VOIE, Revue trimestrielle russe

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: **Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо** (Франція), **Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Іеромонаха Кассіана), Р. де-Бекеръ** (Бельгія), **Е. Белесонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена** (Америка), **М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова** (†), **П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, А. Н. Клепинина, С. Кавертца** (Америка), **К. Керка** (Англія), **Г. Колпакчи, Л. Козловскаго** (†) (Польша), **Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку** (Китай), **М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа** (Швейцарія), **М. Литвіакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маритена** (Франція), **К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. Н. Новгородцева** (†), **прот. Налимова** (†). **С. Олларда** (Англія), **А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока** (Россія), **Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова Д. Семеновъ-Тянь-Шанскій, К. Сережникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смслича, Б. Сове, В. Сперанскаго, Ѳ. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха** (Германія), **Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго** (†), **кн. Г. Н. Трубецкаго** (†), **Н. Тургеневой, Н. Ѳ. Федорова** (†), **Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренберга** (Германія), **свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховского (Іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубізіака** (Франція), **кн. С. Щербатова.**

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVIe).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).
Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 54. АВГУСТЪ — ДЕКАБРЬ 1937 № 54.

ОГЛАВЛЕНІЕ: Стр.

1) **Н. Лосскій.** О твореніи міра Богомъ 3
2) **Л. Шестовъ.** Sine affusione sanguines 23
3) **Кн. М. Волконскій.** О тайныхъ причинахъ тяготѣнія русской аристократіи къ католичеству 52
4) **Г. Федотовъ.** Оксфордъ 57
5) **Л. Зандеръ.** Съѣздъ христіанскихъ церквей въ Эдинбургѣ 63
6) **Н. Бердяевъ.** Памяти Андрея Федоровича Карпова 72
7) НОВЫЯ КНИГИ: **Н. Бердяевъ.** «Kirche, Volk und Staat. Stimmen aus der Deutschen Evangelichen Kirche zur Oxforder Weltkirchenkonferenz»; **В. Зѣньковскій.** «Igor Smolitsch. Leben und Lehren der Starzen». 74

Le Gérant: R. P. Léon Gillet.

Библиотека "Руниверс"

Библиотека "Руниверс"

О ТВОРЕНІИ МІРА БОГОМЪ

Міръ есть единство многаго. Отсюда философское умозрѣніе съ абсолютною достовѣрностью усматриваетъ, что міру не присуща aseitas, т. е. что онъ существуетъ не самъ отъ себя: есть внѣ міра лежащее основаніе его бытія. Это основаніе само уже не можетъ быть единствомъ многаго, иначе поднялся бы вопросъ о его основаніи и т. д. въ безконечность; слѣдовательно основаніе міра должно быть началомъ Сверхъединымъ, Сверхсистемнымъ, невыразимымъ ни въ какихъ понятіяхъ, заимствованныхъ изъ области мірового бытія: въ противномъ случаѣ оно Само было бы частью той системы многаго, которая есть міръ. Такое начало необходимо должно быть сверхраціональнымъ, **металогическимъ,** т. е. неподчиненнымъ закону тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго. Это послѣднее положеніе доказано особенно просто, ясно и убѣдительно С. Франкомъ въ его книгѣ «Предметъ знанія» (стр. 219с.).

Вслѣдствіе полной несоизмѣримости съ міромъ Сверхъединое начало выражается при попыткѣ сопоставить его съ разными сторонами мірового бытія (личность, разумъ, бытіе и т.п.) посредствомъ отрицаній: Оно есть Божественное Ничто, предметъ апофатическаго (отрицательнаго) богословія. Такимъ образомъ, Богъ и міръ онтологически рѣзко отграничены другъ отъ друга: сопоставляя Божественное Ничто и міръ, нельзя найти между ними ни полнаго, ни частичнаго тожества.

Онтологическая пропасть между Богомъ и міромъ не заполняется и положительнымъ богословіемъ. Правда, согласно религіозному опыту Богъ есть личное существо; мало того, изъ Откровенія мы знаемъ о Немъ, какъ о единствѣ трехъ Лицъ — Бога-Отца, Сына и Духа Святого. Мы приписываемъ Ему многія свойства земныхъ существъ и примѣняемъ къ Нему даже категоріи, напр. бытія, причинности. Надо помнить, однако, что Богъ и какъ Лицо остается все тѣмъ же Божественнымъ Ничто: Его личнымъ бытіемъ не отмѣняется ни одно положеніе отрицательнаго богословія. Въ самомъ дѣлѣ, слова, обозначающія понятія изъ области земного бытія, имѣютъ иной смыслъ въ

Библиотека "Руниверс"

примѣненіи къ Богу. Пользуясь ими, мы имѣемъ въ виду нѣкоторое сходство между Богомъ, какъ предметомъ положительнаго богословія, и міромъ. Однако это сходство и различіе **металогическое** (см. о понятіи «металогической инаковости» въ книгѣ С. Франка «Предметъ знанія» стр. 237). Два предмета, сходные или различные въ логическомъ смыслѣ, необходимо **содержатъ** въ себѣ частичное тожество или, по крайней мѣрѣ, необходимо **связаны** съ тожественнымъ элементомъ: металогическое сходство не связано съ частичнымъ тожествомъ ни въ какомъ смыслѣ слова. Отсюда ясно, что если бы понятія личности, разума, бытія и т. п., высказываемыя о Богѣ въ положительномъ богословіи, были тожественны соотвѣтствующимъ понятіямъ о земныхъ существахъ, то пришлось бы въ значительной степени разъединить Божественное Ничто и Лицъ Св. Троицы, напр., пришлось бы признать, что Божественное Ничто есть высшее начало, обосновывающее **систему** трехъ Лицъ Св. Троицы, какъ низшую область, которая, въ свою очередь, связана отношеніемъ частичнаго тожества съ міромъ.

Отвергая ученіе о высшемъ и низшемъ Богѣ и, слѣдовательно, признавая совпаденіе Божественнаго Ничто съ каждымъ изъ Лицъ Св. Троицы, необходимо строго держаться слѣдующаго положенія: существуетъ онтологическая пропасть между Богомъ и міромъ; пантеизмъ есть ученіе, логически несостоятельное. Онтологическое различіе между Богомъ и міромъ столь велико, что если Богъ есть бытіе, то міровыя существа обладаютъ только тѣнью бытія или, если категорія бытія примѣняется къ міровымъ существамъ, то Богъ есть сверхбытійственное начало.

Отдадимъ себѣ теперь отчетъ въ томъ, какой характеръ имѣетъ обоснованіе міра Богомъ, какимъ понятіемъ слѣдуетъ выразить своеобразіе этого обоснованія. Изслѣдуя міръ, какъ систему многаго, умъ необходимо восходитъ къ интуиціи (къ созерцанію) Сверхсистемнаго начала, какъ основы міра, но созерцаніе Сверхсистемнаго начала не обязываетъ перейти отъ Него къ міру. Это значитъ, что существованіе міра есть фактъ, котораго могло бы и не быть. Въ самомъ дѣлѣ, въ Божественномъ Ничто нельзя найти никакой необходимости, обязывающей его обосновать міръ. Вслѣдствіе несоизмѣримости міра съ началомъ Сверхсистемнымъ, нельзя помыслить, чтобы міръ былъ результатомъ эманаціи изъ Божественнаго Ничто, или продуктомъ эволюціи изъ Него или средствомъ для удовлетворенія какой либо потребности Его, для какого либо восполненія Его. Слѣдовательно, обоснованіе міра Божественнымъ Ничто, вслѣдствіе совершенной несоизмѣримости міра и Ничто, можетъ быть мыслимо только, какъ свободное **твореніе** міра Богомъ и притомъ **абсолютное твореніе:** въ самомъ дѣлѣ,

Библиотека "Руниверс"

и форма и содержаніе міра ни въ какой мѣрѣ не заимствованы Богомъ изъ Себя Самого; міръ есть нѣчто совершенно новое въ сравненіи съ Нимъ, металогически иное.

Такъ какъ также и внѣ Бога нѣтъ ничего, что могло бы быть использовано Имъ, какъ матеріалъ, для созиданія міра, то остается признать, что міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего. Это важнѣйшее для всей системы философіи христіанское ученіе*), доказуемое чисто философскимъ абсолютно достовѣрнымъ умозрѣніемъ, не слѣдуетъ истолковывать такъ, будто Божественное Ничто воспользовалось какимъ то «ничто», находящимся внѣ Его или въ Немъ, и **изъ** этого матеріала создало міръ. Словами «изъ ничего» въ этомъ тезисѣ высказана слѣдующая простая мысль: Творецъ міра не нуждается ни въ какихъ **данныхъ** для того, чтобы сотворить міръ; и первичная форма, и первичное содержаніе міра насквозь сотворены имъ, какъ нѣчто новое, небывалое въ сравненіи съ Нимъ.

Твореніе міра не есть необходимость. Поэтому всякія попытки философски вывести изъ Абсолютнаго міръ, получить изъ Сверхъединаго міровую множественность несостоятельны. Но если для Сверхъединаго начала нѣтъ никакой необходимости творить міръ, то тѣмъ съ большею силою встаетъ вопросъ, каковъ **смыслъ** творенія міра, каковъ **смыслъ** міровой множественности и другихъ первозданныхъ основъ міра. На этотъ вопросъ мы попытаемся отвѣтить позже, а теперь постараемся установить, что именно сотворено Богомъ.

Наиболѣе легко наблюдаемый слой міра суть **событія,** т. е. дѣйствованія во времени. Дѣйствія не могутъ возникать самостоятельно: гдѣ есть дѣйствіе, тамъ необходимо долженъ быть дѣятель, производящій дѣйствіе, какъ **свое** проявленіе, какъ выраженіе **своей жизни.** Если бы Богъ творилъ міръ, какъ систему событій, т. е. какъ совокупнось своихъ дѣйствій во времени, то это значило бы, что міръ есть жизнь Самого Бога во времени: тогда міръ былъ бы низшею областью Божества. Это былъ бы **пантеизмъ,** утверждающій, что Богъ, какъ Божественное Ничто, стоитъ выше міра, но въ творимой имъ временной жизни Онъ тожественъ съ міромъ. Тогда невозможно было бы объяснить существованіе зла въ мірѣ, непонятна была бы борьба міровыхъ существъ другъ съ другомъ, нельзя было бы развить ученіе о свободѣ ихъ. Пантеизмъ во всѣхъ его видахъ есть ученіе логически несостоятельное.

Итакъ, тезисъ «гдѣ есть дѣйствіе (событіе), тамъ есть и дѣятель», обязываетъ къ слѣдующему выводу: въ мірѣ есть

---

*) См. объ исторіи возникновенія этого ученія въ статьѣ **F.C.S. Schiller'a «Creation, emergence, novelty», Proceed. of. Aristot. Soc., 1930.**

Библиотека "Руниверс"

дѣйствія (событія во времени), слѣдовательно, въ составѣ міра есть и дѣятели, производящіе эти дѣйствія. Дѣятелей въ мірѣ много; это ясно хотя бы уже изъ того, что многія дѣйствія направлены другъ противъ друга напр., взаимоотталкиванія.

Дѣйствіе (событіе) и дѣятель принадлежатъ къ двумъ онтологически различнымъ этажамъ бытія. Дѣйствіе имѣетъ временную или пространственно-временную форму; дѣятель есть сверхвременное и сверхпространственное существо. Дѣйствіе, т. е. событіе, будучи заключено въ ограниченномъ отрѣзкѣ времени, само по себѣ не способно творить ничего, оно не способно дѣйствовать. Дѣятель есть **творческій источникъ** событій и **носитель** ихъ, какъ своихъ проявленій. Имѣя въ виду эти свойства, будемъ называть каждаго дѣятеля словомъ **субстанція** или лучше словами **субстанціальный дѣятель,** чтобы подчеркнуть творческую силу и конкретный характеръ ихъ. Примѣромъ субстанціальнаго дѣятеля могутъ служить человѣческое я, какъ творецъ и носитель своихъ чувствъ, хотѣній, трезъ, или электронъ, какъ творецъ и носитель своихъ дѣйствій отталкиванія и притяженія. Событія, т. е. все, что имѣетъ временную и пространственно-временную форму, мы будемъ называть словомъ **реальное бытіе.** Все не-временное и не-пространственное будемъ называть **идеальнымъ бытіемъ.** Такимъ образомъ, субстанціальные дѣятели суть бытіе идеальное.

Субстанціальные дѣятели суть **конкретно-идеальное** бытіе: они обладаютъ самостоятельнымъ существованіемъ, обладаютъ сверхкачественною, слѣдовательно, металогическою творческою силою и не могутъ быть исчерпаны никакою совокупностью качественно опредѣленныхъ содержаній. Наоборотъ, **отвлеченно-идеальное** бытіе (напр., число и другія математическія формы, отношенія, типы жизни субстанціальныхъ дѣятелей, въ родѣ кислородности, земной человѣчности и т. п.) не имѣетъ самостоятельнаго существованія: оно всегда есть принадлежность какого нибудь дѣятеля, сама по себѣ лишенная творческой силы, имѣющая ограниченное опредѣленное содержаніе. Субстанціальные дѣятели не только невременны и непространственны, но еще и распоряжаются формами времени и пространства, придавая ихъ своимъ проявленіямъ; поэтому ихъ можно называть сверхвременными и сверхпространственными. Что же касается отвлеченныхъ идей, они, правда, невременны и непространственны; однако нѣкоторыя изъ нихъ (напр., типы существованія — идея кислородности, земной человѣчности и т. п., или типы соціальной жизни — идея абсолютной монархіи, демократической республики) имѣютъ опредѣленное положеніе во времени потому, что находятся въ составѣ міра въ связи съ временными актами субстанціальныхъ дѣятелей.

Теперь можно отвѣтить на вопросъ, въ чемъ именно со-

Библиотека "Руниверс"

стоитъ твореніе міра Богомъ, т. е. каковъ **первозданный** составъ міра. Событія, составляющія жизнь субстанціальныхъ дѣятелей, творятся ими самими, а не Богомъ. Слѣдовательно, обоснованіе міра Богомъ должно быть понятно, какъ твореніе имъ сверхвременныхъ и сверхпространственныхъ субстанціальныхъ дѣятелей, надѣленныхъ сверхкачественною творческою силою и формальными разумными принципами, необходимыми для ихъ дѣятельности (идеями протяженности, временности и т. п., совокупность которыхъ я называю словами Отвлеченный Логосъ). Иными словами, Богъ творитъ только идеальное бытіе, а реальное бытіе (событія) Онъ предоставляетъ творчеству самихъ міровыхъ существъ. Мало того, и въ составѣ идеальнаго бытія не все сотворено Богомъ. Конечно, Богъ сотворилъ всѣ конкретно-идеальныя существа, т. е. всѣхъ субстанціальныхъ дѣятелей. Что же касается отвлеченно-идеальнаго бытія, только небольшая часть его сотворена Богомъ, именно та, которая составляетъ Отвлеченный Логосъ и придаетъ міру характеръ формально разумной системы*). Коротко говоря, Богъ творитъ творцовъ и предоставляетъ имъ самимъ осуществлять свою жизнь во времени, даже вырабатывать болѣе или менѣе самостоятельно типы жизни, напр., кислородность, азотность, кристалличность повареной соли, ландышевость, орлиность, земную человѣчность и т. п.

Чтобы яснѣе отдать себѣ отчетъ, что именно сотворено Богомъ, какъ **первозданная** система міра, разсмотримъ подробнѣе строеніе мірового бытія. Здѣсь я вкратцѣ и безъ доказательствъ изложу основы онтологіи, разработанной мною во многихъ книгахъ и статьяхъ*). Всѣ дѣйствія, совершаемыя субстанціальными дѣятелями суть свободные цѣлестремительные акты. Въ каждомъ своемъ актѣ дѣятель свободно (по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ формальной свободы) стремится осуществить или использовать какую либо цѣнность. Слѣдовательно, всѣ дѣятели, изъ которыхъ состоитъ міръ, суть живые существа.

Всѣ дѣятели осуществляютъ свои акты согласно **тожественнымъ** формальнымъ принципамъ (строенія времени, пространства и т. п.). Изъ этого слѣдуетъ, что они, съ одной стороны, какъ носители творческой силы, самостоятельны въ отношеніи другъ друга, а съ другой стороны, какъ носители тожественнаго Отвлеченнаго Логоса, срощены другъ съ другомъ онтологически, единосущны. Правда, это единосущіе глубоко

---

*) См. мою статью «Формальная разумность міра», докладъ на 1X Межд. Филос. Съѣздѣ.

*) См. мои книги «Міръ какъ органическое цѣлое», «Свобода воли», «Цѣнность и бытіе», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція», «Типы міровоззрѣній».

Библиотека "Руниверс"

отличается отъ единосущія Божественнаго. Три Лица Св. Троицы единодушны во всемъ содержаніи своихъ дѣятельностей; поэтому ихъ единосущіе можно назвать **конкретнымъ.** Что же касается дѣятелей, по крайней мѣрѣ, нашего царства бытія, они единосущно творятъ единыя формальныя рамки своихъ дѣятельностей, единое время, пространство и т. п., но содержаніе, которымъ они наполняютъ эти рамки, часто бываетъ взаимно исключающимъ, враждебнымъ. Поэтому ихъ единосущіе можно назвать **отвлеченнымъ.** Оно обезпечиваетъ однако тѣсную связь между дѣятелями, въ силу которой жизнь всякаго дѣятеля имѣетъ непосредственное значеніе не только для него самого, но и дана, по крайней мѣрѣ, подсознательно всѣмъ остальнымъ дѣятелямъ. Поэтому они способны въ отношеніи другъ къ другу совершать теоретическіе интенціональные акты интуиціи, т. е. акты осознанія и опознанія не только своей, но и чужой жизни въ подлинникѣ, а также практическіе акты любви или ненависти, направленной непосредственно на само чужое бытіе съ его объективными цѣнностями, положительными или отрицательными.

Согласно сказанному, каждый дѣятель надѣленъ всѣми свойствами для того, чтобы стать личностью, т. е. быть существомъ, осознавшимъ абсолютныя цѣнности и долженствованіе руководиться ими въ своемъ поведеніи. Дѣятели, изначала проявившіе любовь къ Богу большую, чѣмъ къ себѣ, и любовь ко всѣмъ тварямъ, равную любви къ себѣ, суть отъ вѣка члены Царства Божія. Они отъ вѣка обожены по благодати и дѣятельно участвуютъ въ полнотѣ Божественнаго бытія: въ самомъ дѣлѣ, они не только созерцаютъ Бога во всей славѣ Его, но еще и осуществляютъ соборную творческую дѣятельность, единодушно сочетая свои силы другъ съ другомъ въ единеніи съ силою Божіею; о нихъ можно сказать, что въ отношеніи другъ къ другу они конкретно единосущны. Даже и тѣлесность членовъ Царства Божія глубоко отлична отъ нашего матеріальнаго тѣла: не имѣя эгоистическихъ стремленій ни въ малѣйшей степени, они не совершаютъ актовъ отталкиванія, слѣдовательно, не творятъ непроницаемыхъ объемовъ; ихъ пространственныя дѣйствія, свѣтовыя, звуковыя, тепловыя и т. п. суть ихъ **духоносныя тѣла,** взаимно проницаемыя и воплощающія совершенную красоту.

Дѣятели совершившіе актъ грѣхопаденія, именно обнаруживающіе не достаточную любовь къ Богу и тварямъ его, эгоистически преувеличивающіе свою цѣнность, образуютъ упадочное, несовершенное царство нашего психо-матеріальнаго бытія. Своимъ эгоизмомъ они обособляютъ себя въ большей или меньшей степени отъ Бога и другъ отъ друга. Соборное творчество для нихъ невозможно; въ обособленіи отъ Бога и

Библиотека "Руниверс"

другъ отъ друга творческая дѣятельность ихъ ослаблена и подвержена стѣсненіямъ. Творя свои пространственныя дѣятельности, они совершаютъ акты взаимоотталкиванія и такимъ образомъ создаютъ свою грубую **матеріальную тѣлесность,** относительно непроницаемую.

На самыхъ низкихъ ступеняхъ паденія въ нашемъ психоматеріальномъ царствѣ бытія находятся дѣятели, живущіе столь упрощенною жизнью, какъ электроны, протоны и т. п. Однако и они образуютъ формально-разумную систему, въ рамкахъ которой они стремятся къ болѣе высокой жизни, сохраняя всѣ тѣ свойства (творческую силу, отвлеченное единосущіе и т. п.), правильное использованіе которыхъ можетъ возвести ихъ на ступень личнаго бытія. Поэтому каждый субстанціальный дѣятель, даже и упавшій ниже личнаго бытія, можетъ быть названъ все же **потенціальною личностью.** Таковы, напр., тѣ дѣятели, которыхъ Лейбницъ называетъ сонными монадами: передъ всѣми ними стоитъ задача достигнуть личнаго бытія путемъ свободнаго творческаго развитія и далѣе восходить къ порогу Царства Божія, чтобы удостоиться обоженія по благодати. На этомъ пути различные дѣятели вырабатываютъ различные типы жизни, которые усваиваются также другими дѣятелями и получаютъ болѣе или менѣе широкое распространеніе въ природѣ. Такъ, въ процессѣ творческой эволюціи нѣкоторые дѣятели, подчиняя себѣ другихъ менѣе развитыхъ дѣятелей, организуютъ ихъ и создаютъ типъ жизни кислорода, водорода, воды, кристалловъ, поваренной соли, горнаго хрусталя, далѣе — типъ жизни одноклѣточныхъ организмовъ, далѣе — жизнь различныхъ видовъ многоклѣточныхъ организмовъ; еще болѣе сложное строеніе имѣетъ типъ жизни земного человѣка, планеты, солнечной системы и т. д. Согласно этому ученію весь міръ состоитъ изъ личностей, дѣйствительныхъ или потенціальныхъ; такое направленіе можно назвать метафизическимъ **персонализмомъ.** Наиболѣе извѣстный образецъ персонализма есть система **Лейбница.**

Говоря объ основныхъ областяхъ міра, нельзя упустить изъ виду, что кромѣ Царства Божія и нашего психо-матеріальнаго царства, существуетъ еще сатанинское царство: оно состоитъ изъ тварныхъ дѣятелей, которые, горделиво преувеличивъ цѣнность своей личности, вступили въ соперничество съ Самимъ Господомъ Богомъ и возненавидѣли Его.

Отвѣтъ на вопросъ о первозданной системѣ міра можно теперь формулировать слѣдующимъ образомъ. Богъ сотворилъ только существа, способныя быть личностью, т. е. способныя принимать дѣятельное участіе въ Божественной полнотѣ жизни, творя Добро, Истину и Красоту. Отсюда становится понятнымъ и смыслъ творенія міра. Богъ не нуждается въ тво-

Библиотека "Руниверс"

реніи міра для Себя, но, будучи совершеннымъ Добромъ и любя добро во всѣхъ смыслахъ этого слова, Онъ хочетъ безконечнаго распространенія своего совершенства и творитъ существа, способныя дѣятельно принять участіе въ Его жизни. Только такія существа и заслуживаютъ того, чтобы Онъ творилъ ихъ. Сколько существъ, способныхъ быть личностью, сотворилъ Богъ? И на этотъ вопросъ отвѣтъ получается ясный и опредѣленный: Богъ сотворилъ актуальную безконечность субстанціальныхъ дѣятелей.

Въ числѣ условій высшаго совершенства находится свобода; но свобода тварнаго существа необходимо связана съ **возможностью** избранія пути зла, съ возможностью, которая, правда, можетъ никогда не стать дѣйствительностью. Фактически безконечное множество дѣятелей изначала вступили на путь добра и образуютъ отъ вѣка Царство Божіе; но, съ другой стороны, есть также безконечное множество дѣятелей, неправильно использовавшихъ свою свободу. Они находятся въ нашей области психо-матеріальнаго бытія или даже въ царствѣ сатанинской злобы. Безконечно многіе изъ такихъ падшихъ существъ суть лишь потенціально личности.

Для полной ясности слѣдуетъ еще сказать нѣсколько словъ о томъ, чего Богъ не творилъ, созидая первозданную систему міра. Богъ сверхвременно сотворилъ только сверхвременную систему субстанціальныхъ дѣятелей, не придавая имъ никакого эмпирическаго характера, выразимаго въ понятіяхъ видовъ, родовъ, семействъ и т. п. въ естественнонаучномъ смыслѣ. Всѣ событія, всѣ процессы, составляющіе жизнь міра и выражающіе видовыя, родовыя и т. п. свойства существа, а также отвлеченныя идеи соотвѣтствующихъ типовъ жизни, не сотворены Богомъ, а выработаны самими субстанціальными дѣятелями. Иными словами, Богъ не творилъ кислорода, азота, воды и т. п. Онъ не творилъ бактерій, клоповъ, вшей, тигровъ, орловъ, березъ, дубовъ и т. п.; Онъ не творилъ солнца, планеты и т. п. Всѣ эти виды жизни возникли постепенно въ процессѣ развитія міра, въ процессѣ свободной творческой эволюціи его.

Само собою разумѣется, что всѣ положительныя качества и дѣйствія вырабатываются въ процессѣ развитія міра не абсолютно самостоятельно, а при благодатномъ содѣйствіи Самого Господа Бога. Все доброе, что вырабатывается въ мірѣ, достигается путемъ синергизма, со-дѣйствія «природы» и «благодати».

Изложенное ученіе о твореніи міра въ существенныхъ чертахъ можетъ быть согласовано съ повѣствованіемъ книги «Бытія». Слова «въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю» можно понять, какъ утвержденіе, что **первозданный** составъ міра есть

Библиотека "Руниверс"

совокупность субстанціальныхъ дѣятелей, образующихъ отъ вѣка «небо», т. е. Царство Божіе, а также совокупность субстанціальныхъ дѣятелей, о которыхъ Богъ провидѣлъ, что они совершатъ грѣхопаденіе и будутъ принадлежать къ царству «земли», т. е. психо-матеріальнаго бытія. Все остальное въ книгѣ «Бытія» отнесено къ шести днямъ творенія, т. е. къ шести періодамъ медленнаго процесса развитія падшихъ существъ. Въ этомъ процессѣ каждое восхожденіе на новую значительную ступень эволюціи совершается при особомъ благодатномъ содѣйствіи творческой мощи Божіей. Наиболѣе подчеркнутъ этотъ особый творческій актъ Божій въ повѣствованіи о твореніи земного человѣка. Это и понятно, потому что возникновеніе человѣка есть особо знаменательная ступень творческой эволюціи — переходъ отъ животнаго потенціально личнаго существованія къ актуально-личной духовной жизни. Такимъ образомъ первичный творческій актъ есть созиданіе дѣятелей, способныхъ быть небесными человѣками, членами Царства Божія, а въ отношеніи къ падшимъ дѣятелямъ осуществляется еще вторичный творческій актъ благодатнаго содѣйствія переходу отъ животности къ земной человѣчности. Такое ученіе о возникновеніи человѣка есть сочетаніе теоріи предсуществованія души съ теоріею креаціонизма.

Многіе Отцы Церкви и вообще христіанскіе мыслители говорятъ, что Богъ сотворилъ міръ согласно своимъ Божественнымъ идеямъ. Напр., Оригенъ пишетъ: «Я полагаю: подобно тому, какъ домъ или корабль строится и созидается согласно строительнымъ образамъ, и начало домъ или корабль получаютъ отъ образовъ и понятій въ строительствѣ, такъ все произошло согласно понятіямъ будущаго, явленнымъ Богомъ въ Премудрости. Все содѣлалъ Ты премудро» (Пс. 103, 24). Это значитъ: Богъ, сотворивъ, такъ сказать, живую Премудрость, поручилъ ей дать форму и видъ существамъ и матеріи соотвѣтственно образамъ въ ней» (In Iohannem 19; 23, 18-24, 10).

Какъ понимать идеи, о которыхъ говоритъ Оригенъ? Можно ли ихъ считать принадлежащими сущности Бога, въ родѣ того, какъ чувства и хотѣнія человѣка суть моменты жизни человѣка? Такое ученіе было бы логически несостоятельно: согласно положенію, установленному выше, въ Богѣ, какъ Божественномъ Ничто, и даже въ Богѣ, какъ Св. Троицѣ Божественныхъ Лицъ, нѣтъ ничего тожественнаго съ содержаніемъ мірового бытія, нѣтъ въ строгомъ смыслѣ ничего подходящаго подъ тѣ же понятія, которыя примѣнимы къ міру. Отсюда слѣдуетъ, что если Богъ творитъ міръ согласно своимъ идеямъ, служащимъ прообразами міра, то это ученіе можно развивать лишь въ слѣдующемъ видѣ: Богъ творитъ прообразы міра; эти прообразы не принадлежатъ къ Его сущности, они суть уже

Библиотека "Руниверс"

нѣчто **тварное,** тотъ творимый и созерцаемый Богомъ планъ, сообразно которому Онъ далѣе созидаетъ дѣйствительный міръ. Впрочемъ, и такъ исправленныя антропоморфическія представленія вовсе не нужны и лишены смысла, если первозданный составъ міра слагается изъ субстанціальныхъ дѣятелей. Въ самомъ дѣлѣ, субстанціальный дѣятель есть живая сверхвременная конкретная **идея;** допущеніе, что Богъ имѣетъ эту идею внѣ Себя какъ свою мысль и, кромѣ того, творитъ эту идею внѣ Себя, какъ элементъ міра, было бы нелѣпымъ и ненужнымъ удвоеніемъ сущностей: простое и ясное рѣшеніе содержится въ утвержденіи, что Богъ творитъ живыхъ дѣятелей и вмѣстѣ съ тѣмъ созерцаетъ Свое твореніе въ подлинникѣ. Такому толкованію можно подвергнуть слова св. Іоанна Дамаскина: «Богъ творитъ мысля; Его мысль существуетъ какъ дѣло, Словомъ исполненное, Духомъ завершенное» (De fide orthod., кн. 2, гл. 2).

Субстанціальныхъ дѣятелей Богъ творитъ, надѣляя ихъ формальными принципами ихъ дѣятельности (отвлеченный логосъ); носителями этихъ отвлеченно-идеальныхъ началъ являются тварные дѣятели, которыхъ Богъ созидаетъ вмѣстѣ съ формами ихъ дѣятельности и созерцаетъ ихъ, какъ внѣбожественное бытіе. Что же касается отвлеченныхъ идей, представляющихъ собою **типы** жизни (видовой, родовой и т. п.), они, какъ уже сказано, вырабатываются самими дѣятелями. Только въ состояніи упадка, вызваннаго грѣхопаденіемъ, жизнь дѣятелей пріобрѣтаетъ ту степень однообразія, которая выражается въ общихъ понятіяхъ видовъ, родовъ и т. п. По своему же идеальному назначенію каждый дѣятель есть неповторимо своеобразный и незамѣнимый другими существами индивидуумъ. Что представляетъ собою это индивидуальное своеобразіе? — Это — та совершенная творческая дѣятельность, которая осуществляется дѣятелемъ въ Царствѣ Божіемъ. Въ состояніи грѣховной жизни внѣ Царства Божія идеальное назначеніе дѣятеля существуетъ для него въ его подсознаніи, какъ нормативная индивидуальная идея. Кѣмъ творится эта идея? Если допустить, что Богъ, создавая дѣятеля, творитъ также и конкретную индивидуальную идею его совершеннаго поведенія, то это означало бы, что вершина творчества, доступная дѣятелю въ Царствѣ Божіемъ, была бы просто буквальнымъ повтореніемъ того, что уже сотворилъ Богъ въ идеѣ. Тогда осуществленіе своей индивидуальности живымъ существомъ было бы еще менѣе творческимъ, чѣмъ исполненіе симфоніи музыкантами по партитурѣ, сотворенной не ихъ геніемъ. Нѣтъ однако необходимости такъ обезцѣнивать индивидуальность тварныхъ дѣятелей. Продолжая умозрѣніе въ духѣ изложенныхъ выше теорій, можно предложить слѣдующее рѣшеніе труднаго вопроса, стоя-

Библиотека "Руниверс"

щаго предъ нами. Промыселъ Божій, не нарушая свободы ни одного существа, находитъ средства ставить падшаго дѣятеля въ такія условія, чтобы иногда послѣ долгаго и тяжкаго извилистаго процесса развитія дѣятель осудилъ путь зла и сталъ подниматься къ порогу Царства Божія. Достигнувъ его, онъ удостаивается обоженія и тогда, проявляя всеобъемлющую любовь и пользуясь совершеннымъ всевѣдѣніемъ, дѣятель творитъ индивидуальныя абсолютно цѣнныя проявленія, гармонически соотнесенныя со всѣмъ міромъ и потому составляющія совершенный вкладъ въ соборное творчество членовъ Царства Божія. Находясь внѣ Царства Божія въ состояніи паденія, дѣятель, благодаря своей сверхвременности и единосущію съ другими существами, сохраняетъ все же связь со всѣмъ міромъ и потому имѣетъ въ своемъ подсознаніи свое **будущее** совершенное творчество, какъ маякъ и масштабъ для оцѣнки своего поведенія, т. е. какъ свою **нормативную индивидуальную идею*).**

Мнѣ могутъ возразить, что я приписываю тварнымъ дѣятелямъ чрезмѣрную, божественную мощь творчества. Въ отвѣтъ на это напомню, что согласно Св. Писанію Богъ сотворилъ человѣка по своему образу; одна изъ чертъ этого образа и выражена въ томъ, что Богъ-Творецъ создаетъ существа, способныя къ творческой дѣятельности. Однако слѣдуетъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, что образъ Божій въ человѣкѣ не есть наличіе такихъ свойствъ у человѣка, которыя были бы **тожественны** со свойствами Бога, т. е. подходили бы подъ **одно и то-же** понятіе въ логическомъ смыслѣ: сходство между Богомъ и тварью можетъ быть только **металогическимъ,** не основанномъ на онтологическомъ тожествѣ. Поэтому, найдя какую либо черту образа Божія въ твари, мы всегда убѣждаемся, что она есть лишь тѣнь того, что присуще Богу. Такъ, напр., существуетъ глубокое различіе между творчествомъ Бога и тварныхъ дѣятелей. Богъ творитъ живыя существа, способныя къ самостоятельной жизни, а тварные дѣятели творятъ только проявленія **своей** жизни и осуществляютъ только отвлеченныя идеи, но они не могутъ сотворить ни одного живого существа.

Изложенное мною ученіе есть чистѣйшій теизмъ, не содержащій въ себѣ ни малѣйшей уступки пантеизму, направленію логически несостоятельному, ведущему къ противорѣчіямъ и тупикамъ. Само собою разумѣется, этотъ теизмъ долженъ

---

*) Использованіе этого ученія для объясненія совѣсти и путей нравственнаго развитія дѣятелей см. въ моей книгѣ «Путь къ Богу и борьба противъ Бога» (основы этики; готовится къ печати). Что касается ученія объ апокатастазисѣ всѣхъ падшихъ существъ, напомню, что оно имѣется у Отца Церкви св. Григорія Нисскаго.

Библиотека "Руниверс"

быть далѣе дополненъ ученіемъ о нисхожденіи Бога въ міръ, состоящемъ въ томъ, что Второе Лицо Св. Троицы, Логосъ, чудесно присоединивъ къ своей Божественной природѣ природу человѣка, вступаетъ въ интимную связь со всѣмъ міровымъ процессомъ, однако и здѣсь чистота теизма остается ненарушенною въ умѣ того, кто помнитъ основное положеніе идеи Богочеловѣка о нераздѣльномъ, но и **несліянномъ** единствѣ двухъ природъ въ Немъ — Божеской и человѣческой. Всѣ достоинства пантеизма, вся поэзія его, признаніе пронизанности міра Богомъ, видѣніе въ каждомъ положительномъ процессѣ и свойствѣ міра участія Бога сохраняются въ этомъ теизмѣ и даже возводятся на болѣе высокую ступень, потому что онтологическое различіе придаетъ общенію между Богомъ и міромъ характеръ свободнаго проявленія любви разнородныхъ началъ и творческаго сотрудничества ихъ другъ съ другомъ.

Изложенное ученіе станетъ еще болѣе яснымъ, когда я сопоставлю его съ теоріею о. С. Булгакова, особенно въ томъ видѣ, какъ она развита въ его книгѣ «Агнецъ Божій» и «Утѣшитель», въ связи съ ученіемъ о Софіи. От. Сергій различаетъ Божественную Софію въ Богѣ и тварную Софію въ мірѣ. Ученіе о Божественной Софіи онъ разрабатываетъ, опираясь на различіе понятій Божественной ипостасности и Божественной природы (усія, ουσία). Онъ говоритъ: «духъ имѣетъ личность и природу»; Божественный Духъ «имѣетъ тріипостасную личность и Свою единую природу», которую можно назвать терминами усія или θεότης , т. е. Божество. Природа Божія есть жизнь Божія, ens realissimum, т. е. положительное Всеединство, включающее въ себя «Все, ибо никакія ограниченія не приличествуютъ въ отношеніи къ Божеству». Это «все-качественное Всеединство» есть Богъ въ Его самооткровеніи, «есть то, что въ Словѣ Божіемъ зовется: Премудрость Божія, Софія» (124с).

Божественная Софія имѣетъ значеніе не только для Бога, какъ Его жизнь, но и для человѣка, а въ немъ и для всего творенія, какъ прообразъ его: «человѣкъ сотворенъ Богомъ по образу Божію, и этотъ образъ есть ens realissimum въ человѣкѣ, который становится черезъ это тварнымъ богомъ» (135). «Божественная Софія, какъ всеорганизмъ идей, есть **предвѣчное человѣчество въ Богѣ,** какъ Божественный первообразъ и основаніе для бытія человѣка». Существуетъ нѣкоторое «аналогическое тожество» Бога и человѣка, Первообраза и образа. Логосъ, въ которомъ ипостасируется Божественная Софія, есть предвѣчный Человѣкъ, Небесный Человѣкъ, Сынъ Божій и Сынъ Человѣческій (136с.).

Тварная Софія есть начало, весьма близкое къ Софіи Божественной. «Едино и тожественно по своему содержанію (хотя и не по бытію) Все въ Божественномъ и тварномъ мірѣ, въ

Библиотека "Руниверс"

Божественной и тварной Софіи», говоритъ о. Булгаковъ. «Единая Софія открывается и въ Богѣ и въ твореніи. Поэтому, если отрицательное опредѣленіе, что Богъ сотворилъ міръ изъ ничего, устраняетъ мысль о какомъ бы то ни было не-божественномъ и внѣ-божественномъ началѣ творенія, то положительное ея содержаніе можетъ быть лишь таково, что Богъ сотворилъ міръ Собою изъ Своего естества». «Сотвореніе міра метафизически состоитъ собственно въ томъ, что Богъ положилъ Свой собственный божественный міръ не какъ предвѣчно сущій, но какъ становящійся. Въ этомъ смыслѣ Онъ срастворилъ его съ ничто, погрузивъ въ становленіе». «Софія Божественная стала и Софіей тварной. Богъ, такъ сказать, повторилъ самого Себя въ твореніи, отразилъ Себя въ небытіи» («Агнецъ Божій», стр. 148, 149).

Итакъ, положительное содержаніе творимаго Богомъ міра не создано заново Богомъ: оно тожественно содержанію, находящемуся уже въ Богѣ. Мало того, дальнѣйшее развитіе міра есть дѣло Самого Бога-Духа Святаго: «сила жизни и развитія есть сила Духа Св. въ природѣ, естественная благодать жизни». «Нужно понять и принять эту природную благодать творенія во всей ея неразрывности съ природнымъ міромъ, не шокируясь мнимымъ язычествомъ или пантеизмомъ, которому фактически противопоставляется пустой и мертвенный деизмъ, отдѣляющій Творца отъ твари» («Утѣшитель», стр. 241).

Въ частности о человѣкѣ, какъ тварномъ духѣ, о. С. Булгаковъ говоритъ, что онъ есть существо тварно-нетварное: «Богъ самъ, создавъ тѣло человѣка изъ праха земного, т. е. соединивъ его съ тварной природой, какъ его собственнымъ міромъ, самъ изъ Себя «вдунулъ въ него дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душею живою» (Быт. 2, 7). Духъ нетваренъ даже въ двухъ смыслахъ этого слова: во-первыхъ какъ лучъ славы Самого Бога и, во-вторыхъ, какъ самополагающееся я: «Богъ, вызывая къ ипостасному бытію дыханіе Свое, ипостасируя лучи Своей собственной славы, совершаетъ это единымъ вѣчнымъ актомъ вмѣстѣ съ самою ипостасію. Божіе творчество какъ бы вопрошаетъ тварное я, есть ли оно — я? имѣетъ ли оно въ себѣ волю къ жизни, и внемлетъ отвѣтному да творенія» («Агнецъ Божій», стр. 114, 115).

Утвержденіе, что въ Божественномъ и тварномъ мірѣ Все «едино и тожественно по своему содержанію (хотя и не по бытію)» (Агн. 148), и всѣ, связанныя съ нимъ ученія, заключаютъ въ себѣ чрезмѣрное онтологическое приближеніе міра и особенно человѣка къ Богу. Какъ сказано выше, оно логически несовмѣстимо съ ученіемъ о Богѣ, данномъ въ отрицательномъ богословіи, даже и послѣ дополненія къ нему положительнаго богословія. Повидимому, самъ о. С. Булгаковъ

Библиотека "Руниверс"

признавалъ это, когда въ «Свѣтѣ Невечернемъ» въ отдѣлѣ о «Божественномъ Ничто» говорилъ: «міръ содержится въ Богѣ, но не есть Богъ, ибо отдѣленъ отъ Божества непереходимой бездной трансцендентности» (151).

Если закрыть глаза на основную логическую невозможность тожества содержанія Бога и міра, то въ дальнѣйшемъ это пренебреженіе къ логической связности отмститъ за себя тѣмъ, что приведетъ къ непреодолимымъ затрудненіямъ. Прежде всего, это ученіе содержитъ въ себѣ умаленіе творческой силы и Бога, и человѣка. Правда, въ немъ сказано, что Богъ не беретъ извнѣ Себя ничего, но тутъ же прибавлено, что Онъ все содержаніе міра заимствуетъ изъ Себя; такимъ образомъ, творчества при созиданіи міра нѣтъ, есть только перестановка своего содержанія, экстеріоризація его. И человѣкъ не творитъ положительнаго новаго содержанія, онъ только повторяетъ во временной формѣ вѣчное содержаніе Божественной жизни. Чрезмѣрное онтологическое сближеніе Бога и человѣка всегда принижаетъ не только Бога, но и человѣка. Согласно о. Сергію, тварное вдохновеніе само по себѣ «неспособно внести что либо онтологически новое въ сущее, обогатить бытіе новыми темами»; въ дѣятельности твари возможна только «модальная» новизна, т. е. превращеніе возможнаго содержанія въ дѣйствительное («Утѣшитель», 250с).

Если положительное содержаніе человѣчности тожественно содержанію Божественной жизни, то приходится признать, что человѣкъ единосущенъ Богу. Согласно христіанскому догмату сближеніе человѣка съ Богомъ происходитъ черезъ посредника Богочеловѣка Іисуса Христа: имѣя двѣ глубоко различныя, но чудесно безъ сліянія сочетанныя природы, Божественную и человѣческую, Іисусъ Христосъ одною изъ этихъ природъ единосущенъ Отцу и Духу Святому, а другою — единосущенъ намъ, людямъ. У о. С. Булгакова не вочеловѣченіе Христа приближаетъ человѣка къ Богу, а, наоборотъ, единосущіе Бога и человѣка помогаетъ Логосу вочеловѣчиться. Прибавимъ сюда еще ученіе о томъ, что духовность человѣка не тварна, что она возникла вслѣдствіе «вдуновенія» Богомъ «Изъ Себя дыханія жизни» такъ, что Богъ этому «вдуновенію», изліянію Своего естества, далъ бытіе ипостасное; не значитъ ли это, что человѣкъ будучи какъ личность не тварнымъ, въ этомъ отношеніи стоитъ на уровнѣ Бога-Сына и Духа Святого: Сынъ не творится Богомъ, а рождается, Духъ исходитъ, человѣкъ — изливается. Къ счастью, до такой крайности ученіе о. С. Булгакова не доходитъ, такъ какъ въ настоящее время оно подверглось значительному измѣненію. Въ книгѣ «Агнецъ Божій» было сказано, что саму свою ипостась человѣкъ «получаетъ отъ Бога при своемъ сотвореніи какъ вдуновеніе Боже-

Библиотека "Руниверс"

ственнаго духа и чрезъ это становится «въ душу живу», живымъ человѣкомъ, — я, въ которомъ, для котораго и чрезъ котораго и живетъ его человѣчность» (136). Въ книгѣ «Утѣшитель» это ученіе измѣнено слѣдующимъ образомъ: человѣкъ есть «сверхтварное начало въ мірѣ, какъ имѣющій въ себѣ отъ Бога исшедшій духъ и, хотя и сотворенную, но по образу Божію, ипостась (244). Въ статьѣ «Проблема условнаго безсмертія» эта поправка къ прежнему ученію выражена еще яснѣе: «Богъ вдунулъ въ человѣка изъ Себя дыханіе жизни. Это значитъ, что человѣкъ въ духѣ своемъ имѣетъ нетварное начало Божества, которое однако имѣетъ для себя сотворенную Богомъ по образу Своему ипостась. Такимъ образомъ человѣкъ имѣетъ въ себѣ нетварно-тварное начало, принадлежитъ вѣчности божественнаго міра, хотя самобытное личное бытіе получаетъ лишь въ тварности своей» («Путь», 1937 г. № 52, стр. 20с.). Повидимому эти слова нужно истолковать такъ, что прямо исшедшій изъ Бога духъ, образующій человѣка, есть духовность, а не само я человѣка; что же касается личнаго я, которому дана эта духовность Божія, оно есть начало, сотворенное Богомъ по образу Своему и отчасти самотворящееся. Однако и это смягченіе ученія о сверхтварности человѣка мало помогаетъ дѣлу: вспомнимъ, что само твореніе, тѣмъ болѣе твореніе по образу Божію, есть у о. Сергія въ своемъ положительномъ составѣ просто экстеріоризація самого Божественнаго софійнаго содержанія.

Самъ о. Сергій много разъ, особенно въ книгѣ «Утѣшитель», говоритъ, что его система ученій можетъ показаться пантеизмомъ, и до нѣкоторой степени соглашается съ этимъ, заявляя: «да, это и пантеизмъ, но только вполнѣ благочестивый, или же, точнѣе, какъ я всегда предпочитаю выражаться, чтобы избѣжать двусмысленности, панэнтеизмъ» (Утѣш. 232). Пантеизмъ, говоритъ онъ, «есть діалектически неустранимый моментъ въ софіологической космологіи» (тамъ же). «Ложь пантеизма», продолжаетъ о. С. Булгаковъ, «не въ томъ, что онъ признаетъ божественную силу, дѣйствующую въ твореніи Божіемъ и составляющую собой его положительную основу, а лишь въ томъ, что эта сила Божія въ мірѣ приравнивается самому Богу, Коего она есть дѣйствіе или энергія. Богъ есть личное существо, міръ — безличенъ. Богъ имѣетъ въ себѣ собственную сверхмірную жизнь, которая лишь открывается въ мірѣ, но имъ вовсе не исчерпывается» (тамъ же). Въ отвѣтъ на это напомню, что только грубый натуралистическій пантеизмъ просто отожествляетъ Бога съ міромъ; сложныя утонченныя формы пантеизма, напр., пантеизмъ Плотина, Спинозы, Эд. Гартманна (см. его замѣчательную по тонкости разработки систему въ книгѣ «Kategorienlehre») всегда утвержда-

Библиотека "Руниверс"

етъ лишь частичное тожество Бога и міра, именно признаетъ, что міръ есть проявленіе Бога, однако Богъ никоимъ образомъ не исчерпывается этимъ проявленіемъ.

Второй признакъ, которымъ о. С. Булгаковъ хочетъ отличить свой панэнтеизмъ отъ ложнаго пантеизма, онъ находитъ въ слѣдующемъ: «міру свойственна тварная самобытность, данная Богомъ, въ силу которой одинаково невозможно ни **отожествить** Творца и твореніе, ни **отдѣлить** его отъ Него». «Божественная основа міра (его «пантеизмъ») опредѣляется не тѣмъ, что самъ личный Богъ присутствуетъ Личностью Своею въ мірѣ, съ нимъ отожествляясь, но софійностью его основы: Богъ творитъ міръ Софіей и въ Софіи, и въ смыслѣ софійной своей основы міръ — божественененъ, хотя въ то же время и внѣбожественененъ въ тварной самобытности своей» (232с.).

Но что такое эта «самобытность» міра въ системѣ о. Булгакова. Она у него не есть новое положительное содержаніе, такъ какъ всѣ положительныя содержанія заключены во Всереальности Божественной Софіи. Она состоитъ лишь въ томъ, что Божественное содержаніе Софіи пріобрѣтаетъ новую модальность, внѣбожественное существованіе, возникающее въ связи съ тѣмъ, что Богъ присоединилъ къ нему «ничто»: «въ твореніи», говоритъ о. Сергій, «нѣтъ ничего, что не принадлежало бы Софіи, кромѣ самого ничто которое и есть единственное его начало (см. Свѣтъ Невечерній). Чрезъ твореніе оно возникаетъ, полагается Богомъ, какъ собственное, внѣбожественное бытіе: οὐκ ὄν становится μὴ ὄν потенціализируется къ бытію» (Утѣш. 222).

Внѣбожественный аспектъ міра въ ученіи о. С. Булгакова такъ безсодержателенъ, частичное тожество Бога и міра столь гипертрофировано, что панэнтеизмъ о. Сергія приходится считать своеобразною разновидностью пантеизма. Не удивительно поэтому, что ему присущи главные недостатки пантеизма: 1) логическя необоснованность, 2) невозможность объяснить свободу, 3) непонятность источника зла.

Логическая невозможность допускать какое бы то ни было, хотя бы и частичное тожество Бога и міра на ряду съ ученіемъ о Богѣ, какъ Божественномъ Ничто, была уже указана выше. О. Сергій не усматриваетъ этой невозможности, потому что не достаточно оцѣниваетъ своеобразіе апофатики и мыслитъ Бога, какъ Абсолютное. «Абсолютное», говоритъ о. Булгаковъ, «никогда не мыслится, не опознается, не существуетъ въ **отвлеченной** абсолютности своей, лишь какъ ледяная ночь небытія, — такое Абсолютное подлинно есть nonsens абстракціи». «Самое Абсолютное **относительно** въ абсолютности своей» (407). Въ дѣйствительности, Богъ есть Сверхабсолютное; Онъ не есть Абсолютное, соотносительное съ относительнымъ.

Библиотека "Руниверс"

Эта безмѣрная возвышенность Бога и онтологическая отрѣшенность Его отъ всего земного соотносительнаго вовсе не есть абстракція: наоборотъ, именно она и есть настоящая конкретность, подлинная полнота, открывающаяся мистическому созерцанію.

Кромѣ недооцѣнки апофатики, у о. Сергія есть одинъ положительный доводъ, побуждающій его утверждать частичное тожество Бога и міра. Онъ полагаетъ, что Божественная природа, какъ Ens realissimum, должна быть положительнымъ Всеединствомъ, включающимъ въ себя Все, потому что въ противномъ случаѣ, т. е. при наличіи какого либо положительнаго внѣбожественнаго содержанія природа Бога оказалась бы ограниченною, обѣдненною. Эта мысль широко распространена въ философіи, и въ частности, въ русской литературѣ: ее мы находимъ у Вл. Соловьева, у Карсавина, у Франка. Между тѣмъ она невѣрна. Ограниченіе, какъ это давно уже указано Спинозою, есть взаимное отношеніе двухъ однородныхъ предметовъ. Богъ и внутритроичная Божественная жизнь есть нѣчто вполнѣ металогически иное въ сравненіи съ тварнымъ міромъ; поэтому внѣбожественность тварнаго бытія не наноситъ никакого ущерба Божественной полнотѣ жизни.

Четкое онтологическое разграниченіе Творца и твари можетъ показаться удаленіемъ Бога изъ міра, такою трансцендентностью Его, въ силу которой міръ есть царство богооставленнаго бытія. Между тѣмъ, великія религіи, въ особенности христіанство, опираясь на мистическій опытъ всѣхъ народовъ и всѣхъ вѣковъ, говорятъ о всепроникнутости міра Богомъ. Пантеизмъ потому и кажется столь привлекательнымъ, что многіе думаютъ, будто отказаться отъ пантеизма это значитъ отвергнуть идею вездѣприсутствія Бога въ мірѣ. О. С. Булгаковъ, излагая свое ученіе о жизни, какъ дѣйствіи Духа Святого, говоритъ: «Многозначныя и не всегда продуманныя обвиненія въ пантеизмѣ съ ихъ призрачными страхами могли бы быть примѣнены съ наибольшимъ основаніемъ именно къ этому панпневматизму, къ ученію о вселеніи Духа Св. въ міръ: Святымъ Духомъ всяка душа живится» (Утѣшитель, 322). Въ отвѣтъ на это замѣчу, что онтологическая разграниченность Творца и сотвореннаго Имъ міра не есть препятствіе для любви Творца къ Своимъ твореніямъ, для благодатной помощи Его, для сочетанія Его силы съ силами тварей, искренно стремящихся къ добру. Это любовное единеніе Бога съ міромъ есть Его вездѣприсутствіе въ мірѣ. Такимъ образомъ, защищаемый мною тезисъ, заключаетъ въ себѣ признаніе того, что «Святымъ Духомъ всяка душа живится», но это положеніе развито въ формѣ утвержденія, что все доброе въ мірѣ совершается благода-

Библиотека "Руниверс"

ря нераздѣльному, однако, онтологически **несліянному** сотрудничеству Бога съ міромъ.

Второй и третій существенный недостатокъ панэнтеизма, присущій ему, какъ и пантеизму, состоитъ въ томъ, что онъ не можетъ вразумительно объяснить зло въ мірѣ и свободу тварныхъ дѣятелей. Зло не есть только неполнота бытія, т. е. относительное ничто. Оно имѣетъ въ себѣ нѣкоторое своеобразное содержаніе, однако такое, которое подавляетъ другія положительныя содержанія и такимъ образомъ, въ конечномъ итогѣ, ведетъ къ уменьшенію полноты жизни. Безъ сомнѣнія, зло всегда есть паразитъ добра, оно осуществляется путемъ использованія силъ добра, однако сама эта неспособность обойтись безъ добра предполагаетъ творческую изобрѣтательность злыхъ дѣятелей и свободу ихъ жизненныхъ проявленій отъ Бога, несмотря на то, что они сотворены Богомъ. Дѣятели, вступившіе на путь зла, подлинно вносятъ въ міръ нѣчто новое, хотя бы въ видѣ новаго сочетанія, имѣющихся уже элементовъ міра, и это новое есть подлинно нѣчто такое, чего нѣтъ въ Божественномъ бытіи, что указываетъ на способность тварныхъ дѣятелей къ самостоятельному творчеству. Эту злую и потому несомнѣнно внѣбожественную творческую дѣятельность и свободу тварей отъ Бога система о. С. Булгакова не можетъ объяснить, потому что въ твореніи онъ не находитъ ничего, кромѣ Софіи и ничто, ставшего μὴ ὄν Но μὴ ὄν не можетъ быть свободнымъ, внѣбожественнымъ и противобожественнымъ дѣятелемъ. Христіанскій опытъ отчетливо говоритъ, что вступаютъ на путь зла не какіе то мэоны, а существа, утверждающія себя, какъ я, и горделиво или во всякомъ случаѣ самолюбиво противополагающія свое я Богу и міру. Достаточно этой истины, чтобы признать, что Ens realissimum, не все въ себѣ заключаетъ, что есть бытіе по содержанію своему не тожественное съ Божественною Софіею. Въ системѣ о. Сергія ученіе о внѣбожественномъ аспектѣ міра особенно необходимо, поскольку мы встрѣчаемъ у него неожиданное понятіе «темнаго лика Софіи» (Утѣш., 234) и даже понятіе «падшей Софіи» (317). Врядъ ли можно назвать Софіею падшее существо.

Въ книгѣ «Агнецъ Божій», говоря о «положительномъ соотношеніи» между Образомъ и Первообразомъ», т. е. человѣкомъ и Богомъ, о. Сергій называетъ это соотношеніе «аналогическимъ тожествомъ» (136). Слово «аналогическій», особенно если его взять въ связи съ ученіями Діонисія Ареопагита*),

---

*) См. Vlad. Lossky, La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite, Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, t. V, 1930.

Библиотека "Руниверс"

наводитъ на мысль, что, можетъ быть, о. Сергій хочетъ ввести понятіе **металогическаго** тожества, на подобіе того, какъ можно установить понятіе металогическаго сходства и различія, о которомъ было говорено выше. Противъ этого однако надо замѣтить, что понятія сходства и различія достаточно сложны и гибки для того, чтобы дать возможность допускать, кромѣ логическаго, еще и металогическое сходство и различіе. Иное дѣло понятіе тожества: оно имѣетъ слишкомъ четкое ограниченное содержаніе, допускающее лишь различіе полнаго и частичнаго тожества въ логическомъ смыслѣ слова. Къ тому же, если бы о. Сергій хотѣлъ ввести понятіе такого тожества, которое, собственно говоря, вовсе не есть тожество, ему слѣдовало бы изложить все свое ученіе о соотношеніи между Божественной и тварной Софіею въ иныхъ тонахъ, ясно отмежевываясь отъ пантеизма.

Вслѣдствіе любви о. С. Булгакова къ ученію объ антиномичности религіознаго сознанія все двоится въ его изложеніи основныхъ религіозныхъ истинъ, все переходитъ одно въ другое, обо всемъ можно сказать и «да» и «нѣтъ». Какъ слѣдуетъ отнестись къ этой сторонѣ системы о. С. Булгакова и какъ слѣдуетъ понять ее въ духѣ самого творца ея? Есть философы, напр., Гегель и сторонники діалектическаго матеріализма, которые утверждаютъ, что живая дѣйствительность не только свободна отъ закона противорѣчія, но даже представляетъ собою воплощенное противорѣчіе. Ошибочность этой мысли подробно разсмотрѣна въ моей «Логикѣ» (§ 36). Обсуждать этотъ вопросъ въ настоящей статьѣ нѣтъ нужды, такъ какъ самъ о. Сергій говоритъ, что «антиномія не есть противорѣчіе». Въ связи съ этимъ замѣчаніемъ, говоря, что «въ духовной жизни антиномизмъ является неизбѣжнымъ и плодотворнымъ», онъ обсуждаетъ такую антиномію христіанской жизни, какъ необходимость сочетать «смиреніе и пророчественное дерзновеніе» (Утѣш. 350). Отсюда ясно, что подъ антиномичностью о. Сергій разумѣетъ сочетаніе противоположностей въ конкретной цѣлости жизни. Осуществляется оно безъ всякаго нарушенія закона противорѣчія, въ формѣ многосторонности бытія, сочетающаго въ себѣ противоположныя свойства въ различныхъ отношеніяхъ. Видимость противорѣчія является тогда, когда одному и тому же предмету приписываются противоположныя свойства безъ указанія, въ какихъ различныхъ отношеніяхъ они ему присущи. Дальнѣйшее углубленіе въ вопросъ снимаетъ видимость противорѣчія путемъ указанія этихъ различныхъ отношеній. Можно надѣяться, что въ будущихъ своихъ трудахъ о. С. Булгаковъ, введя новыя различенія и разграниченія, устранитъ тѣ сомнѣнія, которыя вызваны прежними его работами.

Библиотека "Руниверс"

Проблемы, обсуждаемыя прот. С. Булгаковымъ, принадлежатъ къ числу сложнѣйшихъ и труднѣйшихъ въ составѣ христіанской метафизики. Каждая изъ нихъ открываетъ поприще для весьма различныхъ рѣшеній, и всякое рѣшеніе вслѣдствіе его связи съ безчисленными другими проблемами не можетъ быть законченнымъ, нуждается въ дальнѣйшихъ дополненіяхъ, ограниченіяхъ и разъясненіяхъ. Такія изслѣдованія могутъ вестись только при условіи спокойнаго обсужденія ихъ многими лицами; они должны быть предметомъ многихъ книгъ, статей, лекцій и диспутовъ. Содержательные споры объ этихъ вопросахъ возможны только при условіи благожелательной терпимости и духовной дисциплины, обуздывающей страсти. Къ глубокому сожалѣнію, спокойное развитіе споровъ о софіологіи стало почти невозможнымъ вслѣдствіе того, что Синодъ русской православной церкви въ Карловцахъ и особенно Московская патріархія выступили съ торопливымъ и рѣзкимъ осужденіемъ ученій прот. С. Булгакова безъ всякаго предварительнаго обсужденія ихъ въ литературѣ. Указъ Московской патріархіи, преждевременно осуждающій софіологію о. С. Булгакова, можетъ быть пріятенъ и полезенъ только для большевицкой власти, стремящейся внести раздоры и расколы въ ряды вѣрующихъ людей; для православной же Церкви этотъ указъ и во внутренней жизни ея и въ ея положеніи среди другихъ христіанскихъ вѣроисповѣданій несомнѣнно вреденъ: во внутренней жизни онъ пробуждаетъ страсти, исключающія возможность спокойнаго изслѣдованія, а во внѣшней жизни можетъ вызвать у членовъ другихъ вѣроисповѣданій мысль, что въ русской православной Церкви оригинальная богословская мысль не можетъ обсуждаться, потому что подвергается удушенію въ самомъ зародышѣ.

Н. Лосскій.

Библиотека "Руниверс"

SINE EFFUSIONE SANGUINIS

(О ФИЛОСОФСКОЙ ЧЕСТНОСТИ).

«Высшее благо для человѣка бесѣдовать цѣлыми днями о добродѣтели».

Платонъ. Апологія Сократа.

Если этическое есть высшее — Авраамъ погибъ.

Киркегардъ.

Карлъ Ясперсъ, несомнѣнно, является въ настоящее время однимъ изъ самыхъ выдающихся философовъ въ Германіи — по глубинѣ, силѣ, напряженности и совершенно исключительной искренности мысли (той Redlichkeit, которую онъ такъ любитъ и цѣнитъ въ Нитше и Киркегардѣ и которую привилъ нѣмецкой философіи Кантъ). Его небольшая книга «Vernunft und Existenz», составленная изъ прочитанныхъ имъ на нѣмецкомъ языкѣ въ Голландіи лекцій и въ Голландіи же по нѣмецки опубликованныхъ, представляетъ поэтому для насъ огромный интересъ. Она напоминаетъ сравнительно мало читаемыя, но тѣмъ не менѣе замѣчатльныя небольшія тоже статьи Канта: «о причинѣ неудачи всѣхъ теодицей» и «что значитъ оріентироваться въ мышленіи?». «Слово разумъ, говоритъ Ясперсъ, мы употребляемъ, придавая ему ту ширину, ясность и правдивость, которое ему придавалъ Кантъ» (V. et Ex. 26)[2]). Безспорно — книга Ясперса доставила бы полное удовлетвореніе великому кенигсбергскому философу. Ясперсъ могъ бы взять, какъ motto къ своей книгѣ, слова, которыми Кантъ заканчиваетъ свою вторую статью: «друзья человѣческаго рода и того, что для людей наиболѣе свято, не оспаривайте у разума того, что дѣлаетъ его высшимъ благомъ на землѣ — именно его право быть послѣднимъ пробнымъ камнемъ истины» **(der lezte Probierstein der Wahrheit zu sein»).**

Библиотека "Руниверс"

Статья Канта написана по поводу извѣстнаго спора Якоби съ Моисеемъ Мендельсономъ. Хотя Кантъ всегда упрекалъ Мендельсона въ непониманіи критической философіи — въ спорѣ его съ Якоби онъ забываетъ и прощаетъ ему всѣ его старые грѣхи и цѣликомъ становится на его сторону, поскольку тотъ защищаетъ противъ Якоби права разума быть послѣднимъ пробнымъ камнемъ истины или, выражаясь болѣе торжественнымъ языкомъ Ансельма, права быть judex et princeps omnium. «Я покажу, пишетъ Кантъ, что въ самомъ дѣлѣ только разумъ, а не мнимое таинственное чутье истины, или необычайная интуиція (Anschauung) подъ именемъ вѣры, которой, помимо разума, провѣряется традиція или откровеніе — что только чистый разумъ человѣческій, какъ настойчиво и съ законнымъ рвеніемъ утверждалъ Мендельсонъ, даетъ намъ возможность оріентироваться». Вѣру, въ которую, не испрашивая согласія разума, вкладывается содержаніе откровенія и традиція, Кантъ, въ полномъ согласіи съ Мендельсономъ, самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ.

У Ясперса рѣчь идетъ, конечно, не о Якоби, который, справедливо или несправедливо, занялъ въ исторіи европейской мысли очень скромное положеніе, а о двухъ современныхъ философахъ, значеніе и вліяніе которых въ наше время, по словамъ Ясперса, ни съ чѣмъ несравнимо — о Нитше и Киркегардѣ. При чемъ оба они, въ противоположность Якоби, далеко не являютъ собой примѣръ прекраснодушія и всѣмъ понятнаго благочестія. При всей ихъ необычайной одаренности — Ясперсъ, не колеблясь причисляетъ ихъ къ величайшимъ философскимъ геніямъ человѣчества — оба они въ своихъ крайнихъ, рѣзкихъ, безудержныхъ выступленіяхъ, не считающихся ни съ нашими навыками мышленія, ни съ освященными вѣками традиціями должнаго и достойнаго, являются какъ бы вызовомъ всѣмъ божескимъ и человѣческимъ законамъ. Главнымъ образомъ поражаетъ и потрясаетъ насъ ихъ ничѣмъ не сдерживаемая ненависть и презрѣніе къ разуму. Все, что они намъ говорили, запечатлѣно этой ненавистью и этимъ презрѣніемъ. Можно ли еще, послѣ Нитше и Киркегарда, довѣрять разуму, искать у разума истины, строить, подъ его водительствомъ, философію? Тѣмъ болѣе, что, повторяю, отвернуться отъ Нитше и Киркегарда, отвергнуть ихъ Ясперсъ не хочетъ и не можетъ — его добросовѣстность мыслителя (Redlichkeit) не позволяетъ ему этого. «Съ ними наступилъ сдвигъ въ западной философіи, послѣднее значеніе котораго еще нельзя расцѣнить» (6). И еще: «ихъ мышленіе создаетъ новую атмосферу. Они переступаютъ черезъ всѣ границы, которыя до нихъ всѣ считали окончательными. Кажется, что они въ мысляхъ уже ничего не боятся». Въ такихъ и еще болѣе сильныхъ выраженіяхъ гово-

Библиотека "Руниверс"

ритъ Ясперсъ о философскомъ творчествѣ Нитше и Киркегарда. Въ современной литературѣ никто такъ высоко не цѣнилъ и съ такой нѣжностью и любовью, граничащей съ благоговѣніемъ ,даже съ обожаніемъ, не говорилъ о нихъ. И тѣмъ не менѣе — принять ихъ мы не можемъ. «Оба дѣлаютъ прыжокъ въ трансцендентное, но въ такое бытіе въ трансцендентномъ, въ какое на самомъ дѣлѣ никто за ними не слѣдуетъ (15). «Ихъ отвѣтовъ никто не принимаетъ — они не наши» (25). И еще: «общее въ ихъ дѣйствіи — оба очаровываютъ и потомъ разочаровываютъ, оба захватываютъ и оставляютъ неудовлетворенными, какъ бы отпускаютъ съ пустыми руками и сердцами. Они уничтожаютъ возможность какого либо удовлетворенія». А межъ тѣмъ философія можетъ, философія обязана давать и всегда давала людямъ удовлетвореніе. «Черезъ вѣка точно проходитъ тайна, которая однако открывается тому, кто къ ней причастился, которая въ каждомъ поколѣніи можетъ вести къ тому, что намъ передано о Парменидѣ и объ Ансельмѣ: то непостижимое удовлетвореніе въ мысляхъ, которое для непонимающихъ представляется формальной абстракціей, безсодержательнымъ вздоромъ» (107).

Чѣмъ же объясняется и какой смыслъ въ томъ поразительномъ фактѣ, что философія, которая въ каждомъ поколѣніи давали удовлетвореніе тѣмъ, кому она открывала свою сущность, ничего не открыла такимъ геніальнымъ прозорливцамъ, какимъ были, по Ясперсу, Киркегардъ и Нитше? «Пока человѣкъ философствуетъ... онъ чувствуетъ себя въ связи... съ тайно-открытой цѣпью свободно ищущихъ людей» (107). Что же? Киркегардъ и Нитше не были свободно ищущими людьми? Ясперсъ отвѣчаетъ: «Они — исключенія во всѣхъ смыслахъ (16). И, «существуя, какъ исключенія, они выполняютъ свою задачу». Соотвѣтственно этому «вопросъ въ томъ, какъ жить намъ, когда мы не представляемъ изъ себя исключенія, но, глядя на исключенія, ищемъ своихъ внутреннихъ путей» (24). Иными словами: съ одной стороны «мы всѣ» — или, какъ говорилъ Достоевскій, «всѣмство»*), съ другой стороны одинокіе люди — «die sind wie ausgestossen» (словно изверженные), какъ выражается о Нитше и Киркегардѣ Яс-

*) Слово «всѣмство» Достоевскій употребляетъ въ своихъ «Запискахъ изъ подполья». Ясперсъ не говоритъ о Достоевскомъ: вѣроятно онъ не интересовался русскимъ писателемъ или не считаетъ нужнымъ вспоминать о немъ, когда рѣчь идетъ о философіи. Но Нитше зналъ «Записки изъ подполья» и восторженно о нихъ отзывался. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что его столь вызывающая фраза — pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam есть только переводъ словъ подпольнаго человѣка: «свѣту ли провалиться или мнѣ чаю не пить? Я скажу, что свѣту провалиться, а чтобъ мнѣ чай всегда былъ».

Библиотека "Руниверс"

персъ. И на той, и на другой сторонѣ, творится философія. Но гдѣ философія истинная? На сторонѣ всѣмства или одинокихъ людей? И какъ «оріентироваться» въ этомъ вопросѣ? Кто тутъ будетъ судить? Разумъ, который Кантъ и Мендельсонъ считаютъ единственнымъ пробнымъ камнемъ истины? Или тотъ далекій Богъ, который «черезъ головы всѣхъ близкихъ боговъ требуетъ... не впадать въ разсѣивающую насъ множественность», говоря словами Ясперса? (стр. 72).

Ясперсъ вспоминаетъ тоже «слово существованіе», которое Киркегардомъ «вознесено въ сферу, откуда все, что не поддается опредѣляющему знанію, является намъ въ своей безконечной глубинѣ» (26). Но опять спрошу: кому принадлежитъ послѣднее, рѣшающее слово? Далекому-ли богу, требованіямъ котораго всѣмство заранѣе готово подчиниться или одному изъ близкихъ боговъ, съ «сверхразумнымъ или противоразумнымъ содержаніемъ вѣры, предъ насилующей истиной которыхъ всѣ должны склониться (vor diesen Gewaltsamen Wahrheit soll alles sich beugen, стр. 72)? И отчего «мы всѣ» такъ спокойно соглашаемся принять требованія дальняго бога и приходимъ въ такое негодованіе и безпокойство (Gewaltsame Wahrheit!) при мысли, что нужно довѣриться Богу близкому? Это, конечно, основной философскій вопросъ — и, вмѣстѣ съ тѣмъ, основной вопросъ книги Ясперса. Упреждая дальнѣйшее изложеніе, частично отвѣчу на него уже сейчасъ. Мы всѣ глубоко убѣждены, что тутъ нѣтъ и быть не можетъ выбора. Власть принадлежитъ дальнему богу, а не тому близкому Богу, о которомъ рѣчь идетъ у Киркегарда и котораго, въ концѣ концовъ, никогда не было и быть не могло. Вѣра въ близкаго Бога является, правда, могущественнымъ соціальнымъ факторомъ и съ ней нельзя не считаться, но истину мы можемъ найти лишь у дальняго бога, который получаетъ свое выраженіе въ разумѣ, освѣщающемъ и дѣлающимъ для насъ прозрачнымъ бытіе. Всѣ близкіе боги — въ ихъ числѣ и Богъ Киркегарда — пройдутъ, Богъ дальній не пройдетъ никогда. И спорить съ нимъ безполезно: онъ все равно своего добьется. Единственное, что можетъ дѣлать человѣкъ — это ясно и отчетливо отображать въ своихъ истинахъ то, что отъ вѣка зашифровано въ мірозданіи. Мы можемъ и должны допрашивать представшее предъ нами бытіе: «съ поконъ вѣковъ и нынѣ и всегда поставляемый и неизбѣжно ведущій къ теоріямъ вопросъ, что такое бытіе», цитируетъ Ясперсъ Аристотеля (стр. 29). Но разъ мы принимаемъ это опредѣленіе Аристотеля, которое, по словамъ Ясперса, уже тѣмъ однимъ внушаетъ довѣріе къ себѣ, что оно, какъ и поставляемая имъ намъ задача «съ самаго начала философіи и до настоящаго времени, хотя и въ безконечныхъ измѣненіяхъ, постоянно воз-

Библиотека "Руниверс"

вращается, то этимъ самымъ мы принуждены принять и то опредѣленіе истины, которое намъ предложилъ Аристотель (хотя оно и заключаетъ въ себѣ столь ненавистный стагириту regressus in infinitum): говорить о томъ, что есть, что оно есть, и о томъ, чего нѣтъ, что его нѣтъ, значитъ говорить истину; говорить о томъ, что есть, что его нѣтъ, и о томъ, чего нѣтъ, что оно есть, значитъ говорить ложь. Или, въ краткой формулировкѣ принятой средневѣковьемъ отъ Исаака Израэли; adaequatio rei et intellectus. Мало того, придется принять и аристотелевскій νους χωριστος (intellectus separatus), съ которымъ великіе схоластики такъ упорно и такъ напрасно боролись. Что бы не открылъ намъ въ бытіи intellectus separatus—какъ бы ужасно и отвратительно оно намъ,ни казалось — мы все должны безропотно принять «Der existierende Mensch» — живой человѣкъ тутъ уже не воленъ выбирать: за него и безъ него уже выбрали. Аристотель, напримѣръ, утверждаетъ: «необходимость не внемлетъ убѣжденіямъ». Разумъ это открылъ въ освѣщенномъ и сдѣланнымъ имъ прозрачнымъ бытіи. Или Ясперсъ говоритъ о томъ, что онъ называетъ «das Umgreifende» (охватывающее насъ), которое представляется «либо, какъ само бытіе, которое есть все и въ которомъ и черезъ которое мы существуемъ», либо охватывающее, какъ то, что мы сами существуемъ (als das wir selbst sind) и въ которомъ намъ предстоитъ всякій опредѣленный видъ бытія» — и считаетъ, что «именно въ этомъ достигается глубочайшее прозрѣніе въ бытіе» (29). И еще о томъ, что такое фактъ и какое онъ имѣетъ значеніе: «охватывающее, которое есть мы, имѣетъ свою другую границу въ фактѣ. Намъ не дано вызвать къ бытію даже самую ничтожную пылинку» (стр. 35). Другой предѣлъ — трансцендентное: «оно есть то, что какъ просто охватывающее, такъ же неумолимо существуетъ, какъ оно же не можетъ быть увидѣно и (неизбѣжно) остается непознаннымъ». Ясперсъ говоритъ о трехъ видахъ того, что онъ, слѣдуя за Кантомъ («мы идемъ по пути, который... послѣ Канта обойти нельзя», 17), но выражаясь по своему, называетъ das Umgreifende, das wir sind: первый видъ — das Umgreifende Sein, второй das Bewusstsein überhaupt и третій —der Geist. Хотя, по его словамъ, всѣ эти виды охватыванія предполагаютъ другъ друга — «основная ошибка нашего разсудка полагать, что стать предметомъ мышленія, значитъ сдѣлаться мыслимымъ въ смыслѣ сознанія вообще» (72), все же рѣшающая роль и у самого Ясперса, après tout, оказывается принадлежащей «сознанію вообще», которое въ новой философіи взяло на себя роль νους χωριστος или intellectus separatus Аристотеля и средневѣковья. Приведенные выше примѣры служатъ тому достаточнымъ доказа-

Библиотека "Руниверс"

тельствомъ. Откуда взялась **«неумолимость»** всѣхъ сужденій, о которыхъ у насъ шла рѣчь? Почему бытіе охватываетъ насъ? Почему фактъ полагаетъ границу намъ и нашимъ истинамъ? И кому принадлежитъ державное право что-либо называть или не называть фактомъ? Почему намъ не дано создать ни одной даже пылинки бытія? Слушаемъ-ли мы Аристотеля, Канта, Мендельсона или самого Ясперса, мы каждый разъ наталкиваемся на такого рода окончательныя и неумолимыя сужденія, которыя свидѣтельствуютъ, что нашъ разумъ — называетъ ли онъ себя Vernuft или Verstand — далеко не ограничивается скромной задачей освѣтить и сдѣлать прозрачнымъ то, что сотворено и вызвано къ бытію до него и безъ него. Онъ домогается большаго, гораздо большаго. Фактъ есть только фактъ, а не граница и не предѣлъ. И въ самомъ бытіи нѣтъ никакихъ указаній, что человѣку не дано сотворить даже и ничтожной пылинки. Тоже нѣтъ въ бытіи никакихъ указаній на противоположность, установленную Кантомъ между явленіемъ и вещью въ себѣ, которую Ясперсъ формулируетъ въ словахъ «охватывающее, которое мы собой представляемъ (das Umgreifende, das wir sind) не есть самое бытіе, а есть лишь явленіе (не видимость) въ охватывающемъ самого бытія» (in dem Umgreifenden des Seins selbst) (35). Ницше возсталъ со всей энергіей противъ такой постановки вопроса у Канта (Ясперсъ самъ вспоминаетъ объ этомъ, хотя и не считается съ этимъ), вѣрнымъ чутьемъ почувствовавъ, что если тутъ уступить, то изъ путъ разума никогда не высвободишься. Эту противоположность разумъ привнесъ отъ себя, какъ онъ привнесъ отъ себя сужденіе о томъ, что въ сущность вещей не дано человѣку проникнуть и что у извѣстнаго (кому извѣстнаго? разуму?) предѣла человѣческая пытливость должна остановиться, ибо тутъ начинается вѣчно скрытое и что «послѣднее въ мышленіи, какъ и въ сообщаемости есть молчаніе» (74). Можно было бы привести сколько угодно такихъ сужденій разума, при томъ относящихся не къ второстепеннымъ, а къ основнымъ философскимъ вопросамъ, изъ которыхъ явствуетъ, что разумъ не довольствуется скромной ролью освѣщать и дѣлать прозрачной дѣйствительность. То, что онъ предлагаетъ, какъ свѣтъ, есть совсѣмъ не свѣтъ. Разумъ не освѣщаетъ, а судитъ. Тѣ «неумолимости» и «невозможности», о которыхъ разсказалъ намъ Ясперсъ — онѣ не отъ «факта», а отъ разума. Кантъ никогда этого и не отрицалъ: по Канту разумъ есть источникъ, и при томъ единственный, синтетическихъ сужденій à priori. Всѣ же сужденія, о которыхъ у насъ сейчасъ была рѣчь, не аналитическія, а синтетическія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ апріорныя, не допускающія и не знающія другой инстанціи кромѣ разума: Roma locuta, causa finita. Идея непогрѣшимости

Библиотека "Руниверс"

церкви, идея власти ключей отнюдь не есть оригинальная идея католичества. Только по недоразумѣнію создалось убѣжденіе, что въ среднія вѣка философія была ancilla theologiae. Какъ разъ наоборотъ: теологія всегда была и сейчасъ продолжаетъ быть прислужницей философіи. Откровенная истина, какъ таковая, людей удовлетворяла мало и рѣдко, и они всегда стремились вставить ее въ оправу разума, предъ разумомъ оправдать, сдѣлать ее самое разумной — тѣмъ, что semper, ubique et ab omnibus creditum или, вѣрнѣе, credendum est. Теологія такъ же сторонится «исключеній», какъ и философія и считаетъ за истину лишь то, что можетъ быть пріемлемо всѣмствомъ или, по крайней мѣрѣ, какъ у Ясперса, представляется истиной для многихъ, очень многихъ.*).

II.

«Они оставляютъ насъ, не давая намъ никакой цѣли и не ставя предъ нами никакой опредѣленной задачи. Вопросъ, какъ намъ жить, намъ, которые не представляютъ собой исключенія, но, глядя на исключенія, ищутъ своего внутренняго пути?». На вопросъ приходится отвѣтить вопросомъ: можно ли, глядя на Ницше и Киркегарда, пріобщиться къ нимъ? И еще вторымъ, болѣе тревожнымъ, вопросомъ: кто внушилъ «всѣмъ намъ», что, глядя на Киргегарда и Ницше, о жизни которыхъ самъ Ясперсъ разсказываетъ намъ столько ужаснаго, что ихъ ужасы насъ не касаются, что имъ мы не можемъ и не должны ничѣмъ помочь и что нужно забыть о нихъ и только постараться использовать ихъ опытъ для нашихъ нуждъ?

Ницше говоритъ о томъ, какъ «философствуютъ съ молотомъ». Но, если только глядѣть на того, кто философствуетъ съ молотомъ, впередъ освободивши себя отъ всего, что этотъ молотъ выковываетъ, что можно увидѣть, кромѣ эффектнаго, можетъ быть ослѣпительнаго, фейерверка искръ, который никоимъ образомъ не можетъ играть роль «пылающихъ маяковъ» (flackernde Leunechttürme, стр. 96)?

Киркегардъ еще рѣшительнѣе, чѣмъ Ницше, отказывается являть собой зрѣлище для нашей любознательности, хотя бы искренней и далекой всякой суеты. Въ этомъ отличительная черта того, что онъ называетъ экзистенціальной философіей — въ противоположность философіи умозрительной. Правда, Ясперсъ считаетъ, что нѣтъ никакоай экзистенціальной философіи. «Самое слово это обманчиво. Философія можетъ хотѣть

*) Подробнѣе обо всемъ этомъ я говорю въ моей книгѣ «Die Schlusselgewalt» и въ статьѣ «Der gefesselte Parmenides» (Logos, 1931, Band XX, Heft I).

Библиотека "Руниверс"

быть только древней, вѣчной философіей» (113). Только philosophia perennis, «философія тайно откровенной цѣли свободно ищущихъ людей» (105) можетъ дать намъ то «непостижимое удовлетвореніе», о которомъ мечтаютъ люди. Но и Ницше и Киркегардъ отшатнулись отъ этой философіи, больше того, ни тотъ, ни другой, не считали «свободными», людей, отъ которыхъ Ясперсъ, отъ имени всѣмства, ждетъ истины. Сократъ, безъ сомнѣнія, долженъ быть признанъ, какъ это возвѣстилъ еще всевѣдущій оракулъ, мудрѣйшимъ изъ людей и, стало быть, наиболѣе замѣчательнымъ представителемъ philosophia perennis — но и для Ницше, и для Киркегарда онъ — падшій человѣкъ, грѣшникъ par excellence. И именно потому падшій, что онъ превыше всего цѣнилъ разумъ, все освѣщающій и все дѣлающій прозрачнымъ. А паденіе и грѣхъ получаютъ свое выраженіе прежде всего въ утратѣ свободы. При чемъ и Ницше, и Киркегардъ, борясь съ Сократомъ, давали себѣ совершенно ясно отчетъ, что Сократъ жилъ и хозяйничалъ въ ихъ собственныхъ душахъ. Ницше и себя, какъ Сократа, считалъ décadent'омъ, падшимъ человѣкомъ, Киркегардъ же, хотя онъ и признавалъ въ Сократѣ величайшаго изъ людей, жившихъ на землѣ до христіанства, неразрывно связывалъ съ нимъ владѣвшую имъ самимъ, хотя и ненавистную ему, идею слѣпого рока. Разрывъ съ Сократомъ былъ для нихъ обоихъ самымъ значительнымъ и рѣшающимъ событіемъ ихъ жизни. Когда Киркегарду пришлось уйти отъ Гегеля (и отъ греческаго симпозіона), онъ это испыталъ, какъ величайшее потрясеніе. «Онъ даже не смѣетъ довѣриться кому либо, пишетъ Киркегардъ, и посвятить его въ свое несчастье, въ свой позоръ — что онъ не понимаетъ великаго человѣка» (соч. У1, 111). И, надо думать, что въ Гегелѣ, какъ и въ Сократѣ, пока Киркегардъ не преодолѣлъ ихъ или, точнѣе, пока онъ не отважился вступить съ ними въ борьбу, самое непонятное, самое загадочное было то «unbegreifliches Befriedigtsein in Gedanken», о которомъ мы слышали отъ Ясперса. Онъ долженъ былъ признаться себѣ, что гегелевская удовлетворенность, какъ и всѣ гегелевскія идеи для него, какъ для всѣхъ «непосвященныхъ», только «формальная абстракція, безсодержательный вздоръ». И испытывалъ это, какъ величайшій позоръ свой и страшное несчастье. Тоже было и съ Ницше: для него «вдругъ» то, что Сократъ провозгласилъ, какъ высшее благо (μέγιστον ἀγαθόν) — бесѣды о добродѣтели — представились, какъ «пустыя абстракціи и безсодержательный вздоръ». И онъ, конечно, (объ этомъ свидѣтельствуютъ всѣ почти писанія его) сперва пришелъ въ ужасъ, открывъ въ себѣ неспособность понимать мудрѣйшаго изъ людей и только послѣ долгой, упорной и мучительной борьбы рѣшился, какъ онъ потомъ выра-

Библиотека "Руниверс"

жался, «переименовать свой порокъ въ добродѣтель». Разрывъ съ Сократомъ былъ тѣмъ подземнымъ, невиднымъ глазу ударомъ или толчкомъ, который выбросилъ ихъ обоихъ изъ общаго, изъ всѣмства и поставилъ ихъ предъ вопросами, которые для подавляющаго большинства людей какъ бы совсѣмъ и не существуютъ и научилъ ихъ думать, какъ не думаетъ никто. Сочиненія ихъ переполнены разсказами объ этомъ: у Нитше его «безобразнѣйшій человѣкъ», «человѣкъ, которому вползла въ ротъ змѣя» и т. д., у Киркегарда «записки прокаженнаго», валяющійся на навозѣ Іовъ, занесшій надъ сыномъ ножъ Авраамъ — всѣ тѣ ужасы, которые глядятъ на насъ почти съ каждой страницы книгъ и дневниковъ его. Врядъ ли, поэтому правильно, вслѣдъ за Ясперсомъ, предположить, что Нитше и Киркегардъ съ раннихъ лѣтъ считали себя избранниками, на которыхъ судьба возложила великую задачу. Вѣрнѣе обратное: они всегда чувствовали себя слабыми и ничтожными. Въ письмахъ Нитше говорилъ, что онъ умѣетъ только **ein bischen singen und ein bischen seufzen** и мы въ правѣ, не рискуя ошибиться, допустить, что въ его вопросѣ: «можетъ ли оселъ быть трагическимъ — не быть въ силахъ ни нести, ни сбросить свою ношу» отразилось, какимъ онъ представлялся самому себѣ въ тяжелые годы его «подземнаго» существованія. Киркегардъ же только и говоритъ, что о своемъ безсиліи: это стержень всѣхъ его размышленій. И тоже нѣтъ никакой надобности, какъ это дѣлаетъ Ясперсъ, связывать философскія идеи Нитше съ современностью, съ разрушеніемъ всѣхъ авторитетовъ, съ тѣмъ, по поводу чего онъ намъ говоритъ, «что въ жизни западнаго человѣка незамѣтно произошло нѣчто чудовищное» (стр. 5). Въ сущности послѣднее столѣтіе — начиная съ паденія Наполеона и до послѣдней войны было самымъ спокойнымъ и благополучнымъ періодомъ извѣстной намъ исторіи человѣчества, а что до развала авторитетовъ, то, конечно, ихъ люди уже не разъ разваливали — софисты въ эпоху Сократа и т. д. Сами Киркегардъ и Нитше, настойчиво и неизмѣнно связываютъ свою философію не съ общими настроеніями своей эпохи, а съ условіями своего личнаго существованія. Нитше много разъ повторяетъ, что своей философіей онъ обязанъ болѣзни, Киркегардъ даже не говоритъ, а вопіетъ о ниспосланномъ ему судьбой жалѣ въ плоть. Люди, «выпавшіе изъ общаго», люди, «изверженные изъ всѣмства» всегда были, во всѣ времена. У Шекспира Гамлетъ это выражаетъ съ потрясающей силой въ словахъ: «пала связь временъ», въ словахъ, которыя какъ бы отвѣчаютъ на поставленный Кассіемъ Бруту въ шекспировскомъ же «Юліѣ Цезарѣ» вопросъ: «когда предъ бѣдами ты упадаешь духомъ, то гдѣ же философія твоя».

Библиотека "Руниверс"

Если Киркегардъ и Нитше борятся съ современностью и возстаютъ противъ нея, то лишь постолько, поскольку она представляетъ собою «общее», которое во всѣ времена извергало изъ себя людей, не умѣющихъ или лишенныхъ возможности къ нему приладиться. Тутъ противостоятъ одна другой двѣ философіи: философія обыденности и философія трагедіи. Для «всѣмства» дѣйствительность всегда представлялась «разумной», т. е. такой, какой ей быть полагается, для людей одинокихъ дѣйствительность таитъ въ себѣ неизбывные ужасы, которые при свѣтѣ разума становятся еще болѣе страшными, т. к. разумъ представляетъ ихъ окончательными, на-вѣки непреодолимыми, неумолимыми*). Оттого для Нитше и для Киркегарда Сократъ, который является какъ бы воплощеніемъ свѣта и разума, всегда былъ камнемъ преткновенія. Оба они знали, что Сократъ былъ величайшимъ представителемъ мысляшаго человѣчества — но именно потому они чувствовали, что въ немъ (и черезъ него въ нихъ самихъ) свила себѣ гнѣздо, выражаясь языкомъ Лютера bellua qua non occisa homo non potest vivere. «Разумъ» Сократа для нихъ знаменовалъ собой гибель живого человѣка и его свободы. Отсюда у Нитше его «переоцѣнка всѣхъ цѣнностей», «по ту сторону добра и зла», «воля къ власти», «мораль рабовъ и мораль господъ», отсюда у Киркегарда «отстраненіе этическаго», «Абсурдъ», его «вѣра» и его ученіе о первородномъ грѣхѣ и «страхѣ предъ ничто». То что Сократу представлялось какъ μέγιστον ἀγαθόν, какъ высшее благо — его готовность и способность «мыслями» отбиваться и защищаться отъ дѣйствительности съ ея «неумолимостями» и въ этомъ находить «непостижимое удовлетвореніе» для Нитше и Киркегарда было выраженіемъ величайшаго паденія: рыцарю покорности противоставляется у Киркегарда рыцарь вѣры, безмѣрнаго дерзновенія, какъ у Нитше морали рабовъ противоставляется мораль господъ. Оба они не хотятъ принимать дѣйствительность, повиноваться ей, не хотятъ «допрашивать» бытіе, спрашивать: они хотятъ повелѣвать, приказывать тамъ, гдѣ всѣ повинуются.

И вотъ тутъ является ни съ чѣмъ для разума несообразное противоставленіе у Киркегарда Іова — Гегелю: отъ знаменитаго философа онъ пошелъ къ «частному мыслителю». Іовъ для него, какъ мыслитель, больше, чѣмъ Гегель, больше, чѣмъ

---

*) Это подчеркнулъ Кантъ въ первомъ изданіи «К. Ч. Р.»: «Опытъ показываетъ намъ, что существуетъ, но онъ не говоритъ намъ, что существующее необходимо должно существовать такъ, а не иначе. Поэтому онъ не даетъ намъ истинной всеобщности и разумъ, относящійся жадно именно къ этого рода знанію, опять больше раздражаетъ, чѣмъ удовлетворяетъ». Это значитъ: всѣ необходимости и неумолимости — отъ разума.

Библиотека "Руниверс"

Сократъ и Платонъ (греческій симпозіонъ). Ясперсъ увѣряетъ насъ, что разумъ можетъ освѣтить и сдѣлать прозрачнымъ все и, что тамъ, гдѣ кончается разумъ, кончается мышленіе. Отъ Канта онъ унаслѣдовалъ безконечный страхъ и увѣренность, что только разумъ можетъ защитить человѣка отъ фантазерства и суевѣрія (Schwärmerei und Aberglauben). Мы видѣли, что эту увѣренность раздѣлялъ съ Кантомъ и Мендельсонъ, никогда не умѣвшій возвыситься до критической философіи: и провѣренный, и не провѣренный критикой разумъ въ этомъ смыслѣ ничѣмъ другъ отъ друга не отличаются. Несомнѣнно, и у Канта, и у Мендельсона были всѣ основанія бояться фантазерства и предразсудковъ, равно какъ и связанныхъ съ этимъ возможностей звѣрскаго, животнаго произвола, который для насъ, обитателей земли, является постоянной угрозой и отъ котораго разумъ и въ самомъ дѣлѣ въ большей или меньшей степени способенъ защитить людей и даже de facto защищалъ ихъ. Какъ прекрасно говоритъ по поводу логики, вспоминая Гегеля, Ясперсъ, что она «просвѣтляя сознаніе», «не даетъ человѣку перейти къ существованію, въ которомъ неясныя потребности, порывы, скрытыя желанія погашаютъ всякое субстанціональное, самостное бытіе уже въ его возможности и для котораго, въ концѣ концовъ, правильной теоріей будетъ психоанализъ» (стр. 99). Все это вѣрно, и все это Нитше и Киркегардъ такъ же хорошо знаютъ, какъ и мы. И все же мы слышимъ отъ Нитше: «все дозволено, нѣтъ ничего истиннаго». Того больше: онъ приходитъ въ изступленный восторгъ отъ «blonde Bestie». Намъ кажется, что это предѣлъ безумія, что это — изувѣрство. Мы привыкли думать, что разумъ именно потому, что имъ человѣкъ отличается отъ животнаго есть pars melior nostra и вдругъ «blonde Bestie»*). Нитше словно почувствовалъ, что лучшее въ человѣкѣ вовсе не то, что отличаетъ его отъ звѣря, а то, что одинаково свойственно и звѣрю и человѣку: свобода, безстрашіе, непосредственность — это то, что въ человѣкѣ есть самое цѣнное, что во всякомъ живомъ существѣ наиболѣе прельщаетъ Нитше. Напомню его замѣчательныя слова о Сократѣ. «Философы и моралисты обманываютъ себя, полагая, что можно вырваться изъ décadence, объявивъ войну ему. У нихъ нѣтъ силъ спастись, всѣ пріемы, которые они изберутъ, какъ средства спасенія, будутъ сами лишь выраженіемъ décadence — мѣняется лишь форма, а сущность остается та-же. Сократъ былъ лишь недоразумѣніемъ. Стремленіе къ ясному дневному свѣту, къ разумѣнію во что бы то ни стало, желаніе сдѣлать жизнь

*) Тутъ, пожалуй, умѣстно вспомнить знаменитое «S'abétir» Паскаля — тоже человѣка, выпавшаго, изверженнаго изъ всѣмства.

Библиотека "Руниверс"

свѣтлой, холодной, осторожной, сознательной, безынстинктивной, противоборствующей инстинктамъ — все это было только болѣзнью, новой болѣзнью, а отнюдь не возвращеніемъ къ здоровью, къ добродѣтели, къ счастью. Быть принужденнымъ бороться съ инстинктами — это формула décadence'а: пока жизнь развивается, счастье равнозначуще инстинкту». Свѣтъ, ясность, сознательность или осознанность — то съ чѣмъ «истинная философія» связываетъ всѣ свои упованія и надежды — для Нитше лишь симптомы тяжелой, неизлѣчимой, роковой болѣзни духа. Надо бѣжать отъ Сократа, какъ отъ чумы, бѣжать безъ оглядки, не загадывая даже впередъ, куда добѣжишь.

У Киркегарда это выражено столь же сильно, если не еще сильнѣе. Правда, онъ не говоритъ о blonde Bestie. Но отъ Гегеля и греческаго симпозіона онъ рвется къ Іову. А далеко ли Іовъ ушелъ отъ blonde Bestie? На всѣ увѣщанія друзей онъ отвѣчаетъ криками, воплями, почти звѣринымъ рычаніемъ: совсѣмъ какъ запутавшійся въ тенетахъ огромный хищникъ. А вѣдь друзья его — разумнѣйшіе и благороднѣйшіе люди, и честно говорятъ ему то, что имъ подсказываетъ ихъ интеллектуальная совѣсть: неизбѣжному нужно покориться и приспособиться къ нему, ибо къ бытію человѣкъ отъ себя не можетъ ничего прибавить — оно неумолимо въ своей незмѣнности. Необычайно показательно, поэтому, сравнить какъ читали и что вычитали изъ «книги Іова» Кантъ и Киркегардъ. Для Канта смыслъ книги сводится къ моральному спору между Іовомъ и его друзьями. Разумъ, который всегда и повсюду является пробнымъ камнемъ истины, доподлинно и окончательно знаетъ, что помочь Іову нельзя, что выпавшія на его долю бѣды онъ долженъ принять и нести и, что единственное удовлетвореніе, на которое онъ можетъ разсчитывать — это услышать похвальное слово отъ «этическаго». Даже самъ Богъ больше ничего дать ему не можетъ: для Бога то, что есть, такъ же неумолимо есть, какъ и для людей. Вернуть многострадальному старцу его стада, богатства, здоровье, дѣтей — абсолютно нельзя: свѣтъ разума открываетъ эту вѣчную истину и человѣку, и творцу. И, стало быть, то что, въ Библіи разсказано, будто бы Іовъ получилъ полное in integrum restitutio уже относится къ области Schwärmerei или Aberglauben, либо и того, и другого. Кантъ не дѣлая надъ собой никакого усилія даже, такъ передаетъ содержаніе книги Іова, какъ если бы судъ и рѣшеніе Бога сводились единственно къ моральной реабилитаціи многострадальнаго старца: друзья называли его грѣшникомъ, Богъ сказалъ, что они неправы, что бѣды, свалившіяся на него, естественно объяснимы, какъ и все въ мірѣ и что противъ неумолимости есте-

Библиотека "Руниверс"

ственнаго порядка вещей Богъ такъ же безсиленъ, какъ и смертные. Мендельсонъ, несомнѣнно, разсудилъ бы не иначе. О томъ же, что Іову были возвращены его стада, богатства, здоровье, убитыя дѣти — Кантъ даже не вспоминаетъ, точно объ этомъ въ Писаніи и не говорилось*). У Киркегарда же наоборотъ: онъ только объ этомъ думаетъ, только объ этомъ говоритъ. Для грековъ, пишетъ онъ, началомъ философіи было удивленіе (Платоновское и Аристотелевское διὰ τὸ θαυμάζειν), начало же философіи экзистенціальной — отчаяніе. И Іовъ для него не только многострадальный старецъ — а **мыслитель**, правда не прославленный въ исторіи философіи, не **professor publicus ordinarius**, а частный мыслитель — но его бѣглыя, отрывочныя замѣчанія, его вопли и крики ему представляются болѣе цѣнными, чѣмъ все, что говорилось на греческихъ симпозіонахъ. Опираясь на Іова, онъ возвѣщаетъ, что отнынѣ источникомъ истины будетъ уже не воспоминаніе, какъ училъ Платонъ, а повтореніе, смыслъ книги Іова онъ видитъ въ томъ, что Іову Богъ вернулъ все, отнятое у него. Скажу еще разъ: безспорно, разумъ цѣликомъ стоитъ на сторонѣ Канта и Мендельсона. И опять таки: Киркегардъ это такъ же хорошо знаетъ, какъ и мы всѣ, но именно потому онъ ушелъ отъ Гегеля и симпозіона къ Писанію, отъ нашего просвѣщеннаго знанія къ невѣдѣнію, къ нежеланію вѣдать невѣжественнаго героя одного изъ библейскихъ сказаній. Если Кантъ, если Мендельсонъ, если «всѣмство» обладаютъ истиной — то Іову нѣтъ спасенія, Іовъ — погибъ. Іовъ — тоже исключеніе, онъ тоже выпалъ изъ общаго, онъ тоже «изгнанъ изъ страны отцовъ своихъ» — какъ говорили про себя Киркегардъ и Нитше. Разумъ съ его свѣтомъ и прозрачностями, и съ открывающимися при его свѣтѣ истинами, Іову помочь не можетъ. Истины, какъ весь строй и порядокъ бытія, неумолимы: такъ есть и такъ будетъ, говорятъ онѣ, и даже не говорятъ, — онѣ, вѣдь, безсловесны, и за нихъ говорятъ другіе — а просто охватываютъ живого человѣка и душатъ его въ своихъ тяжелыхъ объятіяхъ, не внимая ни воплямъ, ни мольбамъ его. И эти истины владѣютъ міромъ. Не только мы, европейцы, это твердо знаемъ — азіатское знаніе въ этомъ такъ же непоколебимо, какъ и наше. Іовъ для восточныхъ мудрецовъ, какъ и для нашихъ, равно невѣжественный и безнравственный, осужденный моралью человѣкъ. Другъ и однокашникъ Нитше, знаменитый индологъ, самъ проникшійся индусской мудростью, Поль Дейс-

*) «О причинахъ неудачи всѣхъ теодицей». Въ концѣ этой же статьи, Кантъ, точно впередъ опровергая идею Нитшевскаго «вѣчнаго возвращенія», увѣренно заявляетъ, что ни одинъ разумный человѣкъ не согласился бы вновь повторить жизнь, даже въ самыхъ лучшихъ условіяхъ земнаго существованія.

Библиотека "Руниверс"

сенъ, увѣренъ, что молитвѣ Господней дѣлаетъ честь, что изъ семи просьбъ, составляющихъ ея содержаніе, только одна — о хлѣбѣ насущномъ — низменна, всѣ же остальныя возвышенны. И, конечно, онъ такъ думаетъ прежде всего потому, что узналъ отъ Канта и Шопенгауера, равно какъ и отъ своихъ индусовъ — разумъ, вѣдь, вездѣ одинъ и тотъ же — что, проси не проси — хлѣба отъ Бога все равно не дождешься: хлѣбъ не отъ Бога, «философія же съ самаго начала была стремленіемъ существующаго человѣка (des existierenden Menschen) связать себя черезъ испытующую мысль съ единымъ», какъ выражается Ясперсъ (101) и обращается къ людямъ, которые сами умѣютъ себѣ добывать «хлѣбъ» или готовы отъ хлѣба отказаться. Нитше, какъ видно изъ его писемъ къ Дейссену, очень рѣзко осуждалъ идеологію своего друга. «Все торжественное», записалъ онъ въ своемъ дневникѣ, «опротивѣло мнѣ», точно снова повторяя слова Достоевскаго въ «Запискахъ изъ подполья». Особенно ненавистна была ему радостная покорность по отношенію къ открываемымъ разумомъ въ бытіи неумолимостямъ. Онъ хотѣлъ власти, а не зависимости, хотѣлъ не повиноваться, а повелѣвать, хотѣлъ быть господиномъ не только надъ моралью, но и надъ истиной, европейская же, какъ и индусская мудрость, звала его къ покорности. Правда, о волѣ къ могуществу онъ говорилъ лишь въ минуты вдохновенія, когда ему удавалось стряхнуть съ себя власть и иго разума. Какъ только онъ поворачивался лицомъ къ разуму, все мѣнялось: не даромъ онъ говорилъ, что мораль всегда была Цирцеей для философовъ — мораль, вѣдь, отъ разума не отдѣлима. Уже въ самые послѣдніе годы своей жизни, онъ, забывая и свою волю къ власти (Лютеровское Deus omnipotens ex nihilo creans omnia), и мораль господъ, и переоцѣнку всѣхъ цѣнностей, роняетъ молотъ (опять невольно вспоминается лютеровскій malleus Dei) и на сладкозвучной лютнѣ прославляетъ amor fati: не только принимать, любить нужно рокъ, вѣщаетъ онъ намъ, какъ любой представитель philosophia perennis. Выражаясь его же словами разумъ «парализовалъ критическую волю».

Въ свой чередъ Киркегардъ утверждалъ, что чѣмъ одареннѣе человѣкъ, тѣмъ яснѣе и нагляднѣе онъ видитъ или даже прощупываетъ въ бытіи фатумъ и что сущность генія въ томъ именно и состоитъ, чтобъ вездѣ и повсюду обнаруживать рокъ и его неумолимости. Это трудно признать, — дѣлаетъ онъ отсюда выводъ, но величайшій геній — Киркегардъ имѣетъ при томъ въ виду Сократа — есть eo ipso и величайшій грѣшникъ, грѣшникъ par excellence.

Оттого то всѣ помыслы и Киргегарда и Нитше направляются къ Богу. Кто не знаетъ того мѣста изъ «Веселой Нау-

Библиотека "Руниверс"

ки» Нитше, гдѣ онъ съ такой потрясающей силой разсказываетъ о совершенномъ людьми «преступленіи изъ преступленій»: люди убили Бога! По Ясперсу выходитъ, что «безбожіе» Нитше какъ бы исключаетъ Бога Киркегарда. Но едва ли это такъ. Лютеръ бы сказалъ, что въ ушахъ Бога кощунства и проклятія Нитше звучатъ слаще, чѣмъ самыя торжественныя аллилуйа. И, какъ это ни странно, нужно признать, что Нитше гораздо ближе подходитъ къ Лютеру, чѣмъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Даже манерой писанія онъ часто напоминаетъ Лютера, языкъ котораго сложился подъ вліяніемъ переведенныхъ имъ на нѣмецкій книгъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Семь поколѣній пасторовъ — съ материнской и съ отцовской стороны — оставили неизгладимые слѣды въ душѣ Нитше. Для него, какъ и для Киркегарда, идея Бога была и навсегда осталась альфой и омегой философской проблематики. Ясперсъ говоритъ, что разумная философія готова честно признать, что она «не понимаетъ» ни вѣры въ Бога, ни безбожія, что для нея «откровенная истина» не существуетъ, но, что она готова признать и за вѣрой, и за невѣріемъ право на существованіе. Это такъ, конечно: разумная философія чуждается насилія. «Человѣкъ, говоритъ Ясперсъ, можетъ искать своей истины съ нефанатической безусловностью» (49). И еще: «Они даже самое борьбу подчинятъ закону и перестанутъ быть переряженными животными» (71). Въ этомъ притягательная сила и обаяніе и кантовской, и мендельсоновской точки зрѣнія — въ этомъ великая заслуга и философіи Ясперса. Но все это — лишь для людей, не изверженныхъ еще изъ всѣмства. «Исключенія» же, которымъ «общее» уже не даетъ радостей и не пугаетъ своими угрозами (имъ, вѣдь, нечего терять — они уже все потеряли), остаются къ этому холодными. За ними признается право думать по своему, ихъ идеямъ даже иногда присваивается почетное названіе истины, особенно если онѣ «доказываются» готовностью къ жертвѣ, къ мученической жизни и смерти — но ихъ право и ихъ истины, въ послѣднемъ счетѣ, подвергаются существенной урѣзкѣ. Представители philosophia perennis называются «свободно» ищущими людьми, а тѣхъ, которые пытаются говорить объ откровенной истинѣ — связываютъ съ чисто соціальными силами — церковью, традиціей, даже поповствомъ. Выражаясь современнымъ языкомъ, Ясперсъ дѣлаетъ феноменологическую редукцію: въ скобки попадаютъ и Богъ, и безбожіе — за скобками остается истинная философія. Но и Бога, и безбожіе не такъ легко удержать въ скобкахъ — хотя бы онѣ и казались намъ aere perennius: они все взорвутъ, взорвутъ и оставшуюся за скобками «истинную философію». Для Нитше и Киркегарда не «исключенія», а «всѣмство» съ его истинами для очень мно-

Библиотека "Руниверс"

гихъ (Ясперсъ, смягчая Канта, говоритъ не объ истинахъ для всѣхъ, а для очень многихъ) есть только соціальная сила, безмѣрно, въ условіяхъ нашего существованія, мощная, довѣряющая только себѣ, оберегающая твердый порядокъ и заведенный строй и очень терпимая, пока ее самое не ставятъ подъ вопросъ, но тоже «неумолимая», воинствующая и агрессивная, когда ставятся подъ сомнѣніе ея суверенныя права. Она вѣдь, какъ разсказываетъ Ясперсъ, держится только возможностью общенія: истина, которая была бы доступна только одному человѣку какъ бы совсѣмъ и не существуетъ. Правда, разумъ похваляется тѣмъ, что онъ все видитъ, все слышитъ, со всѣмъ считается и что даже безуміе не можетъ обойтись безъ него. «Всякая попытка оправданія попадаетъ въ кругъ разумнаго», говоритъ Ясперсъ (85). «Разрушая мышленіе (разумное), мы все же остаемся при мышленіи — только это будетъ насильственное, упрощенное, суженное, ослѣпляющее самое себя мышленіе». Кантъ еще сильнѣе выражается: «если разумъ не хочетъ покориться закону, который онъ самъ себѣ даетъ, то онъ попадаетъ подъ иго закона, который ему дастъ кто либо другой; ибо безъ всякаго закона ничто не можетъ долго продержаться — даже величайшее безуміе»*). Но такая обезпеченная «терпимость» не сулитъ «исключеніямъ» ничего добраго, и лишь заставляетъ ихъ еще болѣе настораживаться.

III.

Ясперсъ превосходно описалъ философскую позицію всѣмства по отношенію къ исключеніямъ и тѣмъ выяснилъ намъ, почему Киркегардъ бросился отъ Гегеля и греческаго симпозіона къ Іову, а Нитше промѣнялъ Сократа на blonde Bestie. Разумъ ничего не можетъ и ничего не хочетъ дать исключеніямъ: для нихъ остаются однѣ неумолимости. Пока человѣкъ удивляется, разумъ — съ нимъ, когда человѣкомъ овладѣваетъ отчаяніе, разумъ не только покидаетъ, но всячески добиваетъ его. «У безнадежно больного не должно быть желать врачемъ», «слабаго нужно еще толкнуть», читаемъ мы у Нитше. Откуда онъ узналъ, кто подсказалъ ему эти заповѣди? Откуда къ нему — доброму и кроткому въ жизни человѣку (объ этомъ достаточно свидѣтельствуютъ его письма) приходили приступы той остервенѣлой, бѣшеной жестокости, о которой намъ говорятъ его книги? Откуда «свирѣпое христіанство» Киркегарда, такъ сближающее его съ безбожіемъ Нитше? Ясперсъ къ сожалѣнію почему то избѣгаетъ говорить объ изступленной проповѣди жестокости, которая рвется наружу изъ всѣхъ пи-

*) «Was heisst: sich im Denken orientieren».

Библиотека "Руниверс"

саній Нитше и Киркегарда, хотя вспоминаетъ и о «маскахъ» Нитше, и о «непрямыхъ высказываніяхъ» Киркегарда. А межъ тѣмъ, надо полагать, что изувѣрство у обоихъ есть то, что не открываетъ, а заслоняетъ собой ихъ глубочайшія и завѣтнѣйшія думы. Къ слову сказать, и въ philosophia perennis не все уже такъ открыто выкладывалось читателямъ, какъ это принято думать. Самъ Кантъ, столь ригористически всегда отстаивавшій заповѣдь «ты не долженъ лгать», утверждалъ, что человѣкъ вовсе не обязанъ говорить все, что онъ думаетъ — что нашъ долгъ только не говорить, чего мы не думаемъ. Отсюда уже рукой подать до маски. А въ «Федонѣ», въ которомъ философія опредѣляется, какъ упражненіе въ смерти (μελέλη θανάτον) Сократъ заявляетъ, что «истинно философствующіе скрываютъ отъ другихъ λεληθέναι τοὺς ἄλλους; что они ни къ чему другому не стремятся, кромѣ умиранія и смерти» (64. А.). Быть можетъ и Сократъ скрывалъ то, что для него было самымъ главнымъ, чтобы не быть извергнутымъ изъ всѣмства и не оказаться лишеннымъ покровительства законовъ. Ибо, какъ мы уже видѣли, разумъ, хоть онъ хвалится, что готовъ сочувственно все выслушать и все разсмотрѣть, видитъ и слышитъ лишь то, что ему подвластно и послушно. «Человѣческая трусость, говоритъ Киркегардъ, не можетъ вынести того, что ему могутъ разсказать о жизни безуміе и смерть*). И тутъ надо crede experto; «исключительный» опытъ Киркегарда и Нитше открылъ имъ, что ужасы жизни для разума какъ бы не существуютъ. Разумъ бѣжитъ отъ нихъ, вѣрнымъ чутьемъ угадывая, что, если онъ взглянетъ имъ прямо въ глаза, ему придется отречься отъ самого себя. Въ этомъ нужно искать смыслъ упоеннаго, можно сказать даже вдохновеннаго прославленія жестокости, такъ ошеломляющаго и отталкивающаго «всѣхъ насъ» у Нитше и Киркегарда. Тамъ, гдѣ разумъ повелительно требуетъ остановиться предъ вѣчно скрытымъ и торжественно облачается въ тогу проникновеннаго молчанія («послѣднее въ мышленіи, какъ и въ сообщаемости — есть молчаніе»*) стр. 75), тамъ «выпавшіе изъ общаго люди», словно дразня и испытуя «насъ всѣхъ», возвышаютъ свой голосъ и, когда открыто, а когда подъ прикрытіемъ «непрямыхъ высказываній» бросаютъ свой послѣдній вызовъ освященнымъ вѣковой традиціей истинамъ. Выдержитъ ли «удовлетворенность въ мысляхъ» philosophiae perennis такое испытаніе? Можетъ ли разумъ еще остаться водителемъ, «оріентировать» человѣка, который принужденъ былъ взглянуть въ глаза безумію

*) Соч. Ш. 185.

*) Нитше говоритъ иначе: «замолчанныя истины становятся ядовитыми».

Библиотека "Руниверс"

и смерти, который не увидѣлъ у другого (какъ мы видимъ на сценѣ трагедію), а испыталъ на собственномъ опытѣ всю безысходность отчаянія? «Не отъ меня моя жестокость» — непрерывно повторяетъ Киркегардъ — и Нитше всегда точно вторитъ ему. Только отчаяніе будитъ въ человѣкѣ его высшія силы — и Нитше, и Киркегардъ не пропускаютъ случая, чтобы напомнить объ этомъ своимъ читателямъ. Умозрительная, спекулятивная философія, такъ прельщающая своей музыкой «многихъ», возбуждаетъ въ Киркегардѣ (тоже и въ Нитше) такую же тяжелую ненависть, какъ и породившій ее разумъ. Киркегардъ, который воспитался на Гегелѣ, чтилъ въ немъ геніальнаго философа и ужасался своему позору и несчастью, что не понималъ великаго человѣка — въ «философскихъ крохахъ» уже саркастически называетъ умозрительныхъ, спекулирующихъ мыслителей спекулянтами, и учится «думать» у частнаго мыслителя, Іова. Того больше, онъ идетъ къ библейскому Аврааму, который тоже попалъ на положеніе «исключенія», и грозно требуетъ «отстраненія этическаго», точно перекликаясь съ Нитше, провозгласившимъ свое «по ту сторону добра и зла». Если этическое есть высшее — Авраамъ погибъ, Іовъ — погибъ, Киркегардъ погибъ, погибъ и тотъ безвѣстный юноша (его тоже нельзя забыть, хоть онъ и безвѣстный!), который имѣлъ безуміе или несчастье, вмѣсто того, чтобъ сдѣлать предметомъ своихъ желаній вдову богатаго пивовара (какъ бы поступилъ каждый изъ «всѣхъ насъ») полюбить царскую дочь и, вопреки всѣмъ представленіямъ разума, наперекоръ всѣмъ невозможностямъ, не захотѣлъ ни за что отказаться отъ своей возлюбленной. Нечего и говорить, что разумъ (и въ докритической, и въ критической философіи) отвергаетъ всѣ домогательства и Киркегарда, и безвѣстнаго юноши, противоставляя имъ свои безусловныя, вѣчныя и неизмѣнныя истины, а вмѣстѣ съ истинами и предполагающееся ими моральное осужденіе. Бѣдному юношѣ никогда не достанется царская дочь, Регина Ольсенъ стала женой Шлегеля, Іовъ долженъ удовольствоваться сознаніемъ своей невинности и навсегда забыть о своихъ стадахъ, богатствахъ и дѣтяхъ. Всѣ требованія Іова и Киркегарда порожденіе узкаго, извращеннаго индивидуализма, все это имѣетъ своимъ источникомъ ложное пониманіе человѣкомъ своего назначенія: эмпирическое я обманчиво прикрываетъ собой нашу истинную самость.

Объ этомъ Киркегардъ, конечно, достаточно наслышался: не даромъ онъ, какъ и Нитше, провелъ столько лѣтъ въ школѣ Сократа. «Высшее благо для человѣка — проводить свои дни въ бесѣдахъ о добродѣтели». Но, чѣмъ рѣшительнѣй разумъ настаиваетъ на своихъ требованіяхъ, тѣмъ дерзновеннѣе и безудержнѣе становится Киркегардъ. Не то, что онъ отвер-

Библиотека "Руниверс"

гаетъ мысль и то, что мысль приноситъ. Наоборотъ — мысль его доходитъ до почти сверхъестественнаго напряженія. Но — съ разумомъ онъ никогда не примирится. Какъ Іовъ, частный мыслитель, на котораго онъ промѣнялъ греческій симпозіонъ и Гегеля, онъ начинаетъ свою великую и послѣднюю борьбу. Свѣтъ, прозрачность, ясность разума — даже, когда онъ, говоря словами Ясперса, «занимаетъ положеніе, при которомъ онъ такъ же рѣшительно видитъ свою неудачу въ общемъ, какъ и опредѣленно идетъ своимъ путемъ, не зная, куда онъ приведетъ»*) (66) — порождающіе «неумолимости», о которыхъ у насъ шла рѣчь, представляются ему какъ наважденіе, обманъ, болѣзнь, грѣхъ, паденіе (у Паскаля enchantement et assoupissement surnaturel). Киркегардъ знаетъ, слишкомъ хорошо знаетъ, куда его ведетъ разумъ. Всѣ свои надежды онъ связываетъ съ Абсурдомъ.

Слово Абсурдъ пришло къ Киркегарду отъ Тертулліана, которому онъ, какъ и многіе его современники, приписывалъ знаменитое «credo quia absurdum». Такого Тертулліанъ не говорилъ, но въ de carne Christi онъ выразился много сильнѣе. Обращаясь лицомъ къ откровенной истинѣ, онъ провозглашаетъ: non pudet, quia pudendum est, prorsus credibile, quia ineptum est, и, certum est quia impossibile. Естественно, что, слушая такое, разумъ, при всей своей кротости, приходитъ въ ярость. Если въ этомъ есть хоть крупица истины, то какъ же оріентироваться въ мышленіи? Но Тертулліанъ не стремится къ оріентировкѣ. Это въ Аѳинахъ, гдѣ духовнымъ вождемъ былъ Сократъ, оріентировались. Тамъ нужно было оглядываться, осматриваться, спрашивать прилаживаться къ тому, что есть, тамъ нужно было считаться съ возможностями и преклоняться предъ неумолимыми, какъ Стиксъ, невозможностями. «Но, что общаго между Аѳинами и Іерусалимомъ»? Изъ Іерусалима донеслась до него другая вѣсть, которую назвали благой: impossibilia, всѣ наши impossibilia отъ разума и только отъ разума. Истину же даетъ не разумъ, а вѣра. Вѣра не въ смыслѣ кредита, довѣрія, оказываемаго старшимъ, родителямъ, учителямъ, а вѣра откровенія, поставляющая человѣка надъ всѣми невозможностями и неумолимостями. Загадочный фактъ исторіи европейскаго человѣчества — предъ которымъ растерянно пасуетъ нашъ разумъ: высоко культурный греко-римскій міръ пошелъ за истиной къ невѣжественнымъ палестинскимъ рыбакамъ, плотникамъ и пастухамъ, промѣнялъ Сократа и симпозіонъ на Іова, принялъ совершенно безсмысленный новый органонъ мышленія, который выразилъ въ только

*) Ап. Павелъ говоритъ объ Авраамѣ тоже, что онъ пошелъ «не зная куда идетъ» — но, конечно, смыслъ его словъ совсѣмъ иной.

Библиотека "Руниверс"

что приведенныхъ словахъ Тертулліанъ. Съ этого и началась. или лучше сказать, послѣ этого радикально измѣнилась задача философіи: не освѣщать, какъ учили греки то, что есть, не принимать то, что дано, не довольствоваться тѣмъ, что стоики называли то, что отъ насъ зависитъ а искать, добиваться того, что уже Плотинъ называлъ «самымъ важнымъ», и что въ Писаніи называется «единымъ на потребу». Неумолимости даннаго, точнѣе данное, признанное въ Аѳинахъ навсегда неизмѣннымъ и непреодолимымъ и своей непреодолимостью вызывавшее къ себѣ удивленіе, столкнулись съ «отчаяніемъ» Іерусалима и привели къ de profundis ad te, Domine, clamavi. Аѳины твердо и окончательно знали, что взывать не къ кому, что далекій богъ, высящійся надъ всѣми близкими богами, глухъ къ мольбамъ. Для грековъ, а за ними и для насъ теперь, это была и есть роковая, навѣки непоколебимая, какъ всѣ самоочевидности, истина, хотя Ясперсъ и пытается ослабить или смягчить значеніе самоочевидности, утверждая, что «самоочевидность принадлежитъ къ сущности разсудка, какъ функціи внѣвременнаго постиженія общеобязательнаго» (55). Человѣкъ безсиленъ, Богъ глухъ и намъ ничего не остается, какъ покорно принимать бытіе, какіе бы ужасы оно намъ ни сулило.

Въ этомъ источникъ парадоксальности того, что Ясперсъ называетъ «догматикой» Нитше и Киркегарда: пока на землѣ царствуетъ разумъ съ его неумолимостями, закономъ жизни будетъ безпредѣльная жестокость и только отчаяніе предъ лицомъ ужасовъ бытія можетъ пробудить въ человѣкѣ высшія его силы и привести его къ дерзновенному рѣшенію стряхнуть съ себя бремя самоочевидности. «Нѣтъ ничего истиннаго, все дозволено» — всѣмству это кажется самымъ страшнымъ, въ этомъ оно видитъ крайнее выраженіе невѣрія. Но отъ Киркегарда мы слышимъ то же: «Богъ значитъ, что нѣтъ «ничего невозможнаго». Оба они по ту сторону и нашихъ истинъ, и нашего добра. И оба не только не боятся этого: въ этомъ ихъ послѣдняя надежда. Ихъ страхи порождаются не «произволомъ Бога»: произволъ Бога для нихъ есть неисчерпаемый источникъ того, что въ Писаніи названо «добро зѣло», истинная свобода. Все «страшное» таится въ открывающихся, при свѣтѣ разума, «законѣ и строѣ бытія». Никакими увѣщаніями вы не убѣдите Киркегарда принять разумъ за высшее начало. Для него, какъ для Лютера, разумъ есть bellua qua non occisa homo non potest vivere. Лютеровское homo non potest vivere выставляется имъ, какъ «возраженіе» противъ «неумолимостей», для гегелевской логики безсмысленное, конечно, и всѣмству претящее, но въ глазахъ «исключеній» рѣшающее.

Библиотека "Руниверс"

Отъ него беретъ начало экзистенціальная философія, которая ставитъ себѣ задачей свалить установленное умозрительной философіей человѣческое покорное «такъ есть» властнымъ божественнымъ **fiat**.

«Въ этомъ величіе Іова, что онъ не даетъ разрядить паѳосъ свободы лживыми удовлетвореніями». Возвышенныя мысли его друзей, которые могли бы украсить собой любой симпозіонъ, возбуждаютъ въ Іовѣ все негодованіе, на которое онъ способенъ. Онъ требуетъ и ждетъ повторенія — и то, чего онъ напрасно добивался отъ разума и морали, онъ получаетъ отъ Бога: «Іовъ благословенъ и все получилъ вдвойнѣ... Это называется повтореніемъ... Кто могъ ждать такой развязки?.. Когда она наступила? На человѣческомъ языкѣ этого не скажешь. Когда наступило для Іова повтореніе? **Когда всяческая человѣческая мыслимость и всѣ вѣроятія говорили о невозможномъ»*)** (подчеркнуто мной).

Мы прикоснулись къ нерву экзистенціальной философіи. Тамъ, гдѣ умозрительная философія останавливается, гдѣ предъ человѣкомъ выростетъ, выражаясь языкомъ Достоевскаго, каменная стѣна невозможностей, тамъ только обнаруживается для Киркегарда по всей своей трудности и огромности задача подлинной философіи. Разумъ пасуетъ предъ вѣчно сокрытымъ и погребаетъ его подъ молчаніемъ. Мы могли уже убѣдиться, что Киркегардъ лучше, чѣмъ кто нибудь знаетъ, что такое «невозможности», но отъ борьбы онъ не отказывается, ни за что въ мірѣ не откажется. «Покой», который ему сулитъ своимъ свѣтомъ и ясностями разумъ, представляется ему величайшимъ искушеніемъ. Онъ ищетъ не покоя, а бури. Съ дерзновеніемъ, которому могъ бы позавидовать даже Нитше, онъ провозглашаетъ: «что принесетъ эта буря? Она должна сдѣлать меня способнымъ къ супружеской жизни» (тамъ же). И, разумѣется, только подъ прикрытіемъ тертулліановскаго Абсурда и тертулліановскаго **novum organon** съ его **non pudet, quia pudendum** и его **certum quia impossibile**, Киркегардъ могъ отважиться такъ говорить, такъ думать. Разумъ, который, особенно послѣ Канта, въ своей уступчивости и терпимости, доходитъ подчасъ до прагматизма, разъ навсегда отказываетъ Киркегарду и иже съ нимъ, въ своемъ покровительствѣ. Никакіе громы, ни до, ни послѣ критической философіи, не свалятъ послѣднюю логику вещей и, стало быть Іову такъ и суждено умереть на навозѣ, а Киркегарду никогда не стать способнымъ къ супружеской жизни. Сколько бы Киркегардъ и книга Іова не расписывали ужасы существованія живого человѣка, попавшаго въ сѣти вѣчныхъ и неизмѣнныхъ истинъ—это ничему не помо-

---

***) Kierkegaard's Werk. III, 193.**

Библиотека "Руниверс"

жетъ. «Что есть — то есть»: человѣческія слезы и проклятія (lugere atque detestari) не могутъ ничего сдвинуть въ строѣ и порядкѣ бытія. Истинная философія, философія свободно ищущихъ людей (homines qui sola ratione ducuntur — опять по Спинозѣ) это твердо и опредѣленно знаетъ. Но «исключеніямъ» не только разумъ, но и самое знаніе уже не импонируетъ. Они знаніе ставятъ подъ вопросъ, они «устраняютъ» знаніе. Лютеровское «homo non potest vivere», вопли и проклятія Іова они противоставляютъ яснымъ и отчетливымъ сужденіямъ разума съ ихъ неумолимостями, какъ возраженіе. Въ этомъ «методѣ», въ этомъ «логика» эксистенціальной философіи. «Безуміе» воскликнетъ разумъ. Но Киркегардъ уже предупредилъ его. Онъ самъ сказалъ, что вѣра есть безумная борьба о возможности. Ясперсъ утверждаетъ, что «существованіе становится себѣ яснымъ только черезъ разумъ, а разумъ получаетъ свое содержаніе черезъ существованіе» (41), перефразируя, очевидно, извѣстныя слова «Критики чистаго разума»: «мысли безъ содержанія—пусты, воззрѣнія безъ разума слѣпы». Но Киркегарду, какъ и Нитше выяснилось другое: на окраинахъ жизни, куда ихъ забросила судьба, свѣтъ разума даетъ не зрячесть, а слѣпоту, подобно тому какъ онъ тамъ не приноситъ, а отнимаетъ свободу. Разумъ нашептываетъ человѣку безотчетные и непреодолимые страхи, когда бояться нечего — страхи, выражаясь языкомъ Киркегарда, «предъ Ничто». «Ничто въ страхѣ язычниковъ есть рокъ», поясняетъ онъ, т. е. тѣ неумолимости, предъ которыми «свободно» склоняется истинная философія. Этотъ страхъ былъ уже у перваго человѣка и онъ, отвернувшись отъ Творца искалъ спасенія въ деревѣ познанія — т. е. пошелъ туда, гдѣ его ждала гибель.

И вотъ — поразительный фактъ, надъ которымъ, къ сожалѣнію, мы всѣ недостаточно задумывались. Кантъ совершенно спокойно, я бы сказалъ даже радостно, съ чувствомъ облегченія, прозрѣлъ своимъ разумомъ «недоказуемость» бытія Божія, безсмертія души и свободы воли (того, что онъ считалъ содержаніемъ метафизики), находя, что съ нихъ будетъ вполнѣ достаточно вѣры, опирающейся на мораль и они отлично исполнятъ свое назначеніе и въ качествѣ скромныхъ постулатовъ, но мысль о томъ, что реальность внѣшнихъ вещей можетъ держаться вѣрой,приводила его въ неподдѣльный ужасъ: «это останется скандаломъ для философіи, если мы будемъ принуждены принять **на вѣру** (подчеркнуто у Канта) бытіе вещей внѣ насъ и если тому, кто въ этомъ усомнится, мы не въ состояніи будемъ представить достаточныхъ доказательствъ», пишетъ Кантъ въ предисловіи ко второму изданію своей «Критики». И въ томъ же предисловіи, когда дѣло коснулось основныхъ проблемъ метафизики, онъ, какъ ни въ чемъ не бывало, заявляетъ: «я дол-

Библиотека "Руниверс"

женъ былъ устранить знаніе, чтобъ опростать мѣсто для вѣры». Для Бога, безсмертія души и свободы воли доказательствъ нѣтъ и быть не можетъ — и бѣды тутъ нѣтъ: обойдутся вѣрой, не такіе уже важные господа. А вотъ существованіе вещей внѣ насъ — тутъ уже вѣры недостаточно. Тутъ нужно знаніе и, если, послѣ «критики», какъ это было ясно всѣмъ, въ утвержденіи существованія вещей въ себѣ скрывается противорѣчіе, то лучше уже одинъ разъ проявить непослѣдовательность, чѣмъ отказать въ бытіи, или хотя бы усомниться въ бытіи внѣшняго міра. Почему такъ? Почему Богъ, безсмертіе души и свобода должны пробавляться вѣрой и постулатами, а Ding an sich жалуются научныя доказательства? Отвѣтъ даетъ та же «критика чистаго разума»: «вѣра въ Бога и иной міръ такъ сплетена съ моимъ моральнымъ настроеніемъ, что, подобно тому, какъ нѣтъ никакой опасности, что мнѣ придется отказаться отъ втораго, у меня такъ же мало заботы о томъ, что у меня будетъ когда нибудь отнято первое». Не значитъ ли это, что и Богъ, и безсмертіе души, и свобода не могутъ претендовать на самостоятельное бытіе и только являются понятной всѣмъ, образной формой выраженія того, что Кантъ называетъ «moralische Gesinnung» ? Правда, въ послѣднихъ главахъ «критики» Кантъ былъ порой слишкомъ предупредительнымъ къ своему читателю и, въ желаніи успокоить его, заходилъ иной разъ слишкомъ далеко и почти грубо смѣшивалъ чувственное со сверхчувственнымъ, чѣмъ вызвалъ суровыя нареканія у своихъ преемниковъ. Но, въ этомъ нужно видѣть скорѣй лишь внѣшнюю уступчивость, хотя бы и нежелательную, но все же внѣшнюю. Кантъ былъ, такъ же, какъ и Сократъ, твердо убѣжденъ, что все «чувственное» должно быть выкорчевано изъ высокихъ человѣческихъ идеаловъ и, что, въ концѣ концовъ и Бога, и безсмертіе, и свободу надо понимать совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, чѣмъ тотъ, который намъ открываетъ Писаніе: «высшее благо для человѣка цѣлые дни проводить въ бесѣдѣ о добродѣтели». Богъ, безсмертіе души и свобода не то, что связаны у Канта съ его «моральнымъ настроеніемъ», а есть не что иное, какъ это самое «моральное настроеніе». Его вдохновенное отступленіе о долгѣ въ критикѣ практическаго разума тому свидѣтельство. Совсѣмъ, какъ у Спинозы: beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus. И тоже, какъ у Спинозы — хотя Кантъ изъ себя выходилъ, когда его со Спинозой сравнивали или даже сближали — отожествленіе Бога съ моралью имѣетъ у Канта источникомъ глубокую увѣренность разума и твердое знаніе, что Богъ откровенный, что самая идея «откровенной» истины—цѣликомъ относится къ области Schwärmerei и Aberglauben. Разуму, «пробному камню истины» доподлинно извѣстно, что такого Бога нѣтъ и быть не можетъ, и что «откровенія» тоже нѣтъ и

Библиотека "Руниверс"

быть не можетъ, точно такъ же, какъ ему доподлинно извѣстно, что существованіе вещей внѣ насъ не можетъ быть подвергнуто ни малѣйшему сомнѣнію. Во владѣніяхъ разума и до, и послѣ критической философіи знаніе господствуетъ надъ всѣмъ — а тамъ, гдѣ господствуетъ знаніе, тамъ на мѣсто Бога поставляется мораль. **Zurückauf Kant** въ наше время дало тоже, что оно дало въ шестидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія. На языкѣ Нитше: мы убили Бога; на языкѣ Киркегарда: христіане убили Христа.

IV.

Кантъ считалъ моральное доказательство бытія Божія, которымъ онъ замѣнилъ доказательство онтологическое (по существу, кстати сказать, отъ моральнаго совершенно неотличимое) безупречнымъ и предъ лицомъ разума оно, дѣйствительно, если и не неопровержимо, то въ какомъ то смыслѣ пріемлемо. Но Нитше вынесло «по ту сторону добра и зла», а Киркегарду пришлось «отстранить этическое», отъ котораго онъ тщательно оберегалъ свою «тайну» и которому онъ не могъ рѣшиться ввѣрить свои судьбы. Кантъ никогда бы не допустилъ, что такое возможно. Не даромъ онъ такъ страстно заклиналъ людей не отвергать разумъ. Но Нитше и Киркегардъ были глухи къ заклинаніямъ Канта. На все, что онъ говорилъ, у нихъ былъ одинъ отвѣтъ: при разумѣ съ его «знаніемъ» и его «богѣ-морали» **homo non potest vivere**. Этого, конечно, Кантъ тоже не подозрѣвалъ. Онъ былъ глубоко «убѣжденъ», что разумъ и его знаніе есть начало жизни, а не смерти. Библейское сказаніе о грѣхопаденіи было для него миѳомъ, который уже выдохся и намъ ничего не говоритъ, — какъ пишетъ Ясперсъ: «разъ миѳъ прошелъ, никакія усилія воли его не возстановятъ» (88); стихъ Горація: **«vitiis nemo sine nascitur»**, который онъ беретъ эпиграфомъ одной изъ главъ своей «религіи въ предѣлахъ одного разума» гораздо ближе и понятнѣй ему. И точно, лютеровское—**homo non potest vivere**—есть ли это «отвѣтъ» или только чуть чуть оформленный львиный рыкъ Іова? Киркегарду все равно: онъ не боится уже ни Гегеля, ни симпозіоновъ. Онъ даже не допрашиваетъ бытіе, вообще не вопрошаетъ. Онъ ушелъ къ Іову, ушелъ къ Аврааму именно потому, что для нихъ ни разумъ, ни знаніе, ни мораль не есть высшее, что у нихъ близкій Богъ преодолѣваетъ далекаго и отношеніе къ близкому Богу опредѣляется не законами и нормами — ихъ же не прейдеши — а ничѣмъ не ограниченной свободой, которую Киркегардъ, слѣдуя Писанію, называетъ вѣрой. Противоположное понятіе грѣху есть не добродѣтель, а вѣра, противоположное понятіе грѣху есть свобода, провозглашаетъ онъ. Свобода же не есть возмож-

Библиотека "Руниверс"

ность. Возможность тамъ, гдѣ по окончательному и безповоротному рѣшенію рзума всѣ возможности кончены, тамъ тдѣ царитъ полная безысходность. Это безуміе, скажутъ. «Мы въ правѣ какъ угодно высоко цѣнить идею человѣка, но лишь подъ условіемъ избѣгать явно невозможнаго, того, что связано съ конечностью его временнаго существованія», пишетъ Ясперсъ. Киркегардъ не возражаетъ даже, но съ изступленнымъ, почти дикимъ горжествомъ, на самыхъ высокихъ нотахъ своего могучаго голоса выкрикиваетъ: чтобы обрѣсти вѣру, нужно утратить разумъ. И — что еще непостижимѣе, еще непріемлемѣе для «насъ всѣхъ», онъ свою отчаянную борьбу съ разумомъ затѣялъ не sub specie aeternitatis, какъ полагалось бы философу, а изъ за «конечной», осужденной своей конечностью раствориться во времени Регины Ольсенъ, словно осуществляя завѣтъ Нитше: bleibt mir der Erde treu, o meine Brüder. Если бы у меня была вѣра, неустанно повторяетъ онъ въ дневникахъ своихъ, Регина была бы моей. Но, кому какое дѣло, досталась ли Регина Киркегарду или Шлегелю? И какое дерзновеніе нужно для того, чтобъ пристегивать къ высокой идеѣ Бога и вѣры въ Бога такое ничтожное дѣло, какъ разрывъ датскаго кандидата теологіи съ его невѣстой? Но Киркегардъ — никого не спрашивая, ни у кого не справляясь — заявляетъ, что это необычайно, безконечно важно и что можно отвергнуть философію Гегеля только потому, что въ ней не нашлось мѣста для датскаго кандидата теологіи. Іовъ только тѣмъ и прельстилъ Киркегарда, что его дѣла тѣ же ничтожныя и конечныя дѣла земныя, о которыхъ, по ученіямъ умозрительныхъ философовъ, и вспоминать возбраняется, когда рѣчь заходитъ о великихъ и послѣднихъ тайнахъ бытія. Онъ проситъ у Іова разрѣшенія быть съ нимъ вмѣстѣ, считать ихъ дѣло общимъ — ибо, хотя онъ не столько потерялъ, но потерялъ все, и этого достаточно, чтобъ звать къ отвѣту мірозданіе. Тоже и съ Авраамомъ. Чѣмъ допустить, чтобъ Авраамъ закололъ Исаака навсегда и окончательно (такъ мы, qui sola ratione ducimur понимаемъ слово жертва) онъ предпочитаетъ заявить, что, если бы Авраамъ и закололъ Исаака, Богъ, для котораго все возможно, вернулъ бы Исаака къ жизни. И тутъ же, опять никого не спрашивая, прибавляетъ: что такое для человѣка его Исаакъ, каждый рѣшаетъ самъ. Иными словами, что Регина Ольсенъ можетъ сойти за Исаака и что Богъ ее вернетъ Киркегарду, какъ онъ вернулъ Аврааму сына.

Но этого ему недостаточно. Словно затѣмъ, чтобъ слова его непрестанно горѣли предъ нами огненными буквами, онъ не только Іова и Авраама, онъ самого Бога привлекаетъ къ своему дѣлу. Всѣ считаютъ, что самое ужасное и потрясающее въ «Ономъ Завѣтѣ» это моментъ, когда Іисусъ возопилъ: Господи, Господи, отчего Ты меня покинулъ. Это ужасно — спору нѣтъ.

Библиотека "Руниверс"

Но, еще ужаснѣе, что Богъ, который есть любовь, глядя на муки своего Сына, не можетъ даже откликнуться на нихъ: его неизмѣнность сковываетъ его любовь. И тотчасъ же вспоминаетъ свое собственное дѣло: я, бѣдный человѣкъ, — правда отдаленно очень отдаленно, но испыталъ то же, что испытывалъ Богъ, слушая вопли распинаемаго Сына: и во мнѣ неизмѣнность парализовала всѣ мои силы и я принужденъ былъ раздавить Регину Ольсенъ и я не могъ пошевелиться даже, чтобъ не обидѣть высокую мораль. Неумолимости властны надъ Богомъ, конечно, не надъ дальнимъ Богомъ, который лишь требуетъ, но ничего не даетъ, а надъ тѣмъ близкимъ Богомъ, который самъ училъ людей молиться: хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ. Богъ на такомъ же положеніи, какъ и человѣкъ: и Онъ выпалъ изъ общаго, изгнанъ изъ бытія, превращенъ въ исключеніе. Но, чѣмъ настойчивѣй разумъ и мораль отговариваютъ Нитше и Киргегарда отъ безумной затѣи сдѣлать невозможное возможнымъ, тѣмъ упорнѣе продолжаютъ они настаивать на своемъ. Они отказываютъ въ повиновеніи истинамъ, которымъ безропотно подчиняются всѣ люди и тамъ, гдѣ всѣ восторгаются и благоговѣютъ, они проклинаютъ и кощунствуютъ. «Въ каждой философіи, говоритъ Нитше, есть моментъ, когда на сцену выступаютъ убѣжденія философа, или, говоря словами старинной мистеріи — adventavit asinus pulcher et portissimus». Киргегардъ не отстаетъ отъ него — мы помнимъ, что онъ не стѣсняется называть умозрительныхъ философовъ спекулянтами. Къ слову сказать то же дѣлаетъ и двойникъ Киргегарда — Достоевскій**), который съ дерзостью, свойственной всѣмъ исключеніямъ, выставляетъ языкъ и показываетъ кукишъ тому, что «всѣ мы» называемъ «высокимъ и прекраснымъ» и издѣвется надъ людьми, которые, когда у нихъ земля трещитъ подъ ногами, продолжаютъ пѣть свои надзвѣздныя пѣсни. Мѣсто, къ сожалѣнію, не позволяетъ мнѣ продолжать выписки изъ Нитше и Киргегарда (слѣдовало бы прибавить еще и соотвѣтствующія цитаты изъ Достоевскаго, столь близко напоминающія Киргегарда и Нитше, что кажутся у нихъ заимствованными*), въ которыхъ они втаптываютъ въ грязь то, что поколѣнія людей чтили, какъ истину и святыню. Скажу лишь, что нужно дивиться многотерпѣнію и кротости разума, дѣлающаго сверхъестественныя усилія, чтобъ вырвать изъ власти Абсурда и вернуть въ свое лоно заблудшія исключенія. Въ этомъ отношеніи «Vernutf und Existenz» — книга поистинѣ замѣчательная. Ясперсъ готовъ идти на всѣ возможныя и невозможныя уступ-

*) Соч. VII, 16.

**) Подробнѣе объ этомъ я говорю въ предисловіи къ недавно вышедшей по французски книгѣ: «Kierkegaard et philisophie existentielle (Paris, Vrin).

Библиотека "Руниверс"

ки, чтобъ только установить modus vivendi между тѣми очень многими, которые пользуются покровительствомъ законовъ и тѣми немногими, о которыхъ законы забыли. Онъ отказывается отъ абсолютной истины, онъ истину опредѣляетъ въ терминахъ сообщаемости, онъ признаетъ множественность истинъ, онъ ограничиваетъ власть закона противорѣчія (для Аристотеля непоколебимѣйшаго изъ всѣхъ принциповъ), онъ даже говоритъ о философской вѣрѣ — не о вѣрѣ въ откровенную истину и не о безбожіи, между которыми философія находитъ свой собственный путь (для Киркегарда, конечно, такая вѣра есть предѣлъ невѣрія, для Нитше это значитъ: мы убили Бога), онъ допускаетъ даже, что философъ въ одинъ прекрасный день самъ падетъ ницъ предъ Богомъ или ударится въ безбожіе — словомъ онъ готовъ на все, чтобъ только укротить, унять или хоть смягчить разбушевавшіяся исключенія. Онъ утверждаетъ, что истинной философіи чужда всякая полемика, что она дружественно, даже сочувственно настроена по отношенію къ всѣмъ инакомыслящимъ. Но здѣсь онъ уже претендуетъ на большее, чѣмъ его интеллектуальная добросовѣстность, его честность можетъ и хочетъ дать. Въ концѣ концовъ онъ принужденъ изгнать изъ области истинной философіи и Нитше, и Киркегарда. «Такъ какъ она хочетъ быть не философіей исключенія, а философіей общаго, то она сама считаетъ себя истинной лишь тогда, когда она способна перевести себя въ дѣйствительность многихъ» (95). Онъ и тутъ не забываетъ прибавить, что истинная философія «глядитъ на исключенія»(angesichts der Ausnahme), но все же «она должна вновь упрочиться въ основаніи своей собственной вѣры». И тогда приходится заявить: «на этомъ философскомъ пути мы чувствуемъ, что мы какъ бы вновь ищемъ покоя Канта, Спинозы, Николая Кузанскаго и Парменида, отвернувшись отъ неизбывнаго безпокойства Киркегарда и Ницше». Вѣчное безпокойство исключеній, ихъ непримиримость, ихъ воинствующая агрессивность, та рѣшительность, съ которой они безъ оглядки переступаютъ границы возможнаго и дозволеннаго, ихъ абсурды, воля къ власти, имморализмъ, переоцѣнка цѣнностей, ихъ прославленія не знающей предѣла жестокости, ихъ ни на чемъ не основанная и ничѣмъ н оправданная вѣра въ откровенную истину, ихъ нежеланіе найти удовлетвореніе въ томъ, въ чемъ великіе учителя человѣчества сами находили и другихъ учили находить высшее благо, дѣлаютъ безплодными всѣ попытки отыскать хоть какое нибудь слово на миръ съ ними. Увѣщаніямъ они не уступаютъ и не уступятъ. Хочешь не хочешь, приходится ихъ сломить силой. Они не довольствуются тѣмъ, что имъ уступаютъ «другую дѣйствительность, которая не для нея (философіи), а для себя самой истинна: предъ откровенной религіей и предъ безбожіемъ» (101). Они не частныхъ уступокъ

Библиотека "Руниверс"

добиваются, они не милостыни просятъ — оттого они всегда и вездѣ появляются со своимъ «entweder-oder». «Дѣйствительность многихъ» (Нитшевскихъ многихъ, слишкомъ многихъ?) — для нихъ не аргументъ, не возраженіе. равно какъ блаженство покоя Канта и Спинозы для нихъ не соблазнъ. Безпощадно разрушаютъ они тяжкимъ молотомъ своихъ насмѣшекъ и сомнѣній убѣжища, въ которыхъ укрывались великіе отшельники мысли. И все, чему люди поклонялись, они будутъ раздроблять, испепелять, уничтожать — пока не получатъ своего. Разумъ, въ концѣ концовъ, не можетъ этого не видѣть, не можетъ не понять, что добровольнаго соглашенія съ выпавшими изъ общаго людьми, съ исключеніями нѣтъ и быть не можетъ, и что приходится вступить съ ними въ послѣднюю и рѣшительную борьбу. Не признался ли Киркегардъ самъ, что онъ «не можетъ сдѣлать движенія вѣры»? И не обезсилилъ ли онъ этимъ навсегда и себя и свое дѣло? «У Киркегарда, который заново одушевилъ глубокія формулы теологіи, намъ представляется все словно какъ неслыханное искусство принудить себя къ вѣрѣ» (16 стр.). Но это ни къ чему привести не можетъ: «разъ я не вѣрю, то безполезно хотѣть вѣрить: это приведетъ лишь къ неискренности и къ путаницѣ во мнѣ и въ моемъ мірѣ» (89). Этимъ сразу вынимается почва изъ подъ ногъ исключеній. Вѣра, какъ «безумная борьба за возможность» и «воля къ власти» — то, что составляетъ, сущность и душу эксистенціальной философіи — осуждены на вѣчную безплодность. Можно любоваться, можно удивляться вѣрѣ, особенно когда она засвидѣтельствована высокими подвигами самоотреченія, мученической жизнью, мученической смертью, какъ было у Киргегарда и Нитше, «которые являются намъ какъ современные образы мучениковъ» (19). Но истины ихъ вѣра не даетъ. Фантастичная и безсильная, она разобьется о твердыню знанія, постигающаго «то, что есть». И, наоборотъ, дѣйствительность многихъ въ знаніи всегда находила и будетъ находить опору: homo non potest vivere не защититъ «исключенія» отъ «охватывающаго насъ бытія», которое нисколько не считается съ тѣмъ, можетъ или не можетъ жить базельскій профессоръ или датскій кандидатъ теологіи. Сколько бы ни бушевали Нитше, Киркегардъ, Паскаль или Достоевскій, сколько бы ни взывалъ Іовъ или даже Іисусъ изъ Назарета, они не поколеблютъ основоположной истины нашего разума: то, что есть, есть неумолимо. Можетъ быть много вѣръ, можетъ быть много истолкованій и вѣръ, и истинъ, но изъ власти этой основной онтической истины никому не дано вырваться. Нитше и Киркегардъ не могутъ нести, но не могутъ и сбросить своей тяжкой ноши. Ясперсъ имѣлъ рѣдкое мужество и твердость — глядя на столь дорогихъ ему Нитше и Киркегарда возвѣстить, какъ того требовала его философская

Библиотека "Руниверс"

добросовѣстность (кантовская Redlichkeit), это orbi et urbi, Слабаго должно еще толкнуть. У безнадежно больного не должно желать быть врачемъ. Разумъ, вотще истративъ всѣ средства убѣжденій и удостовѣрившись, что «исключенія» увѣщаніямъ, духовной власти не поддаются, передаетъ ихъ въ распоряженіе свѣтской власти неумолимостей, съ тѣмъ, чтобы она, «безъ пролитія крови» распорядилась бы, согласно своимъ вѣчнымъ законамъ и положила конецъ ихъ безплодной тревогѣ. Приговоръ неумолимостей мы уже знаемъ: Киркегардъ и Нитше оставляютъ насъ съ пустыми руками и пустыми сердцами. Въ этомъ равно согласны и критическая, и доктрическая философіи: и Кантъ, и Мендельсонъ, и Сократъ. Этическое только этическое есть высшее, возвѣщаютъ намъ неумолимости, которыя, въ послѣднемъ счетѣ оказались juden et princips omnium, хотя это и значитъ, что и Іовъ, и Авраамъ, и Нитше, и бѣдный юноша, полюбившій царскую дочь, и библейскій Богъ, не могущій откликнуться на вопли своего возлюбленнаго сына, осуждены на гибель.

Л. Шестовъ.

Библиотека "Руниверс"

О ТАИНЫХЪ ПРИЧИНАХЪ ТЯГОТѢНІЯ РУССКОЙ АРИСТОКРАТІИ къ КАТОЛИЧЕСТВУ

Маленькій вопросъ, но довольно жгучій. Былъ, есть, но не будетъ. Безъ послѣдствій, потому что въ плоскости времени, а не вѣчности. Но объяснить его не безинтересно, т. к., думается, онъ превратно понимается какъ католиками, такъ и православными.

1) Отчего произошло это явленіе тяготѣнія микроскопической части культурнаго русскаго общества къ католичеству? 2) Есть ли это дѣло вѣры? 3) Есть ли это (horibile dictu) измѣна русскому народу?

1) Явленіе это произошло отъ оторванности русской аристократіи отъ русскаго народа и отъ русской исторіи, отъ русской духовной стихіи. Хотя русскій аристократъ, если только онъ не порывалъ связи съ деревней, иногда лучше понималъ мужика, чѣмъ русскій интеллигентъ, но въ духовномъ смыслѣ онъ былъ ему чуждъ. «Gentilhomme russe, citoyen du monde». Есть и отрицательный смыслъ у этой фразы, примѣнимый къ данному случаю. Чуждъ онъ ему былъ потому, что православіе русское было православіе народное — вѣра изъ сердца исходящая, въ сердце переходящая, въ сердцѣ пребывающая. Офиціальное же православіе, т. е. Церковь оффиціальная, съ представителями которой культурному человѣку легче сойтись и столковаться — находилась въ состояніи временнаго омертвѣнія и пребывала въ прискорбномъ рабствѣ у государства. Отсутствіе высоко-культурныхъ людей въ рядахъ духовенства и вообще его нѣсколько униженное положеніе въ обществѣ, лишало часть русской аристократіи, не понявшей духа православія, религіозно-интеллектуальной среды. И ей приходилось искать его внѣ Россіи.

«Citoyen du monde» былъ своимъ человѣкомъ, какъ въ Faubourg St-Germain (Свѣчина), такъ и въ окруженіи Ватикана. Встрѣча съ высоко-культурными прелатами, преклоненіе

Библиотека "Руниверс"

передъ ихъ умомъ и передъ стройнымъ зданіемъ, возведеннымъ Римомъ, все это не могло не импонировать людямъ оторваннымъ отъ русскаго народа и воспитаннымъ и взросшимъ на европейской культурѣ. (По мѣткому выраженію О. Миллера «крестившихся въ западную цивилизацію»). Дальнѣйшее ясно — возсоединеніе съ Римомъ. (Эмигрантское тяготѣніе къ католичеству объяснимо скорѣе желаніемъ пристроиться, какъ и тяготѣніе къ масонству, или же ощущеніемъ безпочвенности).

2) Было ли это дѣломъ вѣры? На это, къ сожалѣнію, приходится отвѣтить отрицательно. Это было дѣйствіе отъ обратнаго. Въ этомъ можно винить православное духовенство, что оно не удержало часть русской аристократіи въ лонѣ православной церкви, но — и это «но» должно лежать тяжелымъ камнемъ на совѣсти русскихъ католиковъ — истинный сынъ православной церкви, видя и сознавая ея тяжелое и угнетенное состояніе, долженъ былъ, неуклонно стремясь къ ея освобожденію и возвеличенію, оставаться въ ея лонѣ и вмѣстѣ съ ней, вмѣстѣ съ рускимъ народомъ терпѣть до конца. «Претерпѣвый же спасется». Нельзя было уходить — это былъ актъ эгоистическій... Здѣсь мы подходимъ къ очень парадоксальному явленію, объясняющему почему именно тяготѣніе къ католичеству наблюдалось въ средѣ русской аристократіи. Русскій аристократъ, русскій баринъ, привыкъ жить изъ поколѣнія въ поколѣніе на «готовенькомъ». Это съ одной стороны развивало эгоизмъ, а съ другой притупляло творческія способности. Аристократъ въ творчествѣ, если онъ не былъ личностью совершенно незаурядною, всегда страдалъ диллетантизмомъ. Барскій диллетантизмъ не могъ ужиться съ творческимъ, космическимъ и народнымъ православіемъ, но зато прекрасно укладывался въ рамки индивидуальнаго и барскаго католичества. Здѣсь требовалось не творчество, а лишь изысканное послушаніе. Вѣдь гораздо легче быть хорошимъ католикомъ, чѣмъ хорошимъ православнымъ во всеобъемлющемъ значеніи этого слова. Путь индивидуальнаго спасенія и легче и опрятнѣе. Вотъ почему я не считаю, что тяготѣніе это было дѣломъ вѣры. Это была скорѣе всего духовная приспособляемость.

3) Было ли это измѣной русскому народу? Съ полнымъ сознаніемъ важности такого вопроса все таки отвѣчу: «да». Существуетъ у русскихъ католиковъ въ спорахъ любимый конекъ: «какъ будто нельзя быть католикомъ и хорошимъ русскимъ; не дѣлаютъ же различія между англичаниномъ-католикомъ и не-католикомъ». Это очень острый вопросъ. Для западныхъ европейцевъ на него надо отвѣтить положительно, для русскихъ — отрицательно. Конечно, можно быть католикомъ и хорошимъ русскимъ, въ смыслѣ добраго подданнаго, но русскимъ, въ глубинномъ, вѣчномъ, православномъ значеніи это-

Библиотека "Руниверс"

го слова — нельзя. Это трагическое раздвоеніе произошло отъ непониманія русскими католиками, что такое духъ православія, отъ смѣшенія понятій православія съ понятіемъ оффиціальной православной церкви, вѣрнѣе съ тѣмъ, «что называется Россіей на оффиціальномъ языкѣ» (составной частью которой и была православная церковь — «деталь архитектурная» (Курдюмовъ) и къ которой Тютчевъ «относился всегда съ нескрываемымъ отрицаніемъ, со страдальческимъ раздраженіемъ и гнѣвомъ» (Свящ. Флоровскій). Русскіе католики въ своемъ упоеніи католичествомъ доходили до такихъ откровенныхъ признаній въ родѣ: «что такое другія церкви? Такъ — болтаются гдѣ-то» — несовмѣстимыхъ съ достоинствомъ христіанина. (Все у нихъ получалось коряво: одна старая дѣва, русская католичка, писала брошюрки о Донъ Боско и др.; не естественнѣе ли было написать о Серафимѣ Саровскомъ для католиковъ).

И все таки одной чертой русскіе католики были сродни русскому народу — это любовью къ страданіямъ. Едва ли это и не было главнымъ поводомъ ихъ тяготѣнія къ католичеству. Не надо забывать, что русское правительство преслѣдовало начинанія русскихъ католиковъ полицейскими мѣрами (обычный и весьма неудачный пріемъ) и они почувствовали себя въ роли гонимыхъ христіанъ I вѣка... Они прятались по своимъ квартирамъ-катакомбамъ... Жажда страданія была велика и самоудовлетвореніе (м. б. подсознательное) отъ этого страданія — еще больше, и остается только пожалѣть, что русское правительство было такъ тупо и слѣпо, что подавало къ тому поводъ. А какъ они ратовали за свободу совѣсти и за вѣротерпимость! Бердяевъ правильно указалъ, что здѣсь защищались «совершенно формальные принципы, безотносительные къ какой либо положительной истинѣ», т. к. «католики менѣе всего склонны были признавать принципъ свободы совѣсти».

Но нельзя не признать, что страданіе это было не у мѣста. Оно было эгоистично, т. к. страдали то сами по себѣ. И оно оказалось роковымъ, т. к. въ страданіи, переживаемомъ русскимъ народомъ и православіемъ, русскіе католики, какъ бы они ни старались доказать обратнаго, оказались за бортомъ, они не **сподобились** со-страдать съ русскимъ народомъ.

Но трагичность ихъ положенія выявляется еще глубже, если мы вдумываемся въ то, что ихъ теперешняя оторванность лишаетъ ихъ пріобщенія къ грядущему неомнѣнно обновленію и возрожденію православной церкви. Имъ непонятна идея христіанскаго творчества; они обрекли себя на пребываніе въ безвоздушномъ пространствѣ, въ свого рода Торичелліевой пустотѣ. Въ разговорѣ съ ними испытываешь то же чувство, что въ разговорѣ съ западными католиками (м. б. и есть исключе-

Библиотека "Руниверс"

нія, но ихъ трудно найти), а именно — герметической закупоренности, хочется крикнуть: «душно, душно» и броситься разбивать окна, чтобы впустить живительную струю свѣжаго воздуха. Въ своихъ спорахъ они напоминаютъ тѣхъ лошадей съ завязанными глазами которыя у насъ вертѣли жернова — онѣ думали, что идутъ впередъ, а на самомъ дѣлѣ все топтались на мѣстѣ.

И жутко съ ними, и жутко за нихъ... (А имъ за насъ?).

Кстати, что дало это движеніе? Да ничего серьезнаго, большого. Какъ показательно, что въ семьяхъ русскихъ католиковъ — католичество не прививалось, черезъ одно, много два поколѣнія оно наоборотъ, давало реакцію. Это знакъ, что глубокаго значенія оно не имѣло. Это отмѣтилъ проф. Зѣньковскій въ своей статьѣ «Православіе и русская культура» (Сборникъ «Проблемы русскаго религіознаго сознанія»): «Успѣхи католичества на Руси, при томъ поразительномъ восхищеніи Западомъ, которое было въ русскомъ обществѣ такъ ничтожны... что даже Чаадаева... не оторвали отъ православія».

Самое удивительное, что всѣ русскіе католики теряли глубинныя черты русскаго духа. (Какъ на курьезъ укажу на одного русскаго католика, написавшаго музыку на слова «Вечерній звонъ» съ изобрженіемъ колокольнаго звона. Музыка получилась хорошая, да звонъ вышелъ... католическій). У нихъ обратное тому, что случается съ русскими эмигрантами — эти мѣняютъ паспорта, становятся добрыми подданными другихъ странъ, но остаются русскими, а католики со старыми паспортами перестаютъ быть русскими.

Это прекрано понялъ проф. Зѣньковскій, который въ вышецитированной статьѣ пишетъ: «...русскіе, не сознающіе въ себѣ связи съ Православіемъ становятся рабами Запада, старовѣрами Запада, требующими отъ Россіи рабскаго повторенія всего того, что органически выростало на Западѣ». Проф. Зѣньковскій ставитъ далѣе вопросъ: «Не лежитъ ли историческая задача Россіи именно въ томъ, чтобы полюбить Западъ и его проблемы, принести ему то, что отложило въ русской душѣ Православіе? Не лежитъ ли русская дорога на Западъ (противъ чего возставало старовѣріе), но съ Православіемъ (противъ чего возстаетъ западничество)?. Если признать, что это вѣрно — а въ противномъ случаѣ духовное сотрудничество съ Европой, вѣроятно, невозможно — то мы гораздо охотнѣе столкуемся съ западнымъ католичествомъ въ его чистомъ видѣ, чѣмъ съ его восточнымъ суррогатомъ. Восточное католичество мечтало сыграть роль моста, по которому лавина вѣрующихъ съ Востока потечетъ въ братскія объятія Запада. Увы, на самомъ дѣлѣ это лишь весьма ненадежная жердочка, на которой нѣсколько смѣльчаковъ, оторвавшихся отъ одного бе-

Библиотека "Руниверс"

рега и не приставшихъ къ другому, мечутся надъ разверзшейся подъ ними бездной.

Да и геній Достоевскаго имъ непонятенъ до конца. И они на него смотрятъ сквозь стекла Запада. Подобно тому, какъ Фрейдъ, пропуская Достоевскаго сквозь терку своей теоріи, превращаетъ его въ какой то либидиническій порошокъ, или какъ Жидъ и Цвейгъ, вознося Достоевскаго на недосягаемую высоту, какъ писателя и психолога, обходитъ молчаніемъ его христіанскую миссію и его христіанскія пророчества, такъ и русскіе католики останавливаются передъ христіанствомъ Достоевскаго, какъ передъ чѣмъ то невѣдомымъ, непонятнымъ (читай — запретнымъ). По ихъ мнѣнію какъ только онъ начинаетъ говорить о Церкви, онъ говоритъ «вздоръ», онъ несерьезенъ (почему не сказать прямо: еретикъ»). А между тѣмъ «Россія — это Достоевскій и Достоевскій — это Россія» (Бердяевъ).

И если «страданіе причина сознанія», то русскій народъ идя по стопамъ своего предтечи, уже пострадавшаго ради него и его будущаго, обрѣтетъ спасеніе.

Кн. Михаилъ Волконскій.

Женева,
1936 г.

Библиотека "Руниверс"

ОКСФОРДЪ

Можетъ ли христіанство дать отвѣтъ на грозные вопросы современности — политическіе и соціальные вопросы, отъ которыхъ зависитъ, не въ фигуральномъ лишь смыслѣ, жизнь и смерть современной цивилизаціи? Не общій и вѣчный отвѣтъ — о грѣхѣ, покаяніи и спасеніи, — а конкретный и частный отвѣтъ: какъ приложить велѣнія христіанской этики къ данной исторической ситуаціи, къ поведенію христіанина въ современномъ обществѣ и государствѣ? У насъ многіе отрицаютъ возможность и необходимость конкретно-соціальныхъ проекцій христіанства. Послѣдовательное отрицаніе ихъ, абсолютный соціальный нигилизмъ оказывается невозможнымъ: на практикѣ онъ означаетъ принятіе языческихъ или безнадежно обветшалыхъ соціальныхъ нормъ. На Западѣ необходимость соціальнаго христіанства, или соціальной проекціи христіанства, принимается болѣе или менѣе всѣми. Римскіе энциклики свидѣтельствуютъ о соціальной жизненности католичества. Протестантскія церкви и общины не уступаютъ Риму въ соціальной активности. Но существуетъ движеніе, ставящее своею цѣлью объединить и направлять соціальную работу и соціальныя доктрины всѣхъ христіанскихъ церквей.. Это движеніе, называемое «Стокгольмскимъ», по имени его перваго конгресса (1925), или оффиціально, «Дѣло и жизнь» (Life and work). 12 лѣтъ тому назадъ, въ юбилейный годъ Никейскаго вселенскаго собора, впервые, со времени тысячелѣтняго разъединенія, собрались представители почти всѣхъ христіанскихъ церквей и общинъ. Лишь римско-католическая церковь отказалась принципіально участвовать во всѣхъ экуменическихъ объединеніяхъ. По мысли иниціаторовъ конгресса (упсальскій арх. Седербломъ), онъ долженъ былъ явиться первымъ шагомъ къ чаемому соединенію церквей. Его темой были выбраны вопросы соціальнаго христіанства, потому что на нихъ легче всего было достигнуть единодушія. Съ тѣхъ поръ «экуменическое» (объединительное) движеніе приняло разныя формы. За Стокгольмомъ слѣдовала Лозанна (1927)

Библиотека "Руниверс"

съ ея догматической темой. Существуютъ всемірныя объединенія посвященныя миссіонерской работѣ, дѣлу примиренія народовъ, юношескія христіанскія организаціи и проч. Но соціальная тема Стокгольма пріобрѣла самостоятельное значеніе. Изъ средства для объединенія церквей она сдѣлалась формой соціальнаго служенія Церкви. Со времени Стокгольма политическое и экономическое положеніе все обострялось. Глубокій хозяйственный кризисъ, тоталитарная революція въ Германіи, возрастающая угроза войны — поставили Европу на край гибели. Въ рядѣ странъ демократическіе политики дѣлали и дѣлаютъ судорожныя усилія предотвратить катастрофу. Не рѣдко эти политики (Рузвельтъ, ванъ-Зеландъ) вдохновляются христіанскими идеалами. Часто повторяютъ, что въ основѣ всѣхъ современныхъ кризисовъ лежитъ кризисъ сознанія, кризисъ религіозный. Европа и міръ гибнутъ жертвой дезинтеграціи, въ результатѣ распада христіанской культуры. Но знаютъ ли сами христіане, какъ спасти эту культуру, чѣмъ заклясть надвигающійся хаосъ?

Опасность, подстерегавшая Стокгольмъ, какъ и всѣ подобные съѣзды — универсальные и стремящіеся къ единогласію — заключалась въ безсодержательности и формальности. Казалось бы, какъ иначе, чѣмъ условной формулой, покрыть реально существующія противорѣчія взглядовъ? Но можно съ увѣренностью сказать, что въ Стокгольмѣ эта опасность была отведена. Съ одной стороны, конгрессъ былъ тщательно подготовленъ. Много лѣтъ въ Женевѣ работало «изслѣдовательское бюро» при движеніи «Дѣло и жизнь», издавшее цѣлый рядъ подготовительныхъ трудовъ, собиравшее изъ года въ годъ небольшія конференціи христіанскихъ ученыхъ по соціальнымъ вопросамъ. Стокгольмъ получилъ достаточно матеріаловъ для своей работы. Но что, пожалуй, еще важнѣе: всемірная исторія послѣднихъ десяти лѣтъ дала слишкомъ хорошую соціально-политическую школу, въ которой постепенно выкристализовалось общественное мнѣніе христіанскаго міра — по крайней мѣрѣ, западнаго, имѣющаго общій опытъ и, до извѣстной степени, общую традицію. Въ итогѣ, Оксфордъ представлялъ, дѣйствительно, большой шагъ впередъ сравнительно съ Стокгольмомъ. Онъ не далъ и не могъ дать общей программы дѣйствій, но въ опредѣленіи общаго пути достигъ такой конкретности, которая вчера еще казалась недостижимой.

Такъ, экономическая секція конгресса не только осудила капитализмъ съ точки зрѣнія моральнаго духа этой системы и его вліянія на человѣческую личность (это не ново), но пыталась установить основныя черты искомаго соціальнаго строя.

Библиотека "Руниверс"

Этотъ строй опредѣляется, какъ «общество, старающееся преодолѣть барьеры классовъ». Это преодолѣніе предполагаетъ равенство «возможностей образованія, отдыха, гигіены, обстановки, обезпеченности труда». Самое существованіе классовъ признано основнымъ зломъ современнаго общества. Въ этомъ отличіе оксфордскихъ тенденцій отъ традиціоннаго (напр., томистскаго) идеала гармоніи классовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ это признаніе того, что составляетъ самую душу соціализма, — это именно, а, разумѣется, не «обобществленіе средствъ производства». Критерій пріемлемаго для христіанина общественнаго строя — соціально-персоналистическій: возможность свободнаго общенія между всѣми личностями, входящими въ составъ даннаго общества (предпосылка братства).

Проблема государства составляла главную ось конгресса, офиціальная тема котораго была формулирована, какъ «Церковь, народъ и государство». Разумѣется, эта тема встала во весь ростъ передъ христіанскимъ міромъ съ момента возникновенія новыхъ тоталитарныхъ государствъ въ Европѣ. Призракъ Германіи все время рѣялъ надъ конгрессомъ, хотя нѣмецкіе делегаты отсутствовали: въ послѣдній моментъ правительство отказало имъ въ паспортахъ. Это обстоятельство, конечно, сгладило остроту дискуссіи. Теоретически вопросъ о границахъ государства рѣшается легко. Въ оксфордскихъ тезисахъ удареніе одинаково ставится на богоустановленности государства и на границахъ его власти. Такъ какъ не государство, а воля Божія является для христіанина высшимъ критеріемъ справедливости, а государство — лишь «гарантъ и служитель» справедливости, то оно не является истинымъ носителемъ суверенитета. Обязанность христіанъ по отношенію къ государству состоитъ столько же въ повиновеніи законнымъ его требованіямъ, сколько въ критикѣ и сопротивленіи его несправедливымъ притязаніямъ. Положеніе Церкви въ современномъ государствѣ требуетъ, прежде всего, обезпеченія ея свободы. Эта свобода не предполагаетъ непремѣнно традиціонной демократической формулы: отдѣленія Церкви отъ государства. Самыя формы государственнаго строя религіозно не предопредѣлены. Но въ пониманіи свободы Церкви Оксфордъ тщательно ограждаетъ отъ своекорыстнаго и слишкомъ исключительнаго пониманія этой свободы. Свобода — не для одной господствующей церкви, а и для всѣхъ религіозныхъ меньшинствъ. И эта свобода не можетъ ограничиваться чисто религіозной сферой: она предполагаетъ «свободу для всѣхъ гражданъ тѣхъ возможностей, которыя обезпечиваютъ осуществленіе» свободы исповѣданія. Слово «демократія» не произнесено здѣсь, какъ раньше не произнесено слово «соці-

Библиотека "Руниверс"

ализмъ». Но дано то пониманіе религіозной свободы, изъ которой нѣкогда на Западѣ впервые выросла христіанская демократія.

Государство, связанное справедливостью въ своихъ собственныхъ предѣлахъ, остается связаннымъ ею и во внѣ. Международный порядокъ долженъ ограждаться закономъ. «Безусловный суверенитетъ націи есть зло». Отсюда необходимость сохраненія Лиги націй при всѣхъ ея несовершенствахъ. Огромная роль выпадаетъ на долю воспитанія юношества. Здѣсь именно должно начинаться моральное разоруженіе народовъ.

Грозный вопросъ о войнѣ, первоначально лишь одинъ изъ пунктовъ секціи международныхъ отношеній, сдѣлался, естественно, самымъ болевымъ фокусомъ конгресса. О войнѣ больше всего спорили, и достигнуть полнаго единомыслія не удалось. Отказавшись отъ механическаго подавленія меньшинства большинствомъ — въ собраніи, смыслъ котораго въ организаціи мнѣній, а не дѣйствій — конгрессъ тщательно отмѣтилъ предѣлы расхожденій и отдѣльныхъ взглядовъ по вопросу о борьбѣ съ войной. Но и въ самомъ расхожденіи нельзя не поразиться движенію христіанской совѣсти, совершенному со времени великой войны.

Прежде всего, полное единодушіе въ осужденіи войны. Никакихъ оправданій зла, никакой героизаціи, у насъ до сихъ поръ еще популярной. «Война предполагаетъ принудительную вражду, дьявольское надругательство надъ человѣческой личностью и безграничное искаженіе истины. Война представляетъ особое выраженіе злости грѣха въ этомъ мірѣ, вызовъ правдѣ Божіей, откровенной въ Іисусѣ Христѣ Распятомъ. Никакое оправданіе войны не смѣетъ скрывать или преуменьшать этого факта». Это было принято единодушно; между консерваторами и революціонерами въ этомъ пунктѣ не было разногласій.

Трудности возникаютъ, когда отъ осужденія войны переходятъ къ конкретной ситуаціи. Война происходитъ. Что дѣлать христіанину, гражданину воюющаго государства? Здѣсь начинаются расхожденія.

Чистые пацифисты отказываются участвовать во всякой войнѣ. Эти «толстовцы», «сектанты», столь презиравшіеся въ Россіи за «нечувствіе трагизма», въ нынѣшней исторической ситуаціи оказались въ Оксфордѣ на первомъ мѣстѣ — по крайней мѣрѣ, въ теоретическомъ опредѣленіи христіанскаго долга. Другіе, «условные», пацифисты участвуютъ только въ «справедливой» войнѣ: войнѣ оборонительной или освободительной. Третьи готовы участвовать въ войнѣ всегда, когда государство требуетъ этого отъ своихъ гражданъ. Еще недав-

Библиотека "Руниверс"

но это была позиція едва ли не всѣхъ христіанъ — во всякомъ случаѣ, церковныхъ. Теперь это лишь одна изъ возможностей. Замѣчательно, что и сторонники этого традиціоннаго поведенія признаютъ исключенія: для тѣхъ случаевъ, гдѣ «существуетъ абсолютная увѣренность, что отечество сражается за неправое дѣло». Нѣкоторые изъ консерваторовъ готовы даже признать частичную оправданность подвига непротивленцевъ, отказывающихся отъ войны — конечно, цѣной личной отвѣтственности: эта жертва можетъ быть «особымъ призваніемъ отъ Бога, обращающимъ вниманіе на извращенную природу міра, гдѣ возможны войны».

Таковы главнѣйшія изъ Оскфордскихъ тезисовъ. Они, безспорно, свидѣтельствуютъ о громадномъ пути, пройденномъ христіанскимъ сознаніемъ за послѣднія два десятилѣтія. Окажутся ли эти убѣжденія дѣйственными въ критическихъ испытаніяхъ, это покажетъ будущее. Хотя церкви и общины, представленныя въ Оксфордѣ, не связаны его рѣшеніями, но извѣстныя морально-религіозныя обязательства ложатся на всѣхъ его участниковъ. Намъ слѣдуетъ особенно взвѣсить тѣ обязательства, которыя падаютъ на насъ. Православныхъ делегатовъ въ Оксфордѣ было всего около 30 человѣкъ (изъ 400). Хотя среди нихъ было нѣсколько первенствующихъ іерарховъ помѣстныхъ церквей, но, конечно, православное представительство было слабымъ и мало связаннымъ съ массой вѣрующаго народа. Однако никто изъ православныхъ делегатовъ не протестовалъ противъ единогласно принимавшихся резолюцій. Въ частности, русская парижская группа активно участвовала въ ихъ разработкѣ. Но мы лучше чѣмъ кто-либо, знаемъ, какъ далеки наши приходы, широкіе слои православнаго народа отъ самыхъ проблемъ Оксфорда и ихъ рѣшеній. Соціальное начало глубоко укоренено въ православіи. Но, благодаря несчастной исторической судьбѣ, православные народы отвыкли отъ соціальнаго пониманія христіанства. Религіозный индивидуализмъ сдѣлался даже традиціей послѣднихъ поколѣній. Поскольку же соціальное насильственно врывается въ религіозную жизнь изъ возмущеннаго страстями міра, оно несетъ съ собой непросвѣтленную языческую стихію. Балканскія церкви страдаютъ отъ разъѣдающаго ихъ націонализма. Россія, скованная, безмолствуетъ. Русская же эмиграція, въ значительной части своей, пребываетъ въ реакціонномъ ожесточеніи. Это плохая почва для воспріятія соціальнаго Евангелія. Для всѣхъ работниковъ его предстоитъ тяжелая, суровая страда. Нѣкогда въ Никеяхъ былъ провозглашенъ великій догматъ единосущія. Но понадобилось болѣе полувѣка борьбы, чтобы внѣдрить его въ церковное сознаніе. Оксфордъ не

Библиотека "Руниверс"

провозглашаетъ новыхъ догматовъ. Онъ лишь напоминаетъ о вѣчныхъ, но дѣлаетъ изъ нихъ выводы для сегодняшняго дня. Эти выводы для насъ непривычны, для многихъ соблазнительны. Но пріятіе ихъ является необходимымъ условіемъ жизненности и силы нашего церковнаго возрожденія. Въ сущности, это провѣрка нашей вѣрности Христу. Все тотъ же хомяковскій вопросъ о выборѣ между двумя образами Россіи: «Востокомъ Ксеркса иль Христа?».

Г. Федотовъ.

Библиотека "Руниверс"

СЪѢЗДЪ ХРИСТІАНСКИХЪ ЦЕРКВЕЙ ВЪ ЭДИНБУРГѢ

Отъ Лозаннской до Эдинбургской конференціи прошло десять лѣтъ: «десять лѣтъ прогресса», какъ озаглавлена одна изъ книгъ, изданныхъ въ порядкѣ подготовки этого съѣзда. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ теченіи этого времени экуменическое движеніе и въ частности движеніе «Вѣры и Порядка» (Facth and Order — оффиціальное названіе всего, что связано съ Лозанной) дѣйствительно многаго достигло; но было бы большой ошибкой преувеличивать эти достиженія и думать, что мы стоимъ на порогѣ радостнаго дня соединенія всѣхъ церквей, для котораго необходимо сдѣлать только нѣсколько послѣднихъ усилій. Въ этомъ отношеніи Эдинбургскій съѣздъ разрушилъ много иллюзій и съ новой силой выявилъ всю огромную трудность и вмѣстѣ съ тѣмъ всю важность экуменической работы. Отличительной особенностью его было то, что — какъ объ этомъ сказалъ Генеральный Секретарь Движенія каноникъ Ходжсонъ — «съѣздъ долженъ былъ быть созданъ самимъ Движеніемъ, а не подготовленъ заранѣе его руководителями»; поэтому вся предварительная работа: десять лѣтъ совѣщаній, встрѣчъ, бесѣдъ; выработанные на нихъ документы; богословскіе комментаріи къ нимъ; опытъ экуменическаго общенія; личныя отношенія дѣятелей экуменическаго Движенія (число коихъ не такъ ужъ велико) — все это являлось только матерьяломъ, пользуясь которымъ съѣздъ самъ долженъ былъ опредѣлить свою задачу, программу и порядокъ работъ. Въ отличіе отъ Оксфордскаго съѣзда, въ которомъ каждый день и каждый часъ были заранѣе распредѣлены — программа Эдинбурга предусматривала только расписаніе дня; все остальное было опредѣлено на самомъ съѣздѣ. Этотъ методъ работы былъ если не гарантіей, то символомъ той свободы, того реальнаго участія каждаго члена съѣзда въ общей работѣ, которыя являются подлиннымъ залогомъ экуменическаго единенія. Съѣздъ естественно раздѣлился на четыре комиссіи,

Библиотека "Руниверс"

сообразно темамъ, разрабатывавшимся въ предшествующихъ собраніяхъ разныхъ комитетовъ (Благодать Господа Іисуса Христа; Церковь и Слово Божіе; Священство и Таинства; общеніе святыхъ; Единство Церкви въ жизни и богослуженіи). Однако каждая изъ этихъ секцій раздѣлилась въ свою очередь на небольшія группы и въ нихъ то и происходила главная лабораторная работа съѣзда. Ибо если въ стоголовомъ собраніи секціи внимательная и детальная проработка вопросовъ является почти невозможной(это являлось недостаткомъ оксфордской организаціи), то въ обществѣ 15-20 человѣкъ экуменическая бесѣда протекаетъ въ столь свободной и индивидуализированной формѣ, что даетъ возможность выслушать и учесть всѣ точки зрѣнія, высказываемыя притомъ не въ декларативной формѣ краткихъ рѣчей, а въ живомъ обмѣнѣ мыслей и аргументовъ, въ непосредственной и свободной богословской бесѣдѣ. Этой работѣ была посвящена вся первая недѣля съѣзда, и можетъ быть она то и была самымъ цѣннымъ его достиженіемъ. Ибо если вѣрно, что въ экуменической работѣ наиболѣе значительнымъ является не то что его участники сказали, но тотъ фактъ, что они вообще говорили другъ съ другомъ, то эта недѣля совмѣстной работы безусловно была временемъ наиболѣе плодотворныхъ духовныхъ встрѣчъ, споровъ, расхожденій, взаимнаго пониманія и сближенія... Результаты этой работы были съ удивительнымъ искусствомъ формулированы предсѣдателями и секретарями группы въ особыхъ докладахъ-резолюціяхъ, которые были представлены на одобреніе секцій. Эти послѣднія справились со своей задачей сравнительно легко; послѣ двухъ дней совѣщаній резолюціи въ нѣсколько дополненномъ и измѣненномъ видѣ — были отпечатаны въ качествѣ матеріяла для третьяго чтенія — въ пленарныхъ собраніяхъ съѣзда. Эта работа — трудная и неблагодарная — заняла всю вторую недѣлю. Повидимому здѣсь имѣла мѣсто какая то организаціонная неправильность. Ибо обсужденіе тончайшихъ богословскихъ вопросовъ въ собраніи въ 600 человѣкъ, съ сотнями краткихъ рѣчей и тысячами незначительныхъ — часто чисто словесныхъ поправокъ — никого не удовлетворяло и не приводило къ единомыслію. Все, чего можно было достичь, было уже сдѣлано въ секціяхъ, и дальнѣйшая детализація, безмѣрно распространяясь количественно, не повышала качества работы. Изъ этихъ собраній резолюціи вышли обѣдненными, иногда даже исковерканными — и все же не удовлетворявшими съѣздъ. Конечно, актъ принятія резолюцій всѣмъ съѣздомъ былъ необходимъ, но можетъ быть этого можно было достичь безъ той псевдопарламентской процедуры, которая безусловно была самой слабой стороной съѣзда. Во всей этой огромной

Библиотека "Руниверс"

работѣ можно только удивляться и восхищаться спокойствіемъ, объективностью и благодушіемъ предсѣдателя (Архіепископа Іоркскаго д-ра Темпля) и сверхестественнымъ трудолюбіемъ и работоспособностью секретарей, переводчиковъ и другихъ лицъ, вынесшихъ на себѣ нечеловѣческую нагрузку этой недѣли. Въ окончательномъ видѣ резолюціи съѣзда представляютъ объемистую брошюру, состоящую изъ пяти главъ, соотвѣтствующихъ пяти темамъ съѣзда. Мы не можемъ ни излагать ихъ содержанія, ни давать ихъ подробную характеристику и ограничимся нѣкоторыми бѣглыми замѣчаніями. Первая резолюція (или первая глава документа) является наиболѣе безспорной и простой, ибо ученіе о благодати Божьей не вызываетъ особыхъ контроверзъ въ ученіи разныхъ исповѣданій. Что означаетъ понятіе благодати, оправданіе и освященіе, всемогущество и благость Божія и отвѣтственное пріятіе ихъ человѣкомъ, Церковь, Слово Божіе (въ смыслѣ Св. Писанія) и Таинства — вотъ основныя подраздѣленія этого доклада, по которымъ было достигнуто единомысліе Во всемъ этомъ богословскомъ матерьялѣ было два подводныхъ камня, которые были счастливо преодолѣны: это ученіе о предопредѣленіи и о единоспасающей силѣ благодати (sola gratia). Преодолѣніе этихъ двухъ трудностей знаменательно. Ибо въ обсужденіи ихъ была сдѣлана попытка отвлечься отъ полемики и антитетики, которыя какъ тѣнь слѣдуютъ за этими положеніями (и по существу явились исторической и психологической причиной ихъ возникновенія); какъ разъ обратно: резолюція выявляетъ положительную сторону этихъ доктринъ, тѣ элементы вѣры, которые въ нихъ заключаются и ихъ одухотворяютъ; а эти послѣдніе оказываются общими всѣмъ. Это отнюдь не ограничительное толкованіе (какъ можетъ показаться на первый взглядъ); это подлинное выявленіе сущности, узрѣніе духовной реальности за полемической формой — самое дѣйственное достиженіе экуменическаго общенія. — Вторая резолюція — о Церкви и Словѣ Божіемъ, тоже можетъ быть охарактеризована какъ значительное достиженіе, хотя въ ней уже сильно чувствуются различія важныхъ ученій разныхъ исповѣданій. Всѣ согласны въ признаніи богодухновенности, единственности, полноты Св. Писанія; всѣ согласны въ томъ, что Св. Писаніе дано Церкви, которая была орудіемъ его возникновенія, храненія и истолкованія. Но далѣе — въ отношеніи роли Св. Преданія и признаніи истинъ, не содержащихся implicite въ Писаніи — имѣются разногласія, которыя резолюція отмѣчаетъ, рекомендуя ихъ дальнѣйшее изученіе (въ этой послѣдней формулѣ выявляется своеобразный оптимизмъ многихъ дѣятелей экуменическаго движенія, которые какъ будто думаютъ, что путемъ изученія

Библиотека "Руниверс"

противорѣчій можно ихъ сгладить и избѣгнуть. Въ извѣстномъ смыслѣ это вѣрно: когда противорѣчія касаются вторичныхъ моментовъ и основаны на недоразумѣніяхъ или на историческихъ предубѣжденіяхъ; но тамъ, гдѣ различія касаются существа дѣла, тамъ противорѣчія не растворяются въ учености, а только обнажаются ею во всемъ своемъ трагизмѣ...). Въ параграфахъ, касающихся Церкви такъ же замѣчается согласіе, идущее гораздо далѣе обычныхъ вѣроисповѣдныхъ представленій и несогласіе, высказанное со всею опредѣленностью, но съ явнымъ стремленіемъ понять его какъ разные аспекты одного и того же Христіанства, — несогласные, но не противорѣчивые. Всѣ исповѣдуютъ вѣру въ Святую кафолическую Церковь, въ то, что Она есть Тѣло Христово, новый Израиль, жилище Св. Духа, въ Которомъ Іисусъ Христосъ присутствуетъ, какъ Первосвященникъ, Царь и Пророкъ (имѣя въ виду, что на конференціи были представлены не только правовѣрные кальвинисты, но множество протестанскихъ сектъ — это исповѣданіе съ очевидностью свидѣтельствуетъ о томъ огромномъ сдвигѣ въ протестантизмѣ въ сторону церковности и положительнаго Христіанства, который произошелъ и продолжается въ немъ въ связи съ экуменическимъ Движеніемъ). Но въ отношеніи конкретнаго ученія о Церкви — видимой и невидимой; въ отношеніи сущности Церкви: сакраментально-мистической и библейски-моральной; въ отношеніи функцій Церкви: проповѣдующей Слово Божіе и преображающей міръ силою Св. Духа — резолюція отмѣчаетъ глубокія различія — главнымъ образомъ между Православнымъ Востокомъ и протестантскимъ Западомъ — различія, которыя съ полной силой выявились въ докладѣ III секціи — О таинствахъ и священствѣ. То, что въ этой области не могло быть согласія, было самоочевидно. Однако, читая докладъ секціи, получаешь впечатлѣніе, что работа въ ней велась не въ линіяхъ экуменическаго раскрытія положительнаго содержанія каждаго ученія, а въ порядкѣ схоластическаго сравнительнаго (м. б. даже обличительнаго) богословія, довольствующагося констатированіемъ различій. Послѣднихъ, конечно, очень много, и выражены они въ безчисленныхъ примѣчаніяхъ относительно своеобразія и отличительности отдѣльныхъ вѣроисповѣданій. Однако, несмотря на общую безрадостную картину этого доклада — въ общей экономіи экуменическаго Движенія онъ можетъ имѣть большое значеніе: онъ предупреждаетъ объ опасностяхъ излишняго оптимизма, онъ свидѣтельствуетъ о трагичности нашихъ раздѣленій, онъ въ корнѣ разрушаетъ ту идиллію, въ которую такъ часто выливаются экуменическія собранія... Самъ по себѣ онъ печаленъ и неудовлетворителенъ; въ контекстѣ всего остального — онъ естественъ и не-

Библиотека "Руниверс"

обходимъ. Четвертый докладъ (5-я глава въ окончат. текстѣ) — о единствѣ Церкви въ жизни и таинствахъ не содержитъ богословской проблематики; его главная тема: экуменическая систематика. Онъ разбираетъ: формы единства, условія его достиженія, препятствія къ его осуществленію, практическіе пути и возможности. Въ частности — въ послѣдней его части (17 пунктовъ конкретной программы будущихъ усилій) чувствуется американскій динамизмъ и геній экуменическаго педагога д-ра Мотта, который въ своей глубокой вѣрѣ въ божественность этого дѣла — принимаетъ трудности какъ Божій даръ и не останавливается ни передъ какими препятствіями. Разсматривать этотъ документъ болѣе подробно мы здѣсь не можемъ. Особое положеніе занимаетъ докладъ спеціальной подсекціи «объ общеніи святыхъ», сначала принятый въ качествѣ дополненія ко II резолюціи, а потомъ образовавшій особую главу документа. Отличительной его особенностью является то, что онъ написанъ православнымъ богословскимъ языкомъ и касается тѣхъ истинъ о церкви святыхъ, ангельскихъ силахъ и главное — о почитаніи Богоматери — безъ которыхъ немыслимо полное сочувствіе Православія экуменическому общенію. Организація этой подсекціи имѣетъ продолжительную исторію въ той десятилѣтней борьбѣ, которую отецъ Сергій Булгаковъ велъ въ Движеніи за почитаніе Пресвятой Дѣвы. Сначала этотъ вопросъ не только не встрѣчалъ никакого отклика, но наоборотъ — вызывалъ острое противодѣйствіе; понемногу однако сознаніе кардинальности этой истины стало пониматься руководителями Движенія и въ собраніи предшествовавшаго Эдинбургу комитета въ Кларанъ (эти собранія сами являются значительными съѣздами) отцу С. Булгакову удалось добиться того, что вопросъ о почитаніи Богоматери былъ поставленъ на программу «для информаціи». Это уже было значительнымъ достиженіемъ; еще большимъ достиженіемъ была резолюція, выработанная подсекціей и говорившая о томъ «высокомъ уваженіи, которое должно принадлежать Матери Божіей въ христіанскомъ сознаніи». Однако уже въ секціи вокругъ этого вопроса началась буря, которая не прекращалась до самаго послѣдняго момента. Резолюція вышла изъ этой борьбы въ искалѣченномъ видѣ, но большаго, повидимому, при данномъ состояніи экуменическаго сознанія съѣзда достигнуть было нельзя. Подавляющее большинство его — протестанты; очень многіе изъ нихъ совершенно не представляютъ себѣ, что такое Православіе и мыслятъ экуменическую работу по образу того (по существу очень легкаго) объединенія, которое имѣетъ мѣсто въ Америкѣ, сливая многочисленныя, но очень похожія другъ на друга секты въ новыя «объединенныя церкви». Для

Библиотека "Руниверс"

этихъ членовъ съѣзда сама экуменическая проблема явилась чѣмъ то новымъ и трудно пріемлемымъ, и резолюція, самый языкъ коей казался имъ языкомъ другого міра, воспринимался какъ препятствіе, какъ трудность, едва ли не какъ разрушеніе достигнутаго псевдо единства. Одинъ изъ очень искреннихъ представителей такого панъ-протестантскаго экуменизма такъ и сказалъ въ общемъ собраніи: все это для насъ такъ чуждо и непонятно, что лучше вообще отбросить эту резолюцію и не заниматься тѣмъ, что насъ раздѣляетъ... Весь этотъ эпизодъ — въ контекстѣ ряда другихъ (гл. обр., богослужебныхъ) фактовъ съѣзда заставляетъ насъ констатировать, что въ настоящее время экуменическое Движеніе все еще является панъ-протестантской организаціей, съ участіемъ православныхъ, которые, однако, если и вліяютъ на общую работу, то болѣе своимъ присутствіемъ, духомъ Православія — чѣмъ непосредственно: для послѣдняго они слишкомъ малочисленны, слишкомъ безгласны, а, главное — слишкомъ чужды и экзотичны большинству. Но вѣримъ, что это состояніе — временное; и знаемъ, — что даже въ такой скромной роли участія Православія дало экуменическому Движенію безцѣнные дары. — Реакціей на это положеніе православныхъ явился особый документъ — декларація, подписанная всѣми православными делегатами. Очень умѣренная по формѣ, она однако ясно констатируетъ, что языкъ, проблематика и весь характеръ съѣзда является протестантскимъ; что относительнаго цѣлаго ряда вопросовъ православные делегаты расходятся съ предложенными резолюціями не только въ ихъ рѣшеніяхъ, но въ самой постановкѣ вопросовъ, но что сознавая и констатируя все это — они тѣмъ не менѣе сознательно принимаютъ участіе въ экуменическомъ движеніи и радуются тому духу любви и вѣрности Господу Іисусу Христу, которыя являются основаніемъ этого общенія. Эта декларація является естественнымъ (хотя и смягченнымъ) продолженіемъ подобной же декларации Лозаннской делегаціи и опредѣляетъ характеръ православнаго участія въ экуменическомъ Движеніи, который можетъ быть опредѣленъ тремя положеніями: положительное отношеніе ко всему дѣлу; безкомпромисность собственныхъ позицій; пожеланіе, чтобы голосъ Православія звучалъ въ общемъ хорѣ не какъ обертонъ протестантской мелодіи — но въ соотвѣтствіи съ той глубиной, мудростью и истиной, которыя онъ выражаетъ. При этомъ нельзя не отмѣтить, что въ отношеніи послѣдняго пожеланія экуменическое Движеніе сдѣлало въ теченіи ряда лѣтъ значительные шаги. Молитвенная жизнь Эдинбургскаго съѣзда протекала въ обычныхъ рамкахъ экуменической практики: утреннія богослуженія происходили въ чудесномъ соборѣ Св. Жиля —

Библиотека "Руниверс"

національной святынѣ Шотландіи, въ которой среди массивныхъ колоннъ и суровыхъ неотесанныхъ камней колеблятся изодранныя полотнища столѣтнихъ боевыхъ знаменъ. Суровая архитектура собора съ какой то исключительной внутренней гармоніей линій, присущей только Шотландіи, является подлиннымъ символомъ души этой страны и этого народа, совершенно отличнаго отъ всѣхъ своихъ сосѣдей. Самыя службы однако, которыя носили безличный интерконфессіональный характеръ, хотя и руководились представителями разныхъ церквей, нельзя считать шагомъ впередъ въ экуменической практикѣ. Опытъ съ очевидностью показалъ, что подлинному экуменизму соотвѣтствуютъ конфессіональныя службы, на которыхъ члены другихъ исповѣданій какъ бы видятъ душу другой церкви и учатся погружаться въ нее. Характерно, что резолюція съ пожеланіемъ большей литургичности и конфессіональности была выработана и представлена съѣзду секціей молодежи, которая имѣла свои отдѣльныя засѣданія. По воскресеньямъ въ различныхъ церквахъ и соборахъ города имѣли мѣсто эвхаристическія службы разныхъ церквей, причемъ молящіеся обычно принадлежали къ разнымъ исповѣданіямъ. Слѣдуетъ отмѣтить торжественную службу шотландской епископальной церкви въ соборѣ Св. Марка, въ процессіи которой приняли участіе (въ облаченіяхъ) всѣ церкви, имѣющія литургическую традицію: православная, англиканская, старокатолическая и лютеранская; и не менѣе торжественную службу въ соборѣ Св. Жиля, во время котоорй у пресвитеріанскаго алтаря шотландской церкви большинство членовъ съѣзда протестантскаго міра причащались. Этимъ, однако, не исчерпывалась молитвенная жизнь съѣзда. Литургичность его членовъ не вмѣщалась въ скромныя молитвенныя формы предусмотрѣнныя программой и психологіей большинства; и въ разныхъ храмахъ и даже частныхъ помѣщеніяхъ, рано утромъ происходили неоффиціальныя, почти тайныя литургіи: англиканскія, лютеранскія, православныя... можетъ быть и другія, неизвѣстныя мнѣ. Въ эти часы молитвенность съѣзда чувствовалась особенно сильно и можно только жалѣть, что эти духовныя сокровища принуждены были скрываться въ столь физически недоступные многимъ часы, оставляя весь день иной — интеллектуальной работѣ.

Судить о значеніи Эдинбургскаго съѣзда преждевременно. Цѣнность и вліяніе подобныхъ конференцій обнаруживаются десятилѣтіями. Однако уже сейчасъ можно указать на нѣкоторыя ея качества и недостатки, зависящія отъ внѣшнихъ фактовъ.

Формально, значеніе конференціи не велико. Во-первыхъ, делегаты, хотя и назначенные оффиціально церквами, были уполномочены вести бесѣду, изучать вопросы, но отнюдь не

Библиотека "Руниверс"

принимать какихъ бы то ни было рѣшеній отъ имени своихъ церквей. Поэтому всѣ резолюціи имѣютъ значеніе рекомендацій, которыя съѣздъ предлагаетъ къ разсмотрѣнію церквей; другими словами: эти резолюціи не имѣютъ никакой обязательной силы; только моральную авторитетность; во вторыхъ — составъ съѣзда былъ очень не полный для того, чтобы можно было говорить о всемірномъ объединеніи; отсутствовали нѣмецкія церкви; отсутствовала румынская церковь и сербская церковь (изъ за смерти Патріарха Варнаввы); отсутствовала Русская церковь (имѣю въ виду Сов. Россію, ибо русская церковь въ эмиграціи была представлена полно и хорошо). Наконецъ — какъ обычно — не приняла участія въ съѣздѣ римско-католическая церковь, отсутствіе которой вызвало рядъ оффиціально высказанныхъ сожалѣній съѣзда... Кромѣ того въ представительствѣ была чрезвычайная непропорціональность: въ то время какъ православныя церкви, представляющія большія массы вѣрующихъ, были представлены двумя, тремя делегатами, безчисленные секты (въ особенности, американскія) также имѣли по нѣсколько делегатовъ. Дѣленіе послѣднихъ достигало чрезвычайной и притомъ внѣшней дифференцированности (напр., южные баптисты Сѣв. Америки и сѣверные баптисты Сѣв. Амер.), которая въ православномъ мірѣ соотвѣтствовала бы не автокефальнымъ церквамъ, а митрополіямъ и епархіямъ.. Так. обр. можно сказать, что съ формальной точки зрѣнія, какъ нѣкій всемірный христіанскій парламентъ, съѣздъ не удался.

Не удался онъ и какъ актъ соединенія церквей (чего многіе желали) и это является столь явнымъ и естественнымъ, что на этомъ можно не останавливаться. Но въ работѣ по сближенію, по взаимному пониманію, по устраненію недоразумѣній, по росту **чувства и сознанія** единства христіанскаго міра, христіанскаго долга, христіанской отвѣтственности — съѣздъ безусловно былъ огромнымъ шагомъ впередъ, результаты коего обнаружатся въ будущемъ. Далѣе, мнѣ представляется, что съѣздъ имѣетъ большое богословское значеніе. Ученые столь разныхъ церквей, языковъ и культуръ въ простой и откровенной формѣ говорили о своей работѣ другъ съ другомъ — и это не можетъ не оставить слѣда въ ихъ творчествѣ. И, наконецъ, нельзя не признать, что съѣздъ былъ **духовнымъ** событіемъ; ибо горячая молитва христіанъ — пусть разъединенныхъ въ вѣрѣ и организаціи, но единыхъ въ любви къ Господу — не можетъ быть бездѣйственной и безрезультатной... Съѣздъ закончился торжественнымъ принятіемъ посланія міру, въ которомъ въ прекрасной формѣ и съ большой силой формулировано все то, что объединяетъ христіанъ между собою. Излагать его мы не будемъ: оно столь кратко и вмѣстѣ съ тѣмъ столь прекрасно, что

Библиотека "Руниверс"

перефразъ можетъ его только исказить. Его надо прочитать въ подлинникѣ. Благодарственное богослуженіе непосредственно послѣдовавшее за принятіемъ этого акта закончило работы съѣзда.

Остается сказать два слова о внѣшней рамкѣ конференціи. Какъ сказалъ предсѣдатель — Эдинбургъ, какъ будто созданъ для съѣздовъ. Этотъ удивительный городъ соединяетъ характеръ столицы съ уютностью провинціи. Огромный и вмѣстѣ съ тѣмъ чрезвычайно компактный залъ конвокаціи шотландской церкви всею своею внѣшностью и расположеніемъ скамей способствуетъ концентраціи, мы бы сказали даже соборности, собраній. Въ двухъ шагахъ отъ него — соборъ; въ 10 минутахъ — огромное общежитіе, гдѣ въ скромныхъ студенческихъ комнаткахъ жило большинство делегатовъ. Странно было видѣть высокопоставленныхъ лицъ, привыкшихъ жить во дворцахъ, подчиняющихся общей дисциплинѣ, сходящихся по звонку въ общую столовую.. Подобные съѣзды имѣютъ своеобразную атмосферу смиренія, поскольку люди, являющіеся первыми среди своихъ церквей, епархій, факультетовъ, теряются здѣсь среди множества себѣ подобныхъ. И та простота, съ которой они принимаютъ и суровые звонки предсѣдателя, не разрѣшающаго имъ говорить болѣе 5 минутъ, и общія умывалки и неизбѣжную массовую дисциплину — придаетъ всему какой то исключительный характеръ братства этого единственнаго въ своемъ родѣ общества.

И, наконецъ, — гостепріимство нашихъ хозяевъ! Удивительная сердечность шотландцевъ, со вниманіемъ, заботой и любовью дѣлавшихъ все возможное, чтобы наше пребываніе въ ихъ столицѣ было пріятнымъ, легкимъ и беззаботнымъ... Вокругъ подобныхъ экуменическихъ съѣздовъ раскрывается много человѣческаго добра, возникаетъ много братскихъ чувствъ къ пріѣзжимъ изъ далекихъ странъ и это придаетъ экуменическимъ конференціямъ совершенно своеобразную поэзію, долго живущую въ благодарныхъ воспоминаніяхъ ихъ участниковъ.

Л. Зандеръ.

Библиотека "Руниверс"

ПАМЯТИ АНДРЕЯ ФЕДОРОВИЧА КАРПОВА

Неожиданная и преждевременная смерть Андрея Федоровича Карпова произвела на меня тѣмъ болѣе тяжелое впечатлѣніе, что мы съ нимъ очень часто видѣлись послѣднее лѣто. Онъ дѣлалъ мой портретъ, который хотѣлъ закончить въ октябрѣ. Онъ былъ разнообразно одаренный человѣкъ, былъ между прочимъ и художникомъ. Онъ принадлежалъ къ культурнѣйшимъ людямъ своего поколѣнія (ему было 35 лѣтъ), которое не богато культурными людьми. Его тянуло въ Грецію и на Афонъ и онъ хотѣлъ использовать свой отпускъ, чтобы тамъ побывать. Онъ палъ жертвой этой поѣздки на Востокъ. Онъ тамъ заразился сыпнымъ тифомъ и вернулся тяжело больнымъ. Двойное притяженіе Афинъ и Афон опредѣлило его поѣздку. Его притягивала къ себѣ древня Греція, которую онъ особенно любилъ и которой занимался, онъ мечталъ почувствовать ее черезъ Грецію современную, и притягивалъ Афонъ, какъ древній духовный центръ православія. Въ томъ, что прждевременная смерть его была результатомъ его желанія увидѣть Афины и Афонъ, чувствуется ирраціональность и непостижимость человѣческихъ судебъ. Я увидѣлъ А. Ф. впервые въ 1924 году на съѣздѣ русскаго христіанскаго движенія молодежи. Тогда уже онъ поразилъ меня высокимъ уровнемъ своихъ умственныхъ интересовъ и культурныхъ запросовъ. Потомъ я его встрѣчалъ въ кружкѣ христіанскаго движенія. Въ это же время я встрѣчался съ двоюроднымъ братомъ Андрея Федоровича В. Кривошеинымъ, который вскорѣ сталъ монахомъ на Афонѣ. А. Ф. видѣлся съ нимъ на Афонѣ, гдѣ прожилъ около пяти дней и говѣлъ. У В. Кривошеина былъ рѣдкій у молодежи нашего времени интересъ къ философіи. На Афонѣ, который уже пересталъ быть умственнымъ центромъ, В. Кривошеинъ написалъ интересную работу о Св. Григоріи Паламѣ. А. Ф. окончилъ Сорбонну и потомъ много читалъ. Онъ нѣсколько лѣтъ участвовалъ въ моемъ семинарѣ, читалъ доклады и активно участвовалъ въ собесѣдованіяхъ. Онъ всегда

Библиотека "Руниверс"

своимъ участіемъ подымалъ умственный и культурный уровень собесѣдованія. Въ «Пути» онъ написалъ статью о Бухаревѣ, одну изъ первыхъ о немъ работъ. Но болѣе всего онъ занимался Платономъ и въ бесѣдахъ постоянно къ нему возвращался. А. Ф. написалъ книгу о Платонѣ по оригинальному замыслу. Книга построена въ формѣ платоновскаго діалога, въ которомъ самъ Платонъ является однимъ изъ собесѣдниковъ. Такъ пытался онъ своеобразно реконструировать міросозерцаніе Платона. Особенно интересовало его платоновское ученіе о государствѣ и онъ готовилъ новую книгу, связанную съ философскими ученіями о государствѣ. Безпокоила его религіозная тема о государствѣ. Его «Платонъ» вышелъ совсѣмъ передъ поѣздкой въ Грецію и онъ видѣлъ только пробные экземпляры книги, которые успѣлъ надписать тѣмъ, кому хотѣлъ дать книгу. Кромѣ того А. Ф. написалъ нѣсколько статей по англійски. Онъ участвовалъ въ англо-русскихъ съѣздахъ. А. Ф. подавалъ надежду быть цѣннымъ работникомъ духовной культуры. У него было много замысловъ, которые онъ не успѣлъ выполнить. А. Ф. совсѣмъ не напоминалъ типъ современнаго молодого человѣка-активиста, увлекающагося техникой, спортомъ и фашистской политикой. Въ немъ чувствовалась тонность душевной организаціи, онъ былъ скорѣе созерцательнаго типа, съ преобладаніемъ интереса къ вопросамъ, связаннымъ съ богословіемъ, философіей, литратурой и искусствомъ. Онъ принадлежалъ подлинной русской духовной культурѣ. Его исчезновеніе есть большая убыль для русской зарубежной культурной атмосферы.

Николай Бердяевъ.

Библиотека "Руниверс"

НОВЫЯ КНИГИ:

Kirche, Volk und Staat. Stimmen aus der Deutschen Evangelischen Kirche zur Oxforder Weltkirchenkonferenz. Furche-Verlag. Berlin. 1937.

Германскимъ протестантамъ не позволили пріѣхать на Оксфордскую конференцію. Они выпустили сборникъ, чтобы сказать свое слово объ обсуждавшихся на конференціи жгучихъ вопросахъ христіанской совѣсти: отношеніи христіанства къ государству, націи и соціальной жизни. Въ сборникѣ участвовали лишь тѣ протестанты, которые могли сказать свое слово въ Германіи, лишь конфирмисты, приспособившіеся къ режиму. Сборникъ производитъ неровное впечатлѣніе. Есть статьи, производящія отвратительное впечатлѣніе, таковы статьи **Althaus'a, von Verschuer'a, G. May, Behm'a, Schreiner'a, Ellwein'a**, есть болѣе приличные авторы, которымъ не мѣсто въ сборникѣ, какъ **Dibelius** и **Wenland**. Но одно ясно: изъ странъ диктатуры, изъ тоталитарныхъ государствъ не можетъ быть услышено правдивое и свободное слово, лучше молчать тѣмъ, которые не хотятъ отказаться отъ своей совѣсти или подвергнуться гоненію. Книга «Kirche, Volk und Staat» производитъ мучительное впечатлѣніе отсутствіемъ свободы сужденія, она написана въ застѣнкѣ. Есть сходство съ совѣтскими философскими книгами. Всѣ диктатуры одного духа. Тотъ же вынужденный конформизмъ, приспособленіе къ власти, тоже отсутствіе свободы мысли, таже безсовѣстность. Отрицаніе христіанскаго универсализма есть характерная черта нѣмецкихъ протестантовъ-націоналистовъ. Основнымъ вопросомъ христіанскаго сознанія оказывается вопросъ о **Volk**, о расѣ, этому вопросу придается почти догматическое значеніе, совсѣмъ какъ вопросу о классѣ въ совѣтской Россіи. Это не есть проблематика, рожденная изнутри, это проблематика, навязанная сверху, приказанная. Признается какъ бы боговоплощеніе въ народѣ, это основной тезисъ, навязанный христіанской вѣрѣ въ угоду гитлеровской Германіи. Безсовѣстность заходитъ такъ далеко, что люди, почитающіе себя христіанами, защищаютъ все, что приказано защищать, — выработку избранной расы путемъ евгеники, антисемитизмъ, стерилизацію и пр. Оправдывается система скотоводства, обращеніе съ людьми, напоминающее выработку породистыхъ свиней, лошадей и др. животныхъ. Современная германская расовая доктрина съ научной точки зрѣнія несостоятельна и нелѣпа, съ моральной точки зрѣнія безчеловѣчна и безнравственна. Нѣмецкіе христіане впадаютъ въ самыя грубыя формы натурализма. Натурализмъ этотъ не можетъ не быть антиперсонализмомъ, отрицаніемъ цѣнности и достоинства всякой человѣческой личности. Въ этомъ антиперсонализмѣ я вижу сущность сборника. Но это есть также антихристіан-

Библиотека "Руниверс"

ство. Чувствуется преобладаніе ветхаго завѣта надъ новымъ и худшихъ сторонъ ветхаго завѣта, можетъ быть даже вѣрнѣе было бы сказать преобладаніе язычества. Аргументаціи придается традиціонно богословская форма, ей хотятъ сообщить характеръ богословскаго авторитета. Рабское отношеніе къ власти оправдывается ссылками на Ап. Павла. Это очень традиціонно къ сожалѣнію. Развивается спеціально протестантское ученіе объ Ordnungen. Постоянно ссылаются на авторитетъ Лютера. И тутъ сказываюся роковыя послѣдствія того, что Лютеръ произвелъ реформацію, опираясь на князей, и передалъ церковь во власть князей. Лютеровское провозглашеніе свободы христіанина уже совсѣмъ не чувствуется, а чувствуется лютеровское порабощеніе церкви государству и національности.

Авторы сборника отрицаютъ естественное право, права человѣка. Althaus поклоняется силѣ, а не правдѣ, враждуетъ противъ христіанизаціи и этизаціи политики. Behm съ особенной радостью заявляетъ, что Новый Завѣтъ не проповѣдуетъ гуманности, міроваго гражданства, освобожденія рабовъ и женщинъ. Очевидно онъ считаетъ возможнымъ вывести изъ Евангелія оправданіе безчеловѣчности, войны и рабства. Апологія войны — характерный мотивъ сборника. Verschner враждуетъ противъ Франціи за ея гуманизмъ и свободолюбіе. Онъ требуетъ запрещенія смѣшенія расъ и стерилизаціи. Мау по традиціи правыхъ упоминаетъ о масонской опасности. Gerber противъ пасифизма и лиги націй, за войну. Schreiner враждуетъ не противъ либерализма, какъ ему кажется, а противъ свободы,противъ провозглашенной христіанствомъ свободы духа. Отрицаніе автономіи личности превращается въ отрицаніе личности. Въ этомъ отрицаніи личности пафосъ сборника. Провозглашаютъ, что цѣлое больше единичного. Но это и есть главная ложь. Что цѣлое больше единичнаго, т. е. больше части, подъ которой обыкновенно понимается человѣческая личность, это есть математическое, а не моральное сужденіе. Морально часть, единичное больше цѣлаго. Человѣческая личность больше государства и націи, больше міра, въ ней верховная цѣнность. Такова экзистенціальная іерархія цѣнностей. Для авторовъ сборника человѣкъ только злой. Это довольно традиціонный въ исторіи христіанскаго сознанія мотивъ. Но позволительно спросить, почему всѣ Führer'ы, всѣ власти, всѣ пасторы, провозглашающіе, что человѣкъ золъ, менѣе злые и болѣе проникнуты добромъ? И не являются ли они слишкомъ часто воплощеніемъ зла? Молодежь оказывается должна стоять подъ жестомъ служенія законнической педагогики. Не должно чувствовать себя личностью. Воспитаніе человѣка не есть воспитаніе личности, т. е. образа Божьяго, а воспитаніе послушнаго орудія для расы, для націи, для государства. Не безъ основанія говорится въ сборникѣ, что согласно современной германской идеологіи нѣтъ тоталитарнаго государства, а есть лишь тоталитарный народъ. Но тоталитарное государство есть орудіе тоталитарнаго народа, этого идола. По мнѣнію Ellwein'a народъ дѣлается націей въ націоналъ-соціалистическомъ государствѣ. Восхваляется типъ нѣмецкаго князя и профессора, чиновника и офицера. Нужно только сказать, что профессоръ, который былъ большой фигурой въ Германіи XIX вѣка, сейчасъ играетъ очень жалкую роль, онъ долженъ исполнять приказы чиновника и офицера. Фигура же князя замѣняется демоніакальной фигурой диктатора, вождя. Христіанамъ болѣе подобало бы склоняться передъ образомъ святого, а не чиновника и офицера. Нѣтъ ничего ужаснѣе образа нѣмецкаго, особенно прусскаго офицера. Согласно mot d'ordre, авторы сборника ведутъ борьбу противъ міровой опасности большевизма. Но опасность фашизма и націоналъ-соціализма

Библиотека "Руниверс"

есть также міровая опасность. Міру грозитъ рабство — вотъ главная опасность. Міру грозитъ война и авторы сборника все дѣлаютъ для усиленія этой опасности. Они совсѣмъ не сознаютъ исторической вины христіанъ, вины за большевизмъ. Въ сборникѣ ничего, конечно, не могло быть сказано о трагическомъ конфликтѣ гитлеровскаго режима съ христіанствомъ, о преслѣдованіи христіанъ въ Германіи. У протестантовъ, участвующихъ въ этомъ сборникѣ, совсѣмъ какъ-будто отсутствуетъ сознаніе вѣчнаго конфликта царства Божьяго и царства кесаря, церкви и государства, личности и общества. Когда читаешь этотъ сборникъ, то чувствуешь огромныя преимущества католическаго универсализма и католическаго гуманизма. Въ современномъ мірѣ среди христіанскихъ конфессій все же лучше всѣхъ лѣвые католики, говорю именно **лѣвые** католики. Нѣмецкіе протестанты, издавшіе этотъ сборникъ, въ сущности не націоналъ-соціалисты и не фашисты, для этого они не достаточно модернъ. Это консерваторы-націоналисты, вѣрнѣе, реакціонеры, приспособившіеся къ современному режиму и надѣющіеся извлечь изъ него пользу для своихъ національно-государственныхъ симпатій, для своего рабьяго пониманія христіанства. Они остаются внѣ происходящей въ мірѣ работы христіанской совѣсти. Но сборникъ не долженъ вводить въ заблужденіе. Въ Германіи происходитъ работа христіанской совѣсти, но не у этихъ протестантовъ, у другихъ, способныхъ на жертвы и борьбу.

Николай Бердяевъ.

Igor Smolitsch. Leben und Lehren der Starzen. Wien: Thomas Verlag. 1936.

Русскіе старцы XIX в., безспорно, одно изъ самыхъ замѣчательныхъ и глубокихъ явленій въ жизни русской церкви. Къ сожалѣнію, описанія и характеристика жизни и дѣятельности старцевъ страдаютъ обычно **стилизаціей,** — не одинъ Достоевскій, но и большинство авторовъ книгъ о старцахъ, впадали въ этотъ грѣхъ. Между тѣмъ старчество, — особенно въ той формѣ, какъ оно проявилось въ Россіи, — явленіе очень сложное, отчасти неразгаданное: оно далеко выходитъ за предѣлы монастыря и монашества, являясь выраженіемъ творческаго вхожденія Церкви въ жизнь міра. Въ этомъ порядкѣ старчество связано съ теократическими тенденціями Церкви, съ ея мыслью о мірѣ и мірской жизни. Дѣйствуя на отдѣльныя души, чуждаясь всякаго отношенія не только къ мірской, но и къ церковной власти, старцы вмѣстѣ съ тѣмъ несутъ въ міръ заботу и думу Церкви о мірѣ съ такой силой и авторитетностью, какія несравнимы ни съ какими претензіями мірской и даже церковной власти.

Въ русской жизни XIX и XX в. старчество, стоя въ сторонѣ и ни на что не претендуя, имѣло въ то же время огромное, еще мало изученное вліяніе на русскую жизнь. Не одна Оптина пустынь, но она, конечно, въ особенности, — вліяли на самыхъ выдающихся русскихъ людей, какъ бы подготовляли русскія души къ тому испытанію, какое пришлось пережить русской Церкви въ XX вѣкѣ. Въ старчествѣ съ огромной силой проявились творческія силы Православія, широта и свобода православнаго отношенія къ современности.

Если даже мы, русскіе, обычно слишкомъ внѣшне судимъ о старчествѣ, то для западныхъ христіанъ оно остается почти совсѣмъ непонятнымъ. Отдѣльныя статьи, посвященныя старчеству въ иностранныхъ изданіяхъ, большей частью совсѣмъ не вводятъ въ его

Библиотека "Руниверс"

основную сущность... Недавно появившаяся на нѣмецкомъ языкѣ работа молодого русскаго ученаго — И. К. Смолича заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что помимо своихъ научныхъ достоинствъ, она написана легко и доступно, читается все время съ неослабѣвающимъ интересомъ. Русское старчество И. К. Смоличъ связываетъ съ древнимъ старчествомъ, съ ранними аскетическими отцами. Всюду приводя подлинные тексты и давая въ руки читателей основной матеріалъ, необходимый для оцѣнки старчества, И. К. Смоличъ останавливается преимущественно на русскомъ старчествѣ. Онъ сообщаетъ главные факты, приводитъ характерныя выдержки изъ поученій старцевъ, — дѣлая это съ такимъ искусствомъ, что получается очень законченная и цѣльная картина. Книга Смолича вводитъ читателя въ самую душу Православія, но дѣлаетъ это больше самимъ матеріаломъ, чѣмъ общими характеристиками.

Отъ души привѣтствуемъ автора съ удачной книгой.

В. В. Зѣньковскій.

Библиотека "Руниверс"

IMPRIMERIE
DE NAVARRE
5, rue des Gobelins
PARIS 13e

Библиотека "Руниверс"

Библиотека "Руниверс"