніе идеальнаго и матеріальнаго міра, истины и факта, здѣсь остается неразрѣшенною, примиренія нѣтъ. Если истинно-сущее открывается только созерцающему уму какъ міръ идей, то, слѣдовательно, личная жизнь человѣка, область его воли и дѣятельности остается внѣ истины, въ мірѣ ложнаго матеріальнаго бытія; но въ такомъ случаѣ человѣкъ не можетъ въ самомъ дѣлѣ и совсѣмъ уйти изъ этого ложнаго міра, потому что это значило бы уйти отъ самого себя, отъ своей собственной души, которая живетъ и страдаетъ въ этомъ мірѣ. Идеальная сфера при всемъ своемъ богатствѣ можетъ только какъ предметъ созерцанія *отвлекать* человѣка отъ его злой и страдающей воли, а не погасить ее. Эта злая и страдающая воля есть коренной фактъ, который не можетъ быть упраздненъ ни индійскимъ сознаніемъ, что этотъ фактъ есть иллюзія (потому что и здѣсь онъ является иллюзіей только для сознанія, а для всей жизни остается попрежнему фактомъ), ни тѣмъ, что человѣкъ будетъ на время уходить отъ этого факта въ область идеальнаго созерцанія, потому что онъ все-таки долженъ будетъ изъ этой свѣтлой области снова вернуться къ злобной жизни.

Божественное начало можетъ троякимъ образомъ испытываться

отдѣлившимся отъ него и утвердившимся въ злой волѣ началомъ человѣческимъ: оно можетъ чувствоваться какъ *подавляющее* его, но подавлять оно можетъ только *проявленія* злой воли, а не самую эту волю, которая, какъ сила внутренняя, субъективная, не можетъ быть уничтожена никакимъ внѣшнимъ дѣйствіемъ. Поэтому-то внѣшнее воспріятіе божественнаго Логоса человѣкомъ, которое мы находимъ въ натуральной религіи, является недостаточнымъ, несоотвѣтствующимъ цѣли внутренняго возсоединенія человѣчества съ Божествомъ. Культъ природной религіи ограничиваетъ самоутвержденіе человѣческаго начала, заставляетъ его невольно подчиняться дѣйствующимъ въ природѣ высшимъ силамъ, заставляетъ его приносить жертвы этимъ силамъ, но корень его жизни, его злая воля, возставшее въ немъ матеріальное начало остается нетронутымъ, какъ чуждое и недоступное этимъ внѣшнимъ природнымъ богамъ.

Болѣе близкимъ къ цѣли, но также недостаточнымъ должно признать второго рода взаимодѣйствіе божественнаго начала и человѣка, именно идеальное или *просвѣщающее*. Возможность этого дѣйствія обусловливается тѣмъ, что душа человѣческая есть нѣчто большее своего даннаго фактическаго состоянія. Если въ этомъ послѣднемъ она есть начало ирраціональное какъ слѣпая сила самоутвержденія, то въ потенціи она есть начало разумное, стремленіе къ внутреннему единству со всѣмъ. И если въ образѣ подавляющаго дѣйствія (въ природной религіи) божественный Логосъ относится къ ирраціональному началу души какъ сила къ силѣ, то, возбуждая разумную потенцію человѣка, онъ можетъ дѣйствовать въ ней какъ разумъ или внутреннее слово; а именно онъ можетъ отвлекать душу отъ ея фактической дѣйствительности, ставить эту послѣднюю объектомъ и показывать душѣ призрачность ея матеріальнаго бытія, зло ея природной воли, открывая ей истину другого, соотвѣтствующаго разуму бытія. Таково идеальное дѣйствіе божественнаго Логоса, которое мы находимъ по преимуществу у культурныхъ народовъ древняго міра въ высшую эпоху ихъ развитія. Но и это дѣйствіе, хотя и внутреннее, есть неполное, одностороннее. Сознавать ничтожество своей фактической дѣйствительности какъ объекта въ созерцаніи не значитъ сдѣлать ее ничтожной въ бытіи, не значитъ на самомъ дѣлѣ устранить ее. Пока личной волѣ и жизни, погруженной въ неправду, противопоставляется истина только какъ идея, жизнь остается въ сущности безъ измѣненія; отвлеченная идея не можетъ одолѣть ее.

потому что личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки дѣйствительная сила, тогда какъ идея, не воплощенная въ живыхъ личныхъ силахъ, является только какъ свѣтлая тѣнь.

Итакъ, для того, чтобы божественное начало дѣйствительно одолѣло злую волю и жизнь человѣка, необходимо, чтобы оно само явилось для души какъ живая личная сила, могущая проникнуть въ душу и овладѣть ею; необходимо, чтобы божественный Логосъ не вліялъ только на душу извнѣ, а родился въ самой душѣ, не ограничивая и не просвѣщая только, а *перерождая* ее. И такъ какъ душа въ природномъ человѣкѣ является дѣйствительною лишь въ множественности индивидуальныхъ душъ, то и дѣйствительное соединеніе божественнаго начала съ душою должно имѣть индивидуальную, личную форму, т. е. божественный Логосъ рождается какъ дѣйствительный индивидуальный человѣкъ. Какъ въ мірѣ физическомъ божественное начало единства проявляется сперва въ силѣ тяготѣнія, слѣпымъ влеченіемъ связывающей тѣла, потомъ въ силѣ свѣта, обнаруживающей ихъ взаимныя свойства, и наконецъ въ той силѣ органической жизни, въ которой образующее начало проникаетъ матерію и послѣ длиннаго ряда образованій рождаетъ совершенный физическій организмъ человѣка, такъ точно и въ слѣдующемъ за симъ процессѣ историческомъ божественное начало сперва силою духовнаго тяготѣнія связываетъ отдѣльныя человѣческія существа въ родовое единство, затѣмъ просвѣщаетъ ихъ идеальнымъ свѣтомъ разума, и, наконецъ, проникая внутрь самой души и органически, конкретно съ нею соединяясь, рождается какъ новый духовный человѣкъ. И какъ въ мірѣ физическомъ появленію совершеннаго организма человѣческаго предшествовалъ длинный рядъ несовершенныхъ, но все же органическихъ живыхъ формъ, такъ и въ исторіи рожденіе совершеннаго духовнаго человѣка предварялось рядомъ неполныхъ, но все-таки живыхъ личныхъ откровеній божественнаго начала человѣческой душѣ. Эти живыя откровенія живого Бога записаны въ священныхъ книгахъ народа іудейскаго.

Всякое явленіе божественнаго начала, всякая теофанія, опредѣляется свойствомъ среды, воспринимающей это явленіе, въ исторіи прежде всего свойствомъ національнаго характера, особенностью того народа, въ которомъ происходитъ данное явленіе Божества. Если божественное начало открылось индійскому духу какъ нирвана, эллинамъ какъ идея и идеальный космосъ, то какъ личность, какъ живой субъ-

ектъ, какъ «я», оно должно было явиться въ іудеяхъ, потому что ихъ народный характеръ состоитъ именно въ преобладаніи личнаго субъективнаго начала. Этотъ характеръ проявляется во всей исторической жизни іудеевъ, во всемъ, что создано и создается чрезъ этотъ народъ. Такъ со стороны поэтической формы мы видимъ, что іудеи дали нѣчто свое особенное только въ томъ родѣ, который представляетъ именно субъективный, личный элементъ поэзіи: они дали возвышенную лирику псалмовъ, роскошную идиллію Пѣсни Пѣсней; ни настоящаго эпоса, ни драмы, какія мы находимъ у индусовъ и грековъ, они не могли создать не только во время своего самостоятельнаго историческаго существованія, но и въ позднѣйшія времена. Замѣчательно также, что евреи отличаются въ музыкѣ, т. е. въ томъ искусствѣ, которое по преимуществу выражаетъ внутреннія субъективныя движенія души, и почти ничего значительнаго не произвели въ искусствахъ пластическихъ. Въ философской области іудеи въ свою цвѣтущую эпоху не пошли далѣе нравственной дидактики, т. е. такой области, въ которой практическій интересъ нравственной личности преобладалъ надъ объективнымъ созерцаніемъ и мышленіемъ ума. Соотвѣтственно этому и въ религіи іудеи впервые вполнѣ познали Бога какъ лицо, какъ субъекта, какъ сущаго «я», они не могли остановиться на представленіи Божества какъ безличной силы и какъ безличной идеи.

Этотъ характеръ — утвержденіе субъективнаго элемента во всемъ — можетъ быть носителемъ какъ величайшаго зла, такъ и величайшаго блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь въ своей отдѣльности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинявшая себя высшему началу, тотъ же самый огонь, проникнутый божественнымъ свѣтомъ, становится силою міровой всеобъемлющей любви: безъ силы самоутверждающейся личности, безъ силы эгоизма самое доброе въ человѣкѣ является безсильнымъ и холоднымъ, является только какъ отвлеченная идея. Всякій дѣятельно нравственный характеръ предполагаетъ подчиненную силу зла, т. е. эгоизма. Какъ въ мірѣ физическомъ извѣстная сила для того, чтобы дѣйствительно обнаружиться, стать энергіей, должна потребить или превратить въ свою форму соотвѣтствующее количество прежде бывшей (въ другой формѣ) энергіи (напр. свѣтъ превращается изъ теплоты, теплота изъ механическаго движенія и т. д.), подобно этому и въ нравственномъ мірѣ подпавшаго природному порядку человѣка, заключаю-

щаяся въ душѣ его потенція добра можетъ дѣйствительно обнаружиться только потребивши или превративши въ себя уже существующую наличную энергію души, которая въ природномъ человѣкѣ есть энергія самоутверждающейся воли, энергія зла, которая и должна быть переведена въ потенціальное состояніе для того, чтобы новая сила добра перешла, напротивъ, изъ потенціи въ актъ. Сущность добра дается дѣйствіемъ Божіимъ, но энергія его проявленія въ человѣкѣ можетъ быть лишь превращеніемъ осиленной, перешедшей въ потенціальное состояніе силы самоутверждающейся личной воли. Такимъ образомъ въ человѣкѣ святомъ актуальное благо предполагаетъ потенціальное зло: онъ потому такъ великъ въ своей святости, что могъ бы быть великъ и во злѣ; онъ поборолъ силу зла, подчинилъ ее высшему началу, и она стала основаніемъ и носителемъ добра. Потому-то народъ іудейскій, показывающій самыя худшія стороны человѣческой природы, «народъ жестоковыйный» и съ каменнымъ сердцемъ, этотъ же самый народъ есть народъ святыхъ и пророковъ Божіихъ, народъ, въ которомъ долженъ былъ родиться новый духовный человѣкъ.

Весь Ветхій завѣтъ представляетъ исторію личныхъ сношеній являющагося Бога (Логоса или Іеговы) съ представителями іудейскаго народа — его патріархами, вождями и пророками. Въ этихъ личныхъ отношеніяхъ, составляющихъ религію ветхаго завѣта, замѣчается послѣдовательность трехъ степеней. Первые посредники между еврейскимъ народомъ и его Богомъ, древніе патріархи Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, *вѣрятъ* въ личнаго Бога и лично живутъ этою вѣрой; слѣдующіе за ними представители іудейства: Боговидецъ Моисей, Давидъ, «мужъ по сердцу Іеговы», и Соломонъ, создатель великаго храма, получая ощутительныя откровенія личнаго Бога, стараются провести смыслъ этихъ откровеній въ общественную жизнь и религіозный культъ своего народа; въ ихъ лицѣ Іегова заключаетъ внѣшній завѣтъ или договоръ съ Израилемъ какъ лицо съ лицомъ. Послѣдній рядъ представителей іудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внѣшняго союза, предчувствуютъ и возвѣщаютъ другое внутреннее соединеніе Божества съ душою человѣческой въ лицѣ Мессіи, сына Давидова и Сына Божія, и этого Мессію они предчувствуютъ и возвѣщаютъ не какъ высшаго представителя іудейства только, а и какъ «знамя языковъ», какъ представителя и главу всего возрожденнаго человѣчества.

Если такимъ образомъ среда для вочеловѣченія божественнаго начала опредѣлялась національнымъ характеромъ іудеевъ, то время его должно было зависѣть и отъ общаго хода исторіи. Когда идеальное откровеніе Слова въ эллино-римскомъ мірѣ было исчерпано и оказалось недостаточнымъ для живой души, когда человѣкъ, несмотря на огромныя дотолѣ невиданныя богатства культуры, нашелъ себя одинокимъ въ пустомъ и скудномъ мірѣ, когда вездѣ явилось сомнѣніе въ истинѣ и отвращеніе къ жизни, и лучшіе люди отъ отчаянія переходили къ самоубійству, когда съ другой стороны, именно вслѣдствіе того, что господствовавшія идеальныя начала оказались радикально несостоятельными, явилось сознаніе, что идеи вообще недостаточно для борьбы съ жизненнымъ зломъ, явилось требованіе, чтобы правда была воплощена въ живой личной силѣ, и когда внѣшняя правда, правда людская, государственная, дѣйствительно сосредоточилась въ одномъ живомъ лицѣ, въ лицѣ обожествленнаго человѣка, — римскаго кесаря, — тогда явилась и подготовленная ветхозавѣтными откровеніями патріархамъ, вождямъ и пророкамъ Израиля, правда Божія въ живомъ лицѣ вочеловѣчившагося Бога Іисуса Христа.

V. *Откровеніе всемірнаго смысла (Логоса) во Христѣ* (Еванг. отъ Іоанна, I, 14; Посл. Іоанна, гл. IV).

Смыслъ міра, въ немъ же и правда Божія, есть внутреннее единство каждаго со всѣмъ. Въ видѣ живой личной силы, это единство есть *любовь*. Какъ силою внѣшняго закона всемірный смыслъ подавляетъ и связываетъ темную жизнь въ человѣкѣ, какъ свѣтомъ своей истины онъ обнаруживаетъ и осуждаетъ тьму этой жизни, просвѣщая человѣческое сознаніе, такъ безконечною силою любви тотъ же смыслъ *проникаетъ* въ эту тьму, овладѣваетъ самимъ существомъ человѣка, перерождаетъ его природу и истинно воплощается въ немъ. *И Слово плоть бысть и вселися въ ны.*

Когда на землѣ послѣ многихъ тысячелѣтій стихійной и космической борьбы, въ которой міровой смыслъ открывался лишь какъ роковая сила внѣшняго закона, появилось первое разумное существо, это было новымъ откровеніемъ — откровеніемъ мірового смысла *какъ идеи* — въ сознаніи. Когда затѣмъ послѣ многихъ тысячелѣтій человѣческой исторіи появился первый духовный человѣкъ, въ которомъ

природная жизнь плоти была не только освѣщена божественнымъ смысломъ міровой жизни, но и освящена имъ какъ духомъ любви [1], — это было новое откровеніе того же смысла какъ живой личной силы, могущей привлечь къ себѣ и усвоить живую силу матеріи. Если первый, природный человѣкъ былъ образомъ и подобіемъ Божіимъ, то новый духовный человѣкъ есть истинный Богъ, потому что существо Божіе, составляющее истинный смыслъ всего существующаго, впервые явилось въ міръ самимъ собою, показало себя міру тѣмъ, чѣмъ оно есть *безусловно*. Ибо самъ по себѣ Богъ не есть ни роковой законъ, тяготѣющій надъ природною жизнью матеріи, ни разумъ, только освѣщающій тьму этой жизни и во свѣтѣ своемъ показывающій ея неистинность и зло: Богъ больше этого и можетъ сдѣлать больше чѣмъ это, и Христосъ показалъ это большее на дѣлѣ, показалъ, что Богъ есть любовь, или абсолютная личность.

Воплощеніе божественнаго Логоса въ лицѣ Іисуса Христа есть явленіе новаго духовнаго человѣка, второго Адама. Какъ подъ первымъ Адамомъ, натуральнымъ, разумѣется не отдѣльное только лицо на-ряду съ другими лицами, а всеединая личность, заключающая въ себѣ все природное человѣчество, такъ и второй Адамъ не есть только *это* индивидуальное существо, но *вмѣстѣ съ тѣмъ* и универсальное, обнимающее собою все возрожденное духовное человѣчество. Въ сферѣ вѣчнаго, божественнаго бытія Христосъ есть вѣчный духовный центръ вселенскаго организма. Но такъ какъ этотъ организмъ, или вселенское человѣчество, ниспадая въ потокъ явленій, подвергается закону внѣшняго бытія и должно трудомъ и страданіемъ во времени возстановлять то, что оставлено имъ въ вѣчности. т. е. свое внутреннее единство съ Богомъ и съ природою, — то и Христосъ, какъ дѣятельное начало этого единства, для его реальнаго возстановленія долженъ былъ низойти въ тотъ же потокъ явленій, долженъ былъ подвергнуться тому же закону внѣшняго бытія и изъ центра вѣчности сдѣлаться центромъ исторіи, явившись въ опредѣленный моментъ — въ полноту временъ. Злой духъ разлада и вражды, вѣчно безсильный противъ Бога и въ началѣ временъ осилившій человѣка, долженъ въ серединѣ времени быть осиленъ Сыномъ Божіимъ и Сыномъ Человѣческимъ, какъ первороженнымъ всея твари, для того,

---

[1] Духъ Святый найдетъ на тя и сила Вышняго тя, тѣмъ же и рождаемое свято наречется Сынъ Божій.

чтобы въ концѣ временъ быть изгнаннымъ изо всего творенія — вотъ осуществленный смыслъ воплощенія.

Прежде чѣмъ говорить о дѣлѣ Христовомъ, для котораго совершилось воплощеніе, неизбѣжно отвѣтить на два вопроса: 1) о возможности самаго воплощенія, т. е. реальнаго соединенія Божества съ человѣчествомъ, и 2) о способѣ такого соединенія.

Что касается перваго вопроса, то конечно воплощеніе *невозможно,* если смотрѣть на Бога только какъ на отдѣльное существо, пребывающее гдѣ-то внѣ міра и человѣка. При такомъ взглядѣ (деизма) вочеловѣченіе Божества было бы прямымъ нарушеніемъ логическаго закона тождества, т. е. дѣломъ совершенно немыслимымъ. Но точно также невозможно воплощеніе и съ той точки зрѣнія (пантеизма), по которой Богъ есть только всеобщая субстанція міровыхъ явленій, универсальное «все», а человѣкъ лишь одно изъ такихъ явленій. При этомъ взглядѣ вочеловѣченіе противорѣчило бы аксіомѣ, что цѣлое (все) не можетъ быть равно одной изъ частей своихъ: Богу здѣсь такъ же нельзя стать человѣкомъ, какъ водѣ цѣлаго океана нельзя, оставаясь всею водою, быть вмѣстѣ съ тѣмъ одною изъ капель этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога *или* какъ только отдѣльное существо, *или* какъ только общую субстанцію міровыхъ явленій? Напротивъ, самое понятіе Бога какъ всецѣлаго или совершеннаго (абсолютнаго) устраняетъ оба односторонніе опредѣленія и открываетъ путь иному воззрѣнію, по которому міръ какъ совокупность ограниченій, будучи внѣ Бога (въ этихъ своихъ границахъ), какъ вещественный, вмѣстѣ съ тѣмъ существенно связанъ съ Богомъ своею внутреннею жизнью или душою. Эта связь состоитъ въ томъ, что *каждое* существо, утверждая себя въ своей границѣ, какъ *это, внѣ* Бога, вмѣстѣ съ тѣмъ не удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всѣмъ*, т. е. стремится къ внутреннему единству съ Богомъ; соотвѣтственно этому, по нашему воззрѣнію, и Богъ, будучи *самъ по себѣ* трансцендентнымъ (пребывающимъ за предѣлами міра), вмѣстѣ съ тѣмъ *по отношенію* къ міру *является* какъ дѣйствующая творческая сила, волящая сообщить міровой душѣ то, чего она ищетъ и къ чему стремится, — т. е. полноту бытія въ формѣ всеединства, волящая соединиться съ душою и родить изъ нея живой образъ Божества. Этимъ опредѣляется уже и космическій процессъ въ природѣ матеріальной, оканчивающійся рожденіемъ натуральнаго человѣка, и слѣдующій за нимъ историческій процессъ,

подготовляющій рожденіе человѣка духовнаго. Такимъ образомъ это послѣднее, т. е. воплощеніе Божества, не есть что-нибудь чудесное въ грубомъ смыслѣ слова, т. е. не есть нѣчто *чуждое* общему порядку бытія, а напротивъ, существенно связано со всею исторіею міра и человѣчества, есть нѣчто подготовляемое и логически слѣдующее изъ этой исторіи. Воплощается въ Іисусѣ не трансцендентная сторона Божества, не абсолютная въ себѣ замкнутая полнота бытія (что было бы возможно), а воплощается Богъ — Слово, т. е. проявляющееся во внѣ, дѣйствующее на окружности бытія начало, и его *личное* воплощеніе въ индивидуальномъ человѣкѣ есть лишь послѣднее звено длиннаго ряда другихъ реализацій физическихъ и историческихъ, — это явленіе Бога во плоти человѣческой есть лишь болѣе полная, совершенная теофанія въ ряду другихъ неполныхъ, подготовительныхъ и преобразовательныхъ теофаній. Съ этой точки зрѣнія появленія духовнаго человѣка, рожденіе второго Адама не болѣе непонятно, чѣмъ появленіе человѣка природнаго на землѣ, рожденіе перваго Адама. И то, и другое было новымъ, небывалымъ фактомъ въ міровой жизни, и то, и другое представляется въ этомъ смыслѣ чудеснымъ, но это новое и небывалое было подготовлено всѣмъ, прежде бывшимъ, составляло то, чего желала, къ чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: къ человѣку стремилась и тяготѣла вся природа, къ Богочеловѣку направлялась вся исторія человѣчества. Во всякомъ случаѣ, когда говорится о возможности или невозможности вочеловѣченія Божества, то главное дѣло въ томъ, какъ понимается и Божество, и человѣчество; и при томъ понятіи Божества и человѣчества, которое указано нами, воплощеніе Божества не только возможно, но и существенно входитъ въ общій планъ міроздания. Но если фактъ воплощенія, т. е. личнаго соединенія Бога съ человѣкомъ, имѣетъ свое основаніе въ общемъ смыслѣ вселенскаго процесса и въ порядкѣ божественнаго дѣйствія, то этимъ еще не рѣшается вопросъ о способѣ этого соединенія, т. е. объ отношеніи и взаимодѣйствіи божественнаго и природнаго человѣческаго начала въ богочеловѣческой личности, или о томъ, что есть духовный человѣкъ, второй Адамъ.

Вообще въ человѣкѣ есть нѣкоторое совмѣщеніе Божества съ матеріальною природою, что предполагаетъ въ немъ три составныхъ элемента: божественный, матеріальный и связующій оба — собственно человѣческій; совмѣстность этихъ трехъ элементовъ и составляетъ

дѣйствительнаго человѣка, при чемъ собственно человѣческое начало есть разумъ (ratio), т. е. отношеніе двухъ другихъ. Если это отношеніе состоитъ въ прямомъ и непосредственномъ подчиненіи природнаго начала божественному, то мы имѣемъ *первобытнаго человѣка* (перваго Адама) — прототипъ человѣчества, заключенный, еще не выдѣлившійся изъ вѣчнаго единства жизни божественной; здѣсь природное человѣческое начало содержится какъ зародышъ, potentia, въ дѣйствительности божескаго бытія. Эта возможность есть вмѣстѣ съ тѣмъ возможность *грѣха: невольно* подчиненный Божеству, первобытный человѣкъ можетъ *вольно* выйти изъ этого подчиненія. Тогда онъ становится *природнымъ* или внѣшнимъ человѣкомъ, у котораго дѣйствительность принадлежитъ его матеріальному началу, онъ находитъ себя какъ фактъ или явленіе природы, а божественное начало въ себѣ лишь какъ потенцію иного бытія. Третье возможное отношеніе есть то, когда и Божество и природа одинаково имѣютъ дѣйствительность въ человѣкѣ, и его собственная человѣческая жизнь состоитъ въ дѣятельномъ согласованіи природнаго начала съ божественнымъ, или въ свободномъ подчиненіи перваго послѣднему. Такое отношеніе составляетъ духовнаго человѣка. Изъ этого общаго понятія о духовномъ человѣкѣ слѣдуетъ: во-первыхъ, для того, чтобы согласованіе божественнаго начала съ природнымъ было дѣйствительностью въ самомъ человѣкѣ, необходимо, чтобы оно совершилось въ единичномъ лицѣ, иначе было бы только реальное или идеальное *взаимодѣйствіе* между Богомъ и природнымъ человѣкомъ, а не было бы новаго духовнаго человѣка; чтобы было дѣйствительное соединеніе Божества съ природой, необходимо *лицо,* въ которомъ бы это соединеніе произошло. Во-вторыхъ, чтобы это соединеніе было дѣйствительнымъ соединеніемъ *двухъ* началъ, необходимо реальное присутствіе обоихъ этихъ началъ, необходимо, чтобы *эта* личность была дѣйствительнымъ Богомъ и дѣйствительнымъ природнымъ человѣкомъ, — необходимы оба естества. Въ-третьихъ, для того, чтобы самое согласованіе въ богочеловѣческой личности обоихъ естествъ было свободнымъ духовнымъ дѣйствіемъ, а не внѣшнимъ фактомъ, необходимо, чтобы въ немъ участвовала человѣческая воля, отличная отъ божественной и чрезъ отверженіе возможнаго противорѣчія съ божественною волею свободно ей подчиняющаяся и вводящая человѣческую природу въ полное внутреннее согласіе съ Божествомъ. Такимъ образомъ, понятіе духовнаго человѣка

предполагаетъ *одну богочеловѣческую личность, совмѣщающую въ себѣ два естества и обладающую двумя волями*[1].

Первобытное непосредственное единство двухъ началъ въ человѣкѣ — единство, представляемое первымъ Адамомъ въ райскомъ состояніи его невинности и нарушенное въ грѣхопаденіи, не могло уже быть просто возстановлено. Новое единство уже не можетъ быть непосредственнымъ, невинностью: оно должно быть *достигнутымъ*, оно можетъ быть только результатомъ свободнаго дѣла, подвига, и подвига двойного — самоотверженія божескаго и человѣческаго; ибо для истиннаго соединенія или согласованія двухъ началъ необходимо свободное участіе и дѣйствіе обоихъ. Взаимодѣйствіемъ божественнаго и природнаго начала опредѣляется вся жизнь міра и человѣчества, и весь ходъ этой жизни состоитъ въ постепенномъ сближеніи и взаимномъ проникновеніи этихъ двухъ началъ, сперва далекихъ и внѣшнихъ другъ другу, потомъ все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающихъ другъ друга, пока въ Христѣ природа не является какъ душа человѣческая, готовая къ всецѣлому самоотверженію, а Богъ — какъ духъ любви и милосердія, сообщающій этой душѣ всю полноту божественной жизни, не въ силѣ связующей и не въ разумѣ освѣщающемъ только, а въ благости животворящей. Тутъ мы имѣемъ дѣйствительную богочеловѣческую личность, способную совершить двойной подвигъ богочеловѣческаго самоотверженія. Такое самоотверженіе представляется до извѣстной степени уже и всѣмъ космическимъ и историческимъ процессомъ: ибо здѣсь съ одной стороны Логосъ Божій свободнымъ дѣйствіемъ своей божественной воли или любви отрекается отъ проявленія своего божескаго достоинства (славы Божіей), оставляетъ покой вѣчности, вступаетъ въ борьбу съ злымъ началомъ и подвергается всей тревогѣ мірового процесса, являясь въ оковахъ внѣшняго бытія, въ границахъ пространства и времени; является затѣмъ природному человѣчеству, дѣйствуя на него въ различныхъ конечныхъ формахъ міровой жизни, болѣе закрывающихъ, нежели обнаруживающихъ истинное

[1] Это опредѣленіе, вытекающее изъ нашего понятія „о духовномъ человѣкѣ“, или второмъ Адамѣ, безусловно тождественно съ догматическими опредѣленіями вселенскихъ соборовъ V—VII вѣковъ, выработанными противъ ересей несторіанской, монофизитской и моноѳелитской, изъ коихъ каждая представляетъ прямое противорѣчіе одному изъ трехъ существующихъ логическихъ условій для истинной идеи Христа.

существо Божіе; съ другой стороны, и натура мірская и человѣческая, въ своемъ постоянномъ томленіи и стремленіи къ все новымъ и новымъ воспріятіямъ божественныхъ образовъ, непрерывно отвергается самой себя въ своихъ данныхъ, дѣйствительныхъ формахъ. Но здѣсь (т. е. въ космическомъ и историческомъ процессѣ) это самоотверженіе съ обоихъ сторонъ не есть совершенное, ибо для божества границы космическихъ и историческихъ теофаній суть границы внѣшнія, опредѣляющія его проявленія для другого (для природы и человѣчества), но ничуть не касающіяся его внутренняго самоощущенія [1]; съ другой стороны, и природа и природное человѣчество въ своемъ непрерывномъ прогрессѣ отвергаютъ себя не свободнымъ актомъ, а лишь по инстинктивному влеченію. Въ личности же богочеловѣческой божественное начало, именно вслѣдствіе того, что оно относится къ другому не чрезъ внѣшнее дѣйствіе, полагающее границы другому, не измѣняя себя самого, а чрезъ внутреннее самоограниченіе, дающее другому мѣсто въ себѣ, — такое внутреннее соединеніе съ другимъ есть дѣйствительное самоотверженіе божественнаго начала; здѣсь оно дѣйствительно нисходитъ, унижаетъ себя, принимаетъ на себя зракъ раба. Божественное начало здѣсь не закрывается только границами человѣческаго сознанія для человѣка, какъ это было въ прежнихъ неполныхъ теофаніяхъ, а само воспринимаетъ эти границы; не то, чтобы оно всецѣло вошло въ эти границы природнаго сознанія, что невозможно, но оно *ощущаетъ* актуально эти границы какъ *свои въ данный моментъ*, и это само ограниченіе Божества въ Христѣ освобождаетъ Его человѣчество, позволяя его природной волѣ свободно отречься отъ себя въ пользу божественнаго начала не какъ внѣшней силы (каковое самоотреченіе было бы свободно), а какъ блага внутренняго, и тѣмъ дѣйствительно пріобрѣсти это благо. Христосъ, какъ Богъ, свободно отрекается отъ славы Божіей, и тѣмъ самымъ, какъ человѣкъ, получаетъ возможность *достигнуть* этой славы Божіей. На пути же этого достиженія человѣческая природа и воля Спасителя неизбѣжно встрѣ-

[1] Чтобы пояснить это сравненіемъ изъ природнаго міра — человѣкъ, какъ существо сравнительно высшее, дѣйствуя на какое-нибудь низшее животное, не можетъ явиться ему во всей полнотѣ своей человѣческой жизни; но тѣ ограниченныя формы, въ которыхъ, напр., собака воспринимаетъ явленіе своего хозяина, принадлежатъ только уму животнаго, нисколько не ограничивая и не измѣняя собственное бытіе воспринимаемаго имъ человѣка.

чаются съ *искушеніемъ* зла. Богочеловѣческая личность представляетъ двойственное сознаніе: сознаніе границъ природнаго существованія и сознаніе своей божественной сущности и силы. И вотъ, испытывая дѣйствительно ограниченность природнаго бытія, Богочеловѣкъ можетъ подвергаться *внѣшнему* искушенію сдѣлать свою божественную силу средствомъ для цѣлей, вытекающихъ изъ этой ограниченности.

Во-первыхъ, для существа, подчиненнаго условіямъ матеріальнаго бытія, представляется искушеніе сдѣлать матеріальное благо цѣлью, а свою божественную силу средствомъ для его достиженія: «аще Сынъ еси Божій, рцы да каменіе сіе хлѣбы будутъ», здѣсь божественное естество — «аще Сынъ еси Божій», и обнаруженіе этого естества — слова («рцы») должно служить средствомъ для удовлетворенія матеріальной потребности. Въ отвѣтъ на это искушеніе Христосъ утверждаетъ, что слово Божіе не есть орудіе матеріальной жизни, а само есть источникъ истинной жизни для человѣка: «не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, но о всякомъ глаголѣ Божіи». Преодолѣвъ это искушеніе плоти, Сынъ человѣческій получаетъ власть надъ всякою плотію.

Во-вторыхъ, свободному отъ матеріальныхъ побужденій Богочеловѣку представляется новое искушеніе — сдѣлать свою божественную силу орудіемъ самоутвержденія своей человѣческой личности, подпасть грѣху ума — самомнѣнію: «аще Сынъ еси Божій, верзися низу, писано бо есть, яко ангеломъ Своимъ заповѣстъ о Тебѣ сохранити Тя, и на рукахъ возьмутъ Тя, да некогда преткнеши о камень ногу Твою». Это дѣйствіе (верзися низу) было бы самоувѣреннымъ вызовомъ человѣка Богу, искушеніемъ Бога человѣкомъ, и Христосъ отвѣчаетъ: «паки писано есть: не искуси Господа Бога твоего» [1]. Побѣдивъ грѣхъ ума, Сынъ человѣческій получаетъ власть надъ умами.

Но тутъ представляется третье, послѣднее и самое сильное иску-

[1] Эти слова иногда понимаются такъ, будто Христосъ говоритъ искусителю: не искушай *Меня*, такъ какъ Я Господь Богъ Твой. Но это не имѣло бы никакого смысла, потому что Христосъ подвергается искушенію не какъ Богъ, а какъ человѣкъ. На самомъ же дѣлѣ второе возраженіе Христа, также какъ и первое, представляетъ прямой отвѣтъ на то, что предлагается искусителемъ; предлагается дерзновеннымъ дѣйствіемъ искусить Бога и противъ этого, какъ и противъ перваго предложенія, Христосъ ссылается на Писаніе, — въ настоящемъ случаѣ на то его изреченіе, которое запрещаетъ искушать Бога.

шеніе. Рабство плоти и самомнѣніе ума устранены: человѣческая воля находится на высокой нравственной ступени, сознаетъ себя выше всей остальной твари; во имя своей нравственной высоты человѣкъ можетъ хотѣть владычества надъ міромъ, чтобы вести міръ къ совершенству; но міръ во злѣ лежитъ и добровольно не покорится нравственному превосходству, — итакъ, нужно принудить его къ покорности, нужно употребить свою божественную силу какъ насиліе для подчиненія міра. Но такое употребленіе беззаконнаго насилія для цѣлей добра было бы признаніемъ, что добро само по себѣ не имѣетъ силы, что зло сильнѣе его, это было бы *поклоненіемъ* тому *началу зла*, которое владычествуетъ надъ міромъ: «и показа ему вся царствія міра и славу ихъ и глагола ему: сія вся Тебѣ дамъ, аще падъ поклонишимися». Здѣсь для человѣческой воли прямо ставится роковой вопросъ: во что она вѣритъ и чему хочетъ служить — невидимой ли силѣ Божіей или силѣ зла, явно царствующей въ мірѣ? И человѣческая воля Христа, побѣдивъ искушеніе благовиднаго властолюбія, свободно подчинила себя истинному благу, или добру, отвергнувъ всякое соглашеніе съ царствующимъ въ мірѣ зломъ: «глагола ему Іисусъ: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонишися и тому *единому* послужиши». Преодолѣвъ грѣхъ духа, Сынъ человѣческій получилъ верховную власть въ царствѣ духа; отказавшись отъ подчиненія земной силѣ и отъ цѣли владычества надъ землею, Онъ пріобрѣлъ себѣ служеніе силъ небесныхъ: «и се ангели приступиша и служаху Ему».

Такимъ образомъ, преодолѣвъ искушенія злого начала, склонявшаго его человѣческую волю къ самоутвержденію, Христосъ показываетъ внутреннее согласіе этой своей человѣческой воли съ волею божественной, обожествляя свое человѣчество вслѣдъ за вочеловѣченіемъ Божества своего. Но этимъ не исчерпывается подвигъ Христовъ. Будучи вполнѣ человѣкомъ, Христосъ имѣетъ въ себѣ не одинъ только чисто человѣческій элементъ (разумную волю), но и природный матеріальный элементъ: онъ не только вочеловѣчился, но и воплотился — σάρξ ἐγένετο. Духовный подвигъ — внутреннее преодолѣніе искушенія, долженъ быть довершенъ подвигомъ плоти, т. е. чувственной души, претерпѣніемъ страданій и смерти, поэтому-то въ Евангеліи, послѣ разсказа объ искушеніи въ пустынѣ, сказано, что діаволъ отошелъ отъ Христа *до времени*. Злое начало, внутренно побѣжденное самоотверженіемъ воли, недопущенное въ средоточіе су-

щества человѣческаго, еще сохранило свою власть надъ его окружностью — надъ чувственной природой, и эта послѣдняя могла быть избавлена отъ него также только черезъ процессъ самоотрицанія — страданіе и смерть; и послѣ того, какъ человѣческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она черезъ это подчинила себѣ его чувственную природу и несмотря на немощь сей послѣдней (моленіе о чашѣ) заставила ее осуществить въ себѣ божественную волю до конца — въ физическомъ процессѣ страданія и смерти. Этимъ во второмъ Адамѣ возстановляется нормальное отношеніе всѣхъ трехъ началъ, нарушенное первымъ Адамомъ. Человѣческое начало, поставивъ себя въ должное отношеніе добровольнаго подчиненія или согласія съ началомъ божественнымъ, какъ внутреннимъ благомъ, тѣмъ самымъ получаетъ вновь значеніе посредствующаго, единящаго начала между Богомъ и природою, которая, будучи очищена крестною смертью, теряетъ свою вещественную раздѣльность и тяжесть, становится прямымъ выраженіемъ и орудіемъ Божественнаго духа, истиннымъ *духовнымъ тѣломъ* воскресшаго Богочеловѣка. Своею жизнью, смертью и воскресеніемъ Христосъ открылъ, что воплощенный въ Немъ Богъ — выше закона и выше разума, и что Онъ можетъ больше, чѣмъ подавлять зло Своею силою или обличать его Своимъ свѣтомъ, что Онъ, какъ безконечный духъ жизни и любви, перерождаетъ и спасаетъ погибающую природу, превращая ея ложь въ истину, ея злобу въ добро, и въ этомъ дѣлѣ всепобѣдной любви находитъ Свою славу. *И видѣхомъ славу Его, славу яко Единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины.*

Что природная плотская жизнь не только въ грубомъ видѣ животности, но и связанная формами человѣческаго общежитія есть жизнь злая и ложная — это знали прежде Христа. Знали это индійскіе мудрецы — брамины и буддисты, знали это и греческіе философы — Платонъ и его послѣдователи. Но недостаточно знать и осуждать эту дурную жизнь, недостаточно даже мыслить и о другой истинной и благой жизни, которую платоническіе философы указывали въ идеальномъ мірѣ самосущей истины, красоты и блага, — нужно *на дѣлѣ* показать, что эта жизнь *есть*, нужно ввести ее въ человѣка и природу, открывши въ нихъ подлежащее этой истинной жизни. И если это есть *истинная* жизнь, то она не можетъ быть безсильною и бездѣйственною: она должна побѣдить ложную и злую жизнь и подчинить ея дурной законъ своей благодати.

Основаніе плотской жизни есть злоба, и конецъ ея — смерть и тлѣніе. Начало истинной жизни — любовь побѣждаетъ злобу, и конецъ ея — воскресеніе побѣждаетъ смерть. Если же смерть и тлѣніе непобѣдимы, тогда значитъ законъ плотской жизни, законъ грѣха и рабства, есть единственный законъ въ мірѣ, тогда значитъ, плотская жизнь есть настоящая истинная и никакой другой нѣтъ въ дѣйствительности, а только въ воображеніи и помыслахъ человѣческихъ; тогда вправду есть только потокъ матеріи, а все остальное — пустыя грезы, а если такъ, то будемъ жить настоящею минутой, будемъ пить, ѣсть и веселиться сегодня: вчерашнее все умерло и не вернется, а завтра и мы умремъ.

А если другая духовная жизнь не есть только греза, то она должна открыться въявь не въ однихъ чувствованіяхъ и желаніяхъ, не въ мысляхъ и словахъ только, а на дѣлѣ въ реальной побѣдѣ духа надъ матеріальной природою. И такая побѣда духовной силы надъ матеріей должна имѣть совершенно иной характеръ, нежели побѣда одной матеріальной силы надъ другою въ природной борьбѣ за существованіе, гдѣ побѣжденное приносится въ жертву, поглощается и истребляется. Духовное же начало именно въ своей побѣдѣ надъ враждебною природою должно показать свое превосходство, не истребляя и не поглощая эту побѣжденную природу, а возстановляя ее въ новомъ лучшемъ образѣ бытія. Воскресеніе есть внутреннее примиреніе матеріи и духа, съ которымъ она здѣсь становится одно какъ его реальное выраженіе, какъ *духовное тѣло*. Окончательная и отличительная истина христіанства состоитъ въ одухотвореніи и обожествленіи плоти. Ничто такъ не противно этой истинѣ, какъ односторонній спиритуализмъ. Воплощеніе и воскресеніе божественнаго Логоса въ Іисусѣ Христѣ есть тройное торжество: здѣсь три начала бытія — божественное, матеріальное и человѣческое — обнаруживаютъ свое безусловное значеніе. Богъ прославляется въ мірѣ, потому что обнаруживается какъ дѣйствительное вседержительное и безконечное существо, которое не только ограничиваетъ чуждую силу матеріи и не только различаетъ отъ себя ея неистинность, но и проникаетъ въ ея глубочайшую сущность какъ въ свою, внутренно подчиняя и уподобляя ее себѣ и въ ней реализуясь. Это же самое есть исполненіе и торжество матеріальной природы. Ибо до явленія духовнаго человѣка природная сила въ каждомъ существѣ, его особенная жизненная воля, стремясь къ безконечному бытію, подавляется родовымъ

закономъ, подъ игомъ котораго гибнетъ всякая особь; и хотя природный человѣкъ уже можетъ проникнуть въ область вѣчнаго бытія, но только въ созерцаніи, личная же его жизнь остается подверженной тому же закону вещественнаго бытія, работѣ смерти и тлѣнія, какъ и жизнь прочей твари. Только въ воплощеніи и воскресеніи Богочеловѣка природное существо въ формѣ человѣческаго организма впервые удовлетворяетъ своему безконечному притязанію, добывая себѣ полноту и цѣльность божественной жизни. Не гибель природной особи есть разрѣшеніе мірового противорѣчія между частнымъ и общимъ, а ея воскресеніе и вѣчная жизнь. И въ-третьихъ, это разрѣшеніе добывается чрезъ разумное и свободное дѣйствіе человѣческой воли. Условіе воскресенія есть *подвигъ*, тотъ актъ богочеловѣческой личности, которымъ Христосъ отрекся отъ закона грѣха и подчинился абсолютной волѣ Божіей, сдѣлавъ свое человѣческое начало проводникомъ божественнаго дѣйствія на матеріальную природу. Когда такимъ образомъ былъ подорванъ корень мірового зла, то и плодъ его — смерть была упразднена воскресеніемъ, въ которомъ, слѣдовательно, вмѣстѣ съ Богомъ и матеріей торжествуетъ и человѣческое начало, ихъ соединившее.

Совершенное вочеловѣченіе божественнаго смысла въ Христѣ освобождаетъ человѣческое начало для новой дѣятельности. Если древнее человѣчество только *искало* Бога и потому не могло *жить* по-божьи, то для новаго человѣчества, которому истинный Богъ уже открытъ во Христѣ, становится обязанностью жить по-божьи, т. е. дѣятельно усвоять и возвращать открывшееся въ немъ сѣмя божественной жизни. Ему уже нечего искать истины, — истина дана: оно должно осуществлять ее въ дѣйствительности; и такъ какъ данная истина есть абсолютная, безконечная, то она должна быть осуществляема во *всей* дѣйствительности, во всей полнотѣ человѣческаго и природнаго бытія, которое уже не должно представлять никакихъ границъ для этой истины, такъ чтобы Богъ былъ все во всѣхъ. Древнему міру было довольно созерцать Божество какъ идею; новый міръ, уже видѣвшій Божество какъ дѣйствительное явленіе, не можетъ ограничиться созерцаніемъ, онъ долженъ жить и дѣйствовать въ силу открывшагося въ немъ божественнаго начала, пересоздавая себя по образу и подобію живого Бога. Человѣчество обязано не созерцать божество, а само дѣлаться божественнымъ. Согласно этому новая религія не можетъ быть толь-

ко пассивнымъ богопочитаніемъ (*θεοσέβεια*) или богопоклоненіемъ (*δεολατρεία*), а должно стать активнымъ *богодѣйствіемъ* (*θεουργία*), т. е. совмѣстнымъ дѣйствіемъ Божества и человѣчества для пересозданія сего послѣдняго изъ плотскаго или природнаго въ духовное и божественное. Это не есть твореніе изъ ничего, *а претвореніе*, или пресуществленіе, матеріи въ духъ, плотской жизни въ божественную.

VI. Сущность христіанскихъ таинствъ.

Матеріальная жизнь человѣка, общая у него съ другими животными, сводится къ двумъ основнымъ отправленіямъ — *питанію* и *размноженію*. Питаніе натуральное въ основѣ своей есть убійство — превращеніе живого существа въ мертвый матеріалъ для сохраненія своей смертной жизни. Размноженіе натуральное для размножающагося есть самоубійство — превращеніе себя въ матеріалъ для произведенія смертной жизни въ другомъ. И то и другое есть убійство, только въ питаніи убійцей является отдѣльная особь, а въ размноженіи убійца есть родъ.

Этотъ каннибализмъ натуральной жизни въ человѣчествѣ утверждается и освящается натуральною религіей, которая сама въ сущности есть каннибализмъ [1]. Божество натуральной религіи *пожираетъ* человѣчество, — пожираетъ въ видѣ кровавыхъ человѣческихъ жертвъ, которыя мы находимъ въ основѣ всѣхъ до-христіанскихъ религій, пожираетъ въ фаллическомъ оргіазмѣ, гдѣ порывъ родовой жизни уноситъ личное сознаніе и топитъ человѣка въ темномъ потокѣ природы. Богъ міра сего, который есть человѣко-убійца искони, питается плотью и кровью человѣка и его жизненнымъ духомъ, потому что это есть Богъ внѣшній и чуждый человѣку, какъ въ природѣ

[1] Въ области до-христіанскихъ религій мы находимъ одно существенное различіе: или человѣкъ рабски преклоняется передъ фактическими основами природной жизни, видя въ нихъ прямое дѣйствіе высшей силы, или же онъ напротивъ рѣшительно отрицаетъ природное бытіе какъ зло и ложь и, аскетически подавляя въ себѣ матеріальную жизнь, ищетъ Бога въ отвлеченномъ созерцаніи. Только перваго рода религіи (чистонатуралистическія) составляютъ прямую противоположность христіанству, и я ихъ теперь имѣю въ виду. Второго же рода религіи суть лишь подготовленіе и переходъ къ христіанству.

всякое существо есть внѣшнее и чуждое другому. Откровеніе истиннаго человѣчнаго Бога въ Христѣ превращаетъ самую основу религіи. Здѣсь Богъ уже не питается человѣкомъ, а напротивъ даетъ ему себя въ пищу. Превративъ богочеловѣческимъ подвигомъ свое матеріальное (механическое) тѣло въ духовное (динамическое), Христосъ даетъ его въ пищу человѣчеству. Если животныя и растительныя тѣла, которыми мы питаемся, могутъ, будучи смертными, сохранять только нашу смертную жизнь, то тѣло Христа, духовное и безсмертное, даетъ намъ безсмертіе и вѣчную жизнь (Ев. отъ Іоанна, гл. VI, ст. 27, 32, 33, 35, 48—58). Но для этого нужно, чтобы мы сами претворили это духовное тѣло въ свою собственную жизнь (Ев. отъ Іоанна, гл. XV, ст. 1, 4, 4). Ибо если матеріальное уподобленіе пищи нашему тѣлу совершается темнымъ процессомъ природы помимо нашего сознанія и воли, почему и наше тѣло, поддерживаемое такимъ питаніемъ, остается темнымъ, нашему духу не покорнымъ, но противоборствующимъ ему, — то духовное питаніе, напротивъ, должно совершаться какъ наше свободное и сознательное дѣйствіе и должно производить тѣло проницаемое и послушное нашему духу. Проникаясь и въ душѣ и въ тѣлѣ своемъ духовною тѣлесностью Богочеловѣка Христа, человѣчество создаетъ въ себѣ богочеловѣческое тѣло. И какъ полнота естественнаго питанія ведетъ къ естественному размноженію, такъ полнота духовнаго питанія должна вести къ духовному размноженію, т. е. къ распространенію безсмертной жизни на всю омертвѣвшую и распавшуюся природу, которая должна быть возсоединена съ человѣчествомъ какъ его живое тѣло; а въ самомъ человѣчествѣ одухотвореніе его должно вести къ соединенію физически живущей его части (видимой церкви) съ частью физически умершей (церковью невидимой). Такое возсоединеніе трехъ нынѣ раздѣленныхъ частей міра — его духа, церкви невидимой или духовнаго міра, — его души — живущаго человѣчества, или видимой церкви, и его тѣла — внѣшней матеріальной природы, будетъ возстановленіемъ всего въ безусловной цѣлости, или всемірнымъ *исцѣленіемъ*. Такой тріединый во всемъ своемъ составѣ возсоединенный или исцѣленный міръ будетъ истиннымъ и полнымъ образомъ и подобіемъ тріединаго Бога, Его настоящимъ царствомъ, выраженіемъ Его силы и славы. Полное возсоединеніе исцѣленнаго міра съ Богомъ или совершенное воплощеніе абсолютнаго смысла въ мірѣ какъ въ живомъ организмѣ Божества, гдѣ Богъ будетъ все во всѣхъ,

составляетъ конецъ того дѣла, начало которому положено воплощеніемъ того же Божественнаго смысла въ индивидуальномъ существѣ Іисуса, первенца изъ мертвыхъ и краеугольнаго камня въ созданіи живого всемірнаго храма. Въ этомъ дѣлѣ человѣчество должно *содѣйствовать* Богу, ибо безъ такого содѣйствія не будетъ взаимности или полнаго внутренняго соединенія, *сочетанія* Бога съ твореніемъ, и смыслъ бытія не будетъ выраженъ; ибо этотъ смыслъ не есть просто единство, а согласіе всѣхъ или всеединство. Содѣйствіе же человѣчества Богу въ этомъ дѣлѣ всемірнаго исцѣленія должно состоять въ постепенномъ, свободномъ и сознательномъ превращеніи плотской жизни въ себѣ и внѣ себя въ жизнь духовную, — матеріализація духа и одухотвореніе матеріи, возсоединеніе этихъ двухъ началъ, на раздѣленіи которыхъ основана плотская жизнь. Такъ какъ крайнимъ выраженіемъ плотской жизни была натуральная религія, то христіанство должно представлять въ основахъ своихъ прямую противоположность этой религіи. Вмѣсто каннибализма и брато-убійственныхъ жертвоприношеній — братская любовь (ἀγαπή)[1], благодать евхаристіи; вмѣсто символа животной силы и физической страсти — крестъ, знаменіе духовной силы, преодолѣвающей всякое страданіе, и наконецъ вмѣсто изступленнаго оргіазма, въ которомъ свободно-разумная личность человѣка покоряется и поглощается безсмысленною жизнью рода, вмѣсто этого торжества слѣпой природы, увѣковѣчивающей смерть и тлѣніе, — воскресеніе мертвыхъ и ἀποκατάστασις τῶν πάντων, т. е. торжество живого смысла надъ мертвымъ веществомъ, увѣковѣченіе человѣческой личности подчиненіемъ слѣпыхъ физическихъ силъ разумной волѣ человѣка. Въ естественной религіи человѣкъ, принося въ жертву свой смыслъ, становился матеріаломъ природы; въ христіанствѣ человѣкъ, принося въ жертву свои безсмысленныя стремленія, дѣлаетъ слѣпую природу матеріей своего смысла, а себя самого живымъ органомъ всемірнаго смысла Божія.

Такова задача и жизненный смыслъ христіанства. Его осуществленіемъ побѣждается міровое зло въ трехъ своихъ видахъ. Свободною и сознательною дѣятельностью возрожденнаго во Христѣ человѣчества смертоносное дерево ветхой природы, котораго корень есть грѣхъ, — ростъ — болѣзнь и плодъ — смерть, должно быть пре-

[1] Еванг. отъ Іоанна, XII, XV; 1-е посл. Іоанна, passim.

вращено въ безсмертное дерево новой жизни, которое коренится въ любви и братствѣ, растетъ крестомъ духовной борьбы и приноситъ плодъ всеобщаго воскресенія.

Глава II.

О церкви.

Должное отношеніе между Божествомъ и природой въ человѣкѣ, достигнутое лицомъ Іисуса Христа какъ духовнаго средоточія или главы человѣчества, должно быть усвоено всѣмъ человѣчествомъ какъ тѣломъ Его.

Человѣчество, возсоединенное со своимъ божественнымъ началомъ во Христѣ, есть *церковь* — живое тѣло божественнаго Логоса, воплощеннаго, т. е. исторически обособленнаго въ богочеловѣческой личности Іисуса Христа.

Это тѣло Христово, являющееся сперва какъ малый зачатокъ въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, мало-по-малу растетъ и развивается, чтобы въ концѣ временъ обнять собою все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ; потому что и остальная природа, по словамъ апостола, съ надеждой ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ; ибо тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы сыновъ Божіихъ; ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ.

Это откровеніе и слава сыновъ Божіихъ, которой съ надеждою ожидаетъ вся тварь, есть полное проведеніе свободной богочеловѣческой связи во всемъ человѣчествѣ во всѣ сферы его жизни и дѣятельности; всѣ онѣ должны быть приведены къ богочеловѣческому согласному единству, должны войти въ составъ свободной теократіи, въ которой вселенская церковь достигнетъ полной мѣры возраста Христова.

Такимъ образомъ, исходя изъ понятія церкви какъ тѣла Христова (не въ смыслѣ метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тѣло необходимо растетъ и развивается,

слѣдовательно, измѣняется и совершенствуется. Будучи тѣломъ Христовымъ, церковь доселѣ еще не есть Его прославленное, всецѣло обожествленное тѣло. Теперешнее земное существованіе церкви соотвѣтствуетъ тѣлу Іисуса во время Его земной жизни (до воскресенія), — тѣлу хотя и являвшему въ частныхъ случаяхъ чудесныя свойства, (каковыя и церкви теперь присущи), но вообще тѣлу смертному, матеріальному, не свободному отъ всѣхъ немощей и страданій плоти, — ибо всѣ немощи и страданія человѣческой природы восприняты Христомъ; но какъ во Христѣ все немощное и плотское поглощено въ воскресеніи духовнаго тѣла, такъ должно быть и въ церкви, Его вселенскомъ тѣлѣ, когда она достигнетъ своей полноты. Тогда въ ней все духовное будетъ вполнѣ воплощено и все матеріальное вполнѣ одухотворено. Но и теперь она какъ живое тѣло Христово уже обладаетъ начатками будущей совершенной жизни.

Духовная жизнь человѣчества хотя есть высшая ступень сравнительно съ природною жизнью, но необходимо имѣетъ съ нею нѣкоторыя общія свойства, принадлежащія *всякой* жизни. Всякая дѣйствительная опредѣленная жизнь требуетъ и опредѣленной *формы*, ей соотвѣтствующей; такъ, напр., физическая жизнь человѣка не можетъ проявиться въ формѣ моллюска или дерева, а требуетъ формы человѣческаго тѣла. Жизнь мы находимъ въ живомъ *тѣлѣ;* оно же не есть простой агрегатъ отдѣльныхъ частей и элементовъ (клѣточекъ, волоконъ, тканей), а представляетъ *извѣстный способъ сочетанія* всѣхъ этихъ элементовъ, въ силу котораго каждый изъ нихъ въ опредѣленной связи со всѣми другими получаетъ свое мѣсто и жизненное назначеніе. Такимъ образомъ во всякомъ живомъ тѣлѣ мы различаемъ: 1) совокупность отдѣльныхъ частей и элементовъ, изъ которыхъ можетъ быть составлено это тѣло; 2)органическую форму, образующую изъ нихъ дѣйствительное тѣло; 3) самую дѣятельную силу жизни, выражающуюся во всѣхъ отправленіяхъ и движеніяхъ частей, подчиненныхъ единству цѣлаго. Безъ этой дѣятельной силы мы имѣли бы только мертвое тѣло, но безъ образующей формы не имѣли бы совсѣмъ *никакого* тѣла.

Религіозная жизнь христіанскаго человѣчества, какъ и всякая жизнь, требуетъ опредѣленной формы и находитъ эту форму въ *церкви.* Согласно слову Божію, признавая церковь какъ живое тѣло Христово, мы различаемъ въ ней: 1) множественность отдѣльныхъ людей, изъ которыхъ она слагается; 2) единую образующую форму,

соединяющую ихъ въ одно цѣлое, и 3) всеединое дѣйствіе Духа Божія, которымъ живетъ и движется это цѣлое во взаимодѣйствіи всѣхъ частныхъ даровъ и служеній. Ясно, что если церковь не можетъ быть безъ людей и безъ духа Божія, то точно такъ же не можетъ она быть и безъ той образующей формы, посредствомъ которой Духъ Божій дѣйствуетъ въ людяхъ, какъ членахъ одного цѣлаго, помимо ихъ личной ограниченности. Принимающіе эту всеобщую и неизмѣнную форму божественнаго дѣйствія, образуемые ею во Христа или входящіе въ живое тѣло Христово, не могутъ своими частными и преходящими недостатками нарушать вѣчнаго достоинства церкви какъ цѣлаго. Даже и въ физическомъ тѣлѣ отдѣльные члены его могутъ быть поражены и парализованы, а все тѣло живетъ и дѣйствуетъ, и воздѣйствіемъ своей жизни можетъ исцѣлить и пораженные члены. Тѣло необходимо умираетъ только тогда, когда поражены основныя его части — голова и сердце. Но глава и сердце церкви — Христосъ и Богородица — находятся въ вѣчномъ божественномъ мірѣ и поражены быть не могутъ.

Изъ порочныхъ слагаемыхъ не можетъ произойти святого и непорочнаго цѣлаго: и если бы церковь была только собраніемъ отдѣльныхъ людей, то она не могла бы быть святой и непорочной, такъ какъ безгрѣшныхъ людей на землѣ не существуетъ. Но видимая церковь получаетъ свою жизнь и силу помимо грѣшныхъ людей отъ самого Христа, въ которомъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно, чрезъ посредство Пресвятой Всенепорочной Дѣвы и всей невидимой церкви святыхъ; поэтому наши людскія несовершенства никакъ не могутъ упразднить святость церкви. А затѣмъ уже для насъ, людей, принадлежащихъ къ церкви, но не образующихъ ея, является нравственная задача стараться о соотвѣтствіи и сообразованіи нашей жизни съ жизнью божественной, начатокъ и образъ которой мы получаемъ чрезъ священныя формы видимой церкви. Это есть *цѣль* христіанской дѣятельности — исполненіе церкви въ людяхъ или наступленія царства Божія на землѣ. Эту цѣль мы не должны принимать за дѣйствительность, ибо въ дѣйствительности царство Божіе на землѣ еще не исполнилось, и Богъ царствуетъ болѣе надъ людьми, нежели въ людяхъ.

Для достиженія же цѣли — царства Божія на землѣ, можетъ ли человѣкъ, долженъ ли онъ полагаться на свои собственныя силы, на порывы личнаго чувства, на свое индивидуальное толкованіе священ-

ныхъ текстовъ и т. д., или же онъ долженъ опереться на что-нибудь болѣе прочное, болѣе могущественное и болѣе совершенное, чѣмъ онъ самъ и ему подобные? Нужно ли отвѣчать на такой вопросъ? Пока человѣкъ остается и утверждается въ своей ограниченности и отдѣльности, въ немъ нѣтъ Бога; а чтобы выйти изъ этой ограниченности, онъ долженъ обратиться къ тому, что больше и выше, чѣмъ онъ самъ. Это большее и высшее, чѣмъ онъ самъ, человѣкъ находитъ въ церкви со стороны ея божественнаго основанія и формы. Все, что человѣкъ беретъ или даетъ, какъ *свое*, т. е. какъ идущее отъ него самого, есть необходимо условное и ограниченное именно потому, что оно идетъ отъ условнаго и ограниченнаго существа; напротивъ, все, что дается вселенскою церковью, тѣмъ самымъ имѣетъ безусловную форму (форму безусловности) именно потому, что это есть не личное, а церковное, значитъ Христово, значитъ Божье. Царство Божіе должно быть достигнуто Божіими путями, и эти пути открываетъ намъ церковь. Для осуществленія царства Божія на землѣ человѣку нужны: 1) истинная вѣра въ Бога, 2) праведное отношеніе ко всѣмъ людямъ и 3) цѣлесообразная власть надъ матеріальной природой. Но для того, чтобы имѣть истинную вѣру въ Бога, нужно находиться въ истинѣ и имѣть умъ Христовъ, а отдѣльный человѣкъ, оставаясь и утверждаясь въ своей отдѣльности, не находится въ истинѣ и ума Христова не имѣетъ: поэтому, чтобы имѣть истинную вѣру, онъ долженъ согласовать свои мысли и мнѣнія съ вѣроученіемъ Церкви, носящей умъ Христовъ; вселенская формула откровенія, именно какъ вселенская, есть безусловная форма для нашей вѣры, ручающаяся за достовѣрность того, во что мы въ ней вѣримъ, ибо и въ происхожденіи этой формулы, и въ ея принятіи нами исполняется необходимое нравственное условіе истиннаго вѣдѣнія — самоотреченіе отдѣльнаго плотскаго ума и пріобщеніе его уму Христову, т. е. сущей истинѣ.

Далѣе, для праведнаго взаимоотношенія между всѣми людьми, т. е. для безусловной формы общества, нужно, чтобы въ основѣ общественной организаціи не было никакого человѣческаго произвола, а это достигается только въ іерархическомъ строѣ Церкви, гдѣ каждый изъ ея членовъ имѣетъ свое мѣсто и исполняетъ свое назначеніе не во имя свое, а во имя пославшаго его, и весь этотъ строй прямымъ путемъ восходитъ къ источнику всякой правды, къ Христу, единому истинному (подлинному) Первосвященнику и Царю.

Наконецъ, для того, чтобы цѣлесообразно властвовать надъ матеріальной природой, преобразуя ее въ живую оболочку и среду высшихъ, духовныхъ и божественныхъ силъ — въ тѣло Божіе, нужно человѣку въ себѣ уже имѣть начатокъ этого тѣла Божія, сѣмя новой высшей природы и жизни (тѣло духовное), а это сѣмя чистоты и свѣтлости, безусловная форма преображенной матеріи, заключается только въ тѣлѣ Христовомъ, и, только пріобщаясь ему таинственно, можемъ мы принять и въ себя этотъ зародышъ новой жизни, въ которой и къ намъ переходитъ Христова власть надъ всякою плотью. Иначе въ своей собственной извращенной природѣ, которая есть «тѣло грѣха», мы не найдемъ никакого основанія для возстановленія свѣтлой и святой тѣлесности, а безъ этой свѣтлой и святой тѣлесности мы всегда будемъ рабами, а не владыками матеріальнаго міра, хотя бы къ намъ стремились духи изъ всѣхъ семи сферъ.

Итакъ, исповѣдуя соборное вселенское вѣроученіе, мы принимаемъ истину, независимую отъ человѣческаго ума; признавая божественный авторитетъ апостольской іерархіи, мы подчиняемся такой общественной формѣ, которая не подлежитъ человѣческому произволу — подчиняемся правдѣ Божіей; наконецъ, пріобщаясь святыхъ таинствъ, мы получаемъ незараженный нашимъ тѣломъ грѣха источникъ и нетлѣнное сѣмя новой совершенной жизни. Вообще же, присоединяясь къ единой Церкви Божіей, мы исцѣляемъ и восполняемъ свое раздробленное и ограниченное существованіе всецѣлостью и полнотою Божества, свой ограниченный умъ расширяемъ до ума Христова, свою извращенную волю исправляемъ праведною волей Христовой и свою чувственную природу, рабствующую грѣху, возстановляемъ какъ духовное тѣло Христово, имущее власть надъ всякою плотью.

Мы святимся святостью Церкви, но Церковь не оскверняется нашими грѣхами, ибо ея святость не отъ насъ, а отъ Бога чрезъ Христа и она сама не *въ* насъ, хотя и *изъ* насъ состоитъ (какъ наше тѣло состоитъ изъ тканей и волоконъ, но сущность его не въ нихъ, а въ ихъ органическомъ сочетаніи въ формѣ одного цѣлаго). Церковь не есть только собраніе людей (вѣрующихъ), но прежде всего *то, что ихъ собираетъ*, т. е. данная людямъ свыше существенная форма единенія, посредствомъ которой они могутъ быть причастны Божеству.

Такимъ образомъ главный религіозный вопросъ въ томъ: при-

знаемъ ли мы независимое отъ насъ и для насъ нравственно-обязательное, сверхчеловѣческое начало и форму божественнаго дѣйствія во вселенной — или нѣтъ? Признаніе такой сверхчеловѣческой формы въ религіи, т. е. признаніе церкви и подчиненіе ей, есть съ нашей стороны нравственный подвигъ самоотреченія, въ которомъ мы полагаемъ душу свою, чтобы пріобрѣсти ее. Это самоотреченіе, которое у людей простыхъ, у народа, есть какъ бы природное свойство, а для людей интеллигенціи есть дѣло весьма трудное, но тѣмъ болѣе для нихъ обязательное, потому что они въ своемъ просвѣщеніи имѣютъ болѣе умственныхъ средствъ опознать правду, — это самоотреченіе подрываетъ самый внутренній и глубокій *корень* грѣха и безумія въ человѣкѣ; но вся наша злая и неразумная природа сразу перерождена быть не можетъ: и для этого потребенъ долгій и сложный процессъ во всемъ человѣчествѣ. Поэтому называя себя христіанами и членами Церкви Божіей, мы не имѣемъ притязанія на нравственное совершенство и праведность, мы не думаемъ, что Божество уже обитаетъ въ насъ, что мы уже обладаемъ Божествомъ. Такого обитанія и обладанія мы не приписываемъ, разумѣется, и особымъ служителямъ церкви — священникамъ и епископамъ. Признавая въ нихъ богоучрежденныхъ *проводниковъ* благодатнаго дѣйствія Христова и *желая*, чтобы ихъ нравственное качество соотвѣтствовало ихъ таинственному служенію, мы не связываемъ однако самого благодатнаго дѣйствія съ ихъ личною святостью, ибо знаемъ, что сила Божія и въ немощи совершается. Нельзя смѣшивать проводниковъ съ проводимымъ, русла съ потокомъ. И въ нашемъ физическомъ тѣлѣ для того, чтобы оно двигалось и дѣйствовало согласно нашей нравственной волѣ, необходима цѣлая система двигательныхъ нервовъ, какъ *проводниковъ* нашей воли въ матеріальный составъ тѣла. Однако никто не думаетъ, чтобы наша воля *обитала* въ самихъ этихъ нервахъ, чтобы ихъ узлы и волокна сами по себѣ имѣли нравственную природу; напротивъ, сами по себѣ эти нервы суть такія же матеріальныя образованія, какъ и прочее тѣло. Но какъ наше нравственное дѣйствіе остается нравственнымъ и при матеріальныхъ проводникахъ, такъ точно дѣйствіе Божіе остается божественнымъ и святымъ и при грѣшныхъ человѣческихъ проводникахъ, ибо оно самостоятельно и только *чрезъ* нихъ, а не *отъ* нихъ идетъ.

Церковь, Богочеловѣкомъ Христомъ основанная, имѣетъ и составъ богочеловѣческій. Но разница въ томъ, что Христосъ есть

совершенный Богочеловѣкъ, а церковь еще не есть совершенное богочеловѣчество, а только совершающееся. Собственное человѣчество Христа, неразрывно соединенное въ лицѣ Его съ Божествомъ, уже достигло въ свѣтломъ Его воскресеніи прославленнаго состоянія, такъ что нынѣ въ воскресшемъ и вознесенномъ одесную Отца Сынѣ Божіемъ и Сынѣ человѣческомъ все человѣческое, оставаясь таковымъ, всячески соотвѣтствуетъ или вполнѣ сообразно Его Божеству, такъ что въ немъ вся полнота Божества обитаетъ *тѣлесно*. Церковь же Христова еще не достигла прославленнаго состоянія, и ея человѣчество хотя и связано внутренно съ божественнымъ, но далеко еще не во всемъ его выражаетъ и не вполнѣ соотвѣтствуетъ. Церковь свята и божественна потому, что освящена кровію Іисуса Христа и дарами Духа Святого; то, что прямо исходитъ изъ этого освящающаго церковь начала, божественно, непорочно и неизмѣнно; дѣла же церковныхъ людей, по человѣчеству, хотя бы и ради Церкви, исполняемыя, представляютъ нѣчто весьма относительное и далеко не совершенное, а только *совершенствующееся*. Это есть человѣческая сторона Церкви. Но за измѣнчивымъ и волнующимся потокомъ церковнаго человѣчества пребываетъ и образуетъ самую Церковь Божію вѣчный и безконечный источникъ божественной благодати, непрерывное дѣйствіе Святого Духа, дающаго человѣчеству истинную жизнь во Христѣ и Богѣ. Это благодатное дѣйствіе Божіе всегда существовало въ мірѣ; но отъ воплощенія Христа оно вошло въ видимую и осязательную *форму*. Въ церкви христіанской божественное не есть только внутреннее, неуловимое дѣйствіе духа, но является и въ нѣкоторой уже осуществленной формѣ или тѣлесности. Были формы и въ церкви ветхозавѣтной, но тамъ это были лишь иносказательные прообразы или предзнаменованія; священныя же формы новозавѣтной церкви суть настоящіе, подлинные образы Божественнаго присутствія и дѣйствія въ человѣчествѣ. Вслѣдствіе несовершенства человѣческихъ стихій, входящихъ въ Церковь, эти божественныя формы являются лишь какъ начатки или залоги божественной жизни въ человѣчествѣ, которые своей полноты должны достигнуть лишь въ Новомъ Іерусалимѣ — въ прославленномъ Богочеловѣчествѣ. Но и нынѣ этотъ Новый Іерусалимъ — градъ Бога живого — существуетъ не въ однихъ только помыслахъ, желаніяхъ и внутреннихъ чувствованіяхъ христіанъ: тѣ божественныя формы Церкви, о которыхъ мы говоримъ, составляютъ уже и теперь дѣй-

ствительные камни его основанія, на которыхъ воздвигнется и таинственно уже воздвигается непрерывно все божественное зданіе; такъ что хотя *не все въ видимой церкви божественно, но божественное въ ней есть уже нѣчто видимое.* Эти видимые камни непоколебимы, неизмѣнны и безъ нихъ нѣтъ церкви.

Итакъ, прежде всего мы имѣемъ въ Церкви божественное начало (или начатки) не какъ нѣчто только умственное или мысленное, а въ тѣлесно-дѣйствительныхъ, видимыхъ и осязательныхъ формахъ. Но это божественное, освящая церковь и составляя ея безусловное и неизмѣнное основаніе, не вполнѣ проникаетъ и образуетъ всю жизнь земной церкви въ данное время. Значитъ, рядомъ съ этимъ божественнымъ мы имѣемъ здѣсь человѣческую дѣйствительность, ему *не соотвѣтствующую.* Но именно потому, что и само Божественное уже дано какъ нѣчто дѣйствительное, церковь получаетъ прямую задачу все болѣе и болѣе приспособлять свое человѣческое къ божественному, вводя это послѣднее все болѣе и болѣе въ свою плоть и кровь, въ чемъ и состоитъ истинная жизнь церкви. Для участія въ этой жизни необходимы такимъ образомъ три условія: 1) признавать дѣйствительное и самостоятельное существованіе Божественнаго начала въ церкви и знать, въ чемъ оно (въ какихъ формахъ) состоитъ; 2) признавать человѣческую стихію въ церкви, ясно различать ее отъ божественной во всей церковной видимости и знать, въ чемъ заключается ихъ несоотвѣтствіе; 3) всячески стараться объ устраненіи (въ себѣ и другихъ) этого несоотвѣтствія, такъ, чтобы все человѣческое въ церкви по возможности становилось сообразно Божественному, — чтобы имя Божіе все болѣе святилось въ людяхъ, чтобы царствіе Божіе все шире и шире распространялось въ мірѣ и чтобы воля Божія совершалась такъ же на землѣ, какъ и на небѣ.

Если первое изъ этихъ условій исполнено, т. е. если мы признаемъ божественные начатки церковной жизни, то отсюда при доброй волѣ легко уже послѣдуетъ и исполненіе двухъ другихъ условій. Ибо, зная вѣрно, въ чемъ божественное, мы не смѣшаемъ съ нимъ человѣческое, будемъ видѣть ихъ несоотвѣтствіе въ нашей дѣйствительности, а понимая, въ чемъ они несообразны, будемъ видѣть и то, какъ устранить эту несообразность съ нашей стороны. Итакъ, главное дѣло въ распознаніи божественнаго въ Церкви.

Мы знаемъ, что тремя образующими связями держится Церковь

на своемъ Божественномъ основаніи. Христосъ сказалъ: *Я есмь путь, истина* и *жизнь*. И если Христосъ постоянно и всецѣло присущъ Церкви Своей, то Онъ присущъ ей какъ *путь, истина* и *жизнь*. Преемство іерархическое, отъ Христа идущее, есть *путь*, которымъ благодать Христова распространяется по всему тѣлу Его, т. е. Церкви; вѣра въ Богочеловѣческій догматъ, исповѣданіе Христа какъ совершеннаго человѣка есть свидѣтельство *истины* Христовой; святыя таинства суть основанія *жизни* Христовой въ насъ. Въ іерархіи Самъ Христосъ присутствуетъ какъ путь, въ исповѣданіи вѣры какъ истина, въ таинствахъ — какъ жизнь; соединеніемъ же этихъ трехъ и образуется царство Божіе, котораго владыка есть Христосъ.

Этихъ трехъ достаточно для образованія Церкви Божіей. Общество, имѣющее правильную іерархическую преемственность отъ Христа и истинное исповѣданіе вѣры и подлинныя таинства, имѣетъ все, чтобы быть церковью; общество, лишенное хотя бы одного изъ этихъ трехъ, не можетъ быть церковью, что̀ явствуетъ уже изъ тѣсной ихъ связи между собою, въ силу которой отсутствіе одного препятствуетъ дѣйствительному существованію другихъ. Такъ отсутствіе Христовой іерархіи не только лишаетъ общество законнаго управленія и порядка въ духовныхъ дѣлахъ, но по необходимости упраздняетъ въ немъ и благодать таинствъ, совершаемыхъ священствомъ, а при такомъ отсутствіи благодатной жизни, т. е. существеннаго общенія съ Божествомъ, самое исповѣданіе вѣры становится отвлеченною и мертвою формулой. Итакъ, неразрывнымъ соединеніемъ этихъ трехъ опредѣляется сущность церкви, какъ царствія Божія, и здѣсь должны мы найти выраженіе ея Божественности.

Для Бога и въ Богѣ, слѣдовательно и для всѣхъ, кто уже въ Богѣ, для блаженныхъ духовъ невидимой церкви, — царство Божіе уже создано, т. е. въ ихъ очахъ весь іерархическій строй вселенной во всемъ своемъ сложномъ совершенствѣ, всѣ глубины истиннаго знанія и вся полнота живого и таинственнаго общенія Божества съ твореніемъ, — все это трехсоставное цѣлое является какъ одинъ совершенный, во всѣхъ своихъ частяхъ опредѣленный и цѣлесообразный организмъ боготворенія или тѣло Божіе. И въ историческомъ бытіи видимой церкви это божественное тѣло уже съ самаго начала дано, все, но не все обнаружено или *открыто*, а лишь постепенно открывается или обнаруживается. Согласно евангельскому сравненію, это вселенское тѣло (царствіе Божіе) первоначально дано намъ какъ

божественное *сѣмя*. Сѣмя не есть часть или отдѣльный органъ живого тѣла; — оно есть все тѣло, только въ возможности или потенціи, т. е. въ скрытомъ для насъ и нечленораздѣленномъ состояніи, постепенно раскрывающемся. При этомъ раскрытіи обнаруживается въ вещественномъ явленіи лишь то, что̀ само по себѣ, какъ образующая форма и живая сила, уже сначала заключалось въ сѣмени. Такъ при ростѣ какого-нибудь дерева мѣняется и совершенствуется лишь его видимое состояніе, а не существенная форма самаго этого дерева, изначала уже содержимая всецѣло въ его сѣмени. Подобно этому и божественная форма Церкви, сама по себѣ (т. е. въ Богѣ) совершенная и неизмѣнная, въ насъ растетъ, развивается и совершенствуется, и этотъ поступательный ходъ ея явленія образуетъ исторію церкви. Но какъ невозможно сомнѣваться въ этомъ историческомъ ходѣ, такъ же достовѣрно и то, что съ самаго начала Церкви божественная стихія ея въ тройственномъ своемъ составѣ уже дѣйствительно присутствовала въ Церкви, какъ вложенное въ нее живое сѣмя Духа Божія, а въ силу этого и дальнѣйшее видоизмѣненіе и совершенствованіе происходило не путемъ механическаго приложенія новыхъ формъ извнѣ, а путемъ органическаго произрастанія божественнаго сѣмени, оно же постепенно претворяло человѣческую почву въ свое тѣло и воплощало въ природномъ матеріалѣ свои божественныя формы, изначала скрывавшіяся въ самомъ этомъ сѣмени. Другими словами, собственная сущность Церкви, всегда ее образовывавшая, не всегда ясно сознавалась и точно опредѣлялась со стороны христіанскаго человѣчества; въ исторіи Церкви эта божественная сущность, искони въ ней пребывающая, не сразу, а лишь постепенно изъ своего скрытаго и безотчетнаго состоянія переходитъ въ ясное сознаніе видимой Церкви, опредѣляется и осуществляется въ ней.

Посему хотя въ Церкви всегда были видимыя формы божественнаго, но сперва эти формы были очень просты и несовершенны, подобно тому, какъ видимая форма сѣмени очень проста, несовершенна и далеко несообразна полной формѣ растенія, хотя и заключаетъ въ себѣ это послѣднее потенціально. Но какъ былъ бы неразуменъ тотъ, кто, не видя въ сѣмени ни ствола и вѣтвей, ни листьевъ и цвѣтовъ, заключилъ бы, что все это потомъ лишь искусственно и извнѣ придѣлывается, а не выходитъ силою самого сѣмени, и на этомъ основаніи отвергъ бы все будущее дерево, чтобы всегда сохранять одно только голое сѣмя, — такъ же неразумно поступаетъ всякій,

кто отвергаетъ болѣе сложныя, т. е. болѣе раскрывшіяся формы благодати Божіей въ Церкви, и непремѣнно хочетъ вернуться къ образу первобытной христіанской общины.

Впрочемъ, какъ и въ самомъ маломъ сѣмени растенія могутъ быть примѣчены главнѣйшія основанія будущихъ формъ (какъ-то: раздѣленіе на доли или слои, ростокъ и т. п.), такъ въ самомъ первомъ зародышѣ Церкви, въ апостольской іерусалимской общинѣ уже ясно различается присутствіе трехъ образующихъ связей вселенскаго тѣла Христова. Во-первыхъ, іерархическое преемство (путь Христовъ) существуетъ уже тамъ въ лицѣ избранныхъ самимъ Спасителемъ апостоловъ. Что это избраніе не было лишь однимъ изъ дѣйствій земной жизни Христа, но и нѣкоторымъ постояннымъ путемъ для дѣйствій Его въ Церкви и по вознесеніи Его отъ нея и началомъ безконечнаго преемства, это видно изъ событія избранія, по предложенію Петра, новаго апостола на мѣсто Іуды Искаріота. Здѣсь, кромѣ самого событія, весьма примѣчателенъ и способъ избранія. Апостолы не рѣшили дѣло ни собственнымъ произволомъ, ни волею всей общины; апостолы и община только представили достойныхъ: «и поставиша два». Самое же избраніе произошло слѣдующимъ образомъ: «и помолившеся рѣша: Ты, Господи, сердцевѣдче всѣхъ, покажи его же избралъ еси отъ сею двою единаго пріяти жребій служенія сего и апостольства, изъ него же испаде Іуда, идти въ мѣсто свое. И даша жребія има, и паде жребій на Матѳіа, и причтенъ бысть ко единонадесяти апостоломъ». Въ этомъ первомъ дѣяніи новой церкви апостолы, предводимые Петромъ, дѣйствуютъ не отъ себя и не во имя свое, а подчиняются дѣйствію Божію, которое чрезъ нихъ и происходитъ. Не они избираютъ, а Христосъ избираетъ чрезъ нихъ. Такимъ образомъ мы видимъ уже здѣсь, что устройство церкви не аристократическое (какъ если бы апостолы — эти лучшіе люди церкви — дѣйствовали собственною личною властью во имя своихъ преимущественныхъ правъ), а равно и не демократическое (какъ если бы дѣло рѣшалось голосованіемъ всей общины), но прямо *теократическое*, боговластное; при чемъ, однако, дѣйствіе Божіе не налагалось на общину извнѣ, а призывалось добровольнымъ согласіемъ самихъ учениковъ Христовыхъ, такъ что и здѣсь уже устройство церкви является въ полномъ своемъ опредѣленіи, какъ *свободная теократія*.

Вмѣстѣ съ іерархическимъ преемствомъ пути Христова апостоль-

ская община съ первыхъ же дней своего существованія представляетъ намъ и свидѣтельство Христовой истины въ соборномъ исповѣданіи новой вѣры, которое мы находимъ въ рѣчи апостола Петра въ день Пятидесятницы. Въ заключеніи этой рѣчи апостолъ Петръ выражаетъ въ краткихъ словахъ главнѣйшую сущность христіанской вѣры: «сего Іисуса воскреси Богъ, ему же вси мы есмы свидѣтели. Десницею убо Божіею вознесеся и обѣтованіе Святого Духа пріемъ отъ Отца, излія сіе, еже вы нынѣ видите и слышите. Твердо убо да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко и Господа и Христа Его Богъ сотворилъ есть сего Іисуса, Его же вы распясте». Это исповѣданіе, разумѣется, не могло предполагать тѣхъ догматическихъ и богословскихъ вопросовъ, которые лишь впослѣдствіи возникали и разрѣшались Церковью, но первѣйшее основаніе христіанской истины и мудрости — вѣра въ дѣйствительное событіе воскресенія Богочеловѣка Христа выражено уже и здѣсь съ полною ясностью и твердостью.

Стоя на пути Христовомъ и исповѣдуя Христову истину, апостольская церковь обладала и жизнью Христовой и не только въ совокупности даровъ Св. Духа, полученныхъ въ Пятидесятницу, но уже и въ опредѣленномъ видѣ церковныхъ таинствъ, въ каковомъ здѣсь прежде всего являются два главныя таинства, установленныя Христомъ еще въ земной Его жизни — крещеніе и причащеніе.

Итакъ, достаточное основаніе всей Церкви уже было положено изначала; но странно было бы требовать, чтобы на этомъ основаніи ничего не строилось. Какъ іерархическій порядокъ маленькой общины въ нѣсколько сотъ или нѣсколько тысячъ человѣкъ, живущихъ въ одномъ городѣ, не могъ оставаться безъ измѣненія, когда церковь обняла милліоны людей и распространилась по всему міру; какъ естественно этотъ порядокъ, сохраняя то же самое начало, долженъ былъ развить его и принять болѣе сложныя формы, точно такъ же и христіанское сознаніе — исповѣданіе истинной вѣры, какъ бы оно ни было крѣпко и напряженно въ первобытной общинѣ, не могло однако же имѣть совершеннаго выраженія въ этой общинѣ, состоявшей исключительно изъ іудеевъ и по большей части изъ іудеевъ необразованныхъ; оно не могло и не должно было оставаться при тѣхъ же первичныхъ выраженіяхъ или формулахъ, когда потомъ въ церковь вошли люди, обладавшіе всѣмъ богатствомъ греко-римскаго просвѣщенія; истина христіанская, сохраняя неизмѣнно свое содержаніе и сущность, должна была развиться въ болѣе сложную систему поня-

тій, выразиться въ болѣе точныхъ и отчетливыхъ опредѣленіяхъ. Наконецъ, если таинства суть способы живого общенія Божества съ вѣрующими преимущественно въ главныхъ происшествіяхъ ихъ жизни, то невозможно было, чтобы всѣ эти способы сразу открылись въ видимой церкви во всей ихъ раздѣльности. Естественно, что въ первоначальной церкви, состоявшей изъ немногочисленнаго общества, нѣкоторыя изъ таинствъ еще не получили обычнаго выраженія и не имѣли въ видимой жизни церковной опредѣленнаго и отчетливаго существованія. Если и таинственное общеніе съ Божествомъ не можетъ для младенца принимать тѣ раздѣльныя и отчетливыя формы, какія оно получаетъ для взрослаго человѣка, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы взрослый человѣкъ всегда долженъ былъ ограничиваться только тѣми формами, которыя пригодны и для младенца. Подобно этому, если въ Церкви, по мѣрѣ ея внутренняго и внѣшняго возрастанія, совершеніе св. таинствъ получало болѣе полный и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе опредѣленный и раздѣльный видъ, чѣмъ какой оно имѣло въ первобытномъ христіанствѣ, то это было совершенно цѣлесообразно и законно.

Итакъ, Церковь не только по матеріальному своему составу и внѣшнему распространенію, но и по явленію своихъ образующихъ формъ растетъ, развивается и совершенствуется. Ибо хотя божественная стихія Церкви сама по себѣ неизмѣнна, но такъ какъ способъ и степень ея обнаруженія зависитъ отъ способа и степени усвоенія этой божественной стихіи человѣческимъ элементомъ, измѣнчивымъ по природѣ своей, то, слѣдовательно, и явленіе божественнаго въ Церкви въ этомъ отношеніи измѣняется, опредѣляясь бо̀льшимъ или меньшимъ соотвѣтствіемъ между божественною и человѣческою ея сторонами.

Такое возрастаніе, развитіе и совершенствованіе церковныхъ формъ нисколько не исключаютъ неизмѣннаго основанія Церкви, не только самой по себѣ, но и въ видимомъ ея явленіи. Ибо, во-первыхъ, какъ бы ни видоизмѣнялись и ни усложнялись формы іерархіи, формулы исповѣданія вѣры и обряды совершенія таинствъ, но никогда не было такъ, чтобы въ Церкви вовсе не существовало правильной іерархіи, истиннаго исповѣданія вѣры и настоящихъ таинствъ, а, во-вторыхъ, всѣ видоизмѣненія и усложненія въ этихъ трехъ областяхъ не упраздняли, а, напротивъ, сохраняли и утверждали прежнее, будучи лишь его бо̀льшимъ раскрытіемъ. Такъ, напримѣръ, рукополо-

женіе священниковъ епископами не противорѣчило апостольскому рукоположенію и не упраздняло его, а, напротивъ, отъ него же исходило и имъ держалось, было лишь необходимымъ примѣненіемъ того же самаго безусловнаго и божественнаго начала іерархіи къ болѣе сложному составу церкви; символы, никейскій и константинопольскій не противорѣчили исповѣданію апостола Петра и не упраздняли его, а были лишь его болѣе полнымъ раскрытіемъ и т. д. Въ ростѣ дерева корень не упраздняется стволомъ, а, напротивъ, питается и сохраняется имъ, такъ же, какъ и самъ его сохраняетъ и питаетъ; точно такъ же и стволъ не упраздняется вѣтвями, листьями, цвѣтами и т. д., но все это вмѣстѣ своею цѣлостью образуетъ одно совершенное растеніе, живущее *не смѣною, а взаимо-сохраненіемъ* своихъ частей. Такъ и для видимой церкви истинное положеніе состоитъ не въ томъ, чтобы въ ней ничего новаго не являлось, а въ томъ, чтобы въ ней появляющееся новое не противорѣчило старому и не разрушало, а утверждало и раскрывало его.

Церковь всегда шла правымъ путемъ іерархическаго преемства, но этотъ путь можетъ для нея расширяться; Церковь всегда содержала истину въ исповѣданіи вѣры, но эта истина можетъ съ теченіемъ времени находить себѣ болѣе точныя и полныя выраженія; наконецъ, Церковь всегда обладала жизнью Христовою въ таинствахъ, но эта жизнь можетъ полнѣе восприниматься и далѣе проводиться. Какъ по ученію ап. Павла въ совмѣстности единой Церкви, въ *объемѣ* единаго тѣла Христова, одинъ и тотъ же присущій и дѣйствующій въ немъ Духъ Божій не одинаково дѣйствуетъ во всѣхъ его членахъ, но измѣняетъ свое дѣйствіе сообразно свойству и назначенію каждаго члена, точно также и въ *преемствѣ* временъ и поколѣній одинъ и тотъ же вѣчно пребывающій въ Церкви Духъ Божій въ различной степени и различными способами раскрываетъ свое присутствіе сообразно историческому положенію и призванію каждой эпохи и поколѣнія. Итакъ, если непремѣнное условіе церковности есть то, чтобы ничто новое не противорѣчило старому, то это не во имя того, что оно старо, а во имя того, что оно есть произведеніе и выраженіе того же самаго Духа Божія, который непрерывно дѣйствуетъ въ Церкви и который не можетъ себѣ противорѣчить.

Отсюда же легко намъ видѣть, что собственно въ Церкви есть божественное и неизмѣнное. Мы принимаемъ и почитаемъ преданное въ Церкви не потому только, что оно предано — ибо бываютъ

и худыя преданія, — а потому, что признаемъ въ преданномъ не произведеніе извѣстнаго только времени, мѣста или какихъ-либо лицъ, а произведеніе того Духа Божія, который нераздѣльно всегда и вездѣ присутствуетъ и все наполняетъ, который и въ насъ самихъ свидѣтельствуетъ о томъ, что нѣкогда Имъ же создано въ древней Церкви, такъ что мы выраженную прежде, но всегда единую истину познаемъ благодатною силою того же самаго Духа, который ее тогда выразилъ. Поэтому всякая форма и всякое постановленіе, хотя бы и выраженное въ извѣстное время и чрезъ извѣстныхъ лицъ, но если эти лица дѣйствовали при этомъ *не отъ себя* и не въ свое имя, а отъ всей и во имя всей Церкви прошедшей, настоящей и будущей, видимой и невидимой, — такая форма и такое ихъ постановленіе по вѣрѣ нашей исходитъ отъ присущаго и дѣйствующаго во всей Церкви Духа Христова и должно быть поэтому признано святымъ и неизмѣннымъ, какъ поистинѣ исходящее не отъ какихъ-нибудь частей Церкви по мѣсту и времени, не отъ отдѣльныхъ членовъ ея въ ихъ частности и отдѣльности, а отъ всей Церкви Божіей въ ея нераздѣльномъ единствѣ и цѣлости, какъ вмѣщающей всю полноту божественной благодати.

Итакъ, отличительный признакъ божественности въ Церкви есть внутренняя всецѣлость и каѳоличность ея пути, ея истины, ея жизни: всецѣлость не въ смыслѣ ариѳметической и механической совокупности всѣхъ частей и членовъ, каковая внѣшняя совокупность ни въ какомъ данномъ моментѣ не имѣетъ дѣйствительнаго существованія, а въ смыслѣ мистической (сверхсознательной) связи и духовнаго нравственнаго общенія всѣхъ частей и членовъ Церкви между собою и съ общимъ Божественнымъ Главою. При этомъ явными органами этой связи и этого общенія въ видимой церкви въ каждомъ моментѣ ея существованія могутъ являться единичныя лица или собранія немногихъ лицъ, на которыхъ, въ силу внутренней связи всего живого тѣла Церкви и всеобщаго взаимнаго довѣрія, можетъ быть перенесена и въ нихъ сосредоточена мысль и воля всѣхъ. Эта воля именно силою такого самоотверженія и такой безличности привлекаетъ дѣйствіе божественнаго Духа, Онъ же и чрезъ немногихъ открываетъ благодать, тайно присущую всѣмъ; такъ что истинная каѳоличность обусловлена не полнотою числа чрезъ внѣшнее собираніе отдѣльныхъ единицъ, а полнотою духовной цѣлости чрезъ отверженіе всякаго самолюбія и обособленія въ каждой единицѣ. Бо-

жественно въ Церкви все то, что имѣетъ вселенскій или каѳолическій характеръ, а имѣетъ этотъ характеръ все то, въ чемъ нѣтъ *самолюбія* и *обособленія* — личнаго, народнаго, мѣстнаго и всякаго другого.

Каѳоличенъ и божественъ іерархическій *путь* Церкви, ибо по нему ни одинъ изъ посредниковъ и органовъ благодати не имѣетъ своего званія какъ личной своей привилегіи, отдѣляющей его отъ другихъ, но всѣ они получаютъ священное преимущество изъ единаго и для всѣхъ общаго источника святости — Христа, чрезъ единообразное и непрерывное преемство, въ силу коего не они отдѣляются отъ всѣхъ, а всѣ чрезъ ихъ служеніе видимо соединяются съ божественнымъ основаніемъ цѣлаго зданія Церкви. Всякій человѣкъ имѣетъ въ силу воплощенія Христова возможность соединиться съ Божествомъ, но для того, чтобы эта *возможность* быть сынами Божіими стала *дѣйствительностью*, необходимо прежде отречься отъ существующей уже противобожеской (грѣховной) дѣйствительности человѣка, корень которой состоитъ въ эгоизмѣ или самости, т. е. именно въ усиліи поставить и утвердить себя внѣ Бога и противъ Бога; слѣдовательно, человѣкъ, желающій дѣйствительнаго возсоединенія съ Божествомъ, прежде всего долженъ отказаться отъ своего самоутвержденія, онъ долженъ признать, что въ немъ источникъ добра, истины и жизни, и ни въ какомъ случаѣ не долженъ говорить и дѣйствовать изъ-за себя и во имя свое, чтобы не заслонять божественной благодати своимъ себялюбивымъ посредствомъ. Но именно іерархическій строй Церкви и *только* онъ устраняетъ и дѣлаетъ невозможнымъ всякое себялюбивое и самовольное посредство между Богомъ и твореніемъ, ибо въ этомъ іерархическомъ строѣ (и только въ немъ одномъ) *никто* самъ собою или въ своей отдѣльности не получаетъ благодати Божіей, но каждый имѣетъ ее лишь отъ божественнаго цѣлаго чрезъ другихъ, также не собою ее пріявшихъ. Такъ всѣ міряне не сами собою, а чрезъ священника принимаютъ благодать, но и священникъ не собою священнодѣйствуетъ, а въ силу посвященія отъ епископа; епископъ же не самъ собою даетъ и не отъ человѣческаго произвола беретъ свое святительское полномочіе, но посредствомъ старшихъ епископовъ послѣдовательнымъ преемствомъ получаетъ его чрезъ апостоловъ отъ самого Христа, котораго Богъ-Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ для нашего спасенія и который Самъ творилъ волю не Свою, но пославшаго Его. Итакъ, въ этой

чудной цѣпи благодатнаго дѣйствія нѣтъ ни одного звена, запятнаннаго человѣческимъ самоутвержденіемъ, въ этомъ великомъ обществѣ нѣтъ ни одного дѣятеля отъ Божественнаго Главы его и до послѣдняго священнослужителя, нѣтъ ни одного дѣятеля, который самъ бы о себѣ свидѣтельствовалъ или самъ бы поставлялъ себя въ проводники благодати и свидѣтели истины. Поэтому, каковы бы то ни были человѣческія дѣла какого-нибудь іерарха (или цѣлаго ряда іерарховъ), и хотя бы онъ въ своемъ *личномъ* характерѣ обнаруживалъ высочайшую степень гордости и высокомѣрія, *святительское* его служеніе все-таки основано на смиреніи и самоотверженіи, ибо не онъ себя поставилъ въ іерархи, не во имя себя дѣйствуетъ и не свое проповѣдуетъ. Напротивъ, всѣ основатели и учители отдѣлившихся отъ Церкви сектъ, хотя бы иные изъ нихъ по личному характеру и были люди смиренные, но служеніе ихъ основано на самоутвержденіи и гордости, ибо они сами о себѣ свидѣтельствуютъ, свое дѣлаютъ и проповѣдуютъ. Іерархія же церковная не по дѣламъ своихъ членовъ, а по совершенству своего начала, по чистотѣ и цѣлости своей каѳолической формы, свята, непорочна и божественна.

Каѳолична и божественна *истина* церковная въ соборномъ исповѣданіи вѣры не потому, чтобы оно выражало окончательно всю полноту боговѣдѣнія и не потому также, чтобы оно утверждалось на собирательномъ мнѣніи всѣхъ членовъ церкви, а потому, что, во-первыхъ, со стороны своего предмета это исповѣданіе, и не открывая всѣхъ частностей божественной истины, представляетъ такія существенныя черты ея, которыя внутренне связаны со всѣмъ остальнымъ и, слѣдовательно, заключаютъ въ себѣ подразумѣвательно всецѣлую истину, и, во-вторыхъ, со стороны своего происхожденія это исповѣданіе утверждено людьми, бывшими истинными представителями цѣлой вселенской Церкви въ томъ смыслѣ, что они имѣли въ виду не свои личныя или чьи-либо частныя мнѣнія, какъ такія, а то ученіе, котораго всегда и вездѣ твердо, хотя бы и не вполнѣ отчетливо, держалась вся Церковь; они хотѣли опредѣлить не свое (своей партіи, мѣстности, своего времени) ученіе, а каѳолическое богопреданное ученіе. Отцы вселенскихъ соборовъ, каковы бы ни были личныя ихъ свойства и какъ бы они себя ни вели въ другихъ отношеніяхъ, при опредѣленіи догматовъ вѣры дѣйствовали не отъ себя, а отъ всецѣлости церковной, въ ней же Богъ пребываетъ, и вѣрующій въ это пребываніе не можетъ отвергать въ таковыхъ опредѣленіяхъ подлин-

наго откровенія Христовой истины наитіемъ Духа Святого. О такомъ именно характерѣ вселенскихъ соборовъ фактически свидѣтельствуетъ вся ихъ исторія. Вмѣстѣ съ тѣмъ не трудно было бы показать и уже отчасти было показываемо и съ богословской, и съ философской стороны, что утверждавшіеся на семи вселенскихъ соборахъ (т. е. до раздѣленія Востока и Запада) догматы, именно: единосущіе Слова и Духа Святого съ Богомъ Отцомъ (I и II вселенскіе соборы), единство Богочеловѣческой личности въ Христѣ (III и V соборы), два естества въ одномъ лицѣ Его (IV соборъ): двѣ воли и два дѣйствія въ Христѣ (VI соборъ) и наконецъ святость тѣлеснаго человѣческаго образа, воспринятаго Христомъ (VII вселенскій соборъ),— всѣ эти догматы составляютъ и по разуму (логически) единственно правильное раскрытіе и опредѣленіе христіанской истины, тогда какъ тѣ еретическія объ этихъ предметахъ мнѣнія, противъ которыхъ созывались соборы и которыя на этихъ соборахъ осуждены, подрывали самыя основанія христіанства. Такъ что заявленное на соборахъ фактически самосознаніе церкви допускаетъ и полное логическое оправданіе, и засвидѣтельствованная соборами вселенская истина была не только истиной христіанской вѣры, но и истиной христіанскаго разума. Вселенскій соборъ не въ полночисленности состоитъ; ибо если бъ даже гораздо большее чѣмъ на всѣхъ вселенскихъ соборахъ сошлось собраніе представителей всѣхъ церквей со всего міра, но если бы каждый изъ нихъ несъ съ собою и старался бы выразить только свое личное мнѣніе или человѣческія мнѣнія и желанія представляемыхъ имъ обществъ, то такое собраніе не было бы вселенскимъ соборомъ, и его опредѣленія не были бы божественными догматами. Божественные же догматы возвѣщаются въ Церкви тогда только, когда представители (сколько бы ихъ въ этомъ случаѣ ни было), отлагая всякія человѣческія мнѣнія свои и чужія, заботятся и ревнуютъ лишь о выясненіи Христовой истины, *заложенной* въ Церкви благодатію сошедшаго на нее Св. Духа. Добровольнымъ и сознательнымъ отверженіемъ всего человѣческаго — временнаго, мѣстнаго и личнаго во имя вѣчнаго и неизмѣннаго, каѳолическаго начала царствія Божія, представители церкви вызываютъ новое *обнаруженіе* этого начала и, возбуждая въ себѣ ростъ божественнаго сѣмени, привлекаютъ новое дѣйствіе того же Святого Духа, который и говоритъ тогда ихъ устами, какъ органами всего каѳоличества.

Каѳолично церковное исповѣданіе еще и потому, что содержитъ

въ себѣ такія истины, которыя одинаково значительны и важны для всѣхъ людей — ученыхъ и невѣждъ, простыхъ и образованныхъ, ибо эти истины говорятъ *всему* человѣку и опредѣляютъ судьбу всего человѣчества, а не относятся только къ мышленію ума или къ какой-нибудь отдѣльной познавательной способности. Богъ — вседержитель, Христосъ — спаситель и Его Богочеловѣческій подвигъ, животворящій Духъ Божій и Его дѣйствіе въ единой вселенской Церкви чрезъ крещеніе и другія таинства, наконецъ воскресеніе мертвыхъ и жизнь будущаго вѣка — всѣ эти догматы, въ силу ихъ глубочайшаго смысла и совершенной разумности — могутъ быть развиты въ самую полную философскую систему, и однакоже они не суть отвлеченно-теоретическія умозрѣнія, а жизненныя и практическія истины, всякому доступныя, всѣмъ указывающія одинъ путь спасенія и прямой входъ въ царствіе Божіе.

Каѳолична и божественна мистическая *жизнь* Церкви въ святыхъ таинствахъ, потому что эти таинства, хотя бы совершаемыя въ извѣстномъ случаѣ надъ однимъ человѣкомъ, по назначенію своему никогда не останавливаются на преходящемъ человѣческомъ явленіи, на отдѣльномъ существованіи каждаго лица, на томъ ложномъ положеніи обособленности и отъединенія, въ которомъ находится природный человѣкъ, — но имѣютъ своею цѣлью именно вывести человѣка изъ этого ложнаго положенія, дѣйствительно, духовно-физически связать его со всѣми и чрезъ то возстановить *всецѣлость* истинной жизни во Богѣ. Таково свойство всѣхъ таинствъ вообще и каждаго въ особенности.

Каѳолично и божественно таинство *крещенія*, ибо, невидимо очищая природнаго человѣка отъ скрытой, но несомнѣнно ему присущей заразы первороднаго грѣха, въ самомъ началѣ отдѣляющей его отъ единства божественной жизни, оно даетъ ему возможность снова войти въ составъ всемірнаго тѣла Божія.

Каѳолично и божественно таинство *мѵропомазанія*, ибо, освящая все духовно-тѣлесное образованіе человѣка, какъ крайнюю форму Духа Святого, оно предназначаетъ его во всемъ этомъ составѣ на служеніе не личнымъ его духовнымъ цѣлямъ, а всеобщему дѣлу Божію на землѣ.

Каѳолично и божественно таинство *покаянія* (второе крещеніе), потому что въ немъ человѣкъ, собственнымъ добровольнымъ сознаніемъ отрекаясь и благодатію Божіею разрѣшаясь отъ всего, что въ

его личной жизни было содѣлано въ грѣховномъ духѣ самолюбія, отдѣляющемъ его отъ Бога и людей, снова дѣлается способнымъ къ соединенію съ ихъ всецѣлостью, уже при личномъ своемъ участіи.

Каѳолично и божественно великое таинство евхаристіи или *причащенія,* въ которомъ человѣкъ, тѣлесно и существенно воспринимая всеединое тѣло Христово (въ немъ же обитаетъ вся полнота Божества) и физически, хотя и невидимо съ нимъ соединяясь, становится дѣйствительно участникомъ и общникомъ бого-человѣческой и духовно-тѣлесной всецѣлости.

Каѳолично и божественно таинство *брака,* въ силу котораго полнота физической жизни освящается для человѣка полнотою духовнаго общенія, на основаніи мистическаго (во Христа и во Церковь) сочетанія двухъ разнородныхъ существъ, долженствующихъ въ повседневной жизни выражаться взаимнымъ ихъ самоограниченіемъ и самоотверженіемъ, — вслѣдствіе чего человѣкъ, возстановленный въ своей цѣлости, какъ полное и замкнутое кольцо входитъ въ цѣпь всемірной жизни.

Каѳолично и божественно таинство рукоположенія или *священства* (духовное отчество или дѣторожденіе), дѣйствіемъ котораго одинъ человѣкъ становится для многихъ проводникомъ вселенской благодати Христовой, «отъ Его же исполненія мы вси пріяхомъ и благодать возблагодать».

Каѳолично и божественно послѣднее таинство елеосвященія или *соборованіе,* при которомъ вся Церковь чрезъ соборъ своихъ служителей, въ виду грозящей смертью болѣзни, тождественно и словомъ и мистическимъ дѣйствіемъ свидѣтельствуетъ больному, что онъ есть неотъемлемый членъ того священнаго цѣлаго, которое обнимаетъ собою не только всю видимую, но и всю невидимую Церковь, — такъ что если и умретъ болящій, то не порвется духовно-физическая связь его съ вселенскимъ тѣломъ.

Каѳоличны и всецѣло божественны всѣ таинства Церкви еще и въ томъ смыслѣ, что ими обнимается и освящается не одна нравственная и духовная жизнь человѣка, но и его физическая жизнь, — болѣе того: ими освящаются и возсоединяются съ Божествомъ начатки матеріальной природы всего видимаго міра. Такъ въ крещеніи Духъ Божій, въ началѣ міротворенія носившійся надъ водами [1], снова

[1] Извѣстно, что еврейское слово, переведенное у насъ „носпіеся“ (надъ водою), означаетъ собственно *высиживать* (птенцовъ)

соединяетъ свое таинственное дѣйствіе съ водою какъ первородною *стихіей* вещественнаго міра, а въ ней и съ прочими стихіями. Въ муропомазаніи и елеосвященіи *растительный* элементъ въ чистѣйшихъ своихъ произведеніяхъ освящается и становится проводникомъ благодатнаго дѣйствія Божія на тѣло человѣческое, а въ евхаристіи особымъ таинственнымъ дѣйствіемъ благодати важнѣйшія для человѣческой жизни питательныя вещества — хлѣбъ и вино, становятся видами, подъ коими существенно и дѣйственно сообщается человѣчеству и питаетъ его само истинное прославленное тѣло Христово. Наконецъ чрезъ таинство брака очищается, духовно осмысливается и освящается въ человѣкѣ родовое отправленіе жизни *животной*. Въ сихъ таинствахъ такимъ образомъ возстановляется союзъ Божества съ начатками цѣлаго творенія, и царство Божіе обнаруживаетъ свой истинно-каѳолическій, т. е. всеобъемлющій характеръ, полное осуществленіе котораго въ грядущей православной Церкви будетъ обнимать не только новое небо — блаженныхъ и спасенныхъ духовъ, но и новую землю — возрожденную духовную тѣлесность цѣлаго міра.

Таковъ въ краткихъ чертахъ образъ вселенной Церкви, каѳолической и божественной не только въ своемъ вѣчномъ началѣ и невидимомъ первообразѣ, но и въ своихъ видимыхъ формахъ. Эти формы каѳоличны (всецѣлы) по самому существу и назначенію своему, которое состоитъ въ томъ, чтобы *исцѣлять* человѣчество и весь міръ возстановленіемъ его единства съ Богомъ, такъ чтобы все твореніе становилось вѣрнымъ образомъ Божества. Въ этихъ формахъ устраняется все частное, отъединенное и исключительное, устраняется всякій человѣческій произволъ и, слѣдовательно, упраздняется начало всякаго грѣха и всякаго несовершенства, такъ что каѳоличность, какъ *внутреннее совершенство,* по самому существу дѣла есть божественное, а не внѣшній только признакъ божественности. И хотя до тѣхъ поръ, пока не совершится исцѣленіе и перерожденіе всей твари, сѣмя царствія Божія возрастаетъ въ мірѣ и видоизмѣняется по силѣ, степени и объему своего проявленія, но всѣ эти измѣненія касаются только человѣческаго воспріятія, само же божественное дѣй-

---

вслѣдствіе чего св. Василій Великій въ своемъ „Шестодневѣ" уподобляетъ Духа Божія орлицѣ, высиживающей и выводящей своихъ дѣтей. Съ этимъ же, вѣроятно, находится въ связи голубиный образъ Духа Божія

ствіе во всѣхъ степеняхъ и видахъ его усвоенія человѣкомъ и природою остается внутренно всецѣлымъ, единымъ во всѣхъ и въ частномъ проявленіи сохраняетъ свое каѳолическое существо, въ чемъ и выражается его божественность.

Итакъ, все то въ Церкви, что по самому значенію своему каѳолично, свободно отъ всякаго самоутвержденія, произвола и исключительности, что выводитъ человѣка изъ его обособленія и сообщаетъ ему форму всецѣлости, то тѣмъ самымъ божественно и образуетъ вѣчную и неизмѣнную сущность Церкви.

Истинное богочеловѣческое общество, созданное по образу и подобію самого Богочеловѣка, должно представлять свободное согласованіе божественнаго и человѣческаго начала, а это обусловливается какъ дѣйствующею силою перваго, такъ и содѣйствующею силою второго. Требуется, слѣдовательно, чтобы общество, во-первыхъ, сохранило во всей чистотѣ и силѣ данное ему божественное начало (путь, истину и жизнь Христову), а во-вторыхъ, со всею *полнотою* развило начало своей человѣческой самодѣятельности, направленной къ конечному осуществленію *въ нижнихъ* того, что дано *свыше*. Міръ перерождается въ христіанствѣ, и черезъ это какъ бы восполняется рожденіе Христа въ мірѣ.

Если черезъ осѣненіе человѣческой матери дѣйствующей силою Божіей произошло вочеловѣченіе Божества, то черезъ оплодотвореніе божественной матери (Церкви) дѣйствующимъ началомъ человѣческимъ должно произойти свободное обóженіе человѣчества. До христіанства природное начало въ человѣчествѣ было данное (фактъ), Божество было искомое (идеалъ) и какъ искомое дѣйствовало идеально на человѣка. Въ Христѣ искомое было намъ дано, идеалъ сдѣлался фактомъ: «недостижимое стало событіемъ, и несказанное здѣсь совершилося». Дѣйствующее божественное начало явилось матеріально. Слово плоть бысть, и эта новая одухотворенная и обóженная плоть остается божественною субстанціей Церкви. До христіанства неподвижною основою жизни была природа человѣческая (ветхій Адамъ), божественное было началомъ измѣненія, движенія, прогресса, послѣ христіанства, напротивъ, само божественное, какъ уже воплощенное, становится неподвижною основой, стихіей нашей жизни, искомымъ же является человѣчество,

соотвѣтственное этому божественному, способное самостоятельно соединиться съ нимъ, усвоить его. Какъ искомое, это идеальное человѣчество становится здѣсь дѣйствующимъ началомъ исторіи, началомъ движенія, прогресса. Какъ въ дохристіанскомъ историческомъ ходѣ основою, матеріею была природа или стихія человѣческая, дѣйствующимъ и образующимъ началомъ — Слово или Разумъ божественный (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) и результатомъ (порожденіемъ) Богочеловѣкъ, т. е. Богъ, воспринявшій человѣческую натуру, такъ въ процессѣ христіанства основою или матеріей является натура или стихія божественная, дѣйствующимъ и образующимъ началомъ становится разумъ человѣческій, а результатомъ долженъ быть обожествленный человѣкъ, т. е. человѣкъ, воспринявшій Божество.

Но воспринять Божество человѣкъ можетъ только въ своей *истинной цѣлости*, во внутреннемъ единствѣ *со всѣмъ*; слѣдовательно, воистину обожествленный человѣкъ, или истинный человѣко-богъ непремѣнно есть соборный или каѳолическій — всечеловѣчество или вселенская Церковь. Человѣкъ, который самъ по себѣ помимо Церкви хочетъ достигнуть божественнаго значенія, такой индивидуальный человѣко-богъ есть воплощеніе лжи, пародія на Христа, или антихристъ. Богочеловѣкъ индивидуаленъ, истинный человѣко-богъ универсаленъ: такъ радіусъ круга одинъ и тотъ же для всей окружности, одинаково опредѣляя разстояніе отъ центра любой изъ ея точекъ, и, слѣдовательно, онъ самъ по себѣ есть уже образующее начало круга, точки же периферіи лишь въ своей совокупности могутъ образовать кругъ. Внѣ этой совокупности, т. е. внѣ круга, отдѣльно взятыя, онѣ не имѣютъ никакой опредѣленности, но и кругъ безъ нихъ недѣйствителенъ. Въ человѣчествѣ такой кругъ есть Церковь. Въ сочетаніи человѣческой личности съ церковью человѣкъ *исцѣляется*, получаетъ истинную здравую жизнь, а церковь оплодотворяется, становится дѣйствующею, но, прежде чѣмъ стать оплодотворяющимъ началомъ церкви, разумъ человѣческій отошелъ отъ нея, чтобы на свободѣ развить свои силы. Лишь на опытѣ убѣдившись въ обманчивости этой свободы и въ немощи своихъ силъ, отдѣленныхъ отъ силы Божіей, человѣчество можетъ вступить въ свободное сочетаніе съ божественною основою Церкви и изъ этого свободнаго сочетанія возродиться въ образѣ вселенскаго богочеловѣчества.

Глава III.

О христіанскомъ государствѣ и обществѣ.

Явленіе новаго духовнаго человѣка во Христѣ есть средоточіе всемірной исторіи. Конецъ или цѣль этой исторіи есть явленіе духовнаго человѣчества. Древній міръ тяготѣлъ къ духовному человѣку, новый міръ тяготѣетъ къ духовному человѣчеству, т. е. къ тому, чтобы Христосъ *вообразился во всѣхъ*. Эта цѣль достигается двоякимъ путемъ: путемъ личнаго нравственнаго совершенствованія и путемъ улучшенія общественныхъ отношеній. Если бы человѣчество было простою суммой равныхъ и самостоятельныхъ единицъ, тогда второй путь былъ бы излишнимъ: по мѣрѣ усовершенствованія отдѣльныхъ лицъ совершенствовалось бы и общество, изъ нихъ состоящее. Но на самомъ дѣлѣ между лицомъ и обществомъ существуетъ *обоюдная* зависимость. Родъ существуетъ дѣйствительно только въ особяхъ, но и особи дѣйствительно существуютъ только въ родѣ. Общество слагается изъ лицъ, но и лица живутъ только въ этомъ сложеніи и гибнутъ въ одиночествѣ: человѣчество образуется изъ людей, но не людьми. Основныя общественныя связи не зависятъ отъ личнаго произвола, напротивъ, личная жизнь обусловлена этими связями. Поэтому улучшать человѣчество однимъ частнымъ личнымъ дѣйствіемъ, т. е. прямымъ дѣйствіемъ на отдѣльныя лица, такъ же невозможно, какъ исцѣлить больной организмъ, дѣйствуя на каждую его клѣточку или волокно въ отдѣльности: больной много разъ успѣетъ умереть прежде, чѣмъ такое лѣченіе сколько-нибудь подвинется впередъ. Точно также человѣчество много разъ успѣло бы погибнуть, прежде чѣмъ каждый человѣкъ достигъ бы нравственнаго совершенства. Единственный *мужъ правды*, самъ по себѣ, единолично обладавшій совершенствомъ и не нуждавшійся въ общественной правдѣ, былъ Тотъ, Кто былъ Богомъ, прежде чѣмъ стать человѣкомъ. Въ Немъ была вся правда, но мы усвоить эту правду можемъ и не единолично, а только сообща, *всѣмъ міромъ*. Безъ этого общенія или солидарности самое наше человѣческое начало не могло бы удержаться и сохранить свою самостоятельность среди природы, а тѣмъ болѣе невозможно было бы богочеловѣчество. Человѣкъ индивидуальный былъ бы въ своей отдѣльности поглощенъ природною жизнью,

только собирательный человѣкъ можетъ бороться съ природой и свободно обращаться къ Божеству. Чтобы возродить все человѣчество, христіанство должно проникнуть не только его личныя, но и общественныя стихіи. Богочеловѣческая связь должна быть возстановлена не только индивидуально, но и собирательно. Какъ божественная стихія имѣетъ свое собирательное выраженіе въ церкви, такъ чисто человѣческая стихія имѣетъ подобное же выраженіе въ государствѣ и, слѣдовательно, богочеловѣческая связь выражается собирательно въ свободномъ сочетаніи церкви и государства, при чемъ это послѣднее является уже какъ *христіанское государство*.

Вообще государство представляетъ собою *устой* (status) человѣчества противъ внѣшнихъ стихійныхъ силъ, дѣйствующихъ на него и въ немъ. Для такого устоя необходимо объединеніе самихъ человѣческихъ силъ, а объединеніе предполагаетъ подчиненіе. Поэтому государство, выражая человѣческую самостоятельность въ общемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ требуетъ себѣ строгаго подчиненія частныхъ силъ. Такъ всегда было и будетъ, и вся разница только въ свойствѣ и образѣ этого подчиненія.

До-христіанская исторія явила намъ два типа государства: восточное, основанное на *рабствѣ*, и западное (греко-римское), обусловленное сверхъ рабства постоянною *борьбою* самихъ господъ. На Востокѣ государство означало только господство (также и у насъ по-русски: господарь, государь, государство). Это господство было или патріархальное, или основывалось на завоеваніи. Въ обоихъ случаяхъ власть государя и подчиненіе подданныхъ были безграничены и безусловны: ни дѣти съ отцомъ, ни военноплѣнные съ побѣдителемъ не могутъ тягаться о правахъ, для нихъ безусловное повиновеніе обязательно. Родовое начало и факты завоеванія имѣли конечно силу и на Западѣ, но здѣсь къ нимъ присоединялась, какъ главный образующій факторъ, постоянная внутренняя борьба политическихъ силъ. На Востокѣ вслѣдствіе душевнаго склада и міросозерцанія тамошнихъ народовъ политическая борьба могла быть только случайнымъ явленіемъ. Квіетистъ и фаталистъ по натурѣ и по убѣжденію, заинтересованный главнымъ образомъ вѣчною и неизмѣнною стороною существующаго, восточный человѣкъ неспособенъ настаивать на своихъ правахъ и упорно бороться за свои частные интересы. Кто силенъ, тотъ и правъ, противостоять сильному есть дѣло безумнаго. Властители Востока могутъ соперничать и бороться другъ

съ другомъ, но каждый разъ эта борьба непродолжительна и не измѣняетъ общаго положенія дѣлъ. Первый признакъ перевѣса силы на одну сторону рѣшаетъ споръ, и подданные спѣшатъ подчиниться сильнѣйшей сторонѣ, видя въ ней орудіе судьбы или высшей воли. Отсюда частая смѣна деспотій при неизмѣнности самого деспотизма.

Но «дерзновенный родъ Япета», споривший съ богами, и политическій свой строй основывалъ на борьбѣ. Отсюда на Западѣ совершенно иной, чѣмъ на Востокѣ, типъ государства. При противоборствѣ болѣе или менѣе равныхъ политическихъ силъ, изъ коихъ ни одна не могла получить безусловнаго преобладанія, государство уже не можетъ быть господствомъ, а должно явиться какъ состояніе равновѣсія многихъ силъ. Это равновѣсіе выражается въ *законѣ*. Каждая изъ борющихся силъ выставляетъ свое право, но эти права, сами по себѣ неопредѣленныя и безграничныя, а потому и исключающія другъ друга, могутъ сомнѣваться и уравновѣситься только подъ условіемъ общаго для нихъ всѣхъ предѣла. Этотъ общій предѣлъ всѣхъ правъ, предъ которымъ всѣ равны, и есть законъ. Западное государство, какъ равновѣсіе борющихся правъ, есть по преимуществу государство закона. Извѣстно, что начало образованія греческихъ политій ознаменовано законодательствами Ликурга, Солона и проч., возникшими прямо изъ потребности положить предѣлъ ожесточенной борьбѣ партій, закрѣпивъ ихъ равновѣсіе формулой закона.

Но полное свое выраженіе до-христіанское государство Запада находитъ въ Римѣ. Римская государственность выработалась въ многовѣковой непрерывной борьбѣ за права между патриціями и плебеями и всегда облекалась въ форму точнаго и строгаго законодательства. Но это законное правовое государство достигло своего завершенія въ тотъ моментъ, когда борющіяся партіи пришли въ окончательное равновѣсіе чрезъ полное уравненіе въ правахъ. Этотъ моментъ ознаменованъ созданіемъ *имперіи*. Если государство есть равновѣсіе живыхъ реальныхъ силъ, то оно не можетъ представляться одною отвлеченною, мертвою формулой закона. Законъ долженъ быть воплощенъ. *Воплощеніе закона есть власть.* Власть, какъ живая дѣйствительная сила, всѣхъ уравнивающая, должна сосредоточиваться въ одномъ живомъ лицѣ. Власть, или имперія (Imperium), имѣетъ реальный практическій смыслъ только въ императорѣ.

Такимъ образомъ западное государство въ концѣ своего развитія пришло къ тому самому, чего Востокъ держался изначала. Но огром-

ная разница между западною имперіей и восточными деспотіями — разница роковая для Запада, состояла именно въ томъ, что Римская имперія была концомъ и завершеніемъ всего историческаго развитія древняго классическаго міра — тою крайнею цѣлью, къ которой безсознательно тяготѣлъ и стремился дерзновенный родъ Іафета въ своей тысячелѣтней борьбѣ, въ своихъ блужданіяхъ и подвигахъ. Для восточныхъ народовъ ихъ деспотическое государство являлось какъ необходимое зло, какъ одно изъ тягостныхъ, но неизбѣжныхъ условій земнаго существованія — не болѣе. Но для западнаго язычества, съ его чисто человѣческою религіей, государство, какъ воплощеніе человѣческаго разума и человѣческой правды, было *все*, въ него онъ полагалъ всю свою душу, въ немъ видѣлъ и высшую норму и высшую цѣль своей жизни. И вотъ цѣль достигнута вполнѣ: создано государство законченное, всеобъемлющее, государство непобѣдимое, государство по преимуществу — всемірная Римская имперія. И какъ только оно создано, такъ тотчасъ же и обнаруживается совершенная пустота этого формальнаго величія, безнадежная скудость этого воплощеннаго разума. Пришлось поставить вопросъ: къ чему все это и что же дальше? Отвѣчать было некому: оракулы давно уже молчали. И такая страшная тоска овладѣла владыками міра, что даже сожженіе самаго Рима являлось для нихъ лишь минутнымъ развлеченіемъ.

Когда воплощеніе человѣческаго разума — имперія — оказалось вполнѣ несостоятельнымъ, тогда наступило время для воплощенія Разума божественнаго. Христіанство, придя въ міръ, чтобы спасти міръ, спасло и высшее проявленіе міра — государство, открывъ ему истинную цѣль и смыслъ его существованія. Разница между христіанскимъ и языческимъ государствомъ состоитъ въ томъ, что это послѣднее думало имѣть цѣль въ себѣ самомъ и потому оказалось безцѣльнымъ и безсмысленнымъ; христіанское же государство признаетъ надъ собою ту высшую цѣль, которая дается религіей и представляется церковью, и въ добровольномъ служеніи этой цѣли, т. е. царству Божію, христіанское государство находитъ свой высшій смыслъ и назначеніе. Христіанское государство соединяетъ въ себѣ черты восточнаго и западнаго государства. Согласно восточному воззрѣнію, христіанство отодвигаетъ государственную жизнь на второстепенное мѣсто, ставя на первый планъ жизнь духовную или религіозную; но съ другой стороны вмѣстѣ съ Западомъ христіанство признаетъ за государствомъ положительную задачу и дѣятельный про-

грессивный характеръ: оно не только призываетъ государство къ борьбѣ съ злыми силами міра, подъ знаменемъ церкви, но требуетъ отъ него также, чтобы оно проводило въ политическую и международную жизнь нравственныя начала, постепенно поднимало мірское общество до высоты церковнаго идеала, пересоздавало его по образу и подобію Церкви Христовой.

Въ христіанскомъ государствѣ находится все то, что было и въ государствѣ языческомъ, какъ въ восточномъ, такъ и западномъ, но все это получаетъ иное значеніе, обновляется въ духѣ истины. Есть въ христіанскомъ государствѣ господство, но господство не во имя своей силы, а во имя общаго блага и согласно указаніямъ церковнаго авторитета. Есть въ христіанскомъ государствѣ подчиненіе, но не изъ рабскаго страха, а по совѣсти и добровольно, ради того общаго дѣла, которому одинаково служатъ и повелитель и подданные. Существуютъ въ христіанскомъ государствѣ права, но права, вытекающія не изъ безграничности человѣческаго эгоизма, а изъ нравственной безконечности человѣка, какъ существа богоподобнаго. Есть въ христіанскомъ государствѣ законъ, но не въ смыслѣ простого узаконенія дѣйствительныхъ отношеній, а въ смыслѣ ихъ исправленія по идеямъ высшей правды. Есть въ христіанскомъ государствѣ верховная власть, но не какъ обоготвореніе человѣческаго произвола, а какъ особое служеніе волѣ Божіей. Представитель власти въ христіанскомъ государствѣ не есть только обладатель всѣхъ правъ какъ языческій кесарь, — онъ главнымъ образомъ есть носитель всѣхъ обязанностей христіанскаго общества по отношенію къ Церкви, т. е. къ дѣлу Божію на землѣ.

Государственная власть по роду своихъ дѣйствій и по происхожденію своему совершенно независима отъ власти духовной. Поэтому ихъ отношеніе можетъ быть только свободнымъ, нравственнымъ — по вѣрѣ и совѣсти. Главный вопросъ въ томъ, *вѣритъ* ли свѣтское правительство въ Церковь, или нѣтъ. Правительство христіанскаго государства обязано вѣрить въ Церковь. Въ силу этой чисто нравственной, а не юридической обязанности оно должно добровольно подчинять свою дѣятельность высшему авторитету Церкви не въ томъ смыслѣ, чтобы этотъ авторитетъ вмѣшивался въ мірскія государственныя дѣла, а въ томъ смыслѣ, чтобы само государство подчиняло свою дѣятельность высшимъ религіознымъ интересамъ, не теряло изъ виду Царствія Божія.

На христіанскомъ Западѣ церковь стремилась нѣкогда воплотиться въ государственныхъ формахъ, а на христіанскомъ Востокѣ, напротивъ, государственная власть сосредоточивала въ своихъ рукахъ не только свѣтское, но весьма часто и высшее церковное управленіе. Въ идеалѣ свободной теократіи оба стремленія совмѣщаются въ новомъ нравственномъ смыслѣ. Здѣсь церковь воплощается въ государство лишь постольку, поскольку само государство *одухотворяется* христіанскими началами; церковь нисходитъ до мірской дѣйствительности по тѣмъ же ступенямъ, по которымъ государство восходитъ до церковнаго идеала.

Государство идеализуется и одухотворяется чрезъ служеніе высшимъ религіознымъ интересамъ и при томъ чрезъ *свободное* служеніе. Высшіе религіозные интересы, исходящіе изъ церкви и которымъ христіанское государство должно служить подъ руководствомъ церкви, сводятся къ тремъ слѣдующимъ (въ порядкѣ отъ внѣшняго къ внутреннему): 1) распространеніе христіанства въ мірѣ, 2) въ самомъ христіанствѣ мирное сближеніе народовъ, 3) въ каждомъ народѣ устроеніе общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу.

Для поясненія этой послѣдней задачи можно взять область уголовнаго права, или отношеніе государства и общества къ преступнику. Въ христіанскомъ государствѣ это отношеніе, вмѣсто языческаго начала *устрашенія* и вмѣсто ветхозавѣтнаго — *возмездія*, должно опредѣлиться христіанскимъ началомъ *жалости* къ потерпѣвшему и могущимъ потерпѣть отъ преступленій, но также и къ самому преступнику: ограждая себя отъ преступника и ни въ какомъ случаѣ не оправдывая преступленія, христіанское государство не должно забывать о человѣческой душѣ преступника, способной къ возрожденію. Само государство не можетъ прямо заниматься исправленіемъ и перерожденіемъ преступниковъ, такъ же какъ оно не можетъ само лѣчить больныхъ. Но оно устраиваетъ больницы и помогаетъ матеріальными средствами институту врачей, посвящающихъ себя этому дѣлу по призванію. Больные заразительными болѣзнями, безъ сомнѣнія, приносятъ великій вредъ обществу, но государство, кромѣ этого вреда для другихъ, видитъ и собственное несчастіе больныхъ и потому не ограничивается удаленіемъ ихъ изъ общества ради пользы общества, для огражденія его отъ заразы, но передаетъ ихъ врачамъ ради пользы самихъ больныхъ, для ихъ собственнаго исцѣленія. Въ какомъ смыслѣ государство заботится о народномъ здравіи и борется съ болѣзнями,

въ такомъ же смыслѣ оно должно заботиться о народной нравственности и бороться съ преступленіями. И тамъ, и здѣсь собственно государственныя полицейскія мѣры, при всей своей практической важности, имѣютъ лишь вспомогательное, служебное значеніе. И какъ дѣло физическаго лѣченія совершается не санитарною полиціей, а медициной, такъ и дѣло нравственнаго исцѣленія или исправленія преступниковъ принадлежитъ (въ нормальномъ строѣ) не суду и тюрьмѣ, а церкви и ея служителямъ, которымъ государство должно давать матеріальную возможность дѣйствовать на преступника. Это нравственно-воспитательное дѣйствіе церкви на преступника начинается тамъ, гдѣ кончается дѣйствіе государства, которое должно довѣрять церкви въ этомъ дѣлѣ такъ же, какъ оно довѣряетъ врачебному институту въ медицинскомъ дѣлѣ. Впрочемъ, все это сравненіе преступленія съ болѣзнью я ввожу вовсе не для того, чтобы сказать, что преступленіе есть только болѣзнь, въ которой не виноватъ самъ больной. Напротивъ, совершенно необходимо признавать и различать въ преступленіи три стороны: во-первыхъ, преступленіе есть *беззаконное* дѣло, вытекающее изъ злой воли преступника — въ немъ есть грѣхъ или вина; во-вторыхъ, преступленіе есть дѣло *вредное* для другихъ — для потерпѣвшаго и для всего общества; и въ-третьихъ, оно есть *несчастіе* для самого преступника, какъ человѣка. Соотвѣтственно этому и въ самомъ преступникѣ должно признавать и различать три качества: онъ есть человѣкъ виновный, онъ есть человѣкъ вредный и онъ же есть человѣкъ несчастный.

Государство должно возстановить нарушенный виновнымъ законъ и оно же должно оградить общество отъ вреднаго члена; обѣ эти цѣли достигаются наказаніемъ, которое по справедливости и по необходимости состоитъ въ лишеніи преступника свободы и гражданской полноправности и въ удаленіи его отъ остального общества. Но за удовлетвореніемъ этихъ двухъ первыхъ интересовъ: законной справедливости и общественной безопасности — остается еще вопросъ о самомъ преступникѣ. Языческая Спарта бросала въ пропасть своихъ увѣчныхъ дѣтей. Христіанское государство не можетъ поступать подобнымъ образомъ со своими нравственно-увѣчными дѣтьми. Вопросъ о самомъ преступникѣ, о преступникѣ какъ несчастномъ, о его дальнѣйшей судьбѣ существуетъ для христіанскаго государства; но, будучи неспособно разрѣшить этотъ вопросъ своими внѣшними полицейскими средствами, оно должно передать его въ вѣдѣніе церкви.

Церковь должна заниматься уже не судомъ и не наказаніемъ преступника, а его спасеніемъ, какъ она и сама основана на домостроительствѣ спасенія. Церковь смотритъ главнымъ образомъ не на беззаконіе преступника и не на вредъ его для другихъ, а на его собственное несчастіе, на ту совокупность внутреннихъ и внѣшнихъ, психическихъ и физическихъ условій, которыя довели человѣка до грѣха. Если церковь не всегда можетъ уничтожить силу этихъ условій, то она всегда можетъ ее ослабить; хотя церковь не всегда можетъ возвратить міру преступника нравственно-исцѣленнымъ и возрожденнымъ, но она можетъ и должна испытать на немъ дѣйствіе лучшей среды, избавить его отъ дурныхъ вліяній и искушеній (тогда какъ теперь тюрьмы и остроги приводятъ обыкновенно какъ разъ къ противоположному результату, превращая нерѣдко случайныхъ преступниковъ въ закоренѣлыхъ и неисправимыхъ злодѣевъ).

Нисколько не оспаривая законности тѣхъ общественныхъ и частныхъ интересовъ, которые ограждаются уголовнымъ судомъ и полиціей, необходимо признать, что *окончательная* цѣль христіанскаго государства по отношенію къ преступникамъ есть ихъ собственное нравственное исцѣленіе, т. е. такая цѣль, въ достиженіи которой государство можетъ только служить Церкви. Подобное же служеніе требуется отъ христіанскаго государства и при другихъ задачахъ его дѣятельности. Оно служитъ Церкви, внося въ международныя отношенія принципъ христіанской солидарности взамѣнъ національнаго соперничества и вражды; оно служитъ Церкви, распространяя христіанскую культуру на варварскіе и дикіе народы, смиряя гордыхъ, обезоруживая хищниковъ, помогая угнетеннымъ. Отъ Церкви получаетъ государство высшую цѣль и положительный смыслъ своей дѣятельности. Въ до-христіанскомъ мірѣ государство, т. е. равновѣсіе общественныхъ силъ, было цѣлью само по себѣ. Древній міръ тяготѣлъ къ абсолютному государству и нашелъ его въ римской Имперіи. Но на этомъ человѣчество не могло остановиться, если бы даже найденное равновѣсіе и было безусловно устойчивымъ (чего, конечно, на дѣлѣ не могло быть), то во всякомъ случаѣ возникалъ вопросъ: что же должны дѣлать эти уравновѣшенныя, эти управленныя общественныя силы, чему, какой цѣли должно служить государство? Пока положительная задача для общественныхъ силъ не поставлена, пока не указана высшая цѣль для государства, до тѣхъ поръ государственная и общественная дѣятельность, несмотря на свое *практиче-*

ское всевластіе надъ личностью, является для мыслящаго уха безцѣльною и безсмысленною суетой. Именно такъ и смотрѣли на политическую дѣятельность послѣдніе представители древняго міра — александрійскіе философы.

Только христіанская религія дала смыслъ и значеніе государству именно тѣмъ что возвысилась надъ государствомъ. Чѣмъ выше солнце надъ землею, тѣмъ болѣе оно освѣщаетъ и согрѣваетъ землю.

Осмысливая государство, христіанство вмѣстѣ съ тѣмъ создаетъ общество. Пока государство было все, общество было ничто. Но какъ только цѣль жизни была поставлена выше государства, такъ живыя силы общества освобождаются, перестаютъ быть рабами государства. Онѣ уже не довольствуются внѣшнимъ равновѣсіемъ, но стремятся къ высшему идеалу свободной, внутренней, нравственной взаимности, для которой само государство со своими внѣшними формами и рамками служитъ лишь переходною посредствующею ступенью.

Въ древнемъ мірѣ общества собственно не было. Съ одной стороны основной общественный классъ — сельскій или земледѣльческій, представлялся рабами, съ другой стороны, и свободные граждане, не имѣя для своей общей жизни никакой безусловной цѣли, не зная ничего выше государства, связывались и поглощались этимъ послѣднимъ. Гдѣ экономическій трудъ былъ униженіе, гдѣ земля воздѣлывалась рабами, а религія завѣдывалась государственными чиновниками, тамъ общественная жизнь, лишенная своихъ существеннѣйшихъ интересовъ, матеріальныхъ и духовныхъ, всецѣло ограничивалась формальнымъ государственнымъ интересомъ, законодательнымъ уравновѣшеніемъ частныхъ силъ. Этому нисколько не противорѣчитъ высокое развитіе древней философіи, ибо эта философія относилась къ древней жизни не органически, а критически, и составляла переходъ отъ язычества къ христіанству. Въ положительныхъ же своихъ идеалахъ классическіе философы не возвышались надъ внѣшнею государственною правдою (республика Платона). Въ древнемъ мірѣ не было ни народа, ни церкви, а былъ только городъ, совпадавшій съ государствомъ (*πόλις*, civitas — городъ и государство). Даже тамъ, гдѣ городъ управлялся немногими родами, они не составляли аристократіи въ нашемъ смыслѣ, не были особымъ классомъ, независимымъ отъ государства и живущимъ внѣ города; они были только первыми горожанами.

Христіанство, возвышая религію надъ государствомъ, создавая

Церковь, тѣмъ самымъ освобождаетъ и общество отъ государственнаго всевластія, образуетъ свободное самостоятельное общество. Съ одной стороны, оно создаетъ народъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. низшій и вмѣстѣ съ тѣмъ основной классъ общества. Безъ формальнаго уничтоженія рабства, однимъ только признаніемъ рабовъ членами Церкви религіозно-полноправными, христіанство вводитъ ихъ въ общество и даетъ этому послѣднему его настоящую основу. Становясь христіанами, прежніе рабы входятъ въ составъ общества — является крестьянство. Съ другой стороны, и свободные граждане (свободные относительно своихъ рабовъ, но сами рабы государства), становясь членами церкви, тѣмъ самымъ перестаютъ быть *исключительно* членами государства, освобождаются отъ его всевластія и, развивая въ себѣ личное начало, подавленное государствомъ, образуютъ высшій общественный классъ. Такимъ образомъ общество, въ древнемъ мірѣ связанное снизу рабствомъ, а сверху подавленное абсолютизмомъ государства, отъ христіанства получаетъ свободу и движеніе.

Истинное человѣческое общество слагается только изъ свободныхъ лицъ. Въ древнемъ мірѣ не было настоящаго общества, потому что не было и настоящей личности. Правда, древній Западъ и въ своей философіи, и въ своемъ искусствѣ, и въ своей политикѣ тяготѣлъ къ идеѣ человѣка, но достигнуть онъ могъ во всемъ этомъ только до *формы* человѣчности. Полнота человѣческаго существа требуетъ безусловной свободы, но безусловная свобода не можетъ принадлежать человѣку внѣ Бога — она принадлежитъ только Богочеловѣчеству. Съ явленіемъ Богочеловѣка въ христіанствѣ человѣчество получаетъ точку опоры выше міра въ области истинно безусловной и тѣмъ освобождается отъ міра. Является свободный человѣкъ и возможность свободнаго богочеловѣческаго общества.

Эта возможность, данная въ христіанствѣ, должна быть осуществлена самимъ человѣчествомъ. Личность, внутренно освобожденная благодатью Христовой, должна прилагать эту свободу къ дѣлу созиданія христіанскаго общества.

Человѣческое общество не есть простая механическая совокупность отдѣльныхъ лицъ: оно есть самостоятельное цѣлое, имѣетъ свою собственную жизнь и организацію, и задача христіанства съ этой стороны состоитъ въ томъ, чтобы вносить въ жизнь и организацію общественныхъ силъ христіанское начало нравственной солидарности или истиннаго братства.

Строеніе человѣческаго общества въ существенныхъ своихъ чертахъ чрезвычайно просто и совершенно разумно. Оно опредѣляется тремя главнѣми условіями, которымъ соотвѣтствуетъ и тройственный составъ общества. Человѣческое общество должно прежде всего твердо стоять на землѣ, должно обезпечивать свое матеріальное существованіе, должно жить *естественною* жизнью. Но такъ какъ данная естественная жизнь человѣчества не есть совершенная и не заключаетъ сама въ себѣ своей цѣли, то общество должно, во-вторыхъ, имѣть средства измѣнять свою жизнь, двигаться и развивать свои силы. Условія такой подвижности и измѣняемости (развитія и прогресса) вырабатываются такъ называемою цивилизаціей, которая образуетъ *искусственную* жизнь общества. Но измѣненія и движенія цивилизованной жизни не должны быть безцѣльны и безсмысленны. Общественный прогрессъ, чтобы быть дѣйствительно прогрессомъ, долженъ вести общество къ опредѣленной цѣли, при томъ къ цѣли безусловно достойной, идеально-совершенной. Общество должно не только жить и двигаться, но и совершенствоваться. Такимъ образомъ сверхъ природной жизни при землѣ и сверхъ искусственнаго развитія городской цивилизаціи общество должно жить третьею, духовною жизнью — должно своими лучшими силами вырабатывать тѣ высшія блага, ради которыхъ вообще стоитъ жить и дѣйствовать.

Соотвѣтственно этой троякой жизни само общество представляется намъ въ трехъ составныхъ частяхъ или классахъ: народъ въ тѣсномъ смыслѣ — классъ сельскій или земледѣльческій по преимуществу; затѣмъ классъ *городской* и наконецъ классъ *лучшихъ людей*, общественныхъ дѣятелей и вождей народа, показателей пути, иначе: *село, городъ и дружина.*

Эти три главные образующіе элемента общества въ древнемъ мірѣ были связаны абсолютизмомъ государства, христіанство ихъ освободило и задача христіанской политики состоитъ въ томъ, чтобы поставить ихъ въ правильное положительное отношеніе къ церкви, къ государству и взаимно другъ къ другу.

Это правильное отношеніе прямо зависитъ отъ класса лучшихъ людей, класса правящаго, руководящаго обществомъ, обладающаго починомъ всякой дѣятельности. Ибо народъ самъ по себѣ всегда относился правильно и къ церкви, и къ государству, и къ другимъ классамъ, онъ всегда исполнялъ свое назначеніе, воздѣлывалъ землю для общей пользы, сохраняя вполнѣ свою солидарность съ высшими ре-

лигіозными и гражданскими интересами: городской же классъ по самому назначенію своему есть посредствующій, второстепенный и въ исправленіи своей дѣятельности онъ всегда руководился примѣромъ высшаго класса, и не его вина, если онъ не получалъ хорошаго примѣра. Вообще говоря, лучшіе люди въ христіанскомъ обществѣ до сихъ поръ далеко не соотвѣтствовали своему назначенію. Общій характеръ ихъ дѣятельности въ европейской исторіи нерѣдко выражался съ одной стороны въ угнетеніи народа, съ другой стороны — въ преступномъ соперничествѣ съ государственною и церковною властью. Вмѣсто того, чтобы быть вождями народа, свободными служителями государства и церкви, они слишкомъ часто хотѣли быть господами во всемъ и надо всѣмъ.

Такое направленіе дѣятельности находится въ прямомъ противорѣчіи съ назначеніемъ «лучшихъ людей» въ христіанскомъ обществѣ, съ ихъ призваніемъ въ общемъ христіанскомъ дѣлѣ. Въ этомъ дѣлѣ созиданіи свободной теократіи «лучшимъ людямъ» принадлежитъ самая важная и самая почетная, но вмѣстѣ и самая отвѣтственная роль. Свободно преклоняясь предъ церковнымъ авторитетомъ, принимая отъ Церкви незыблемыя начала правды и добра, «лучшіе люди» христіанскаго общества должны сообразно этимъ началомъ и подъ охраной и покровительствомъ государства направлять и руководить всѣ общественныя силы къ ихъ высшей цѣли. А цѣль эта не произвольная и случайная, не людьми поставленная. Эта цѣль непреложно опредѣляется Церковью, ей же служитъ и государство своею принудительной организаціей, ея же въ глубинѣ своей души желаетъ и христіанскій народъ. Эта цѣль есть осуществленіе въ дѣйствительности того, во что мы вѣримъ, пересозданіе этой нашей человѣческой и мірской дѣйствительности по образу и подобію христіанской истины, воплощеніе Богочеловѣчества.

Заключеніе.

Образъ Христа какъ провѣрка совѣсти.

Окончательная задача личной и общественной нравственности та, чтобы Христосъ, — въ которомъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно, — «вообразился» во всѣхъ и во всемъ. Отъ каждаго изъ насъ зависитъ содѣйствовать достиженію этой цѣли, воображая Христа въ нашей личной и общественной дѣятельности.

Всѣ согласны въ томъ, что рамки юридическаго закона нисколько не опредѣляютъ дѣятельности человѣка, стремящагося къ совершенству. Можно никогда не убивать, не красть и не нарушать никакого уголовнаго закона, и быть однако безнадежно далекимъ отъ Царствія Божія. Юридическій законъ и не имѣетъ прямою цѣлью совершенство человѣка и человѣчества — его задача только въ томъ, чтобы возможно прочнѣе охранять ихъ внѣшнее существованіе, пока оно нужно для высшихъ цѣлей, — крѣпче удерживать плотскаго человѣка по крайней мѣрѣ на первыхъ, низшихъ ступеняхъ общежитія, съ которыхъ настоящая цѣль даже еще не видна, но безъ которыхъ она не можетъ быть достигнута. Но также недостаточны для положительнаго руководства къ совершенствованію и рамки закона нравственнаго и сами евангельскія заповѣди, принимаемыя какъ отдѣльныя внѣшнія предписанія — по буквѣ, а не по духу. Даже высшая и все въ себѣ заключающая заповѣдь любви можетъ быть понята и принята въ ложномъ смыслѣ, — и не только можетъ, но и была и бываетъ. Одни говорятъ, что евангельская любовь есть прежде всего любовь къ Богу, — и во имя этой любви считаютъ себя въ правѣ и даже обязанными мучить своихъ братьевъ, не такъ, какъ они, исповѣдующихъ вѣру въ Бога. Другіе утверждаютъ, что еван-

гельская любовь требуетъ равномѣрнаго безстрастнаго благоволенія ко всѣмъ и каждому и потому не допускаетъ будто бы никакой принудительной защиты мирныхъ и невинныхъ людей отъ убійцъ, насильниковъ и хищниковъ. Одни во имя любви къ Богу позорятъ имя Божіе своими изувѣрствами, другіе во имя любви къ ближнему желали бы безпрепятственно отдавать множество ближнихъ на гибель.

Что эти люди сознательно идутъ противъ своей совѣсти, я не рѣшусь сказать; но что они не провѣрили, какъ слѣдуетъ, свою совѣсть — это ясно. А наилучшая и единственная провѣрка такъ близка.

Стоитъ только передъ тѣмъ, какъ рѣшаться на какой-нибудь поступокъ, имѣющій значеніе для личной или для общественной жизни, вызвать въ душѣ своей нравственный образъ Христа, сосредоточиться въ немъ и спросить себя: могъ ли бы Онъ совершить этотъ поступокъ, или — другими словами — одобритъ Онъ его или нѣтъ, благословитъ меня или нѣтъ на его совершеніе?

Предлагаю эту провѣрку всѣмъ, — она не обманетъ. Во всякомъ сомнительномъ случаѣ, если только осталась возможность опомниться и подумать, вспомните о Христѣ, вообразите Его себѣ живымъ, какимъ Онъ и есть, и возложите на Него все бремя вашихъ сомнѣній. Онъ уже заранѣе согласился принять и это бремя со всѣми другими, не для того, конечно, чтобы развязать вамъ руки на всякую мерзость, а для того, чтобы вы, обратившись къ Нему и оперевшись на Него, могли удержаться отъ зла и стать въ этомъ сомнительномъ дѣлѣ проводниками Его несомнѣнной правды.

Если бы всѣ люди съ доброю волею, какъ частныя лица, такъ и общественные дѣятели и правители христіанскихъ народовъ, стали обращаться теперь къ этому вѣрному способу во всѣхъ сомнительныхъ случаяхъ, то это было бы уже началомъ второго пришествія и приготовленіемъ къ страшному суду Христову, — *яко время близъ есть*.

Приложеніе.

Содержаніе рѣчи, произнесенной на высшихъ женскихъ курсахъ профессоромъ В. С. Соловьевымъ 13 марта 1881 года.

Въ предыдущихъ лекціяхъ находимъ нѣсколько руководящихъ мыслей, которыя помогутъ намъ уяснить смыслъ современныхъ событій. Мы видѣли, что исходная точка платонизма есть отрицаніе дѣйствительности, какъ подлиннаго бытія, какъ истины. Платонъ признаетъ данную дѣйствительность, но противополагаетъ ей міръ истиннаго, должнаго.

Это противоположеніе въ платонизмѣ, какъ и вообще въ философіи, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характеръ дѣйствительности заключается, съ точки зрѣнія Платона, въ ея неразумности, случайности, неистинности. То, что онъ признаетъ настоящимъ, должнымъ, разумнымъ, идеальный міръ, открывается умственному созерцанію — дѣятельности теоретической, умственной. Конечно, и философія Платона содержитъ элементъ нравственный, но онъ на второмъ планѣ. Дальше теоретическаго противоположенія міра истиннаго и неистиннаго не пошла древняя философія, и самое заключеніе ея — неоплатонизмъ (какъ видно уже изъ его названія) есть не болѣе какъ систематическое дополненіе къ философіи Платона.

Впервые христіанство дало этому античному противоположенію истиннаго и неистиннаго міра значеніе нравственное, жизненное, практическое. Подобно платонизму, христіанство исходитъ изъ отрицанія дѣйствительности, но оно отрицаетъ ее не какъ бытіе неистин-

ное только, а какъ бытіе противонравственное, какъ зло. Зло и тягость существующаго почувствовались здѣсь съ особенною, необычайною силой. Весь міръ во злѣ лежитъ, сказалъ апостолъ, и это правда. Все то, что мы называемъ зломъ въ нравственномъ смыслѣ: насиліе, порабощеніе, истребленіе одного существа другимъ, все это есть міровой законъ, законъ природы, которая тѣмъ только и живетъ, что существа борются и истребляютъ другъ друга.

Но этотъ общій законъ природы не сталъ бы ощутителенъ, какъ зло, если бы не существовало никакого другого закона. Несомнѣнно, что уже въ природѣ нечеловѣческой проявляется еще другое начало, другой законъ, но дѣйствуетъ онъ здѣсь, какъ слѣпая, безсознательная, несознаваемая внутренно сила. Такой же инстинктивный характеръ имѣетъ этотъ высшій законъ и въ природномъ человѣчествѣ; но человѣкъ на этомъ не останавливается; на извѣстной точкѣ развитія онъ доходитъ до сознанія и ощущенія другого закона бытія, какъ *внутренняго* начала его собственной, нематеріальной жизни.

Это сознаніе и ощущеніе божественнаго начала бытія, противоположнаго матеріальному, впервые совершилось въ лицѣ Христа и составляетъ сущность христіанства. Весь міръ во злѣ лежитъ, говоритъ любимый ученикъ Христа, но мы знаемъ, что мы сыны Божіи, и мы побѣдили ихъ (тѣхъ, кто отъ міра), ибо Тотъ, Кто въ насъ, больше того, кто въ мірѣ, и это есть побѣда, побѣдившая міръ — вѣра наша [1].

Въ христіанствѣ мы имѣемъ не просто ученіе, подобное другимъ религіознымъ ученіямъ, а дѣйствительный, реальный міровой фактъ: рожденіе новаго человѣка. Этотъ міровой фактъ, это воплощеніе въ фактѣ истины, какъ живого начала, основы новой жизни, не было процессомъ только внутреннимъ, субъективнымъ, совершившимся внутри, а такимъ, въ которомъ внутреннее перерожденіе сопровождалось измѣненіемъ матеріальной природы человѣка, измѣненіемъ всѣхъ его внѣшнихъ отношеній.

Но это внѣшнее, объективное, перерождающее дѣйствіе должно было распространиться на весь человѣческій міръ путемъ долгаго и сложнаго процесса. Причина замедленія и усложненія понятна: Христосъ и тѣ изъ Его послѣдователей, въ которыхъ совершился

[1] Первое посланіе Іоанна, гл. 4, ст. 4, гл. 5, ст. 19, ст. 4.

фактъ рожденія духовнаго человѣка, говоря о Богѣ, божественной жизни, духовномъ человѣкѣ, знали, о чемъ они говорили: то, что они разумѣли, были событія ихъ собственной внутренней жизни;; все это было ими пережито.

Но разъ они дали этой пережитой дѣйствительности внѣшнее выраженіе, разъ они объектировали ее въ образахъ, люди, которые этого процесса не переживали, надъ которыми все еще тяготѣло господство матеріальнаго начала, могли внѣшнимъ образомъ, такъ сказать, на слово, принять новыя формы жизни, согласовать ихъ съ прежними представленіями и создать, такимъ образомъ, внѣшнюю формальную систему духовной жизни, духовнаго царства. Такъ и случилось. Большинство человѣчества приняло христіанство съ формальной стороны. Явились доктрины и учрежденія, по внѣшности христіанскія, но лишенныя внутренней жизни христіанства; таковъ характеръ средневѣковой теологіи и средневѣковой церкви. Происшедшее отсюда теоретическое отношеніе къ основнымъ началамъ дѣйствительной жизни, не только не совмѣстное съ сущностью христіанства, но діаметрально противоположное его духу, неизбѣжно повлекло за собой и практическое вырожденіе христіанства.

Христіанство завѣщало человѣчеству осуществить царство правды, которое открылось, какъ внутренній и міровой фактъ, какъ процессъ дѣйствительной жизни (состоящій во внутреннемъ измѣненіи субъекта въ духѣ объективнаго образца и въ объективированіи субъективнаго процесса перерожденія). Въ христіанствѣ извращенномъ явилось стремленіе путемъ внѣшнихъ средствъ, путемъ насилій осуществить ложно понятое царствіе Божіе. Вспомнимъ тѣхъ поборниковъ католическаго православія, которые во время Альбигойскихъ войнъ отдавали приказанія истреблять поголовно всѣхъ, правыхъ и виноватыхъ, говоря: «На томъ свѣтѣ Господь отличитъ правовѣрныхъ». Этихъ фанатическихъ ревнителей о буквѣ закона, которые путемъ насилій и убійствъ стремятся осуществить правду, и должно считать родоначальниками современныхъ революціонеровъ.

Въ средневѣковомъ христіанствѣ, въ средневѣковой церкви открытое истиннымъ христіанствомъ Божественное начало, христіанскій Богъ, превратилось въ начало внѣшнее, совершенно чуждое истинно человѣческому началу, и въ этомъ качествѣ оно должно было рано или поздно потерять всякую силу. Результатомъ процесса овнѣшненія было отреченіе человѣка отъ Бога, признаніе Его несуществую-

щимъ. Однако отъ христіанства осталось въ человѣческой душѣ безконечное стремленіе осуществить на землѣ, въ данномъ мірѣ, въ данной дѣйствительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя дѣйствительный характеръ царства правды и утратился.

Итакъ, Бога человѣкъ потерялъ. Божественное начало, скрытое въ душѣ человѣка и открытое въ христіанствѣ, потерялось изъ виду. Остались въ распоряженіи человѣка только начало человѣческое, раціональное и инстинктъ, животная природа. И вотъ мы видимъ стремленіе на этихъ началахъ основать царство правды; являются попытки реализовать его во имя чистаго разума; эту роль выполняетъ французская революція 89 г. провозглашеніемъ безусловности правъ разума. Однако немедленно вслѣдъ за переворотомъ обнаруживается, что разумъ самъ по себѣ есть начало неопредѣленное, безразличное, формальное, что онъ можетъ своимъ анализомъ разбить традиціонныя формы жизни, но безсиленъ дать жизни содержаніе самъ изъ себя. Жизненное содержаніе разумъ получаетъ или изъ бытія Божественнаго или изъ бытія матеріальнаго. Когда первое было закрыто, оставалось только второе. Поэтому мы видимъ, что вслѣдъ за провозглашеніемъ чисто человѣческаго начала правъ разума, дается полный разгулъ животнымъ страстямъ. И если первая половина задачи французской революціи, провозглашеніе безусловныхъ правъ человѣка, имѣла нѣкоторый благотворный результатъ, явившись довершеніемъ того, что было начато христіанствомъ, упразднивъ рабство въ формѣ остатковъ феодализма, въ формѣ крѣпостного состоянія, то во второй своей половинѣ революція, основываясь на насиліи, привела лишь къ худшему деспотизму.

Современное революціонное движеніе началось съ того, чѣмъ кончила французская революція, и такой ходъ движенія логиченъ. Дѣло въ томъ, что господствующее міросозерцаніе отказалось не только отъ теологическихъ принциповъ, а и отъ метафизической идеи права чистаго разума, которая лежала на основѣ революціи 89 г. Если же отнять и теологическіе принципы и метафизическую идею безусловной личности, остается только звѣрская природа, дѣйствіе которой есть насиліе.

Но если современная революція начинаетъ съ насилія, если она пользуется имъ, какъ средствомъ для осуществленія какой-то новой правды, она тѣмъ самымъ обнаруживаетъ, что въ ней кроется явная ложь: ложь въ принципѣ и на практикѣ: въ *принципѣ* — потому

что, признавая только матеріальное начало въ мірѣ и человѣкѣ, нельзя говорить о чемъ-то должномъ, о чемъ-то такомъ, что не существуетъ, но должно существовать, ибо съ точки зрѣнія матеріальной все есть матеріальный фактъ, и никакого безусловнаго начала не можетъ быть; это — ложь *по факту*, потому что, если бы дѣйствительно современная революція искала царства правды, она не могла бы смотрѣть на насиліе, какъ на средство его осуществить. Если она признаетъ правду, должное, истинное, нормальное, если она вѣритъ въ правду, она должна признавать, что правда сама собою сильнѣе неправды. Употреблять же насиліе для осуществленія правды значитъ признать правду безсильною. Современная революція на дѣлѣ показываетъ, что она признаетъ правду безсильною.

Но поистинѣ правда сильна, а насилія современной революціи выдаютъ ея безсиліе. Для человѣка, съ человѣческой точки зрѣнія, всякое насиліе, всякое внѣшнее воздѣйствіе чуждой ему силы, есть безсиліе. Такая внѣшняя сила есть для звѣря — сила, а для духовнаго существа — безсиліе, и если человѣку не суждено возвратиться въ звѣрское состояніе, то революція, основанная на насиліи, лишена будущности.

Примѣчанія.

Чтенія о богочеловѣчествѣ. Напечатано впервые: чтеніе первое. — въ „Православномъ Обозрѣніи“, 1877, мартъ, стр. 472—478; второе, апрѣль, 714—726; третье, май-іюнь, 308—330; четвертое, іюль, 477—487; пятое и шестое, сентябрь, 108—153; седьмое и восьмое, 1879, окт. 223—251; девятое, 1880, ноябрь, 941—956; десятое, 1881, февр., стр. 317—318; одиннадцатое и двѣнадцатое, сентябрь, стр. 12—32.

Три рѣчи въ память Достоевскаго. Вторая рѣчь о Достоевскомъ впервые напечатана въ „Новомъ Времени“ 1882, № 2133. Третья рѣчь впервые напечатана въ „Руси“ 1883, № 6, подъ заглавіемъ „Объ истинномъ дѣлѣ (въ память Достоевскаго)“. Въ 1884 г. вышли отдѣльнымъ изданіемъ „Три рѣчи въ память Достоевскаго“ (1881—1883), М. 1883. Въ это изданіе вошли двѣ ранѣе напечатанныя рѣчи (вторая и третья) и впервые напечатанная рѣчь первая. Вторая рѣчь была сказана 1 февраля 1882 г., третья рѣчь — 19 февраля 1883 г.

Къ тремъ рѣчамъ въ изданіи 1884 г. приложена статья „Замѣтка въ защиту Достоевскаго отъ обвиненія въ „новомъ“ христіанствѣ. (Противъ К. Леонтьева.)“. Эта статья была ранѣе напечатана въ „Руси“ (1883, № 9) подъ заглавіемъ „Нѣсколько словъ о брошюрѣ г. Леонтьева „Наши новые христіане“.

О духовной власти въ Россіи. Напечатано впервые въ „Руси“ 1881, № 56.

О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ. Въ „Руси“ 1882 была напечатана статья Вл. Соловьева „О церкви и расколѣ“ въ №№ 38, 39 и 40. Въ „Руси“ 1883 была напечатана статья В. С. „Нѣсколько словъ о нашихъ свѣтскихъ ересяхъ и о сущности церкви“, № 7, ошибочно помѣщенная В. Ф. Эрномъ въ спискѣ статей В. С. Соловьева, не вошедшихъ въ полное собраніе сочиненій. Затѣмъ В. С. переработалъ эти статьи и соединилъ ихъ въ одну подъ заглавіемъ „О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ“. Эта статья была напечатана въ „Православномъ Обозрѣніи“ 1884, №№ 5—8, и затѣмъ въ видѣ при-

ложенія ко второму изданію „Религіозныхъ основъ жизни“ 1885 г. подъ заглавіемъ „О русскомъ народномъ расколѣ“.

Статья „О церкви и расколѣ“, напечатанная въ „Руси“ 1882, имѣла слѣдующій эпиграфъ:

„Подобно есть царствіе небесное человѣку купцу, ищущу добрыхъ бисерей, иже обрѣтъ единъ многоцѣненъ бисеръ, шедъ продаде вся, елика имяше и купи его“.

Помѣчена статья: 21 сентября 1882 г.

Часть статьи „О церкви и расколѣ“ вошла въ статью „О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ“, часть въ „Религіозныя основы жизни“, составивъ 2-ю главу части II „О церкви“. („Русь“ 1882, № 38).

Статья „Нѣсколько словъ о нашихъ свѣтскихъ ересяхъ и о сущности церкви“ вошла въ статью „О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ“ не цѣликомъ. Конецъ ея, не перепечатанный въ статьѣ „О расколѣ“, приводимъ здѣсь:

Для того, чтобы дать человѣку дѣйствительную опору и удовлетворить его духовной потребности — потребности въ безусловномъ, — религія должна имѣть сама безусловный источникъ, должна происходить *свыше*, какъ положительное откровеніе самого Божества; и этотъ свой сверхчеловѣческій характеръ она должна сохранять постоянно, — въ неизмѣнно пребывающихъ священныхъ формахъ, связывающихъ человѣческую дѣйствительность съ божественнымъ началомъ. И только признавая самостоятельность и силу сверхчеловѣческой жизни, можемъ мы понять и рѣшить вопросъ о формахъ, какія эта жизнь должна принимать для человѣка и въ человѣчествѣ.

Духовная жизнь человѣчества, хотя есть высшая ступень сравнительно съ природной жизнью, но необходимо имѣть съ нею нѣкоторыя общія свойства, принадлежащія *всякой* жизни. Всякая дѣйствительная опредѣленная жизнь требуетъ и опредѣленной *формы*, ей соотвѣтствующей; такъ, напримѣръ, физическая жизнь человѣка не можетъ проявиться въ формѣ моллюска или дерева, а требуетъ формы человѣческаго тѣла. Жизнь мы находимъ въ живомъ *тѣлѣ*; оно же не есть простой аггрегатъ отдѣльныхъ частей и элементовъ (клѣточекъ, волоконъ, тканей), а представляетъ извѣстный способъ сочетанія всѣхъ этихъ элементовъ, въ силу котораго каждый изъ нихъ, въ опредѣленной связи со всѣми другими, получаетъ свое мѣсто и жизненное назначеніе. Такимъ образомъ во всякомъ живомъ тѣлѣ мы различаемъ: 1) совокупность отдѣльныхъ частей и элементовъ, изъ которыхъ можетъ быть это тѣло; 2) органическую форму, образующую изъ нихъ дѣйствительное тѣло; 3) самую дѣятельную силу жизни, выражающуюся во всѣхъ отправленіяхъ и движеніяхъ частей, подчиненныхъ единству цѣлаго. Безъ этой дѣятельной силы мы имѣли бы только мертвое тѣло, но безъ образующей формы мы не имѣли бы совсѣмъ *никакого* тѣла.

Религіозная жизнь христіанскаго человѣчества, какъ и всякая

жизнь, требуетъ опредѣленной формы и находитъ эту форму въ *церкви* Согласно слову Божію, признавая церковь какъ живое тѣло Христово, мы различаемъ въ ней: 1) отдѣльныхъ людей, изъ которыхъ она слагается; 2) образующую форму, соединяющую ихъ въ одно цѣлое, и 3) дѣйствіе Духа Божія, которымъ живетъ и движется это цѣлое во взаимодѣйствіи всѣхъ частныхъ даровъ и служеній. Ясно, что если церковь не можетъ быть безъ людей и безъ Духа Божія, то точно также не можетъ она быть и безъ той образующей формы, посредствомъ которой Духъ Божій дѣйствуетъ въ людяхъ какъ членахъ одного цѣлаго, помимо ихъ личной ограниченности. Но именно этой образующей формы и не признаютъ сектанты, отвергая тѣмъ самымъ реальность жизни Божіей (въ тѣлѣ Христовомъ) и оставаясь при своей личной ограниченности. Принимающіе же эту всеобщую и неизмѣнную форму божественнаго дѣйствія, образуемые ею во Христа или входящіе въ живое тѣло Христово, не могутъ нарушать своими частными и преходящими недостатками вѣчныхъ совершенствъ цѣлаго. Даже и въ физическомъ тѣлѣ отдѣльные члены не могутъ быть поражены и парализованы, а все тѣло живетъ и дѣйствуетъ, и воздѣйствіемъ своей жизни можетъ исцѣлить и пораженные члены. Тѣло необходимо умираетъ только тогда, когда поражены основныя его части — голова или сердце. Но глава и сердце церкви находятся въ вѣчномъ божественномъ мірѣ и поражены быть не могутъ.

Изъ порочныхъ слагаемыхъ не можетъ произойти святого и непорочнаго цѣлаго; и если бы церковь была только собраніемъ отдѣльныхъ людей, то она не могла бы быть святой и непорочной, такъ какъ безгрѣшныхъ людей на землѣ не существуетъ. Но видимая церковь получаетъ свою жизнь и силу помимо грѣшныхъ людей отъ самого Христа, въ которомъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно, чрезъ посредство Пресвятой и Всенепорочной Дѣвы и всей невидимой церкви святыхъ; поэтому наши людскія несовершенства никакъ не могутъ упразднить святость церкви. А затѣмъ уже для насъ, людей принадлежащихъ къ церкви, но не образующихъ ее, является нравственная задача стараться о соотвѣтствіи и сообразованіи нашей жизни съ жизнью божественной, начатокъ и образъ которой мы получаемъ чрезъ священныя формы видимой церкви. Это есть *цѣль* христіанской дѣятельности — исполненіе церкви въ людяхъ или наступленія царства Божія на землѣ. Эту цѣль мы не должны принимать за дѣйствительность, ибо въ дѣйствительности царство Божіе на землѣ еще не исполнилось, и Богъ царствуетъ болѣе надъ людьми, нежели въ людяхъ.

Для достиженія же цѣли — царства Божія на землѣ, можетъ ли человѣкъ, долженъ ли онъ полагаться на свои собственныя силы, на порывы личнаго чувства, на свое индивидуальное толкованіе священныхъ текстовъ и т. д., или же онъ долженъ опереться на что-нибудь болѣе прочное, болѣе могущественное и болѣе совершенное чѣмъ онъ самъ и ему подобные? Нужно ли отвѣчать на такой

вопросъ? Правда, всякій можетъ легко сказать, какъ это и говорятъ иные сектанты: во мнѣ и въ моихъ единомышленникахъ обитаетъ и дѣйствуетъ самъ Богъ. Но сказать — этого мало; недостаточно также сослаться въ подтвержденіе на нравственное превосходство сектантовъ, т. е. на отсутствіе у нихъ грубыхъ пороковъ: царство Божіе есть нѣчто большее, чѣмъ хорошее поведеніе. Пока человѣкъ остается и утверждается въ своей ограниченности и отдѣльности, въ немъ нѣтъ Бога; а чтобы выйти изъ этой ограниченности, онъ долженъ обратиться къ тому, что больше и выше чѣмъ онъ самъ. Это большее и высшее чѣмъ онъ самъ, человѣкъ находитъ въ церкви со стороны ея божественнаго основанія и формы. Все, что человѣкъ беретъ или даетъ, какъ *свое*, т. е. какъ идущее отъ него самого, есть необходимо условное и ограниченное, именно потому, что оно идетъ отъ условнаго и ограниченнаго существа; напротивъ, все что дается вселенскою церковью, тѣмъ самымъ имѣетъ безусловную форму (форму безусловности), именно потому, что это есть не личное, а церковное, значитъ Христово, значитъ Божье. Царство Божье должно быть достигнуто Божьими путями, и эти пути открываетъ намъ церковь. Для осуществленія царства Божія на землѣ человѣку нужны: 1) истинная вѣра въ Бога; 2) праведное отношеніе ко всѣмъ людямъ и 3) цѣлесообразная власть надъ матеріальной природой. Но для того, чтобы имѣть истинную вѣру въ Бога, нужно находиться въ истинѣ и имѣть умъ Христовъ; а отдѣльный человѣкъ, оставаясь въ своей отдѣльности, не находится въ истинѣ и ума Христова не имѣетъ; поэтому, чтобы имѣть истинную вѣру, онъ долженъ вѣрить не по-своему, а такъ, какъ вѣритъ и учитъ церковь, имѣющая умъ Христовъ; церковная формула откровенія, именно какъ церковная, есть безусловная форма для нашей вѣры, ручающаяся за достовѣрность того, во что мы въ ней вѣримъ, ибо и въ происхожденіи этой формулы и въ ея принятіи нами исполняется необходимое нравственное условіе истиннаго вѣдѣнія — самоотреченіе отдѣльнаго плотскаго ума и пріобщеніе его уму Христову, т. е. сущей истинѣ.

Далѣе, для праведнаго взаимоотношенія между всѣми людьми, для безусловной формы общества, нужно, чтобы въ основѣ общественной организаціи не было никакого человѣческаго произвола, а это достигается только въ іерархическомъ строѣ церкви, гдѣ каждый изъ ея членовъ имѣетъ свое мѣсто и исполняетъ свое назначеніе не во имя свое, а во имя пославшаго его, и весь этотъ строй прямымъ путемъ восходитъ къ источнику всякой правды, къ Христу-единому истинному (подлинному) Первосвященнику и Царю.

Наконецъ, для того чтобы цѣлесообразно властвовать надъ матеріальной природой, преобразуя ее въ живую оболочку и среду высшихъ, духовныхъ и божественныхъ силъ — въ тѣло Божіе, нужно человѣку въ себѣ уже имѣть начатокъ этого тѣла Божія, сѣмя новой высшей природы и жизни (тѣло духовное), а это сѣмя чистоты и свѣтлости, безусловная форма преображенной матеріи, заключается

только въ тѣлѣ Христовомъ, т. е. въ церкви, и только пріобщаясь ей таинственнно можемъ мы принять и въ себя этотъ зародышъ новой жизни, въ которой и къ намъ переходитъ Христова власть надъ всякой плотью. Иначе въ своей собственной извращенной природѣ, которая есть „тѣло грѣха“, мы не найдемъ никакого основанія для возстановленія свѣтлой и святой тѣлесности, а безъ этой свѣтлой и святой тѣлесности мы всегда будемъ рабами, а не владыками матеріальнаго міра, хотя бы къ намъ стремились духи изо всѣхъ семи сферъ.

Итакъ, говорю: исповѣдуя соборное вселенское вѣроученіе, мы принимаемъ истину, независимую отъ человѣческаго ума; признавая божественный авторитетъ апостольской іерархіи, мы подчиняемся такой общественной формѣ, которая не подлежитъ человѣческому произволу — подчиняемся правдѣ Божіей; наконецъ, пріобщаясь святыхъ таинствъ, мы получаемъ незараженный нашимъ тѣломъ грѣхъ, источникъ и нетлѣнное сѣмя новой совершенной жизни. Вообще же, присоединяясь къ единой церкви Божіей, мы исцѣляемъ и восполняемъ свое доброе и ограниченное существованіе всецѣлостью и полнотою Божества, свой ограниченный умъ расширяемъ до ума Христова, свою извращенную волю исправляемъ праведной волей Христовой и свою чувственную природу, рабствующую грѣху, возстановляемъ какъ духовное тѣло Христово, имущее власть надъ всякою плотью.

Мы святимся святостью церкви, но церковь не оскверняется нашими грѣхами, ибо ея святость не отъ насъ, а отъ Христа и Бога, и она сама не въ насъ, хотя и *изъ* насъ состоитъ (какъ наше тѣло состоитъ изъ тканей и волоконъ, но сущность его не въ нихъ, а въ ихъ органическомъ сочетаніи въ формѣ одного цѣлаго). Церковь не есть только собраніе людей (вѣрующихъ), но прежде всего *то, что ихъ собираетъ*, т. е. данная людямъ свыше существенная форма единенія, посредствомъ которой они могутъ быть причастны Божеству.

Такимъ образомъ весь религіозный вопросъ въ томъ: признаемъ ли мы независимое отъ насъ и для насъ нравственно — обязательное, сверхчеловѣческое начало и форму божественнаго дѣйствія во вселенной — или нѣтъ? Признаніе такой сверхчеловѣческой формы въ религіи, т. е. признаніе церкви и подчиненіе ей, есть съ нашей стороны нравственный подвигъ самоотреченія, въ которомъ мы полагаемъ душу свою, чтобы пріобрѣсти ее. Это самоотреченіе, которое у людей простыхъ, у народа есть дѣло весьма трудное, но тѣмъ болѣе для нихъ обязательное, потому что они въ своемъ просвѣщеніи имѣютъ болѣе умственныхъ средствъ опознать правду — это самоотреченіе подрываетъ самый внутренній и глубокій *корень* грѣха и безумія въ человѣкѣ; но вся наша злая и неразумная природа сразу перерождена быть не можетъ — для этого потребенъ долгій и сложный процессъ во всемъ человѣчествѣ. Поэтому, называя себя

христіанами и членами церкви Божіей, мы не имѣемъ притязанія на нравственное совершенство и праведность, мы не думаемъ, что Божество уже обитаетъ въ насъ, что мы уже обладаемъ Божествомъ. Такого обитанія и обладанія мы не приписываемъ даже и особымъ служителямъ Божіимъ — священникамъ и епископамъ. Признавая въ нихъ богоучрежденныхъ *праведниковъ* благодатнаго дѣйствія Христова и желая, чтобы ихъ нравственное совершенство соотвѣтствовало ихъ таинственному служенію, мы не связываемъ однако самаго благодатнаго дѣйствія съ ихъ личной святостью, зная, что сила Божія и въ немощи совершается. Мы не смѣшиваемъ проводниковъ съ проводимымъ, русла съ потокомъ. Мы знаемъ, что и въ нашемъ физическомъ тѣлѣ, для того чтобы оно двигалось и дѣйствовало согласно нашей нравственной воли, необходима цѣлая система двигательныхъ нервовъ, какъ *проводниковъ* нашей воли въ матеріальный составъ тѣла. Однако никто не думаетъ, чтобы наша воля *обитала* въ самихъ этихъ нервахъ, чтобы ихъ узлы и волокна сами по себѣ имѣли нравственную природу; напротивъ, сами по себѣ эти нервы суть такія же матеріальныя образованія, какъ и прочее тѣло. Но какъ наше нравственное дѣйствіе остается нравственнымъ и при матеріальныхъ проводникахъ, такъ точно и дѣйствіе Божіе остается божественнымъ и святымъ и при грѣшныхъ человѣческихъ проводникахъ, ибо оно самостоятельно и только чрезъ нихъ, а не отъ нихъ идетъ.

Если же Богъ можетъ дѣйствовать только чрезъ совершенныхъ и безгрѣшныхъ людей, тогда одно изъ двухъ: или Онъ совсѣмъ въ насъ не дѣйствуетъ и никакой религіи у насъ нѣтъ, или же мы должны признать себя за совершенныхъ и непорочныхъ людей. Такъ и поступаетъ значительное большинство сектантовъ, объявляющихъ себя какъ особыхъ избранниковъ Божіихъ, совершенныхъ и непогрѣшимыхъ праведниковъ. Въ силу этого своего совершенства они считаютъ себя обладателями Божества, живыми богами. Къ этому неизбѣжно ведетъ сектантство, отвергая церковь и оставляя человѣка при однѣхъ его личныхъ силахъ. Ибо если намъ не нужна церковь, если въ насъ самихъ источникъ истины и правды, и вѣчной жизни, то что же мы такое какъ не живые боги? Только при такомъ внутреннемъ совершенствѣ, по мнѣнію этихъ сектантовъ, можемъ мы считать себя истинными христіанами. Таковыми они объявляютъ себя самихъ, а несогласныхъ съ ними православныхъ называютъ лже-христіанами. Но когда православные называютъ себя христіанами, то они подъ словомъ „христіанинъ“ разумѣютъ не безгрѣшнаго, совершеннаго праведника, а только человѣка вѣрующаго во Христа и не отвергающаго Его благодатной помощи въ молитвѣ и таинствахъ церковныхъ; и слѣдовательно, называя себя христіанами въ этомъ смыслѣ, мы не предъявляемъ никакихъ ложныхъ притязаній, и говоримъ сущую правду. Сектанты же, называя себя истинными христіанами, разумѣютъ подъ этимъ именно только совершенныхъ и непогрѣшимыхъ праведниковъ, въ которыхъ Божество такъ

же воплощено какъ во Христѣ; но на самомъ дѣлѣ они очевидно такіе же грѣшные люди какъ и всѣ, и слѣдовательно, называя себя христіанами въ *своемъ* смыслѣ, они явно лгутъ, какъ хорошо говоритъ апостолъ Іоаннъ Богословъ: „если скажемъ, что мы безъ грѣха, то обманываемъ себя и истины нѣтъ въ насъ".

Таково существенное различіе между сектантской и церковною точками зрѣнія въ *нравственномъ отношеніи*. Сектанты, признавая себя безгрѣшными, впадаютъ въ смертный грѣхъ гордости. А затѣмъ, естественно всѣхъ несогласныхъ съ ними (какъ съ непогрѣшимыми) безусловно осуждаютъ и все остальное человѣчество признаютъ царствомъ зла и діавола, обреченнымъ на гибель, — впадая тѣмъ въ грѣхъ человѣконенавидѣнія. Церковь же всѣхъ людей признаетъ грѣшными и всѣмъ предлагаетъ сверхчеловѣческую помощь, научая тѣмъ и смиренію, и любви.

Статья В. С. „О свѣтскихъ ересяхъ" вызвала статью Ал. Ник. Аксакова, напечатанную въ „Руси" 1883, № 9, со слѣдующимъ примѣчаніемъ Владиміра Соловьева:

Примѣчаніе къ статьѣ А. Н. Аксакова.

Противъ изложеннаго здѣсь имѣю сказать немногое. Въ статьѣ, вызвавшей замѣтку почтеннаго А. Н. Аксакова, различался спиритизмъ какъ изслѣдованіе особаго рода явленій, и спиритизмъ, какъ религіозная секта. Существованіе этого послѣдняго отрицается А. Н. Аксаковымъ. Зато почтенный авторъ замѣтки предлагаетъ намъ не одно и не два, а цѣлыхъ три различныхъ понятія о спиритизмѣ. Во-первыхъ, спиритизмъ есть „рядъ явленій, въ природѣ существующихъ"; во-вторыхъ, есть „отрасль знанія", и въ третьихъ, наконецъ, спиритизмъ изъ области естествознанія переносится въ область невидимой или „неземной" церкви.

Спиритизмъ какъ рядъ явленій и какъ отрасль знанія объ этихъ явленіяхъ никакой религіи противорѣчить не можетъ, что и было мною оговорено. Что же касается до общенія съ невидимою или неземной церковью, то нужно имѣть ручательства, что мы въ данномъ случаѣ сообщаемся съ невидимой *церковью*, а не съ чѣмъ-нибудь инымъ, или даже совсѣмъ противоположнымъ. Въ спиритизмѣ такого ручательства нѣтъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ А. Н. Аксаковъ, описывая тотъ міръ, открываемый спиритизмомъ, какъ простое продолженіе нашего человѣческаго міра и нашей природы со всѣми нашими ограниченностями, заблужденіями, немощами и безплоднымъ исканіемъ истины, — безплоднымъ потому, что оно предоставляетъ одинаковую возможность для всякихъ взглядовъ и убѣжденій, взаимно исключающихъ другъ друга. Но ограниченность человѣческая, заблужденія, немощи и безплодное исканіе истины, все это ни видимой, ни невидимой церкви не составляетъ и составлять не можетъ. Конечно, А. Н. Аксаковъ не думаетъ, чтобы все идущее съ того свѣта исходило

отъ неземной церкви, также какъ онъ знаетъ, что не все, совершающееся въ нашемъ мірѣ, есть проявленіе видимой церкви. Если авторъ возраженій дѣйствительно согласенъ съ тѣми моими мыслями о Церкви, которыя онъ одобряетъ, то онъ долженъ помнить, что люди и духи — живые и умершіе — могутъ принадлежать или не принадлежать къ Церкви, но что они сами по себѣ ни порознь, ни въ совокупности Церкви не образуютъ, а образуются ею. Церковь не есть собраніе людей — живыхъ или умершихъ, все равно, — а прежде всего то божественное безусловное и неизмѣнное, что ихъ собираетъ, именно воплощеніе вѣчной истины въ Христѣ и тѣлѣ Христовомъ. Это образующее начало Церкви есть одно и то же какъ для видимой, такъ и для невидимой ея части, и только въ немъ имѣютъ онѣ между собою истинное общеніе. Помимо спиритизма мы имѣемъ постоянное общеніе съ невидимою частью Церкви въ таинствахъ, молитвѣ и въ благотворныхъ вліяніяхъ и воздѣйствіяхъ высшихъ силъ на нашу душу. Дѣйствительное пребываніе въ видимой Церкви открываетъ намъ *прямой путь* и къ Церкви невидимой или неземной, и избавляетъ насъ отъ необходимости блуждать по окольнымъ дорогамъ; и если церковные *люди* недалеко ушли по своему прямому пути, то въ этомъ виноваты они, а не Церковь. Единеніе же двухъ міровъ въ Церкви такъ неразрывно, что нельзя говорить о видимой и невидимой Церкви какъ о двухъ отдѣльныхъ церквахъ, а только какъ о двухъ образахъ бытія или способахъ существованія одной совершенно нераздѣльной Церкви, единаго тѣла Божія. Но чтобы принадлежать къ этому тѣлу Божію, къ совершенной церкви, для человѣка, какъ живого такъ и умершаго, нужно отречься отъ своего несовершенства и отдать себя воплощенной истинѣ Божіей. Соединившись черезъ самоотреченіе съ сущей и *безусловной* истиной въ Богѣ, человѣкъ получаетъ силу *творить истину относительную* въ своемъ человѣческомъ и природномъ мірѣ. Въ этомъ твореніи истины наша задача, а вовсе не въ исканіи истины. Искать истину черезъ XVIII вѣковъ послѣ того, какъ она открылась видимо и осязательно значитъ chercher midi à quatorze heures.

Искать истину (разумѣется, вѣчную безусловную истину) значитъ искать другого основанія для религіи, кромѣ того, которое дано въ христіанствѣ. Но никто не найдетъ и не положитъ во вѣки другого камня кромѣ положеннаго отъ вѣка. А затѣмъ уже на этомъ камнѣ, по слову апостола, пускай каждый строитъ по своему и изъ любого матеріала. И если спириты пользуются своимъ матеріаломъ медіумическихъ явленій не отвергая камня Вселенской Церкви, — такіе спириты не составляютъ секты, и тѣ нѣсколько словъ, которыя сказаны противъ спиритизма въ статьѣ о свѣтскихъ ересяхъ, къ такимъ спиритамъ не относятся. У кого есть *на чемъ* строить, тотъ пусть строитъ до какой угодно высоты, и кто идетъ *дорогой*, тотъ пусть идетъ въ какую угодно даль. Но бѣда, если за новую дорогу принимаютъ старое болото со всѣмъ тѣмъ, что въ болотахъ водится. По мнѣнію

А. Н. Аксакова, тотъ сектантскій спиритизмъ, который я имѣлъ въ виду, есть лишь „исключеніе, увлеченіе и крайность“. Пусть такъ, и слава Богу. Впрочемъ, всякое сектантство есть исключеніе, увлеченіе и крайность: исключеніе себя изъ церкви, увлеченіе обманомъ и крайность человѣческаго самомнѣнія.

Въ заключеніе замѣчу, что нѣкоторый запретъ, тяготѣющій у насъ надъ спиритизмомъ, вдвойнѣ вреденъ. Во-первыхъ, онъ обрушивается главнымъ образомъ на научное изслѣдованіе спиритизма, т. е. на дѣло полезное и желательное (запрещается, напримѣръ, извѣстному и всѣми уважаемому профессору читать лекціи о медіумизмѣ), а во-вторыхъ, представленіе о этомъ запретѣ значительно стѣсняетъ свободное противодѣйствіе тому, что А. Н. Аксаковъ называетъ исключеніемъ, увлеченіемъ и крайностью, и что однако по существу дѣла никакимъ запретамъ подлежать не можетъ. Если мы еще вернемся къ спиритизму, то лишь тогда, когда его обсужденіе будетъ вполнѣ свободно.

На пути къ истинной философіи. Впервые напечатано въ „Руси“ 1883, № 19.

Духовныя основы жизни. Въ первомъ изданіи это сочиненіе называлось „Религіозныя основы жизни“, 1884 г. Также и во второмъ изданіи 1885 г. Названіе „Духовныя основы жизни“ впервые появилось въ изданіи 1897 г.

Отдѣльныя главы этого сочиненія печатались предварительно въ „Православномъ Обозрѣніи“ въ слѣдующемъ порядкѣ:

Вступленіе. О природѣ, о смерти, о грѣхѣ, о законѣ и благодати. „Православное Обозрѣніе“ 1884, № 1, январь.

О молитвѣ, № 2, февраль.

О жертвѣ, милостынѣ и постѣ, № 3, мартъ.

О христіанствѣ, „Православное Обозрѣніе“ 1883, кн. I, подъ заглавіемъ „Жизненный смыслъ христіанства“ (философскій комментарій на ученіе о Логосѣ ап. Іоанна Богослова). Подписано 16 января 1872 г. Начало этой главы есть лекція, читанная въ С.-Петербургскомъ университетѣ 25 февраля 1882 г. В. Ф. Эрнъ замѣчаетъ, что эта статья есть первое произведеніе В. Соловьева, написанное за 2 года до „Кризиса западной философіи“ и болѣе чѣмъ за годъ до „Миѳологическаго процесса въ древнемъ язычествѣ“. Статья „Жизненный смыслъ христіанства“ ошибочно помѣщена В. Ф. Эрномъ въ спискѣ статей В. С. Соловьева, не вошедшихъ въ полное собраніе сочиненій.

О церкви. Эта статья, какъ уже говорилось выше, переработана изъ статьи „О церкви и расколѣ“, Русь 1882, № 38.

О христіанскомъ государствѣ и обществѣ. „Православное Обозрѣніе“ 1884, № 4, апрѣль.

II/С-60
III
5725-225